

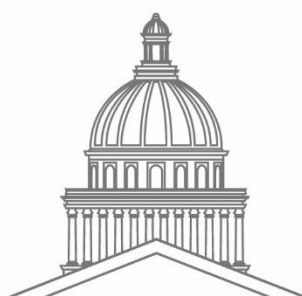
Université Paris II- Panthéon-Assas

école doctorale de droit privé

Thèse de doctorat en droit soutenue le
16 décembre 2021

L'identité de la personne en droit libanais

Étude de droit privé



UNIVERSITÉ PARIS II
PANTHÉON - ASSAS

Par Youmna Makhoul

Devant un jury composé de :

- **Madame Léna GANNAGÉ**, *Professeur à l'Université Panthéon-Assas (Paris II), détachée auprès de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, Directrice de thèse*
- **Monsieur Vincent HEUZÉ**, *Professeur à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I), Rapporteur*
- **Madame Marie-Claude NAJM**, *Professeur à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, Rapporteur*
- **Madame Marie GORÉ**, *Professeur à l'Université Panthéon-Assas (Paris II)*
- **Madame Roula EL-HUSSEINI BEGDACHE**, *Professeur de l'Université Libanaise*

Avertissement

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

*À Nayla,
À la mémoire de Michel*

Remerciements

Je voudrais d'abord remercier ma directrice de thèse, Madame Léna Gannagé, sans laquelle ce travail n'aurait pas été possible. Je tiens à lui exprimer ma profonde gratitude pour sa disponibilité permanente et pour son encadrement précieux.

Je remercie également ma mère Nayla et mes sœurs Yara, Zeina, Hala et Mayssa pour leur soutien et leur encouragement continus.

Mes pensées vont enfin à mes amis qui m'ont accompagnée durant toute la thèse : Karim, Nizar H., Nizar S., Filippo, Michele, Mathieu, et surtout Samer qui est resté toujours à mes côtés.

Résumé : L'identité de la personne en droit libanais désigne tout d'abord l'identité civile, synonyme d'identification et d'individualisation de la personne. Mais cette identité a toujours intégré un élément supplémentaire fondé sur l'identité communautaire (c'est-à-dire l'appartenance à une communauté religieuse) qui révèle les rapports complexes entretenus entre l'individu et le groupe. Cette dualité des identités impose de préciser la nature des rapports qu'elles entretiennent. Les interactions entre ces identités multiples sont parfois paisibles. Mais leurs relations sont souvent conflictuelles, notamment lorsque l'identité individuelle est aux prises avec l'identité collective. Dans cette perspective, la recherche des voies de la coexistence entre les différentes identités s'impose. Ces voies se sont fondées jusqu'à présent sur la volonté individuelle. L'individu qui ne s'aligne pas sur les pratiques du groupe devrait ainsi avoir le droit de sortir de sa communauté religieuse ou de recourir à des actes juridiques afin d'échapper aux contraintes qui pourraient résulter de l'application des droits religieux. Cette voie reste toutefois insuffisante. Outre les critiques qui peuvent être adressées à ses fondements, elle repose sur l'illusion d'une volonté abstraite et puissante dont l'effectivité est toutefois démentie par le poids de la réalité sociologique. Le recours à la volonté individuelle s'accompagne ainsi d'un coût qui n'est pas à la portée de tous les individus. C'est dans cette perspective que l'intervention de l'État s'impose. Cette intervention sera ainsi précisée à la lumière du principe de neutralité de l'État tel qu'il découle de l'article 9 de la Constitution libanaise.

Descripteurs : *Identité – Identité civile – Identité communautaire – Identité individuelle – Identité collective - Liban – Droit civil – Droits religieux – Droits individuels – Droits collectifs - Droits fondamentaux – Liberté de conscience – Pluralisme – Volonté individuelle – Droit de sortie - Ordre public – Neutralité de l'État*

The identity of the individual under Lebanese law. A study in private law: The identity of the individual under Lebanese law refers first of all to the civil identity, synonymous with identification and individualization of the individual. But this identity has always integrated an additional element based on community identity (that is, the sense of belonging to a religious community) which reveals the complex relationships between the individual and the group. This duality of identities makes it necessary to specify the nature of their interactions. Such interactions between these multiple identities are sometimes peaceful. But their relations are often conflicting, especially when individual identity struggles with collective identity. In this perspective, the search for ways of coexistence between the different identities is essential. These paths have so far focused on the will of the individual. The individual who does not align himself with the practices of the group should therefore have the right to exit his religious community or to resort to legal acts to escape the constraints that may result from the application of religious laws. However, this path remains insufficient. In addition to the criticisms that can be addressed to its basis, it relies on the illusion of an abstract and powerful will which proves to be ineffective in light of sociological reality. Recourse to the will of the individual carries a cost that is not within the reach of all individuals. It is in this perspective that state intervention is necessary. This intervention will be outlined considering the principle of State neutrality as it derives from article 9 of the Lebanese Constitution.

Keywords: *Identity – Civil identity – Community identity – Individual identity – Collective identity – Lebanon – Civil law – Religious laws – Individual rights – Collective rights – Fundamental rights – Freedom of conscience – Pluralism – Individual will – Exit Right - Public order – State Neutrality*

Principales abréviations

<i>Al.</i>	Alinéa
<i>Adde</i>	Ajouter
<i>Al-Adl</i>	Revue de l'Ordre des avocats de Beyrouth
<i>Al-Mouhami</i>	Revue publiée par l'Ordre des avocats (devenue Al -Adl)
<i>Art.</i>	Article
<i>AP ou Ass. Plén.</i>	Assemblée Plénière (Arrêt de la Cour de cassation)
<i>Baz</i>	Recueil Baz des arrêts de la Cour de cassation libanaise
<i>Bull</i>	Bulletin des arrêts de la Cour de cassation
<i>Cass.</i>	Arrêt de la Cour de cassation
<i>Cassandre</i>	Recueil Cassandre des arrêts de la Cour de cassation libanaise
<i>CEDROMA</i>	Centre d'étude des droits du monde arabe (Université Saint Joseph)
<i>CEDH</i>	Cour européenne des droits de l'homme (ou l'arrêt rendu par cette Cour)
<i>Ch. mixte</i>	Chambre mixte
<i>Chron.</i>	Chronique
<i>Civ.</i>	Arrêt de la Cour de cassation (chambre civile)
<i>Coll.</i>	collection
<i>Comm.</i>	Commentaire
<i>Cons. Const.</i>	Conseil Constitutionnel
<i>CA</i>	Cour d'appel
<i>D.</i>	Recueil Dalloz
<i>Defrénois</i>	Répertoire du Notariat Defrénois
<i>DIP</i>	Droit international privé
<i>Dir.</i>	Direction
<i>Ed.</i>	Edition
<i>Etc.</i>	<i>Et caetera</i>
<i>Fasc.</i>	Fascicule
<i>GA</i>	Grands Arrêts
<i>Gaz. Pal</i>	Gazette du Palais
<i>Hatem</i>	<i>Recueil Hatem</i> (fondé par Chahine Hatem)
<i>Ibid</i>	<i>Ibidem</i> , au même endroit

<i>in</i>	Dans
<i>Infra</i>	Plus bas
<i>IR</i>	Information rapide
<i>JCP</i>	Jurisqueur périodique. Semaine juridique (édition générale)
<i>JO</i>	Journal officiel
<i>LGDJ</i>	Librairie Générale de droit et de jurisprudence
<i>No.</i>	Numéro
<i>Obs.</i>	Observations
<i>Op. cit.</i>	<i>Opere citato</i> – Dans l'ouvrage déjà cité
<i>p.</i>	Page
<i>POEJ</i>	Proche-Orient, Etudes juridiques (Revue de la Faculté de droit de l'Université Saint-Joseph)
<i>Préc.</i>	Précité
<i>Préf.</i>	Préface
<i>PUF</i>	Presses Universitaires de France
<i>Rev. Trim. Dr. H</i>	Revue trimestrielle des droits de l'homme
<i>Rev. crit. DIP</i>	Revue critique de droit international privé
<i>Rapp.</i>	Rapport
<i>Rép. Mixte</i>	Répertoire de jurisprudence libanaise, Juridictions mixtes (1924-1946)
<i>RIDC</i>	Revue internationale de droit comparé
<i>RJL</i>	Revue judiciaire libanaise publiée par le ministère de la Justice (<i>Al-nachra al-qadaiyya</i>)
<i>RTD Civ.</i>	Revue Trimestrielle de droit civil
<i>RTD. Com.</i>	Revue trimestrielle de droit commercial
<i>s.</i>	Suivants
<i>Somm.</i>	Sommaires
<i>supra</i>	plus haut
<i>t.</i>	tome
<i>TGI</i>	Tribunal de Grande instance
<i>Trav. et Jours</i>	Travaux et Jours (Revue de l'Université Saint-Joseph) (en français)

v.

Voir

vol.

Volume

Sommaire

L'identité de la personne en droit libanais. Étude de droit privé	1
Introduction	10
Première partie : La dualité des identités.....	27
Titre 1: Les interactions entre l'identité civile et l'identité communautaire ...	30
Chapitre 1 : L'identité communautaire, élément de construction de l'identité civile	32
Chapitre 2 : L'identité civile, facteur de perturbation de l'identité communautaire	76
Conclusion du Titre 1	104
Titre 2 : L'identité individuelle aux prises avec l'identité collective	105
Chapitre 1 : L'identité au cœur d'un « <i>conflit de normes constitutionnelles</i> » .	110
Chapitre 2 : L'absorption de l'identité individuelle par l'identité collective	144
Conclusion du Titre 2	172
Deuxième partie : Les voies de la coexistence.....	174
Titre 1: Les tentatives de coexistence à travers la volonté individuelle	177
Chapitre 1 : Le respect des droits fondamentaux tributaire de la volonté individuelle.....	179
Chapitre 2 : Les insuffisances du recours à la volonté individuelle	208
Titre 2 : Les possibilités de coexistence a travers l'action de l'état	228
Chapitre 1 : L'achèvement du pluralisme familial	231
Chapitre 2 : Le contrôle du contenu des droits religieux.....	264
Conclusion	295
Bibliographie.....	298
Table des matières	322
Table des annexes	327
Index.....	340

Introduction

1. « Toute utilisation de la notion d'identité commence par une critique de cette notion »¹. Au carrefour des différentes disciplines, ce concept ne cesse de soulever des questionnements autour de ses définitions et de son utilité ainsi que des soupçons quant à la pertinence de son emploi théorique et analytique².

2. **L'identité juridique.** En droit, l'identité oscille entre des acceptions divergentes variant selon les différentes fonctions qui lui sont assignées. Réduite à une fonction de police permettant de repérer la personne, de la reconnaître et de la distinguer des autres, l'identité est classiquement appréhendée sous l'angle de l'identification et de l'individualisation des personnes physiques³. Cette conception forcément simplificatrice de l'identité est toutefois remise en cause par la réception de plus en plus accrue des revendications identitaires qui font de l'identité un outil de reconnaissance des particularismes des groupes minoritaires⁴.

3. Le vocabulaire juridique Capitant définit tout d'abord l'identité par « *ce qui fait qu'une personne est elle-même et non une autre ; par ext., ce qui permet de la reconnaître et de la distinguer des autres ; l'individualité de chacun, par ext., l'ensemble des caractères qui permettent de l'identifier* »⁵ et l'identité civile par l'« *ensemble des éléments*

¹ C.-L. STRAUSS, *L'identité*, Grasset, 1977, p. 331.

² R. BRUBAKER, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, 2001, n° 139, p. 66-85. ; V. DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, Gallimard, 2013 ; A. BEN MAKHLOUF, *L'identité. Une fable philosophique*, PUF, 2011 ; A. MUCCHIELLI, *L'identité*, PUF, 2011 ; D. GUTMANN, *Le sentiment d'identité. Étude de droit des personnes et de la famille*, LGDJ, 2000 ; S. ABOU, *De l'identité et du sens*, Perrin – Presses de l'Université du Saint-Joseph, 2009 ; F. BELLIVIER, « la réticence du droit face à la notion d'identité génétique » in *L'identité, un singulier au pluriel*, sous la dir. B. MALLET-BRICOUT et Th. FAVARIO, Dalloz, 2015, p. 39.

³ A. BERNARD, « L'identité des personnes physiques en droit privé. Remarques en guise d'introduction » in *L'identité politique*, PUF, 1994, p. 127 ; Ph. MALAURIE, L. AYNES, *Droit des personnes. La protection des mineurs et des majeurs*, 8^e éd., L.G.D.J., n° 101, p. 32 ; F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *Les personnes. Personnalité-Incapacité-Protection*, 8^e éd., Dalloz, 2012, n° 126, p. 162 ; J. CARBONNIER, *Droit civil, Tome 1 : introduction, les personnes, la famille, l'enfant, le couple*, 2^e éd., PUF, 2004, n° 219, p. 419 ; G. CORNU, *Les personnes*, 13^e éd., Montchrestien, n° 37, p. 83 ; F. CHABAS, F. LAROCHE-GISSEROT, *Les personnes, tome 1, deuxième volume*, 8^e éd., LGDJ, Collection : Leçons de droit civil Henri, Jean et Léon Mazeaud, n° 461, p. 31.

⁴ P. MURAT, « L'identité imposée par le droit et le droit à connaître son identité », in *L'identité, un singulier au pluriel*, sous la dir. B. MALLET-BRICOUT et Th. FAVARIO, Dalloz, 2015, p. 51 et s.

⁵ V. Identité, G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, Association Henri Capitant, PUF, 2009 ; Dans le même sens, D. DEBARD, S. GUINCHARD, *Lexique des termes juridiques*, 28^{ème} édition, Dalloz, 2020-2021 : « Identité [Droit civil] : Ensemble des

qui, aux termes de la loi, concourent à l'identification d'une personne physique (dans la société, au regard de l'état civil) : nom, prénom, date de naissance, filiation, etc. »⁶.

4. La fonction classique de l'identité. L'identification et l'individualisation de la personne. L'identité juridique a tout d'abord comme fonction de permettre l'identification de la personne. C'est dans ce contexte qu'elle est une identité synchronique qui désigne les éléments qui font qu'une personne est unique et singulière et qu'elle se distingue des autres⁷. Elle est ensuite une identité diachronique qui assure la permanence et l'unité de la personne puisqu'elle permet de considérer que la personne reste la même indépendamment des événements qui peuvent l'affecter dans le temps.

5. Cet emploi du mot « *identité* » au sens de « *l'identique* » est nécessaire à la vie juridique, « *un présupposé nécessaire à l'application du droit* »⁸, le droit ne pouvant s'exercer qu'à partir du moment où l'on peut identifier et individualiser les personnes physiques et les tenir pour les mêmes malgré les flottements provoqués par l'écoulement du temps⁹.

6. Nier la continuité des personnes physiques en relevant les changements incessants de la personne, corps et esprit, reviendrait à faire tomber le droit dans une absurdité

composantes grâce auxquelles il est établi qu'une personne est bien celle qui se dit ou que l'on présume telle (nom, prénoms, nationalité, filiation...). La loi no 2012- 410 du 27 mars 2012 organise la protection de cette identité ».

⁶ Ibid.

⁷ M.-Ch. NIZZI, *Le Propre et l'Etranger : le concept d'identité vécue en première personne*, thèse de philosophie soutenue à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I), 2011, accessible sur : <https://tel.archives-ouvertes.fr/>.

⁸ Monsieur Daniel Gutmann explique que : « *l'identité personnelle est à l'évidence la condition de possibilité même du droit. Pour Locke, la "personne" était d'ailleurs "un terme de Barreau qui approprie des actions, et le mérite ou le démerite de ces actions". Il affirmait que c'est sur l'identité personnelle "qu'est fondé tout le droit et toute la justice des peines et des récompenses", suivant en cela une longue tradition liant l'émergence de la faute au développement de la conscience de soi. De fait, pour que la responsabilité ait un sens, il faut bien que l'auteur de l'acte soit à certains égards le même que celui qui subit la sanction : l'identité personnelle est donc la condition sans laquelle la sanction ne toucherait pas sa cible, sans laquelle l'auteur ne pourrait comprendre qu'on lui inflige une sanction. De même, pour que la promesse engage une personne, il faut bien supposer "le maintien de soi en dépit des alternances du cœur et même des changements d'intention". Mais au-delà de la responsabilité, qui ne voit que c'est en réalité le droit tout entier qui repose sur une certaine conception de la personne comme "être stable et régulier, dont les propriétés caractéristiques (...) définissent un être continu et égal à lui-même" ? Pour nommer un individu, pour établir les règles d'un droit dont il sera le sujet, nous supposons une identité sous-jacente, un sujet constant malgré le renouvellement du corps et les mutations de l'esprit* », V. D. GUTMANN, *Le sentiment d'identité. Étude de droit des personnes et de la famille*, LGDJ, 2000, p. 3.

⁹ Ibid.

insurmontable comme le démontre le philosophe Vincent Descombes en évoquant « *la comédie de l'identité* »¹⁰ résultant de la reconstitution des scènes citées par Plutarque :

« Imaginons deux personnages qui se rencontrent, comme il se doit, sur la place publique. Pour fixer les idées, il est commode de leur donner des noms. Soit un premier personnage qui s'appelle Callias. Ce Callias a emprunté il y a quelque temps à un certain Corsicus une somme d'argent qu'il n'a toujours pas remboursée. Or voici que ce créancier Corsicus rencontre son débiteur Callias sur l'agora qu'il lui demande le paiement de sa dette. Callias lui répond (...) qu'il n'a pas en face de lui l'homme qui lui a emprunté de l'argent, mais un autre homme. Son débiteur n'existe plus.

*La scène se conclut par un retournement de la situation. Le créancier Corsicus, dans un mouvement de colère, frappe Callias, lequel se plaint. Mais, à ces plaintes de Callias, Corsicus répond en disant que l'homme qui l'a frappé n'existe plus, car, toute chose étant toujours dans un état de flux, les individus ne sont présents dans ce monde que de façon éphémère »*¹¹.

De fait, le droit ne peut qu'apporter une seule réponse à la question soulevée par le paradoxe du Vaisseau de Thésée¹² : Le Vaisseau reste nécessairement identique à lui-même malgré le remplacement intégral de toutes les planches usées¹³.

7. La fonction renouvelée de l'identité. L'épanouissement de la personne¹⁴.

L'approche fonctionnelle saisissant l'identité à travers les fonctions d'individualisation et d'identification de la personne physique n'écartera pas toutefois des significations différentes

¹⁰ V. DESCOMBES, *Les embarras de l'identité*, Gallimard, 2013, p. 63-63.

¹¹ *Ibid.*

¹² PLUTARQUE, *Vies des hommes illustres*, Paris, 1853, *Vie de Thésée*, § 23.V., S. FERRET, *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 1996 cités par D. DEROUSSIN, « Éléments pour une histoire de l'identité individuelle » in *L'identité, un singulier au pluriel*, sous la dir. B. MALLET-BRICOUT et Th. FAVARIO, Dalloz, 2015, p. 7 et s.

¹³ Monsieur David Deroussin relève comment « les juristes romains ont facilement répondu : alors que la plupart des philosophes anciens, méditant le cas fameux du bateau de Thésée, considèrent l'identité incompatible avec le changement, ils affirment que, malgré les multiples réparations qu'a pu subir un bateau, il demeure le même et appartient toujours au même propriétaire (Dig. 5.1.76). Il en va de même de l'homme (homo, dit Pomponius, et non pas persona, ce qui inclut l'esclave, Dig. 41.3.30) : corpus comportant un seul spiritus, il serait incongru de penser qu'il n'est plus le même d'une année à l'autre au prétexte que les particules corporelles qui le composent se renouvellent sans cesse. Bref, un corpus (l'homme et les choses étant traités également à cet égard) ne cesse pas d'être le même tant qu'il reste du même genre », D. DEROUSSIN, *op. cit.*

¹⁴ J. ROCHFELD, *Les grandes notions du droit privé*, PUF, 2013, p. 42.

accordées à ce concept entendu également au sens de « *l'identitaire* ». C'est dans ce contexte que l'identité juridique fait l'objet de revendications tendant à la reconnaissance du droit de la personne à se définir elle-même et donc à déterminer les éléments de sa propre identité à partir de ce qu'elle ressent et de l'image qu'elle a d'elle-même¹⁵. Selon cette lecture, les éléments de l'identité comme le nom, le prénom et le sexe n'ont pas uniquement pour fonction de distinguer la personne des autres individus. Ils devraient également correspondre aux choix individuels, aux sentiments d'appartenance et donc à la représentation que la personne a d'elle-même¹⁶.

8. Le régime juridique de l'identité. Cette multiplication des fonctions de l'identité juridique explique les tendances contradictoires qui traversent son régime juridique. Dans une perspective « *utilitariste* »¹⁷ et « *opératoire* »¹⁸, l'identité juridique, instrument de « *police civile* », recherche la stabilité et commande une conception stricte et une « *mutabilité contrôlée* »¹⁹ des éléments qui la caractérisent et qui ne peuvent être modifiés selon la volonté individuelle.

9. Mais dans la mesure où l'identité devient également un outil d'épanouissement individuel, les individus rejettent de plus en plus les éléments d'identification qui leur sont « *assigné[s]* »²⁰ par l'État en revendiquant la reconnaissance de l'identité telle qu'elle est vécue et ressentie.

¹⁵ Ph. MALAURIE, L. AYNES, *Droit des personnes. La protection des mineurs et des majeurs*, 8^e éd., L.G.D.J., n° 101, p. 34.

¹⁶ Pierre Murat affirme à cet égard que : « *le rapport entre des données juridiques imposées (l'identité civile) et la conscience d'avoir une identité (l'ipséité) se construit dans une dialectique législative qui a été soulignée de longue date, notamment en matière de nomination (...) Législativement, toute question d'identité navigue entre ces deux pôles : l'identité est à la fois un élément identificatoire et un élément identitaire. L'identificatoire recherche l'objectivité et la stabilité : comme élément de police, il sert la collectivité dans son ensemble. L'identitaire se veut subjectif et susceptible de changements dans le temps : comme condition de l'épanouissement personnel, il sert l'individu. Foucault avait résumé cette tension dans une formule cinglante : « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même, c'est une morale d'état civil, elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire ». On retrouve dans ces deux pôles – l'identificatoire et l'identitaire – une opposition plus vaste animant l'évolution du droit des personnes et de la famille tiraillée entre des finalités holistes et des finalités individualistes* », Ph. MURAT, « *L'identité imposée par le droit et le droit à connaître son identité* », in *L'identité, un singulier au pluriel*, sous la dir. B. MALLET-BRICOUT et Th. FAVARIO, Dalloz, 2015, p. 51 et s.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *Les personnes. Personnalité-Incapacité-Protection*, 8^e éd., Dalloz, 2012, n° 132, p. 169.

²⁰ D. DEROUSSIN, *op. cit.*

10. Le phénomène de « *subjectivisation* »²¹ de l'identité, de sa « *psychologisation* »²² ne décrit donc en réalité qu'un élargissement du domaine de l'identitaire, provoqué par un « *idéal d'authenticité* »²³ s'exprimant par le désir d'être fidèle à soi-même.

11. **L'identité et le rapport à autrui.** La façon dont l'individu se perçoit est tributaire de la façon dont il est perçu par autrui, du regard de l'autre²⁴. Le rapport à soi est donc déterminé par le rapport à autrui, « *l'expérience de l'altérité* »²⁵ : « *Ce n'est que sur la base de la reconnaissance réciproque que se forme la conscience de soi, qui est nécessairement liée au reflet qui apparaît de moi dans la conscience d'un autre sujet* »²⁶. Plusieurs courants des sciences humaines et sociales s'inspirant de la philosophie hégélienne dénotent ainsi le rôle du rapport à autrui et de la reconnaissance dans la construction de l'identité personnelle²⁷ qui dépend de la reconnaissance ou de l'absence de reconnaissance par autrui²⁸. Cette reconnaissance se distingue de la simple connaissance par son caractère positif et par son expression publique : « *contrairement à la connaissance qui est un acte cognitif non public, la reconnaissance dépend de moyens de communication qui expriment le fait que l'autre personne est censée posséder « une valeur sociale »* »²⁹.

12. A partir de ce constat, la nature de l'investissement du droit par les revendications identitaires se détermine par les « *métamorphoses* »³⁰ de l'identité et plus exactement par l'évolution du rapport de l'individu à l'autre et des « *formes de la reconnaissance* » exposée par Sylvie Mesure et Alain Renault en fonction de trois modèles qui s'étalent dans le temps³¹.

²¹ Ibid.

²² P. MURAT, *op. cit.*; D. GUTMANN D., « Identité civile et identité familiale », *Petites Affiches*, 28 avril 1999 n° 84, P. 37.

²³ Ch. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, 2009, p. 44 ; sur les « *désirs d'authenticité* » et le « *renouveau des fonctions de l'état civil* », v. D. GUTMANN, 1999, *op. cit.*

²⁴ P. SAVIDAN, *Le multiculturalisme*, PUF, 2009, p. 30 ; G. H. MEAD, *L'Esprit, le Soi et la Société*, PUF, 2006 (1934).

²⁵ P. SAVIDAN, *op. cit.*

²⁶ G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, 1807, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 2006, p. 704 cité par N. MAGGI-GERMAIN, *Communauté, communautarisme, religion et fait religieux : de la nécessité d'opérer quelques clarifications sémantiques et juridiques*, *Droit social*, 2015, p. 674.

²⁷ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le cerf, 2002 ; Ch. TAYLOR, *op. cit.* ; J. HABERMAS, « Travail et interaction », in *La technique et la science comme idéologie*, 1968, Denoël, 1984, p. 163-211 ; P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, 1990, Seuil, 1996, P. 425 ; F. FISTETTI, *Théories du multiculturalisme, un parcours entre philosophie et sciences sociales*, la découverte, 2009, p. 21.

²⁸ Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 40.

²⁹ A. HONNETH, « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance », *Revue du MAUSS* 23, 2004, p. 139-140.

³⁰ P. SAVIDAN, *op. cit.*, p. 29.

³¹ S. MESURE, A. RENAULT, *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, 1999, p. 44.

13. Dans l'antiquité, l'autre est « *perçu comme le tout autre* »³² de telle sorte que la différence se présente comme naturelle et elle se traduit juridiquement par une organisation statutaire de la société autour de « *hiérarchies sociales qui avaient pour fondement l'honneur* »³³. La différence d'un individu à un autre se présente comme naturelle car elle est substantielle : deux substances irréductibles l'une à l'autre³⁴.

14. Avec la philosophie des lumières, l'autre est perçu comme mon semblable. Relayée par l'idéologie des droits de l'homme, cette perception de l'autre met l'accent sur la nécessité d'annihiler les différences dans la mesure où l'identité est perçue comme une identification au genre humain qui fait abstraction de toutes les différences. La reconnaissance est ainsi « *égalitaire* »³⁵ et la réalisation de l'identité personnelle ne peut se faire que par le dépassement des différences³⁶.

15. En revanche, depuis quelques décennies, le rapport à autrui se complexifie davantage. L'autre n'est pas le tout autre, il n'est pas non plus mon semblable. L'identité personnelle ne se réalise que par la reconnaissance des différences qui singularisent chaque personne toujours dans une recherche d'égalité³⁷.

16. **L'identité et le rapport aux appartenances.** Si la reconnaissance des différences est posée comme une condition de la réalisation de l'identité personnelle, c'est parce que le rapport de l'individu aux appartenances est modifié. Ces appartenances ne sont plus nécessairement subies, elles ne sont plus extérieurement imposées à l'individu et « *impersonnifiantes* »³⁸. Elles sont davantage revendiquées, appropriées subjectivement par les individus et donc singularisantes³⁹.

³² *Ibid.*

³³ Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 43.

³⁴ H. ARENDT, *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995.

³⁵ Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 44.

³⁶ M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 122 ; Dans le même sens, F. FISTETTI, *op. cit.*, p. 20.

³⁷ Monsieur Marcel Gauchet explique comment le rapport aux appartenances a évolué : « le vrai moi est celui qui émerge de l'appropriation subjective de l'objectivité sociale. Je suis ce que je crois ou je suis ce que je suis né – mon je le plus authentique est celui que j'éprouve en tant que Basque, ou bien en tant que juif, ou bien en tant qu'ouvrier. Si vous avez à vous reconnaître de la sorte dans les particularités qui vous définissent, c'est afin de vous y faire reconnaître. Elles sont ce qui vous permet d'entrer en relation avec les autres, ce qui vous identifie à leurs yeux et vous fournit à vous-mêmes les repères pour vous situer vis-à-vis d'eux » ; M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 124-125.

³⁸ *Ibid.*

17. En réalité, la construction de l'identité personnelle se fait toujours dans un rapport continuellement dialectique entre l'aspiration de l'individu à l'universel et la protection de sa singularité. Dans ce contexte, les appartenances posent inévitablement la question de la place qu'il faut accorder à l'identité collective c'est-à-dire à l'identité du groupe⁴⁰.

18. **L'identité individuelle et l'identité collective.** L'identité individuelle renvoie à l'identité de la personne au singulier. Elle répond ainsi à la question « *Qui suis-je ?* »⁴¹. Cette identité « *qui reflète le parcours individuel de chacun* »⁴², résulte aussi bien des caractéristiques individuelles de la personne (comme son nom, son prénom, son sexe) que du croisement de ses appartenances à plusieurs groupes (comme sa nationalité et sa religion). L'identité collective désigne en revanche l'identité du groupe envisagé comme un corps à part entière, indépendant des membres qui le composent⁴³. Elle répond ainsi à la question « *Qui sommes-nous ?* »⁴⁴. Celle-ci permet de singulariser le groupe et de le différencier par rapport aux autres. Elle se construit en référence à une histoire commune et par la transmission au cours du temps de traditions et de valeurs partagées par les membres du groupe⁴⁵. Comme l'explique Alex Mucchielli, « *un groupe constitue donc son identité en assimilant son histoire (...). Le rappel de l'histoire à travers les récits, les œuvres d'art, les cérémonies et rituels, ainsi qu'à travers l'éducation des jeunes générations, contribue à façonner l'identité d'un groupe social* »⁴⁶.

³⁹ Selon Monsieur Marcel Gauchet les appartenances se transforment ainsi en identités : « *appartenances et même inhérences deviennent constitutives de l'identité personnelle dans la mesure où elles se subjectivent (...). Rien à voir avec les appartenances communautaires d'autrefois, ou l'ancien assujettissement à la tradition (...). Un ordre réellement coutumier, un ordre vécu comme intégralement reçu, est un ordre a-subjectif du point de vue de l'identité de ceux qui l'habitent et de ceux qui l'habitent et le mettent en œuvre. Ici, c'est rigoureusement le contraire : l'appropriation des caractéristiques collectives reçues est le vecteur d'une singularisation personnelle. L'appartenance est subjectivante parce qu'elle est revendiquée, et elle est cultivée pour la subjectivisation qu'elle produit* », Idem.

⁴⁰ L. GANNAGÉ, « Les méthodes du droit international privé à l'épreuve des conflits de cultures », Recueil des cours de l'Académie de la Haye, 2013, t. 357, p. 244 et s.

⁴¹ V. DESCOMBES, *op. cit.*, p. 183.

⁴² L. GANNAGÉ, « La complexité de la question identitaire au Liban construite à travers le prisme du confessionnalisme politique » in *Liban – Hongrie. Identité et migration*, Cahiers du centre universitaire francophone, 2017, p. 19.

⁴³ V. DESCOMBES, *op. cit.*, p. 202-203.

⁴⁴ V. DESCOMBES, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁵ V. DESCOMBES, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁶ A. MUCCHIELLI, *op. cit.*, p. 62-63.

19. Comme nous l'avons indiqué, l'identité individuelle puise certes certains de ses éléments dans les appartenances multiples de l'individu⁴⁷ mais ces appartenances peuvent également constituer un obstacle à la réalisation de l'identité individuelle dans la mesure où elles peuvent former « *un instrument d'aliénation redoutable* »⁴⁸ au profit du groupe et de l'identité collective. Une même appartenance peut ainsi être subie ou revendiquée en fonction du rapport dans lequel elle s'inscrit.

C'est ainsi que comme l'explique Madame Danièle Lochak, « *la différence en question peut en effet être la différence subie par des individus en raison de leur appartenance à un groupe défini (par exemple) par la race, la religion, ou le sexe, et qui se trouvent ainsi, en fait ou en droit, « minorisés », revendiquant moins, dès lors, le droit à la différence que l'égalité des droits; mais aussi la différence affirmée et revendiquée collectivement par des groupes - groupes confessionnels minoritaires (juifs, musulmans), voire majoritaires (catholiques), mouvements autonomistes, etc* »⁴⁹.

20. C'est pour ces raisons que le traitement qu'il faut réserver aux appartenances et aux formes de leur reconnaissance sur le terrain du droit fait l'objet de plusieurs lectures concurrentes.

21. **L'identité et la protection de la différence.** Dans une approche libérale, la différence qu'il faut protéger est une différence individuelle et non collective. Consacrer un droit à la différence du groupe supposerait un traitement différencié des individus selon leurs appartenances et risquerait de les enfermer dans les groupements auxquels ils appartiennent notamment en accordant à ceux-ci des droits collectifs⁵⁰.

« *L'objection classique est que la reconnaissance d'un "droit à la différence" conduirait à la "différence des droits" [...] par cette reconnaissance teintée de scepticisme de son existence, le groupe se saisit de l'individu* »⁵¹.

⁴⁷L. GANNAGÉ, 2013, *op. cit.*

⁴⁸Ibid.

⁴⁹D. LOCHAK, *op. cit.*

⁵⁰W. KYMLICKA, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, La découverte, 2001, p. 58 qui expose l'approche libérale du droit de la différence.

⁵¹G. KOUBI, « Droit, droit à la différence, droit à l'indifférence, en France... », *Rev. Trim. Dr. H.*, 1993, p. 243-262.

22. La protection de la différence pourrait simplement être assurée par la reconnaissance des droits individuels ; les droits de l'homme et les libertés publiques reconnus indépendamment de l'appartenance à un groupe. Le droit à la différence ne se concilierait avec le principe d'égalité que s'il se réduisait à un « *droit à la différence individuel* »⁵². Fondée sur une dichotomie entre le public et le privé, cette lecture s'oppose à la reconnaissance juridique des différences et des pratiques et coutumes religieuses qui ne ressortent que du domaine privé⁵³.

23. Or paradoxalement, c'est au nom du principe d'égalité et de la liberté individuelle que le droit à la différence des groupes est revendiqué⁵⁴.

24. C'est ainsi que le multiculturalisme défend l'idée selon laquelle la consécration juridique de la différence n'est pas nécessairement incompatible avec les principes de l'égalité et de la liberté. Bien au contraire, elle en serait une exigence. Ainsi, la dichotomie qui veut opposer radicalement la liberté individuelle et l'appartenance collective serait trompeuse et réductrice.

25. Une politique de « *reconnaissance de droits différenciés en fonction de l'appartenance à des groupes nationaux* »⁵⁵ se justifierait par la nécessité de traiter tous les citoyens sur un pied d'égalité, ce qui « *supposerait alors une meilleure prise en compte de toutes les spécificités et non pas seulement celles qui caractérisent la culture*

⁵² Ibid.

⁵³ Monsieur Will Kymlicka observe que dans une approche libérale classique, « *plutôt que de protéger directement les groupes vulnérables, grâce à des droits spéciaux s'appliquant à leurs membres, on protégerait indirectement les minorités culturelles en garantissant les droits civils et politiques fondamentaux de tout individu, indépendamment de son appartenance à quelque groupe que ce soit. Les droits fondamentaux de l'être humain, tels que la liberté d'expression, d'association et de conscience, bien qu'attribués à des individus, sont toujours exercés en communauté, et par conséquent, assurent une protection à la vie du groupe. Les libéraux considéraient que, là où ces droits individuels seraient fermement protégés, on pourrait se passer de droits supplémentaires destinés aux membres de minorités ethniques ou nationales* », W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. 11 ; dans le même sens : G. SOULIER, « Minorités, Etat, société », in *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, sous la dir. A. FENET et G. SOULIER, L'Harmattan, 1989, p. 60.

⁵⁴ V. en ce sens Monsieur Will Kymlicka qui défend une approche selon laquelle : « *bien au contraire, il (...) semble que les principes démocratiques et libéraux sont non seulement compatibles avec l'attribution à des minorités ethno-culturelles de toute une série de droits spécifiques à des groupes, mais qu'ils peuvent également requérir la reconnaissance de tels droits. La prise en compte de ces demandes légitimes de reconnaissance de droits spécifiques passe par le dépassement de la conception ancienne de l'Etat centralisé unitaire, en vertu de laquelle les citoyens disposent d'un même statut, juridique ment non différencié, au bénéfice de conceptions nouvelles de l'Etat et de la citoyenneté, faisant place à ce que j'appelle le "multiculturalisme d'immigration" (visant la reconnaissance des groupes issus de l'immigration) et le "fédéralisme multinational" (correspondant à la situation des peuples indigènes et des minorités nationales* », W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. IX.

⁵⁵ P. SAVIDAN, « Multiculturalisme libéral et monoculturalisme pluriel », *Raisons politiques*, 2009/3, n° 35, p. 11-29.

majoritaire »⁵⁶. Cette prise en compte des spécificités serait un moyen d'assurer « *l'égalité des libertés éthiques pour tous* »⁵⁷ en offrant à chaque individu la garantie d'accès aux ressources culturelles. La négation juridique des différences favoriserait dans cette perspective la culture majoritaire qui prédominerait dans un droit formellement indifférencié mais qui s'inspire substantiellement des conceptions de la culture majoritaire au détriment des minorités stigmatisées⁵⁸. Les droits différenciés seraient même regardés comme une condition d'individualisation et « *l'idée selon laquelle la non-reconnaissance correspondrait à une atteinte à la liberté et à la dignité humaine tend à faire consensus* »⁵⁹.

26. Dans le prolongement de ces observations, comme l'observe Monsieur Will Kymlicka, la distinction entre droits individuels et droits collectifs serait elle-même à tout aussi trompeuse et réductrice⁶⁰. Elle manquerait de pertinence dans la mesure où les droits collectifs sont hétérogènes et peuvent porter des revendications d'une nature radicalement divergente⁶¹. Une prise en compte des revendications identitaires pourrait se limiter à la reconnaissance de « *certaines mesures de protection externe lorsque celles-ci favorisent l'équité dans les rapports entre groupes* »⁶² par opposition aux « *mesures de contrainte interne qui limitent le droit des membres du groupe à remettre en question les autorités traditionnelles et à réviser les pratiques courantes* »⁶³.

27. **L'identité en droit libanais.** L'identité des personnes physiques en droit libanais ne peut être étudiée que dans le cadre des développements qui précèdent quant aux différentes approches du concept d'identité.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ A. SHACHAR, « Multicultural jurisdictions Cultural differences and women's rights », Cambridge university press, 2001, p. 78

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. 60.

⁶¹ W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. 60.

⁶² W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. 61.

⁶³ *Ibid.*

28. De fait, l'identité juridique est tout d'abord synonyme d'identification et d'individualisation⁶⁴. Mais cette identité objective a toujours intégré un élément supplémentaire fondé sur le sentiment d'appartenance à une communauté religieuse qui révèle les rapports complexes entretenus entre l'identité individuelle et l'identité collective.

29. Les registres de statuts personnels, marqueurs de l'identification et de l'individualisation des personnes physiques, les saisissent non seulement à travers leurs noms, leurs prénoms, leurs sexes, leurs âges, leurs lieux de naissance, leurs situations familiales, leurs filiations, leurs lieux et numéro de registre, mais encore à travers leurs appartenances à une communauté religieuse.

30. La reconnaissance de l'appartenance à la communauté religieuse ne se traduit pas exclusivement par une inscription publique dans les registres de statuts personnels. Elle se prolonge par les effets juridiques qui y sont rattachés notamment sur le plan du rattachement à un statut personnel qui relève de la compétence législative et judiciaire des communautés religieuses historiques et sur le terrain de l'exercice de certains droits politiques et civils⁶⁵.

31. **Identité et communautés.** Les communautés religieuses ont-elles-mêmes fait l'objet d'une mutation profonde qu'il conviendrait de mettre en évidence afin de saisir la nature des liens qui les unissent à leurs membres.

32. La communauté désigne « *un groupe ayant un lien en commun puis, par abstraction, l'état de ce qui est commun à plusieurs personnes* »⁶⁶. Les communautés religieuses libanaises correspondent à cette définition en ce sens qu'il s'agit historiquement de « *vieilles formes de regroupement humain dont la base était la communauté de culte et dont l'origine remonte le plus souvent à la période antéislamique* »⁶⁷.

⁶⁴R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, « « Barre oblique » et droits fondamentaux – Retour sur la composante religieuse de l'identité au Liban » in *L'identité à l'épreuve de la mondialisation*, sous la dir. S. BOLLÉE, E. PATAUT, IRJS, 2015, p. 61.

⁶⁵ Sur le principe de la représentation proportionnelle des communautés religieuses dans l'Administration, le gouvernement et la chambre des députés, voir l'article 95 de la Constitution libanaise ; M. TABET, « Religion et fonction publique » in *Droit et religion*, CEDROMA, 2005, p. 493 ; J. SALEM, « Un ordonnancement constitutionnel sous hypothèque. Religion et constitutionnalisme au Liban » in *Droit et religion*, CEDROMA, 2005, p. 469.

⁶⁶N. MAGGI-GERMAIN, « Communauté, communautarisme, religion et fait religieux : de la nécessité d'opérer quelques clarifications sémantiques et juridiques », *Droit social*, 2015, p. 674

⁶⁷N. SALAM, *La condition libanaise. Communautés, citoyen, Etat*, Dar An-Nahar, 1998, p. 24.

33. Les membres de ces communautés étaient donc unis par une identité culturelle et des croyances communes. La nature de ce lien a subi toutefois un changement structurel dans la mesure où celui-ci ne repose plus sur des croyances communes ou sur une foi religieuse mais sur une solidarité qualifiée par les auteurs libanais d'« *esprit de corps* » et de '*asabiya*⁶⁸. Celles-ci ne cherchent plus depuis longtemps « à convertir de nouveaux adeptes » ou à propager « leur foi »⁶⁹.

34. La solidarité dont il s'agit trouve appui dans la nature même du système libanais fondé sur un pluralisme religieux qui conduit à la soumission des membres de la même communauté à des lois identiques avec la conscience qu'ils ont de subir « *le même sort que l'ensemble des membres du groupe* »⁷⁰.

35. De fait, depuis les conquêtes arabes au VII^e siècle, les communautés religieuses chrétiennes et juives bénéficient d'une reconnaissance de certaines prérogatives judiciaires et législatives en matière de statut personnel⁷¹. Le pluralisme religieux ne se limite donc pas uniquement à un pluralisme de fait. Avec le démembrement de l'Empire Ottoman, le Liban est placé sous mandat français et le pluralisme religieux « *hiérarchisé* »⁷² cède la place à un pluralisme religieux horizontal garantissant l'égalité entre toutes les communautés religieuses historiques⁷³.

36. Ce pluralisme se définit par la soumission de « *situations sociales identiques à des normes qui n'ont ni la même source, ni le même contenu, en fonction d'un critère confessionnel* »⁷⁴.

37. La communauté religieuse apparaît donc aujourd'hui au Liban « *comme une collectivité qui doit à un élément religieux caractéristique son origine, son esprit, sa raison*

⁶⁸ N. SALAM, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁹ N. SALAM, *op. cit.*, p. 27.

⁷⁰ N. SALAM, *op. cit.*, p. 25.

⁷¹ Ph. GENNARDI, « Note Relative au statut personnel », *RJL*, 1972, p. 1 ; A. KHAIR, « Les communautés religieuses au Liban, personnes morales de droit public », in *Droit et religion*, CEDROMA, Bruylant Bruxelles, 2003, p. 457 ; P. GANNAGÉ, « Le droit libanais face à la diversité des communautés et des cultures » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p.191.

⁷² M. RODINSON, « La dimension religieuse du conflit libanais ou qu'est-ce qu'une communauté religieuse au Liban » in B. KODAMNI-DARWISH, *Liban : espoirs et réalités*, 1987, p. 322.

⁷³ Ph. GENNARDI, *op. cit.* ; A. KHAIR, *op. cit.*

⁷⁴ R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, *op. cit.*

d'être et son organisation et qui entend sauvegarder cette originalité et jouer un rôle distinct dans l'ensemble de la vie publique »⁷⁵.

38. C'est dans cette perspective que les croyances religieuses se transforment en « *identités* » qui se perpétuent et se transmettent grâce à la consécration du pluralisme sur le terrain juridique⁷⁶.

39. Le résultat de cette « *identitarisation* »⁷⁷ est le maintien de la faveur accordée à « *une politique de la reconnaissance* »⁷⁸ : les communautés religieuses sont reconnues dans l'ordonnancement juridique et cette reconnaissance est liée au respect des identités collectives⁷⁹.

40. L'arrêté 60 L.R. en date du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses établit ainsi une relation entre l'ordre juridique étatique et les communautés religieuses axée sur l'existence ou l'absence de leur reconnaissance légale.

41. La portée d'une telle reconnaissance varie en fonction du caractère historique de la communauté religieuse. Les « *communautés à statut personnel* », celles qui ont bénéficié de privilèges ou d'immunités dans le passé, sont ainsi distinguées des « *communautés de droit commun* ». Alors que toute communauté religieuse reconnue acquiert la personnalité morale⁸⁰, seule les « *communautés à statut personnel* » définies en tant que « *communautés historiques* »⁸¹ bénéficient des privilèges de juridiction et de législation dans la mesure où leurs statuts ont force de loi dans les matières relevant de leur compétence⁸². Les « *communautés de droit commun* » qui peuvent être reconnues légalement ne peuvent posséder aucune attribution de nature judiciaire ou législative.

⁷⁵ P. RONDOT, *Les institutions politiques au Liban : des communautés traditionnelles à l'État moderne*, Institut d'Études de l'Orient, 1947, p. 23.

⁷⁶ M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 133 qui affirme que : « *la métamorphose des croyances en identités est la rançon du pluralisme poussé* ».

⁷⁷ M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁸ Expression empruntée à Charles Taylor par M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 134.

⁷⁹ P. GANNAGÉ, « Le droit libanais face à la diversité des communautés et des cultures » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p.191 ; « Le pluralisme des statuts personnels au Liban. Son régime, ses limites » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p. 203.

⁸⁰ Articles 2 et 15 de l'arrêté 60 L.R.

⁸¹ Articles 1 et 3 de l'arrêté 60 L.R.

⁸² Article 2 de l'arrêté 60 L.R.

42. La reconnaissance des communautés religieuses qui semble elle-même s'inscrire dans la continuité des relations établies entre les communautés religieuses et l'Empire Ottoman est à l'origine du pluralisme législatif et judiciaire du statut personnel.

43. Marcel Gauchet observe que *« la politique de la reconnaissance. C'est l'autre grand versant du phénomène, son versant public. Là encore, il est facile de se méprendre en concluant hâtivement au « repli communautaire ». La communauté de croyance ainsi comprise n'a vocation à vivre purement renfermée sur elle-même. Il lui est consubstantiel de viser une inscription publique. La sécession identitaire est inséparable de la volonté de se faire reconnaître en tant que composante de plein droit de la communauté globale »*⁸³.

44. **L'identité communautaire.** C'est dans ce contexte qu'il convient d'appréhender l'identité communautaire. Celle-ci renvoie au sentiment d'appartenance à un groupe. Elle se présente ainsi comme le point de rencontre de l'identité individuelle et de l'identité collective. Comme l'explique Alex Mucchielli, *« l'identité communautaire, qui est d'abord participation affective à une entité collective, est un pilier constant de toutes les identités. Elle fonde le sentiment d'identité notamment à travers les sentiments d'appartenance, de valeur et de confiance »*⁸⁴.

45. L'identité individuelle qui puise sa composante religieuse dans l'identité communautaire s'en trouve nécessairement imprégnée. *« L'appartenance de l'individu à un groupe religieux donné »*⁸⁵ est prise *« dans un mouvement de balancier »*⁸⁶ avec l'identité collective.

46. Composante déterminante du système de personnalité des lois en matière de statut personnel puisqu'elle joue en tant qu'élément de rattachement à un ordre juridique religieux, l'identité communautaire constitue l'assise des identités collectives telle qu'elles sont reconnues et fait l'objet d'une inscription publique⁸⁷.

⁸³ M. GAUCHET, *op. cit.*, p. 134.

⁸⁴ A. MUCCHIELLI, *op. cit.* p. 80.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Alex Mucchielli explique que *« la vie religieuse reste intimement associée à l'organisation communautaire. Elle lui donne corps. On imaginerait mal une communauté religieuse fonctionnant sans fidèles »*, *Ibid.*,

47. Les conflits entre l'identité individuelle et l'identité collective. Plusieurs auteurs ont toutefois mis en lumière les conflits résultant de la prise en compte de ces multiples identités – individuelles et collectives.

48. Tout d'abord, les identités collectives seraient aliénatrices pour l'individu. Très souvent, l'appartenance religieuse ne serait pas le résultat de l'exercice effectif d'un choix individuel mais constituerait un héritage familial transmis dès la naissance. Comme l'écrit Nawaf Salam, « *on est alors membre d'une communauté religieuse comme on est membre d'une famille, d'un clan, d'une tribu, d'une nation par le simple fait que le père – ou plutôt un ancêtre – l'a été de son temps par un acte volontaire* »⁸⁸.

49. Ensuite, les statuts personnels religieux porteraient atteinte aux droits fondamentaux et aux libertés individuelles. Fondés sur la famille légitime et patriarcale, les droits religieux consacrerait une discrimination entre les femmes et les hommes et un statut défavorable à l'enfant né hors mariage⁸⁹. Au surplus, les tribunaux religieux n'offriraient pas les garanties nécessaires à la protection des droits de la défense⁹⁰.

50. En poussant à l'extrême la neutralité de l'État « *ne professant aucune religion* » et en admettant l'existence de groupes exerçant des pratiques non libérales au nom même de la promotion d'un libéralisme politique et moral, la diversité se réduirait à une diversité collective se traduisant par l'émergence de plusieurs groupes isolés, l'un par rapport à l'autre au sein desquels l'individu serait enfermé⁹¹.

51. Enfin, la reconnaissance de ces identités serait à l'origine de la fragmentation de la société libanaise. Lorsqu'elles se présentent comme exclusives, « *singulières et belliqueuses* »⁹², ces identités seraient « *meurtrières* »⁹³ et violentes⁹⁴ et seraient même à l'origine de la guerre civile ayant secoué le Liban depuis 1975 jusqu'en 1990⁹⁵.

⁸⁸N. SALAM, *op. cit.*, p. 29.

⁸⁹ P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires » in *L'avenir du Droit. Mélanges en hommage à François Terré*, éd. Dalloz, 1999, p.431.

⁹⁰ L. GANNAGÉ, « Religion et droits fondamentaux dans le droit libanais de la famille », in *Droit et religion*, colloque CEDROMA, Bruylant, 2003, p. 517.

⁹¹ P. SAVIDAN, 2009, *op. cit.*, p. 11-29.

⁹²A. SEN, *Identité et violence*, Odile Jacob, 2006, p. 24.

⁹³A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Grasset, 1998 qui met en garde contre les risques d'un enfermement identitaire dans les termes suivants : « *Nous verrions ainsi apparaître une forme, non de multiculturalisme, mais de « multi*

52. Or, l'identité de la personne est loin d'être absorbée par son identité communautaire. L'identité est inclusive et plurielle⁹⁶. Comme l'observe Amartya Sen, « *Dans la vie, nous nous percevons comme membres d'une grande diversité de groupes, et nous appartenons à chacun d'entre eux. Une même personne peut, sans qu'il y ait contradiction, être femme, citoyenne américaine, originaire des Caraïbes, d'ascendance africaine, chrétienne, libérale, végétarienne, marathonnienne, historienne, enseignante, romancière, hétérosexuelle ; elle peut défendre les droits des homosexuels, aimer le théâtre, militer pour la défense de l'environnement, jouer au tennis, faire partie d'une formation de jazz et croire dur comme fer en l'existence d'une intelligence extraterrestre avec laquelle il est plus qu'urgent de communiquer (de préférence en anglais)* »⁹⁷.

53. En droit libanais, les dimensions plurielles de l'identité sont perceptibles. L'identité communautaire de la personne physique subit la concurrence de l'identité civile telle qu'elle est fixée par l'État.

54. Quelle est la place accordée par l'ordre étatique à l'identité communautaire dans la composition de l'identité juridique des personnes physiques ? Dans quelles mesure la personne est-elle réduite à son appartenance communautaire ?

55. L'identité communautaire reconnue provoque nécessairement des frictions dès lors qu'elle s'impose dans certaines circonstances à la personne qui cherche à s'en libérer. Imprégnée d'une logique communautaire et particulariste, l'identité communautaire s'oppose à une identité universaliste, relayée par les droits fondamentaux et se définissant par une logique individuelle indépendante des différences religieuses. Les communautés religieuses adoptent parfois des pratiques qui contredisent les droits que l'individu tire de sa qualité de citoyen. C'est dans cette perspective que la question de la conciliation de ces

communautarisme» ou, pour reprendre une expression d'Amartya Sen, de "monoculturalisme pluriel" auquel il ne serait pas possible d'opposer l'exigence absolue et transversale de respect des libertés et des droits fondamentaux ».

⁹⁴A. SEN, *op. cit.*, p. 24, qui observe que : « *cette même notion d'identité peut cependant tuer. Tuer avec rage* ».

⁹⁵J. NAMMOUR, « Les identités au Liban, entre complexité et perplexité », *Cités* 2007/1, n° 29, p. 49-58 qui souligne ainsi que : « *Cette idée est partagée par beaucoup d'intellectuels libanais et d'analystes du Liban, qui voient dans la guerre la conséquence de la reconnaissance des identités communautaires et de ses aménagements politiques* »

⁹⁶A. SEN, *op. cit.* ; A. MAALOUF, *op. cit.*

⁹⁷A. SEN, *op. cit.*, p. 11.

identités se pose. Dans quelle mesure la reconnaissance de l'identité communautaire est-elle compatible avec le respect des droits fondamentaux et des libertés publiques que suppose une perception universaliste de la personne ? Ce respect impose-t-il une vision abstraite et atomisée de la personne ou peut-on appréhender la personne dans son identité communautaire sans pour autant remettre en question ses droits fondamentaux et ses libertés publiques ? En d'autres termes, dans quelle mesure l'identité individuelle peut-elle coexister avec l'identité collective ?

56. Ces questions se posent avec acuité en droit libanais notamment parce que le respect de la diversité se traduit par la multiplication des identités qui peuvent coexister paisiblement mais qui entretiennent souvent des rapports conflictuels.

57. Nous étudierons ces différents aspects de l'identité en mettant en évidence dans un premier temps la dualité des identités de la personne en droit libanais (**Première partie**) avant d'envisager les voies d'une coexistence apaisée (**Deuxième partie**).

Première partie : La dualité des identités

58. Dans ses observations au ministre de l'Intérieur en date du 19 avril 2017⁹⁸ à l'occasion d'une requête présentée par un individu souhaitant obtenir la radiation de la communauté des registres d'état civil, la direction des statuts personnels soulevait l'obstacle lié à la structure même de ces registres. L'instauration de l'état civil à la suite des opérations de recensement effectués en 1932 s'est en effet traduite par l'organisation des registres en fonction de la communauté religieuse à laquelle appartiennent les individus recensés. C'est dans ce contexte que l'accès aux mentions relatives à l'individu ne peut se faire qu'à travers la détermination préalable de son identité communautaire.

59. L'identité juridique de la personne physique telle que l'atteste l'état civil accuse dans cette mesure plusieurs particularités en droit libanais.

60. Elle repose tout d'abord sur la reconnaissance d'une identité communautaire qui participe à la construction de l'identité civile comme élément d'identification et de singularisation au même titre que le nom, le prénom, l'âge, le sexe, la filiation, le domicile et la nationalité. Elle suppose ensuite l'intervention d'un troisième acteur qui s'interpose entre l'individu et l'État : la communauté religieuse à laquelle est associée une identité collective distincte de l'identité des individus qui la composent. Ainsi apparaissent les différents visages de l'identité de la personne en droit libanais : l'identité civile et l'identité communautaire, l'identité individuelle et l'identité collective.

61. La coexistence entre ces différentes identités soulève plusieurs interrogations relatives aux rapports qu'elles entretiennent. Comment l'identité communautaire façonne-t-elle l'identité civile et comment inversement l'identité civile peut-elle façonner l'identité communautaire ? La consécration juridique de l'identité communautaire a-t-elle pour effet d'emporter une mainmise du religieux sur l'identité juridique de la personne physique ? Dans quelle mesure la consécration des identités collectives permet-elle l'émergence d'une identité individuelle plurielle permettant à l'individu de s'en démarquer ou même de se réaliser en exprimant la multiplicité de ses appartenances ?

⁹⁸ Observations adressées par la direction du statut personnel au ministre de l'Intérieur en date du 19 avril 2017, n° 457/2010, publiées par T. EL-HUSSEINI, *Al-zawaj al-madani. Al-hak wal 'aked 'ala al-aradi al-loubnaniya*, Dar al-saqi, 2013, p. 148.

62. La réponse à ces questions n'est pas simple car les rapports entre ces identités sont complexes. Il peut s'agir d'abord de rapports d'influence réciproque relativement paisibles. Ce sont les interactions entre l'identité civile et l'identité communautaire qu'il faudra mettre en évidence (**Titre 1**). Il peut s'agir aussi de rapports conflictuels. C'est l'hypothèse de l'identité individuelle aux prises avec l'identité civile (**Titre 2**).

TITRE 1: LES INTERACTIONS ENTRE L'IDENTITE CIVILE ET **L'IDENTITE COMMUNAUTAIRE**

63. Les interactions entre l'identité civile et l'identité communautaire sont classiquement appréhendées sous l'angle de l'influence de l'identité communautaire sur l'état des personnes et de sa publicité aux registres de l'état civil.

64. L'identité civile qui désigne l'ensemble des éléments d'identification de la personne se réfère également à son identité communautaire, c'est-à-dire à son sentiment d'appartenance à une communauté religieuse.

65. Dans ce contexte, la doctrine libanaise a mis en lumière la place centrale qu'occupe la religion dans un État multi-communautaire compte-tenu du traitement différencié des individus en fonction de leur appartenance religieuse et les implications de la reconnaissance de ses effets juridiques⁹⁹. De fait, les Libanais sont soumis en matière de statut personnel à la compétence de la communauté religieuse de laquelle ils relèvent¹⁰⁰. Leur accès à la fonction publique est conditionné par l'exigence de respecter la répartition des fonctions de première catégorie à égalité entre Chrétiens et Musulmans¹⁰¹. L'identité communautaire est ainsi appelée à déployer ses effets au-delà de la conscience individuelle. Dès lors que cette identité détermine l'exercice de certains droits civils et politiques, l'État impose sa divulgation afin d'assurer une certaine stabilité des relations juridiques à travers son inscription dans la sphère publique par le biais des registres de

⁹⁹ P. GANNAGÉ, « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire », *POEJ*, 1971, p. 779 ; R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, *op. cit.* ; R. EL-HUSSEINI BEGDACHE et A. SAKR, « Aspects de l'état civil à travers les relations des autorités civiles et confessionnelles au Liban » in *L'identité de la personne humaine. Étude de droit français et de droit comparé* sous la direction de J. POUSSON-PETIT, Bruylant, 2002, p. 195-212.

¹⁰⁰ Voir *infra*, la Section 1 du Chapitre 1 du titre 1^{er} de cette thèse.

¹⁰¹ Sur le principe de la représentation proportionnelle des communautés religieuses dans l'Administration, le gouvernement et la chambre des députés, voir l'article 95 de la constitution libanaise ; M. TABET, *op. cit.*

l'état civil et la réglementation de sa publicité¹⁰². C'est ainsi que l'identité communautaire est un élément de construction de l'identité civile (**Chapitre 1**).

66. La configuration de l'identité civile qui semble axée sur l'appartenance religieuse conduit toutefois à surestimer l'importance de l'identité communautaire dans la composition de l'identité civile des personnes physiques¹⁰³. L'image selon laquelle l'individu est réduit à une seule appartenance qui relèguerait au second plan d'autres facteurs s'estompe rapidement lorsqu'on examine les composantes de l'identité civile relatives aux liens de parenté et d'alliance qui restent soumises à des logiques en rupture avec les modèles traditionnels véhiculés par les droits religieux. C'est ainsi par exemple qu'une filiation paternelle établie par la voie de la présomption de paternité découlant d'un mariage religieux ne sera pas prise en compte par l'identité civile si elle ne correspond pas à la vérité biologique.

67. Contrairement à l'opinion courante, nous démontrerons aussi que l'identité civile est un facteur de perturbation de l'identité communautaire (**Chapitre 2**).

¹⁰² P. GANNAGÉ, « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire », *op. cit.*

¹⁰³ Voir à ce propos l'analyse de R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, 2015, *op. cit.* qui relève l'absence de référence à la notion d'identité de la personne dans le vocabulaire de la doctrine libanaise et qui précise que « *dans ce schéma, la personne physique n'a pas d'identité propre, distincte de celle de la communauté à laquelle elle appartient, d'où l'inanité du recours à la notion « d'identité de la personne »* ».

Chapitre 1 : L'identité communautaire, élément de construction de l'identité civile

68. L'identité communautaire détermine la condition juridique de la personne. Elle produit des effets de droit et s'impose comme « *source de droits et d'obligations au même titre que le sont d'autres éléments de l'état des personnes* »¹⁰⁴. C'est dans cette mesure qu'elle est prise en compte tout d'abord dans la répartition de certaines fonctions publiques et des postes politiques¹⁰⁵. Elle constitue ensuite un facteur qui permet de rattacher le statut personnel dans le domaine du droit de la famille. Ces effets entraînent la publicité de l'identité communautaire qui intègre en effet les registres de l'état civil.

69. Le rôle que joue l'identité communautaire dans la construction de l'identité civile peut choquer les juristes de traditions juridiques différentes. De fait, la prise en compte des appartenances religieuses dans la détermination de certains droits civils et politiques peut être perçue comme une forme de discrimination. C'est d'ailleurs dans ce contexte que l'obligation imposée aux individus de divulguer publiquement leur appartenance communautaire a été considérée par la CEDH comme une atteinte à la liberté religieuse¹⁰⁶.

70. Quelles sont donc les raisons pour lesquelles l'identité communautaires produit-elle des effets de droit ? Quelle est l'influence de l'identité communautaire sur le statut juridique de la personne ? Comment l'État détermine-t-il l'identité communautaire ?

71. Ce sont les questions que nous proposons d'examiner en étudiant comment l'identité communautaire est devenue un élément de rattachement de statut

¹⁰⁴ R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, 2015, *op. cit.*

¹⁰⁵ Voir l'article 95 de la Constitution.

¹⁰⁶ CEDH, 2 févr. 2010, Siman Isik c. Turquie, requête n° 21924/05; 21 févr. 2008, Alexandridis c. Grèce, requête n° 19516/06 ; sur cette question : R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, 2015, *op. cit.*; D. GUTMANN, 2000, *op. cit.*, p. 414 et s., n. 505 et s.

personnel (**Section 1**) avant d'envisager le mécanisme par lequel celle-ci intègre l'état civil (**Section 2**).

Section 1 : L'identité communautaire, un élément de rattachement de statut personnel

72. L'appartenance religieuse de la personne l'accompagne au moment des événements qui tracent son histoire relatée dans les registres de statut personnel : naissance, mariage, dissolution de mariage, survenance d'incapacité ou de décès sont ainsi saisis à travers l'ordre juridique désigné par l'identité communautaire de la personne intéressée. Il s'agit de la continuité du système de personnalité des lois hérité de l'Empire ottoman se traduisant par un pluralisme des statuts personnels avec une différence fondamentale par rapport à l'Empire ottoman : les communautés religieuses historiques sont sur un pied d'égalité (**Sous-section 1**).

73. Cette appartenance ne produit en principe des effets dans la vie civile que lorsque l'individu concerné est ressortissant d'un État adoptant une législation religieuse en matière de statut personnel. Elle apparaît ainsi comme « *un lien de droit public* »¹⁰⁷ entre l'individu et l'État puisqu'elle ne constitue un facteur de rattachement à un statut personnel religieux que si elle s'accompagne d'un rattachement d'une autre nature : l'appartenance à un État qui lui consacre cet effet¹⁰⁸. C'est dans cette mesure qu'il convient d'étudier les incidences de l'identité communautaire (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : Les origines historiques du pluralisme des statuts personnels

74. « À chaque confession, son mariage »¹⁰⁹, « à chaque confession, son statut personnel ». C'est par ces formules que l'on peut décrire le pluralisme des statuts personnels au Liban. « *Polygamie et répudiation chez les communautés musulmanes,*

¹⁰⁷ P. GANNAGÉ, *Cours de droit intercommunautaire*, accessible à la bibliothèque de l'Université Arabe de Beyrouth.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ J. CARBONNIER, « *La sécularisation du droit civil par le Code civil des Français* » in « *Quaderni Fiorentini* », n° 11-12, t. 2, 1981.

monogamie chez les druzes, divorce dans les droits des communautés orthodoxe et protestante, indissolubilité du mariage dans ceux des communautés catholiques. Filiations naturelle et adoptive réglementées, dans les droits des communautés non musulmanes, regardées avec défaveur ou interdites dans ceux des communautés musulmanes. Successions soumises à la loi civile pour les non musulmans, les successions des musulmans demeurant tributaires du droit musulman qui consacre l'inégalité des sexes pour la dévolution héréditaire et limite considérablement la liberté testamentaire »¹¹⁰ : autant de statuts que de communautés religieuses reconnues.

75. Ce pluralisme est le corollaire du principe de la personnalité des lois adopté dans le système juridique musulman et qui s'est imposé à la suite des conquêtes arabes. Il s'est tout d'abord traduit par « *la conclusion de conventions de dhimmas* »¹¹¹ en vertu desquelles les communautés religieuses chrétiennes et juives bénéficiaient d'une autonomie dans le domaine du statut personnel obtenue en contrepartie du paiement d'un impôt « *la gizya* »¹¹². Sous l'Empire Ottoman, le pluralisme est encore consacré par la délivrance par les Sultans ottomans de brevets d'investiture ou bérat aux Patriarches fixant les prérogatives reconnues aux chefs religieux¹¹³.

76. Expression d'une tolérance, contrepartie du paiement d'un impôt ou « *signe de l'impossibilité d'étendre l'application de règles dérivant d'une vérité révélée aux personnes qui n'avaient pas adhéré à cette vérité* »¹¹⁴, les fondements de ce pluralisme dans le système juridique musulman « *restent très discutés* »¹¹⁵. L'Empire Ottoman est ainsi qualifié de « *l'Empire de la diversité* »¹¹⁶, mais le pluralisme qui est au cœur « *du traitement de la diversité religieuse* »¹¹⁷ est perçu par un certain nombre d'historiens comme un système de gouvernance permettant d'intégrer les non-musulmans¹¹⁸. Avec le démembrement de l'Empire Ottoman et l'avènement du système mandataire, le pluralisme

¹¹⁰ P. GANNAGÉ, « Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste », *op. cit.*

¹¹¹ L. GANNAGÉ, 2013, *op. cit.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ P. GANNAGÉ, « L'évolution de la législation du statut personnel au Liban et ses dangers » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p. 135.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ L. GANNAGÉ, 2013, *op. cit.*

¹¹⁶ K. BARKEY, *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge UP, 2008.

¹¹⁷ S. MAHMOOD, *Religious difference in a secular age. A minority report*, Princeton University Press, 2016, p. 36-37.

¹¹⁸ L. GANNAGÉ, 2013, *op. cit.*; S. MAHMOOD, *op. cit.*, p. 36-37.

religieux en matière de statut personnel prend une dimension différente en ce qu'il se rattache incontestablement à un respect égalitaire des identités collectives et se situe dans le prolongement de la liberté de conscience. Le respect des statuts personnels est ainsi présenté comme étant lié à l'expression collective de la liberté religieuse (§1). Ce rattachement à la liberté de conscience a des répercussions sur les manifestations de ce pluralisme (§ 2).

§ 1 - Les fondements du pluralisme

77. Les fondements du pluralisme religieux tel qu'il s'exprime aujourd'hui en droit libanais remontent aux réformes entreprises par l'Empire Ottoman connues sous le nom des *Tanzimat* et à la charte du mandat.

78. C'est ainsi que le lien entre la liberté religieuse et la garantie des prérogatives reconnues aux communautés religieuses dans un cadre égalitaire apparaît officiellement avec les réformes ottomanes. Les *Tanzimat* ont été mises en œuvre par l'Empire sous la pression des puissances européennes. Celles-ci ont développé un discours axé sur la nécessité pour l'Empire de garantir la liberté religieuse et les droits des minorités chrétiennes¹¹⁹. Le Hatti Humayun datant du 18 février 1856, « *la charte de la condition juridique, plus connue sous le nom de statut personnel des Chrétiens ou, plus précisément des communautés chrétiennes vivant dans le cadre de l'Empire ottoman* »¹²⁰ maintient « *tous les privilèges et immunités spirituels, accordés ab antiquo (...) à toutes les Communautés chrétiennes ou d'autres rites non musulmans* » ; la Constitution ottomane de 1876, proclame, pour la première fois dans l'Islam, l'égalité civique des non-Musulmans et des Musulmans (article 17). L'article 11 dispose que « *L'Islam est la religion de l'État. Tout en sauvegardant ce principe, l'État protège le libre exercice de tous les cultes reconnus dans l'Empire, et maintient les privilèges religieux accordés aux diverses communautés, à la condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public ou aux bonnes mœurs* ». Le « *maintien des privilèges* » accordés aux communautés religieuses s'inscrit

¹¹⁹S. MAHMOOD, *op. cit.*, p. 63.

¹²⁰A. KHAIR, *op. cit.*

ainsi dans le prolongement de la liberté des cultes et l'exercice collectif de la liberté religieuse.

79. C'est ensuite avec la charte du mandat de la SDN reçu par la France sur le Liban qu'est imposé encore à l'article 6 de celle-ci la garantie du « *respect du statut personnel des diverses populations et de leurs intérêts religieux* ». La reconnaissance légale des communautés religieuses s'associe dans cette perspective au droit de bénéficier d'une autonomie législative et judiciaire en matière de statut personnel¹²¹. Mais la charte du mandat introduit également à l'article 8 une nouveauté conceptuelle faisant apparaître ainsi la liberté de conscience individuelle auprès de la liberté des cultes¹²². Cet aspect nouveau de la liberté religieuse s'expliquerait selon certains auteurs par la transformation du concept de la liberté religieuse qui tout en conservant sa dimension collective liée à la protection par les empires européens des minorités chrétiennes sous l'empire ottoman prend une tournure individuelle au 19^{ème} siècle¹²³.

Comme l'explique Madame Nadine Méouchy, « *l'objectif de la réforme du statut personnel est d'unifier, de coordonner et de centraliser des organes dont l'action est supervisée par le haut-commissariat. Mais cet objectif est instruit par des hommes qui sont républicains et qui ont une vision française des institutions de l'État et de la séparation des pouvoirs religieux et civil. Ils vont se trouver, dans la pratique, dans une contradiction fondamentale, puisqu'en tant qu'agents du mandat, ils ont pour mission d'assurer à la fois les droits des individus et les droits des communautés. D'ailleurs, toutes les constitutions (Constitution libanaise, statuts organiques pour*

¹²¹S. MAHMOOD, *op. cit.*, p. 63.

¹²²L'article 8 de la charte du mandat dispose : « *Le Mandataire garantira à toute personne la plus complète liberté de conscience ainsi que le libre exercice de toutes les formes de culte compatibles avec l'ordre public et les bonnes mœurs. Il n'y aura aucune inégalité de traitement entre les habitants de la Syrie et du Liban du fait des différences de race, de religion ou de langue.*

Le Mandataire développera l'instruction publique donnée au moyen des langues indigènes en usage sur les territoires de la Syrie et du Liban. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés de conserver leurs écoles en vue de l'instruction et de l'éducation de leurs membres dans leur propre langue, à condition de se conformer aux prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'administration ».

¹²³S. MAHMOOD, *op.cit.*, p. 63.

les différents États de Syrie) promulguées sous le mandat garantissent les droits religieux des particuliers et les droits des communautés »¹²⁴.

80. C'est dans ces circonstances que la Constitution libanaise en date de 1926 voit le jour. L'article 9 de la Constitution dispose que « *La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux* ».

81. En ce qu'il impose à l'État « *le respect du statut personnel et des intérêts religieux* » dans le cadre de la liberté religieuse, l'article 9 semble être la jonction des articles 11 de la Constitution ottomane et 6 de la charte du mandat¹²⁵; empruntant au premier le lien indéfectible entre le pluralisme des statuts personnels et la liberté de religion et au second l'obligation à la charge de l'État de respecter ce pluralisme. Cette lecture est encore confirmée par les auteurs libanais¹²⁶ qui considèrent que l'article 9 de la Constitution libanaise « *impose à l'État, au nom de la liberté de conscience, de respecter les statuts personnels de toutes les communautés, à quelques rites qu'elles appartiennent* »¹²⁷. Les compétences législatives et juridictionnelles des communautés religieuses en matière de statut personnel et de droit de la famille ne peuvent dans cette optique être supprimées¹²⁸ et le pluralisme des statuts personnels qui trouve une assise dans l'article 9 de la Constitution Libanaise s'oriente ainsi tout d'abord vers la protection des diverses identités collectives communautaires¹²⁹.

¹²⁴ N. MÉOUCHY, « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939)- Raisons de la puissance mandataire et raisons des communautés », in Pierre-Jean Luizard édit., *Le choc colonial et l'Islam – La politique religieuse des puissances coloniales en terre musulmane*, La Découverte, Paris, 2006.

¹²⁵ N. ABI RACHED, *L'identité constitutionnelle libanaise*, thèse soutenue le 28 janvier 2011, p. 238 ; A. NasriMessarra, *Théorie générale du système politique libanais, essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript – Paris, 1994, p. 20.

¹²⁶ P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires », *op. cit.* ; H.-T. RIFAAT, *Libertés et droits fondamentaux. Essai d'une théorie générale ouverte sur les expériences étrangères*, Bruylant, 2012, p. ; N. ABI RACHED, *op. cit.*, p. 245.

¹²⁷ P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires », *op. cit.*

¹²⁸ J. SALEM, « *Un ordonnancement constitutionnel sous hypothèque : Religion et constitutionnalisme au Liban* » in *Droit et religion*, colloque du CEDROMA, Beyrouth mai 2000.

¹²⁹ P. GANNAGÉ, « Le pluralisme des statuts personnels au Liban. Son régime, ses limites » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013 p. 203 ; sur les liens entre les identités collectives et le droit de la famille : A. SHASHAR, *op. cit.*, p. 17, 80 et 81.

82. La loi constitutionnelle du 21 septembre 1990 amendant l'article 19 de la Constitution garantit « *l'efficacité* »¹³⁰ de l'article 9 de la Constitution libanaise en autorisant les chefs des communautés religieuses légalement reconnues à saisir le Conseil constitutionnel « *en ce qui concerne exclusivement le statut personnel, la liberté de conscience, l'exercice des cultes religieux et la liberté de l'enseignement religieux* »¹³¹. L'atteinte à l'autonomie des communautés religieuses est ainsi censurée par le Conseil constitutionnel libanais qui à deux reprises a annulé les dispositions des lois du 25 octobre 1999 et 26 mai 2000 permettant à l'État de se substituer à des autorités communautaires pour la constitution d'organismes religieux et la désignation des chefs religieux de la communauté druze¹³².

83. Mais l'article 9 de la Constitution libanaise vise également une autre dimension de la liberté religieuse appréhendée non seulement à travers son expression collective mais également dans sa dimension individuelle, portant en son sein les germes des tensions inéluctables entre les identités individuelle et collective¹³³. C'est ainsi que la référence à la liberté de conscience n'est pas anodine. Qualifiée d'« *absolue* », cette liberté recouvre non seulement la liberté de changer de religion mais également celle de n'en choisir aucune.

84. Les tensions que provoque le croisement entre l'expression collective de liberté religieuse et son expression individuelle se reflètent dans les manifestations du pluralisme des statuts personnels.

§ 2 - Les manifestations du pluralisme des statuts personnels

85. Le rattachement du pluralisme des statuts personnels à la liberté religieuse est visible dans ses manifestations. Ce pluralisme se traduit par l'autonomie législative et judiciaire des communautés religieuses dans les affaires relevant du statut personnel.

¹³⁰P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires » *op. cit.*

¹³¹P. GANNAGÉ, « L'accès des communautés légalement reconnues au Conseil Constitutionnel » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013 p. 122.

¹³²*Ibid.* ; Cons. Const. Libanais, 23 nov. 1999, J.O. n° 56 du 25 novembre 1999 ; 8 juin 2000, J.O. n° 26 du 15 juin 2000.

¹³³S. MAHMOOD, *op. cit.*, p. 51.

86. Comme l'affirme Pierre Gannagé, « *le respect des identités des diverses communautés s'exprime dans la reconnaissance de leur autonomie législative et judiciaire* »¹³⁴. Cette autonomie résulte des attributions aux communautés religieuses de compétences législative et judiciaire qui n'ont pas les mêmes sources ni la même étendue et qui varient selon les communautés religieuses en question.

I. La distinction entre communautés religieuses « à statut personnel » et communautés religieuses « de droit commun »

87. L'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 est un des textes fondateurs en la matière.

88. Cet arrêté adopté par l'autorité mandataire organise la relation entre l'État et les communautés religieuses autour du mécanisme de la « *reconnaissance légale* »¹³⁵. Cette reconnaissance qui ne peut résulter que d'un acte législatif¹³⁶ nécessite pour toute communauté religieuse la soumission à « *l'examen de l'autorité gouvernementale [d']un statut des textes qui la régit* »¹³⁷ qui n'est entériné que dans la mesure où il ne contient « *aucune disposition contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs, aux lois organiques des États et des communautés* »¹³⁸. Le texte ne précise pas quelles sont « *les lois organiques des États et des communautés* » qui sont visées.

89. Une première distinction est toutefois établie en vertu de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 entre les communautés religieuses « à statut personnel » et les communautés religieuses de « *droit commun* »¹³⁹. La reconnaissance n'est pas soumise aux mêmes

¹³⁴ P. GANNAGÉ, « Le pluralisme des statuts personnels au Liban » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p. 203

¹³⁵ Article 2 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938.

¹³⁶ E. RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel : essai de synthèse*, Librairie orientale, 1973, p. 93 et s. ; CE Lib., 21 fév. 1968, n° 246.

¹³⁷ Article 4 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938.

¹³⁸ Article 5 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938.

¹³⁹ Voir le titre 1^{er} de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 intitulé « *des communautés de statut personnel* » et le titre 2 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936

conditions et ne produit pas les mêmes effets selon qu'il s'agit de communautés religieuses « *à statut personnel* » ou de communautés religieuses de « *droit commun* ».

90. Sur le plan des conditions de la reconnaissance, une communauté religieuse ne peut être reconnue comme « *une communauté à statut personnel* » que si elle répond à la définition posée à l'article 3 de l'arrêté. Cette définition qualifie les « *communautés à statut personnel* » de communautés « *historiques* » et retient comme critères alternatifs la préexistence de privilèges ou d'immunités reconnus à la communauté en vertu d'ordres souverains, d'arrêtés du haut-commissaire ou de décisions du gouvernement libanais ou d'une « *possession d'état résultant d'une tradition plus que séculaire* »¹⁴⁰. L'accès de la communauté protestante au statut de communauté « *à statut personnel* » en 1938 confirme la nature des exigences liées à la présence historique de la communauté en question.

Philippe Gennardi explique dans ce contexte que « *la communauté protestante, par exemple, qui était dotée d'un cadi mazhab à Beyrouth depuis 1931, n'avait pas été classée initialement comme communauté historique par le haut-commissaire; elle réussit finalement, en 1938, à faire valoir ses « droits historiques »: son statut accordé par le Sultan la plaçait, dit-elle, à égalité avec les autres communautés chrétiennes* »¹⁴¹.

91. L'accent est donc mis sur l'antécédence historique, l'existence d'une « *d'une longue tradition d'une possession de fait et de certaines tolérances* »¹⁴² ou de prérogatives reconnues aux communautés religieuses « *à statut personnel* » et la continuité temporelle. Celles-ci apparaissent ainsi comme antérieures à la création de l'État et c'est dans cette

fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 intitulé « *des communautés de droit commun* ».

¹⁴⁰ Article 3 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 : « *Les communautés historiques dont l'organisation, les juridictions et la législation ne seraient pas fixées par un acte législatif lors de la promulgation du présent arrêté, mais qui sont déjà investies de certains privilèges ou jouissent de certaines immunités, soit en vertu d'ordres souverains, d'arrêtés du haut-commissaire ou de décisions des gouvernements des Etats de Syrie ou du Liban, soit par l'effet d'une possession d'état résultant d'une tradition plus que séculaire, sont aptes à bénéficier de la reconnaissance légale suivant les dispositions de l'article 1^{er} ci-dessus* ».

¹⁴¹ Ph. GENNARDI, *op. cit.*

¹⁴² Ph. GENNARDI, *op. cit.*

perspective qu'elles peuvent accéder à la reconnaissance légale et que leurs identités collectives méritent d'être respectées¹⁴³.

« Il ne fut pas question d'augmenter le nombre des communautés privilégiées. On admit toutefois que les communautés historiques ainsi que celles qui pouvaient justifier d'une possession de fait plus que séculaire seraient aptes à bénéficier de la reconnaissance légale et de privilèges en matière de statut personnel »¹⁴⁴.

92. L'annexe de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 énumère une liste de plusieurs communautés « à statut personnel » chrétiennes, musulmanes et israélites légalement reconnue¹⁴⁵ auxquelles s'est ajoutée la communauté copte-orthodoxe en vertu de la loi n° 553 en date du 24 juillet 1996.

93. La communauté de droit commun nécessite en revanche pour être reconnue de justifier d'une importance numérique et d'une garantie de pérennité¹⁴⁶.

94. Jusqu'à ce jour, aucune communauté de droit commun n'a encore été reconnue. Dans une décision en date du 4 mars 1976, le Conseil d'État a annulé une circulaire émanant du ministre de l'Intérieur prenant acte de la notification de constitution de l'association « *l'Église catholique apostolique primitive orthodoxe d'Antioche* » en tant que communauté de droit commun¹⁴⁷. La décision se fonde sur la nécessité de l'intervention d'un acte législatif en vue de la reconnaissance d'une communauté de droit commun.

¹⁴³ B. Karam, « La curieuse catégorie des communautés de droit commun au Liban », *Revue Juridique n°17 de l'Université Saint-Esprit de Kaslik*, consulté en ligne : « par « historicité », nous devons comprendre la présence historique de la communauté au Liban, et la reconnaissance historique de ses privilèges (surtout au temps des ottomans) » ; J. ABOU JAOUDE, *Les partis politiques au Liban*, Cariscript, 2005, p. 160-161 : « on entend par dimension historique des communautés, la permanence dans le temps, de la cohésion de leurs membres respectifs, la permanence et l'extension de leurs valeurs, leurs symboles et leurs institutions dans un milieu déterminé. [...] L'existence historique des communautés [...] [fait] d'elles les unités fondamentales de la société »

¹⁴⁴ Ph. GENNARDI, *op. cit.*

¹⁴⁵ Communautés chrétiennes : Patriarcat maronite, Patriarcat grec orthodoxe, Patriarcat catholique melkite, Patriarcat arménien grégorien (orthodoxe), Patriarcat arménien catholique, Patriarcat syrien orthodoxe, Patriarcat syriaque ou syrien catholique, Patriarcat assyro-chaldéen (nestorien), Patriarcat chaldéen, Eglise latine ; communautés musulmanes : Communauté sunnite, Communauté chi'ite (ja'afarite), Communauté alaouite, Communauté ismailieh, Communauté druze ; communautés israélites : Synagogue d'Alep, Synagogue de Damas et Synagogue de Beyrouth.

¹⁴⁶ Articles 13 et 15 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938.

¹⁴⁷ C.E. lib., n° 4, 4 mars 1976, *Al-Adl* 1978, p. 31 et s.

95. Un auteur considère que l'accès à cette catégorie n'est pas ouvert à une « communauté séculière » ou à un groupement d'athées ou d'agnostiques au motif que l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses vise les groupements religieux et se réfère au « *service du culte* », et à « *l'énoncé de principes religieux et moraux* »¹⁴⁸. Selon cet auteur, en distinguant entre les Libanais appartenant aux communautés de droit commun et ceux qui n'appartiennent à aucune communauté, le législateur aurait donc exclu ces groupements de la catégorie de droit commun.

96. Cette lecture nous semble discutable en droit libanais étant donné que l'appartenance à une communauté religieuse au Liban n'est pas uniquement une question de croyance individuelle. Une personne qui ne croit pas en l'existence d'une divinité peut toujours chercher à se projeter dans l'espace public à travers l'appartenance à une communauté. L'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses ne fait pas obstacle à la possibilité pour un groupement d'athées ou d'agnostiques d'obtenir une reconnaissance légale en tant que communauté de droit commun. Tout d'abord, cet arrêté ne définit pas la religion ou le culte. Par ailleurs, la distinction entre les membres des communautés de droit commun et les Libanais n'appartenant à aucune communauté ne signifie pas que le législateur a entendu restreindre cette communauté aux groupements qui défendent l'existence d'une divinité. Elle repose uniquement sur un traitement différent des personnes qui souhaitent obtenir une reconnaissance de leur appartenance à une communauté de ceux qui souhaitent se restreindre à leur statut individuel dans leur relation avec l'ordre étatique sans l'interposition d'un groupement religieux.

Comme l'explique Edmond Rabbath, « *le législateur mandataire a ainsi voulu offrir aux Libanais et Syriens n'appartenant à aucune Communauté – ce qui constitue une simple vue de l'esprit, sans liaison ni possibilité de liaison avec la réalité concrète – ou, à tout le moins, désirant abandonner leur Communauté de naissance pour*

¹⁴⁸ B. Karam, *op. cit.*

adhérer à une doctrine et à une morale de leur choix, le moyen de vivre une vie sociale, elle aussi communautaire »¹⁴⁹.

97. Sur le plan des effets de la reconnaissance, seules les communautés religieuses « à statut personnel » bénéficient ou peuvent bénéficier à la suite de leur reconnaissance de compétences législative et judiciaire en matière de statut personnel. Ces communautés acquièrent la personnalité morale¹⁵⁰. L'article 2 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses précise que leur reconnaissance « *a pour effet de donner au texte définissant [leur] statut force de loi et de placer ce statut et son application sous la protection de la loi et le contrôle de la puissance publique* ». Cette reconnaissance se traduit par la soumission des Libanais appartenant aux communautés à statut personnel au statut de leurs communautés religieuses dans les affaires relatives au statut personnel en vertu de l'article 10 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses.

98. Quant aux communautés de droit commun, les effets de leur reconnaissance se limitent à la capacité qui leur est reconnue d'acquérir, « *à titre onéreux ou gratuit, des immeubles et biens nécessaires au service du culte, au logement des desservants (et aux cimetières)* »¹⁵¹ et à la validité des mariages contractés selon le rite de la communauté qui restent régis par la loi civile¹⁵². L'État ne leur reconnaît aucune compétence législative et judiciaire et les membres qui en relèvent sont soumis aux termes de l'alinéa 2 de l'article 10 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses « *à la loi civile dans les affaires relatives au statut personnel* ».

99. L'autonomie des communautés ne profite par conséquent qu'aux communautés religieuses « à statut personnel ». La création des « communautés de droit commun » révèle toutefois la dimension individuelle de la liberté religieuse sur laquelle repose le

¹⁴⁹E. RABBATH, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁰ Article 7 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938.

¹⁵¹ Article 15 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938.

¹⁵² Article 17 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938.

pluralisme des statuts personnels. De fait, l'individu dispose ainsi de la possibilité de s'unir à d'autres autour d'un ensemble de croyances et de s'organiser collectivement même lorsque ces croyances ne s'inscrivent pas dans les traditions religieuses du pays. Cette union ne pourra jamais donner lieu certes à une communauté qui accèdera à des prérogatives législatives et judiciaires mais la reconnaissance légale dont elle pourra faire l'objet permet aux individus qui le souhaitent d'exprimer une identité communautaire indépendante des communautés religieuses historiques qui correspondent le plus souvent à leurs communautés de naissance. La liberté de conscience garantie par l'article 9 de la Constitution ne se limite donc pas à la reconnaissance des communautés religieuses historiques mais s'étend à la consécration des communautés de droit commun.

100. La distinction entre communautés religieuses à statut personnel et communautés religieuses de droit commun exposée ci-dessus se double d'une distinction au sein même des communautés à statut personnel entre communautés chrétiennes et israélites et communautés musulmanes.

II. *La distinction entre communautés chrétiennes et israélites et communautés musulmanes*

101. À la suite de l'adoption des arrêtés 60 L.R. et 146 L.R., des vagues de protestation en 1938 conduisent à la suspension des effets de ces arrêtés à l'égard des musulmans¹⁵³.

102. C'est ainsi qu'en vertu de l'arrêté 53 L.R. du 30 mars 1939, « *les arrêtés n° 60 L.R. du 13 mars 1936, fixant le statut des communautés religieuses, et 146 L.R. du 18 novembre 1938, modifiant et complétant l'arrêté n° 60 L.R., sont et demeurent sans application à l'égard des musulmans* ».

103. Le dédoublement du régime applicable aux communautés à statut personnel se manifeste par une multiplication des textes adoptés par la suite faisant apparaître une divergence dans les sources, la nature et l'étendue des compétences de ces communautés.

¹⁵³E. RABBATH, *op. cit.*

104. Les communautés chrétiennes et israélites sont soumises à la loi du 2 avril 1951 *« homologuant la loi relative à la délimitation des compétences des autorités confessionnelles pour les Communautés chrétiennes et la Communauté israélite »*.

105. Cette loi attribue à ces communautés une compétence en matière de statut personnel *« entendu en son sens le plus extensif, c'est-à-dire la famille en sa formation, son existence et sa pérennité et, partant, les fiançailles, le mariage, la filiation, l'adoption, la puissance paternelle, la garde des enfants mineurs et leur éducation, la pension alimentaire entre époux et en faveur des ascendants et descendants, la tutelle sur la personne et les biens du mineur »*¹⁵⁴.

106. Ces domaines sont régis par les lois internes relevant de chaque communauté religieuse et les juridictions des communautés non musulmanes ne présentent aucun *« caractère étatique »*¹⁵⁵. La loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite réitère l'obligation qui leur a été imposée par l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 de présenter au Gouvernement les statuts qui les régissent. L'article 33 de la loi du 2 décembre 1951 dispose en ce sens que : *« les communautés visées par la présente loi doivent présenter au Gouvernement la législation de leur statut personnel et le Code de Procédure suivi par leurs tribunaux spirituels, dans le délai d'un an à dater de l'entrée en vigueur de la présente loi, pour être reconnus dans les six mois, à condition qu'ils soient conformes aux principes de l'ordre public et des lois fondamentales de l'État et des communautés. L'application de la présente loi sera suspendue à l'égard de toute communauté qui ne se conformerait pas ou tarderait à se conformer aux dispositions du présent article »*.

107. Les communautés ont satisfait à cette exigence en déposant leurs projets de codes de statut personnel et de procédure civile dans le délai d'un an requis mais leurs codes n'ont toujours pas été approuvés par le gouvernement. Face à cette inertie, la jurisprudence considère que ces codes qui représentent *« la formulation des anciennes coutumes des communautés au moins pour les matières qui rentrent dans les attributions de leurs*

¹⁵⁴P. CATALA et A. GERVAIS, *Le droit libanais*, Tome 1, LGDJ, 1963, p. 36 n° 57.

¹⁵⁵*Ibid.*

autorités et qu'a délimitées la loi du 2 avril 1951 »¹⁵⁶ peuvent être appliqués par les tribunaux confessionnels dans la mesure où ils ne sont pas contraires aux lois organiques et aux principes relatifs à l'ordre public¹⁵⁷. Quoi qu'il en soit, il apparaît donc que l'autonomie des communautés non musulmanes est « *complète dans les domaines législatif et juridictionnelle* »¹⁵⁸.

108. Quant aux communautés musulmanes, celles-ci font l'objet de textes indépendants. Elles disposent par rapport aux autres communautés historiques d'une compétence supplémentaire dans les matières de la filiation naturelle, des successions, des testaments, de l'absence et de la protection des incapables majeurs¹⁵⁹. Cette distinction s'expliquerait par la différence des traditions et des préceptes religieux qui englobent des matières plus étendues lorsqu'il s'agit des communautés musulmanes¹⁶⁰. Le respect des statuts personnels religieux s'impose « *uniquement dans les matières liées à la croyance religieuse et ne pouvait revêtir la même force à l'égard de toutes les communautés. En effet les réglementations du statut personnel qui dépendent des préceptes religieux sont plus étendues chez les communautés musulmanes que chez les communautés chrétiennes. Elles s'étendent, pour les premières, au droit patrimonial de la famille, notamment aux successions et aux libéralités, à la protection des biens du mineur. Au contraire les Eglises chrétiennes sont essentiellement soucieuses de l'institution du mariage, de ses conséquences sur les personnes des époux et des enfants* »¹⁶¹.

109. Le droit applicable à ces communautés a des sources différentes et découle aussi bien des textes adoptés par les organes de l'État que de sources extra-étatiques. Leurs juridictions ont un « *caractère étatique* »¹⁶² dès lors qu'elles sont intégrées à l'organisation

¹⁵⁶P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 76 n° 52 ; P. GANNAGÉ, « Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel des communautés non musulmanes », in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruylant Bruxelles et Presses de l'Université Saint-Joseph, 2001, p. 55.

¹⁵⁷Ass. Plén. Lib., 2 avril 1965, n° 8 accessible sur : <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>, Cass. civ. Lib., 12 novembre 1955, *Al-Mouhami*, 1956, p. 5 ; Cass. civ. Lib., 17 novembre 1956, *Al-Mouhami*, 1957, p. 131 ; Cass. civ. Lib., 13 février 1962, *RJL*, 1962, p. 94 ; Tribunal de première instance Beyrouth, 3^{ème} chambre civile, 27 mars 1970, n° 87, *El Adl*, 1971 p. 168.

¹⁵⁸P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 14 n° 19.

¹⁵⁹Article 17 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux char'i sunnites et ja'afarites.

¹⁶⁰P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Observations préliminaires. - Capacité », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 1, n° 3, 2003.

¹⁶¹*Ibid.*

¹⁶²P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 33 n° 54.

judiciaire de l'État¹⁶³. La communauté druze est ainsi gouvernée par la loi du 24 février 1948 et ses juridictions soumises au décret n° 3473 en date du 5 mars 1960 portant sur l'organisation des juridictions Mazhabi druzes. La communauté sunnite applique par ordre de préférence les règles issues du Conseil char'i supérieur musulman, le code ottoman de la famille du 25 octobre 1917 et dans le silence de ces deux sources précédentes, le droit *hanafite*¹⁶⁴. La communauté chi'ite « statue conformément à la doctrine ja'afarite et aux dispositions non contraires du code de la famille » ottoman¹⁶⁵. Les juridictions communautaires sunnites et chi'ites sont soumises à la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i qui contient concomitamment aux règles de procédure des dispositions relatives au droit de la famille et au droit des personnes.

110. Même si l'autonomie des communautés musulmanes « *se nuance d'une coopération permanente avec les pouvoirs publics* »¹⁶⁶, les organes de l'État s'abstiennent d'apprécier la teneur des règles applicables au fond. Par ailleurs, les juridictions communautaires musulmanes sont des juridictions d'exception et la nomination des magistrats qui composent ces juridictions se fait en fonction de concours organisés par les Conseils de magistrature communautaires ou sur avis des Conseils communautaires. Ainsi, « *il n'est pas douteux que les autorités de la communauté inspirent l'élaboration des règles qui vont la régir, et que le législateur libanais se garde de heurter l'attachement de chaque groupe à ses traditions propres, singulièrement dans tout ce qui touche à l'institution du mariage* »¹⁶⁷.

111. Il est important dans cette perspective de souligner que l'autonomie des communautés religieuses musulmanes en matière de statut personnel est clairement affirmée par le législateur libanais¹⁶⁸.

¹⁶³P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 33 n° 54.

¹⁶⁴Alinéa 1^{er} de l'article 242 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux char'i sunnites et ja'afarites.

¹⁶⁵Alinéa 2 de l'article 242 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux char'i sunnites et ja'afarites.

¹⁶⁶P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 13 n° 18.

¹⁶⁷*Ibid.*

¹⁶⁸ L'article 1^{er} du décret législatif n° 18 du 13 janvier 1955 modifié par la décision du 5 mars 1967 dispose que « les Musulmans sunnites sont indépendants, d'une indépendance entière, en leurs affaires religieuses et leurs Wakfs khairés (de bienfaisance) ; ils exercent eux-mêmes le pouvoir d'en élaborer les lois réglementaires et d'en assurer l'administration, en conformité de la noble chari'a ainsi que des lois et règlements en dérivant, par l'organe de leurs représentants choisis parmi les personnes reconnues pour leurs compétence et l'autorité de leurs opinions, et désignées dans les articles suivants », M. MAHMASSANI et I. MESSARRA, *Statut personnel. Textes en vigueur au Liban*, Publications de la Faculté de droit et

112. Cette autonomie des communautés religieuses s'exprimant avec force dans les matières relevant du statut personnel reflète le souci de respecter les identités collectives communautaires. De fait, le droit de la famille est perçu par ces communautés comme étant au cœur de la construction et de la préservation de l'identité du groupe. C'est à travers la naissance au sein d'une famille que l'individu acquiert une appartenance religieuse¹⁶⁹. L'éducation au sein de la famille joue un rôle prépondérant dans l'intégration des valeurs et dans la conception des différentes manières dont il conçoit le monde. L'adhésion aux traditions religieuses s'opère ainsi à travers la famille. Dans la même optique, les modèles familiaux défendus par ces groupes caractérisent la spécificité des communautés religieuses. La famille occupe ainsi une première place dans les discours et les revendications relatifs à la préservation de l'identité collective¹⁷⁰. Cette identité ne peut toutefois se déployer qu'en fonction des appartenances religieuses. Elle repose ainsi fondamentalement sur l'identité communautaire. C'est dans cette perspective qu'il convient de préciser les incidences de l'identité communautaire.

Sous-Section 2 : Les incidences de l'identité communautaire

113. Les compétences législative et judiciaire des communautés religieuses sont des compétences d'attribution¹⁷¹, délimitées *rationae materiae* en fonction de la nature des litiges et des matières que regroupe essentiellement le statut personnel mais également

des sciences économiques – USJ, 1970, p. 112 ; l'article 1^{er} de l'arrêt n° 3503 du 27 janvier 1926 qui dispose que « les Musulmans chi'ites forment au Grand-Liban une Communauté religieuse indépendante », p. 117 ; l'article 1^{er} de la loi n° 72 du 19 décembre 1967 qui dispose que « la communauté musulmane chi'ite est indépendante dans ses affaires religieuses, ses Wakfs et ses institutions ; elle a des représentants parmi ses fils qui s'expriment par sa voix et agissent en son nom, conformément aux règles de la noble Chari'a et au Fikh de l'École Jaafarite, dans la limite des Fetwas émanant de l'Autorité suprême de la Communauté dans le monde » p. 118 ; l'article 1^{er} de la loi du 13 juillet 1962 portant sur l'élection du Cheikh el-Akl de la Communauté druze dispose que « La communauté druze est indépendante en ses affaires religieuses, ses Wakfs et ses institutions de bienfaisance ; elle en assume elle-meme l'organisation et l'administration, en conformité de ses règles spirituelles et de ses privilèges confessionnels, ainsi que des règlements et des lois qui en dérivent par l'intermédiaire de représentants, choisis parmi ceux de ses fils qui sont connus pour leur autorité et leur compétence », M. MAHMASSANI et I. MESSARRA, *op. cit.*, p. 112.

¹⁶⁹ A. SHASHAR, *op. cit.*, p. 45, 46.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ P. GANNAGÉ, « Observations sur les liens de la compétence législative et de la compétence judiciaire dans un système multi-confessionnel (A propos de l'évolution du droit libanais) » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruylant Bruxelles et Presses de l'Université Saint-Joseph, 2001, p. 297 ; N. DIAB, *Les règles libanaises et françaises de détermination du tribunal internationalement compétent. Convergences et divergences*, Avril 1991, p. 80.

rationae personae en fonction de l'appartenance religieuse et de la nationalité des justiciables. L'appartenance religieuse apparaît dans cette perspective comme « *un lien de droit public* »¹⁷² qui ne lie pas uniquement l'individu à la communauté religieuse mais également à l'État¹⁷³. C'est ainsi que l'identité communautaire n'a pas les mêmes incidences sur les Libanais (§ 1) que sur les étrangers (§ 2).

§ 1 - L'identité communautaire des Libanais

114. S'agissant des Libanais, une communauté religieuse ne peut bénéficier des compétences qui lui sont dévolues par le régime de la reconnaissance étatique qu'à l'égard des membres qui en relèvent.

115. C'est ainsi que l'article 31 de la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite dispose que « *dans les attributions qui leur sont reconnues par la présente loi, les juridictions religieuses appliqueront leurs règlements confessionnels particuliers à l'égard de leurs fidèles exclusivement, sous réserve des cas spéciaux prévus dans cette loi* ».

116. Dans un sens similaire, l'alinéa 2 de l'article 6 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i limite la compétence des juridictions char'i aux litiges relatifs à leurs fidèles sous réserve des cas spéciaux prévus par la loi¹⁷⁴.

117. Les exceptions à ce principe résident dans les litiges résultant de mariages conclus dans la forme religieuse entre deux personnes appartenant à des communautés religieuses différentes. Dans cette hypothèse, la compétence est attribuée à l'autorité de célébration du mariage¹⁷⁵. Cette autorité est en principe celle de laquelle relève l'époux¹⁷⁶ à défaut d'une

¹⁷² P. GANNAGÉ, cours de droit intercommunautaire, *op. cit.*

¹⁷³ Ass. Plén. Lib., 10 juillet 1969, n° 34, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/> considérant que la compétence des juridictions civiles est une compétence d'ordre public.

¹⁷⁴ Voir en ce sens Ass. Plén. Lib., 22 mai 1964, n° 8, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb> ayant considéré que les tribunaux sunnites sont incompétents pour se prononcer sur la succession d'un de cujus appartenant à la confession 'alaouite.

¹⁷⁵ Article 36 du décret-loi du 3 février 1930 ; article 14 de la loi du 2 avril 1951 sur la délimitation des compétences des autorités confessionnelles pour les Communautés chrétiennes et la Communauté israélite ; Ass. Plén. Lib., 13 mars 1969, RJL. 1969, p. 1026.

volonté contraire s'exprimant en faveur de la communauté à laquelle appartient l'épouse¹⁷⁷. Dans cette hypothèse, une autorité communautaire peut statuer sur un litige relatif à un plaideur qui lui est étranger. Cette exception a toutefois pour limite l'appartenance religieuse d'un des époux à la communauté religieuse en question. De fait, « *la compétence de l'autorité matrimoniale repose toujours ainsi sur le lien personnel qui la rattache au moins à l'un des époux* »¹⁷⁸. Cette limite est encore renforcée par l'interdiction sanctionnée pénalement à un homme de religion de célébrer un mariage entre deux personnes qui n'appartiennent pas à sa communauté¹⁷⁹.

118. Ces solutions ne manifestent pas uniquement « *le rôle* » limité « *conféré aux époux pour le choix du mariage* »¹⁸⁰. Elles traduisent également les limites aux prérogatives reconnues aux communautés religieuses. Ces prérogatives qui se justifient entre autres par la nécessité de préserver les identités collectives ne peuvent s'exercer qu'à l'égard des individus qui appartiennent au groupe. Le maintien des appartenances religieuses est ainsi nécessaire pour permettre aux communautés religieuses de continuer à exprimer leurs identités collectives à travers l'exercice de leurs compétences législative et juridictionnelle.

119. C'est pour des raisons différentes que l'autonomie des autorités communautaires se trouve réduite en ce qui concerne les étrangers.

§ 2 - L'identité communautaire des étrangers

120. L'identité communautaire des étrangers peut être appelée à être prise en considération en tant qu'élément de rattachement à un statut personnel mais également en

¹⁷⁶Article 15 de la loi du 2 avril 1951 sur la délimitation des compétences des autorités confessionnelles pour les Communautés chrétiennes et la Communauté israélite ; article 61 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux char'i sunnites et ja'afarites.

¹⁷⁷Article 15 de la loi du 2 avril 1951 sur la délimitation des compétences des autorités confessionnelles pour les Communautés chrétiennes et la Communauté israélite ; article 62 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux char'i sunnites et ja'afarites.

¹⁷⁸P. GANNAGÉ. « LIBAN- Mariage. – Filiation », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 2, n° 238, 2003, mis à jour en 2009.

¹⁷⁹ L'article 476 du code pénal ; l'article 17 de la loi du 2 avril 1951 sur la délimitation des compétences des autorités confessionnelles pour les Communautés chrétiennes et la Communauté israélite.

¹⁸⁰ P. GANNAGÉ. « LIBAN . - Mariage . – Filiation », *op. cit.*, n° 238.

tant que critère d'application d'une règle de droit comme en matière de succession où la différence de religion est constitutive d'une incapacité de succéder.

121. Les étrangers sont-ils soumis à la compétence des autorités communautaires ? Dans quelle mesure l'identité communautaire des étrangers est-elle retenue comme chef de compétence judiciaire et législative ?

122. Afin de déterminer s'il convient d'accorder des effets juridiques à l'appartenance religieuse de l'étranger, il faut revenir sur les raisons d'être du pluralisme des statuts personnels en droit libanais. Qu'est-ce qui justifie la reconnaissance d'attributions législative et judiciaire à des communautés religieuses en matière de droit de la famille ?

123. Comme nous l'avons démontré, le pluralisme des statuts personnels qui trouve une assise dans l'article 9 de la Constitution Libanaise s'oriente tout d'abord vers la protection des diverses identités collectives communautaires et s'inscrit dans le prolongement de la liberté religieuse. C'est au nom de la liberté religieuse que la prise en compte des appartenances religieuses est consacrée en droit libanais.

124. Dans cette perspective, le pluralisme des statuts personnels s'inscrit dans la continuité de la liberté religieuse et serait l'expression d'un droit à la différence. La diversité des droits qu'il consacre et la différence de traitement entre les individus en fonction de leur appartenance religieuse ne seraient que le reflet de la « *diversité des communautés, des croyances et des cultures* »¹⁸¹. Ce droit à la différence justifierait le rattachement des Libanais en matière de statut personnel à la compétence législative et judiciaire de leurs communautés religieuses.

125. Ces considérations se retrouvent-elles dans la soumission de l'étranger à la compétence des communautés religieuses libanaises en matière de statut personnel ?

¹⁸¹ P. GANNAGÉ, « Systèmes judiciaires - Allocution de remerciement Quelques propos sur la coexistence juridique des cultures », *Clunet*, n° 3, Juillet 2016, var. 5.

126. On peut en douter, car l'étranger n'appartient pas à proprement parler aux communautés libanaises. Pour le comprendre, il faut s'attarder sur le lien d'appartenance qui lie les membres de ces communautés.

127. Ce lien ne repose pas uniquement sur des croyances communes mais sur une solidarité caractérisée par la soumission des membres d'une même communauté à des lois identiques et la conscience qu'ils ont de subir « *le même sort que l'ensemble des membres du groupe* »¹⁸².

128. Force est de constater que l'étranger ne partage pas ces liens. Certes, il peut s'apparenter par sa confession religieuse à l'une de ces communautés, mais il n'en relève pas puisque comme l'affirme Emile Tyan, il « *échappe à l'élément le plus distinctif, le plus essentiel, d'une telle communauté, à savoir la soumission de ses membres à sa législation propre* »¹⁸³. C'est en ce sens que l'alinéa 3 de l'article 10 de l'arrêté 60 L.R. dispose que les « *étrangers, mêmes membres d'une communauté à statut personnel restent soumis, quant à leur statut personnel, à leur loi nationale* »¹⁸⁴.

129. Les communautés religieuses telles qu'elles sont reconnues en droit libanais sont donc « *exclusivement les communautés considérées en tant que composées de citoyens libanais ou syriens. Ainsi, par exemple, la communauté maronite ou la communauté sunnite du Liban ne comprennent que les Maronites ou les Sunnites de nationalité libanaise, et non pas tout maronite ou tout sunnite, de nationalité non libanaise* »¹⁸⁵.

130. En soumettant l'étranger à la compétence des juridictions communautaires libanaises, on lui imposerait une appartenance religieuse à une communauté à laquelle il ne s'identifie pas.

131. On serait tenté de répondre que la compétence des autorités communautaires se justifierait dans le cas où l'étranger relève dans son État d'une législation religieuse. Cet

¹⁸²N. SALAM, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸³E. TYAN, « Compétence judiciaire en matière de statut personnel des étrangers », *Annales de la faculté de droit*, 1959, p. 113.

¹⁸⁴*Ibid.*

¹⁸⁵*Ibid.*

argument ne convainc pas et procède d'une conception contestable et d'une vision essentialiste et universaliste des droits religieux selon laquelle ces droits seraient des blocs homogènes et immuables, méconnaissant ainsi la diversité des courants et des interprétations des droits religieux.

132. Il suffit pour le démontrer d'évoquer la diversité des codifications d'inspiration religieuse. Les étrangers auxquels s'applique leur loi nationale en matière de statut personnel devraient donc être soumis à la compétence des juridictions civiles, plus respectueuses du droit à la différence dans la mesure où les juridictions civiles pourront appliquer les législations étrangères.

133. Ce n'est pas toutefois la position de la majorité de la doctrine qui considère par une lecture *a contrario* de l'arrêté 109 L.R. du 14 mai 1935 que les juridictions communautaires ont compétence pour statuer sur une affaire mettant en jeu un plaideur étranger dès lors qu'il s'agit d'un étranger ressortissant d'un État adoptant une législation religieuse en matière de statut personnel¹⁸⁶. Cet arrêté prévoit que « *dans toute affaire de statut personnel qui concerne un ou plusieurs étrangers dont l'un au moins est un national d'un pays dans lequel, d'après la législation en vigueur, le statut personnel relève du droit civil, la juridiction civile sera seule compétente* ». L'alinéa 1^{er} de l'article 18 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i reprend également la règle énoncée à l'article unique de l'arrêté 109 L.R. en énonçant qu'« *il est interdit aux tribunaux char'i de connaître des litiges relatifs à des étrangers qui relèvent de leur confession lorsque ces étrangers sont nationaux d'un pays dans lequel, d'après la législation en vigueur, le statut personnel relève du droit civil* ».

134. L'interprétation retenue mérite toutefois d'être nuancée. En optant pour la « *seule compétence des juridictions civiles* », l'arrêté 109 L.R. pose une règle de compétence exclusive et écarte ainsi systématiquement la compétence des juridictions religieuses lorsqu'il s'agit d'un étranger « *national d'un pays dans lequel, d'après la législation en vigueur, le statut personnel relève du droit civil* ». C'est également le sens de l'article 18

¹⁸⁶N. DIAB, *Les règles libanaises et françaises de détermination du tribunal internationalement compétent. Convergences et divergences*, Avril 1991, p. 326 ; E. TYAN, *op. cit.* ; *Droit International Privé*, Librairies Antoine, 1974, p. 469, n° 332 ; P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Droit international privé . - Conflits de juridiction », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 6, 2011, n° 9.

de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i qui interdit dans la même optique aux juridictions char'i de se prononcer sur les litiges relatifs à un tel plaideur. La lecture *a contrario* de ces deux articles ne permet pas pour autant d'affirmer que les juridictions religieuses sont les seules juridictions compétentes lorsque la législation du pays auquel se rattache l'étranger est une législation religieuse. Elle laisse supposer tout simplement que ces juridictions religieuses peuvent être compétentes. Encore faut-il pour pouvoir retenir la compétence de ces juridictions caractériser l'existence d'un des chefs de compétence posés par la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite et la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i ; c'est-à-dire l'appartenance du justiciable à la communauté religieuse en question¹⁸⁷.

135. Faute de pouvoir caractériser un lien d'appartenance de l'étranger à une communauté religieuse libanaise comme nous l'avons évoqué, la compétence des juridictions religieuses ne peut être retenue que lorsqu'il s'agit d'un litige résultant du mariage avec un Libanais dont l'appartenance religieuse permettrait de fonder la compétence de la communauté appelée à se prononcer sur le litige.

136. Malgré ces observations, les auteurs semblent considérer que la compétence des tribunaux communautaires doit être retenue lorsqu'il s'agit d'étrangers ressortissant d'un État dans lequel, d'après la législation en vigueur, le statut personnel relève du droit religieux. Les litiges résultant du mariage entre deux étrangers de confession musulmane seraient donc soumis à la compétence des juridictions communautaires s'ils sont soumis dans leur pays d'origine à un statut personnel religieux¹⁸⁸. C'est dans cette perspective que la question des critères qui doivent être retenus afin de qualifier une loi de civile ou de religieuse se pose.

137. Dans un arrêt en date du 24 novembre 1955¹⁸⁹, la Cour de cassation semble retenir un « *critère purement formel* »¹⁹⁰ tiré de la nature de l'autorité ayant promulgué la loi en

¹⁸⁷Voir supra n°114-119.

¹⁸⁸ Voir sur cette question : M. BOU AOUN, *Le mariage en droit libanais : étude de droit international privé*, thèse soutenue à l'Université Panthéon-Assas (Paris II), 2017, p. 126.

¹⁸⁹Cass. civ. Lib., 24 novembre 1955, *Annales de la faculté de droit*, 1959, p. 123.

question en se fondant notamment sur la forme civile de la loi sur le statut personnel. La Cour rejette tout autre critère tiré du contenu de la loi en question (notamment si la loi se réfère à une doctrine religieuse) ou de l'existence d'une religion officielle d'État ou l'adoption de règles conformes à une doctrine religieuse. Elle considère donc que la loi est civile lorsqu'elle est « *établie et promulguée par l'État conformément aux règles de confection et de promulgation de toutes autres lois de l'État, par opposition aux lois de source exclusivement confessionnelle. Serait ainsi civil le statut personnel dont la réglementation prend corps dans un texte législatif établi dans les mêmes conditions que les autres textes législatifs de l'État, et cela abstraction faite de tous autres éléments tirés du caractère de fond des dispositions, de leur source première, etc...*, - alors que serait confessionnel le statut personnel dont les dispositions émanent directement et exclusivement d'une autorité confessionnelle, sous forme de dispositions écrites ou simplement coutumières »¹⁹¹.

138. Certes, cette solution a le mérite de la simplicité¹⁹² en évitant aux magistrats de s'aventurer dans l'appréciation du contenu d'une législation afin de déterminer s'il s'agit d'une législation civile ou religieuse. Elle favorise en outre « *la coordination du système libanais avec le système étranger* »¹⁹³ puisqu'elle permet aux juridictions civiles libanaises de mettre en œuvre le droit étranger tel qu'il a été codifié par l'État dont l'étranger est le ressortissant. Elle est toutefois simplificatrice et étonnante notamment compte-tenu du statut personnel relevant des communautés musulmanes au Liban. De fait, comme le remarque Emile Tyan, ce statut personnel est totalement ou partiellement codifié. Nul ne songerait pour autant à qualifier ce statut personnel de civil¹⁹⁴.

139. Un deuxième critère matériel a été retenu par la Cour de cassation dans une décision en date du 7 juillet 1973¹⁹⁵ en fonction de laquelle le caractère civil ou religieux

¹⁹⁰N. DIAB, *op. cit.*, p. 326 ; E. TYAN, 1959, *op. cit.*

¹⁹¹E. TYAN, *op. cit.*

¹⁹²N. DIAB, *op. cit.*, p. 327 ; E. TYAN, 1959, *op. cit.*

¹⁹³P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Droit international privé. - Conflits de juridiction », *op. cit.*

¹⁹⁴E. TYAN, 1959, *op. cit.*

¹⁹⁵Cass. civ. Lib., 4 juillet 1973, n° 23, *Al-Adl* 1974, p. 31.

de la loi étrangère doit être étudié « à la lumière de l'observation des divers éléments législatif et judiciaire dont est constitué le système étranger »¹⁹⁶.

140. En l'espèce, la Cour de cassation a conclu au caractère civil de la loi grecque en relevant l'existence au sein de cette loi des cas de divorce non prévus par le droit grec-orthodoxe. Elle a rejeté par ailleurs le critère tiré du pluralisme législatif en vigueur en considérant que la circonstance selon laquelle les Grecs de religion musulmane sont soumis à une législation différente était inopérante.

141. Cette solution plus réaliste dans son appréciation est toutefois dangereuse en ce qu'elle nie d'une part, les rapports étroits qui existent nécessairement entre toute législation sur le statut personnel et les droits religieux et d'autre part, la variété des interprétations du droit se rapportant à une même religion.

142. La détermination des critères de qualification de la loi étrangère réside dans la raison d'être de l'arrêté 109 L.R. et de l'article 18 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i et la nature de l'identité communautaire telle qu'appréhendée par le droit libanais. De fait, l'autonomie des communautés religieuses au Liban se traduisant par leurs compétences législative et judiciaire ne joue que dans la mesure où l'ordre étatique confère à l'identité communautaire des effets civils en consacrant l'appartenance religieuse comme chef de compétence législative et judiciaire.

143. La règle énoncée à l'article unique de l'arrêté 109 L.R. et reprise à l'article 18 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i, semble en réalité s'expliquer par l'impossibilité de conférer à l'identité communautaire d'un étranger les mêmes effets civils que ceux conférés à l'identité communautaire des Libanais en l'absence d'une consécration de tels effets par l'ordre étatique dont l'étranger est le ressortissant. Le droit libanais ne fait donc que renvoyer à l'ordre étatique étranger le soin de déterminer si l'identité communautaire de ses ressortissants produit des effets civils. C'est ainsi qu'il convient de lire la référence par l'arrêté 109 L.R. et l'article 18 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i à la « *législation en vigueur* »

¹⁹⁶P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Droit international privé . - Conflits de juridiction », *op. cit.*

au sein du pays duquel l'étranger est le national à laquelle il revient de déterminer si « *le statut personnel relève du droit civil* ». Le droit civil visé par cet article serait donc à notre avis le droit qui s'applique indépendamment de l'appartenance religieuse des justiciables¹⁹⁷.

144. La seule dérogation aux règles exposées ci-dessus est relative aux mariages contractés entre Libanais et étrangers. La compétence des communautés religieuses est différente selon qu'il s'agit des communautés non-musulmanes ou musulmanes.

- Les mariages contractés entre Libanais et étrangers de confession non-musulmane

145. En ce qui concerne les Libanais et les étrangers qui ne sont pas de confession musulmane, la règle applicable en matière de compétence judiciaire dans les litiges nés d'un mariage est énoncée à l'article 79 du Code de procédure civile en fonction duquel « *les tribunaux civils sont compétents pour connaître des litiges nés d'un contrat de mariage conclu à l'étranger entre deux libanais ou entre un libanais et un étranger en la forme civile prévue par la loi du pays concerné. Sont applicables les dispositions des lois concernant la compétence des tribunaux char'i et druzes si les deux époux sont de confession musulmane et l'un deux au moins de nationalité libanaise* ».

146. Cette disposition a fait l'objet de plusieurs lectures divergentes. C'est ainsi que Monsieur Abdo Ghossoub considère que l'article 79 du Code de procédure civile pose une règle de compétence qui déroge à l'arrêté 109 L.R. en matière de mariage étant donné que cet article lui est postérieur et que par conséquent, dès lors qu'un mariage a été conclu sous la forme religieuse, la compétence des autorités communautaires religieuses devrait être retenue¹⁹⁸. Selon Pierre Gannagé, l'article 79 du Code de procédure civile devrait au contraire être lu à la lumière de l'arrêté 109 L.R.. Dans cette optique, les tribunaux civils

¹⁹⁷ En un sens similaire, Ass. Plén. Lib., 9 juin 1994, n° 34, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb>, considérant que la loi syrienne est une loi religieuse.

¹⁹⁸ A. GHOSOUB, note sous Cass. Civ.1^{ère}, 16 mars 1999, *Al-Adl* 1999, p. 178 ; CA Mont-Liban, 19 févr. 1991, *Al-Adl* 1990-1991, p. 107 ; 17 avr. 1996, *Al-Adl* 1996, p. 119.

resteraient compétents même lorsque l'étranger contracterait un mariage religieux lorsque sa législation nationale le soumet à un statut personnel laïque¹⁹⁹.

147. Cette interprétation semble conforme à l'intention du législateur puisque l'article 79 pose tout d'abord une dérogation à la compétence des tribunaux communautaires lorsqu'il s'agit du mariage de Libanais contracté en la forme civile. C'est donc également dans la continuité du défaut de compétence des juridictions communautaires qu'il doit être lu, notamment en ce qui concerne le mariage d'un Libanais et d'un étranger dont le statut personnel relève dans son pays d'une législation religieuse.

148. Quant à la compétence législative, les mariages sont soumis quant à leurs effets et aux conditions de fond « *qui mettent en cause la conception, l'essence de l'institution matrimoniale* »²⁰⁰ à l'autorité de célébration²⁰¹. Il s'en suit donc que si un étranger a contracté un mariage avec un Libanais dans les formes religieuses, la loi applicable demeure la loi religieuse.

- Les mariages contractés entre Libanais et étrangers de confession musulmane

149. La compétence des juridictions civiles en ce qui concerne les étrangers qui sont soumis à un statut personnel laïque dans leur pays d'origine et qui contracteraient un mariage dans la forme civile est écartée dans le cas d'un mariage entre un Libanais musulman et un étranger de la même confession²⁰².

150. L'article 18 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i consacre ainsi la compétence judiciaire des tribunaux char'i « *si l'un des époux est libanais* ».

151. Il s'ensuit que le mariage d'un Libanais et d'un étranger de confession musulmane est toujours régi par les juridictions char'i qui appliqueront nécessairement la loi religieuse

¹⁹⁹P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Droit international privé . - Conflits de juridiction », *op. cit.*

²⁰⁰*Ibid.*

²⁰¹*Ibid.*

²⁰²*Ibid.*

même si l'étranger relève d'un pays dans lequel la législation applicable est civile et nonobstant la forme de célébration du mariage²⁰³.

152. Cette exception ne permet pas toutefois aux autorités communautaires musulmanes de se saisir si l'un des époux n'appartient pas à la religion musulmane. De fait, la jurisprudence s'est prononcée à plusieurs reprises, sur le fondement des articles 6 et 18 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i en faveur de l'incompétence des tribunaux char'i pour statuer sur les litiges nés de mariages entre libanais et étrangers dès lors qu'un des époux n'appartient pas à la confession musulmane²⁰⁴.

153. Ces solutions confirment encore l'idée selon laquelle l'identité communautaire individuelle représente le pivot des identités communautaires collectives. La compétence de la communauté religieuse ne peut ainsi être retenue que lorsqu'au moins, l'identité communautaire de l'un des plaideurs permet de lui conférer un tel effet. Ce n'est pas le cas de l'étranger qui est soumis dans son pays d'origine à une loi laïque pour laquelle l'appartenance religieuse est indifférente. Il n'en est autrement que dans l'hypothèse d'un mariage entre un Libanais et un étranger de confession musulmane puisque c'est l'identité communautaire du Libanais qui sera à l'origine de la compétence des communautés religieuses.

154. Cette identité communautaire qui a vocation comme nous l'avons démontré à se projeter vigoureusement sur le terrain juridique ne se confine pas dans cette mesure à la sphère privée. C'est dans ce contexte que l'État impose sa divulgation et les conditions de sa reconnaissance en l'intégrant à l'identité civile.

Section 2 : L'identité communautaire, un élément de l'état civil

155. L'identité communautaire qui détermine la condition juridique de la personne ne peut rester inconnue de l'État et des tiers. C'est dans ce contexte que l'État règlemente sa

²⁰³Article 18 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux char'i sunnites et ja'afarites.

²⁰⁴Ass. Plén. Lib., 11 février 1967, n° 3, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb>; Ass. Plén. Lib., 13 novembre 1986, n° 2, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb>.

publicité en imposant son inscription aux registres de l'état civil. Ces registres assurent ainsi la connaissance par l'État de l'appartenance religieuse et permettent aussi bien aux intéressés qu'aux tiers de s'en procurer un moyen de preuve.

156. Cette publicité ne manque pas de susciter des difficultés d'articulation entre l'identité communautaire et l'identité civile. De fait, l'identité communautaire relève de l'exercice de la liberté de conscience et peut à ce titre être modifiée notamment lorsque l'individu décide de se convertir. Dans un sens tout à fait opposé, l'identité civile s'inscrit dans la permanence puisqu'elle cherche à assurer une stabilité des relations juridiques qui ne peuvent dans cette mesure dépendre uniquement de la volonté individuelle.

157. C'est pour ces raisons que l'ordre juridique étatique accorde une valeur particulière à l'exigence relative à l'inscription publique de l'identité communautaire. Nous démontrerons ainsi que cette inscription considérée comme substantielle ne se réduit pas à un moyen de preuve puisqu'elle conditionne l'émergence de l'identité communautaire produisant des effets reconnus par l'ordre juridique étatique. En d'autres termes, les appartenances religieuses qui ne sont pas inscrites aux registres de l'état civil selon les conditions imposées par la réglementation étatique demeurent indifférentes quant à l'exercice des droits civils et politiques qui dépendent de l'identité communautaire (**Sous-section 1**).

158. Mais l'intégration de l'identité communautaire elle-même mouvante à l'identité civile a pour effet de perturber le régime classique applicable aux éléments d'identification. C'est ainsi que des considérations liées au respect de la liberté religieuse et des sentiments d'appartenances secouent la balance classique entre l'ordre public et le rôle de la volonté individuelle en matière d'état des personnes.

159. Le changement de nom, de prénom et de domicile reflète dans cette mesure les différentes fonctions objective et subjective de l'identité juridique de la personne (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : L'inscription de l'identité communautaire aux registres de statut personnel

160. L'acquisition de l'identité communautaire ainsi que son changement sont conditionnés par l'intégration de l'identité communautaire à l'identité civile à travers l'inscription aux registres de statut personnel. Une identité communautaire contraire à celle qui est relatée dans les registres de statut personnel n'est pas reconnue. C'est dans cette mesure que si le régime applicable à l'individu dépend son identité communautaire, les effets juridiques de celle-ci relèvent de l'identité civile.

§ 1 - L'acquisition de l'identité communautaire

161. L'acquisition de l'identité communautaire produisant des effets juridiques au sein de l'ordre étatique n'est pas déterminée exclusivement par la conscience individuelle. Elle n'est pas non plus fixée uniquement en fonction des critères d'adhésion retenus par les communautés religieuses. Elle relève concomitamment de la conscience individuelle, des ordres religieux et de l'ordre juridique étatique.

Comme l'explique Jihad Nammour, « *ce n'est pas la foi, le dogme, la culture ou la pratique religieuse qui déterminent l'appartenance à une communauté confessionnelle. Elle est généralement décidée par la naissance, et le système libanais distingue entre la foi et l'appartenance confessionnelle. La foi est une affaire personnelle et le Libanais est libre de pratiquer celle qu'il entend. Mais il doit appartenir à l'une des [19] communautés confessionnelles instituées et possédant une législation et des juridictions propres en matière de statut personnel (droit de la famille)* »²⁰⁵.

²⁰⁵ J. NAMMOUR, *op. cit.*

162. C'est dans cette perspective que les manifestations de signes d'appartenance religieuse par les individus eux-mêmes au même titre que les déclarations d'affiliation religieuse émanant des autorités religieuses sont insuffisantes à produire les effets juridiques rattachés à l'appartenance communautaire.

163. Si une personne est inscrite aux registres de statuts personnels, en tant qu'appartenant à la communauté maronite, elle reste soumise à la compétence des autorités maronites même elle ne croît pas en l'existence de Dieu, qu'elle n'est pas baptisée ou qu'elle n'assiste pas aux messes du dimanche. Les convictions intimes, le for intérieur et les interrogations quant à l'existence de l'au-delà sont indifférents pour l'État libanais qui ne soucie que de l'appartenance telle qu'elle s'exprime sur les registres de statut personnel.

164. L'identité communautaire qui est reconnue par l'ordre juridique étatique est celle qui est acquise conformément aux critères fixés par des textes de nature étatique.

165. Un examen de ces textes montre que dès son entrée sur la scène juridique, l'individu libanais acquiert une identité communautaire qui fait partie intégrante de son identité civile.

166. L'individu est doté à sa naissance d'une appartenance à une communauté religieuse qui « *s'acquiert, en effet, par le jus sanguinis* »²⁰⁶. C'est ainsi que « *tout individu, à sa naissance, porte à l'état civil la religion et le rite de son père* »²⁰⁷ indépendamment des critères d'appartenance qui pourraient être retenus par les communautés religieuses elles-mêmes. Aucun certificat de baptême ou de profession de foi musulmane n'est requis. L'identité communautaire inscrite à l'état civil ne fait l'objet d'aucun contrôle relatif à la pratique religieuse.

167. Malgré l'absence d'un texte législatif ou même réglementaire, la pratique administrative révèle que le nom de l'enfant trouvé est choisi par l'institution qui le

²⁰⁶ P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 62.

²⁰⁷ *Ibid.*

recueille et qui dresse l'acte de naissance²⁰⁸. Une appartenance religieuse lui est également assignée en fonction de cette institution²⁰⁹.

168. L'obligation de mentionner l'appartenance confessionnelle aux registres de l'état civil n'est pas consacrée expressément par la législation libanaise. Elle découle toutefois implicitement du décret n° 8837 du 15 janvier 1932 fixant les attributions des agents et des commissions de recensement en application de la loi sur le recensement en date du 19 décembre 1931.

169. De fait, au titre des mentions devant être complétées dans les déclarations qui ont été distribuées aux chefs de famille figurait la communauté religieuse²¹⁰ qui a été par la suite transcrite sur le registre des résidents "سجل المقيمين" en vertu de l'article 14 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932²¹¹.

170. Cette inscription de l'appartenance confessionnelle a été maintenue dès lors que l'enfant acquiert par sa naissance la communauté de son père et qu'il suit durant sa minorité l'appartenance confessionnelle de ce dernier. C'est ainsi que « *tant qu'il n'est pas majeur, l'enfant ne peut pas changer de communauté et suit automatiquement la condition de son père. Autrement dit, si le père change de communauté, l'inscription aux registres concernant les enfants mineurs doit être rectifiée en conséquence et cela même en cas de rupture du lien de mariage et même si la garde et la tutelle de l'enfant sont exercés par la mère (article 12 de l'arrêté 60/LR du 13 mars 1936 modifié par l'arrêté 146/LR du 18 novembre 1938)* »²¹².

²⁰⁸ P. CATALA et A. GERVAIS, *Op. cit.*, p. 60 ; W. RAHHAL, *Al-kawa'id al-'ama lil ahwal al-chakhssiya. Al Jiz' el-awal, ahkam al-jinssiya al loubnaniya*, 1996, p. 133.

²⁰⁹ W. RAHHAL, *op. cit.*, p. 133-134.

²¹⁰ W. RAHHAL, *op. cit.* p. 205; A. EL MENEM BAKKAR, *Kadaya al-ahwal al-chakhssiya wal jinssiya*, 2^{ème} éd., 1987, p. 10-11.

²¹¹ L'article 14 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932 dispose que « *dès que tous les tableaux et déclarations seront parvenus au bureau central du recensement, celui-ci procédera par les soins de commis spécialement désignés à cet effet par le ministère de l'Intérieur, à la transcription des renseignements y contenus sur les registres confectionnés sur la base de l'inscription familiale.*

Un espace suffisant sera laissé libre sur chaque folio des registres pour permettre l'inscription des actes de l'état civil concernant chaque famille, tels que naissances, mariages, divorces, décès et changements de domiciles.

Les émigrés seront inscrits sur un registre spécial ».

²¹² *Ibid.* Dans le même sens : Cass. civ. Lib., 1^{ère} ch. civ., 1955, *Baz*, 1955, n° 102 ayant refusé à un mineur le droit de changer son appartenance religieuse ; 28 janvier 1960, n° 19, *Baz*, 1960, p. 65 ; Tribunal de grande instance du Mont Liban, 2 mars 1950, n° 66, décision citée par A. YOUNES, *Al-ahwal al-chakhssiya fi al-tachri' wal tadbîq*, 1996, p. 77.

171. Le rattachement de l'identité communautaire de l'enfant à celle de son père découle dans l'esprit des rédacteurs de l'arrêté 60 L.R. des règles de la « *filiation légale ou traditionnelle* »²¹³.

172. L'enfant mineur ne peut par conséquent modifier son appartenance confessionnelle ou abandonner sa confession indépendamment de son père. La Cour de cassation a considéré dans cette optique que l'individu ne peut modifier sa religion tant qu'il n'a pas atteint l'âge de la majorité²¹⁴. Le comité de législation et de consultations a émis un avis dans le même sens en affirmant que le tuteur d'un enfant mineur – en l'occurrence le grand-père - n'a pas le pouvoir de solliciter une telle modification²¹⁵.

173. La modification de cette identité communautaire, exige pour être reconnue, la réunion de trois éléments : l'acquiescement de la communauté religieuse à laquelle la personne souhaite adhérer, l'expression d'une volonté individuelle en ce sens et l'inscription aux registres des statuts personnels.

§ 2 - la modification de l'identité communautaire

174. L'article 1^{er} de la loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels se réfère aux actes de changement de rite et de religion.

175. Limitée à l'époque ottomane au changement de religion s'opérant de la religion chrétienne ou juive vers la religion musulmane²¹⁶, la possibilité de changer de religion a été étendue à l'époque mandataire aux hypothèses de conversion de l'islam vers les autres religions.

²¹³ Ph. GENNARDI, *op. cit.*

²¹⁴ Cass. Lib., 1^{ère} ch. civ., 21 novembre 1955, n° 102, accessible sur : <http://www.legallaw.ul.edu.lb/> ; Cass. Lib., 1^{ère} ch. civ., 28 janvier 1960, n° 19, *Baz*, 1960, p. 65 ; Tribunal de grande instance du Mont Liban, 2 mars 1950, n° 66, décision citée par A. YOUNES, *op. cit.*, p. 77.

²¹⁵ Avis du comité de législation et de consultations, 6 octobre 1949, n° 721 qui refuse au grand-père ayant la tutelle de l'enfant la modification de l'appartenance religieuse du mineur, avis publié par A. YOUNES, *op. cit.*, p. 317-318

²¹⁶ P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un État multiconfessionnel. L'exemple Libanais », *Proche-Orient – Études juridiques*, 1981, p. 222 ; R. EL-HUSSEINI BEGDACHE et A. SAKR, *op. cit.*

176. Elle fut l'objet de l'article 45 de l'arrêté n° 2851 en date du 2 décembre 1924 qui a mis en place des solennités strictes afin d'accorder au changement de religion des effets civils reconnus par l'État libanais.

177. Cet article ne prévoyait pas la possibilité de l'abandon de la communauté religieuse et imposait au requérant de présenter sa requête au gouverneur administratif, au *Moutassarif* ou au *Quaemaquam* qui devait à son tour convoquer les chefs des deux communautés en question à se réunir en présence du requérant. Le chef de la communauté d'origine avait la permission de s'isoler avec le requérant et le changement de rite ne s'opérait qu'à la suite de la demande du requérant. Un procès-verbal signé respectivement par les chefs des communautés impliquées, le requérant ainsi que le gouverneur administratif, le *Moutassarif* ou le *Quaemaquam* était établi et par la suite transmis à la direction des statuts personnels afin de rectifier les registres de statuts personnels du requérant et d'en faire mention sur sa carte d'identité.

178. L'article 11 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 a ajouté la possibilité pour l'individu d'abandonner son appartenance religieuse. Il a également modifié la procédure de changement de religion en simplifiant les solennités y afférentes. C'est ainsi que cet article dispose que « *quiconque a atteint la majorité et jouit de son libre arbitre peut, avec effet civil, sortir d'une communauté à statut personnel reconnue, ou y entrer et obtenir la rectification des inscriptions le concernant au registre de l'état civil en produisant au bureau de l'état civil de sa résidence un acte contenant sa déclaration de volonté, et le cas échéant un certificat d'acquiescement de l'autorité compétente où il entre* ».

179. Il fut contesté par les communautés musulmanes qui critiquèrent la facilité de la procédure de changement de religion²¹⁷.

180. L'arrêté 53 L.R. suspendant les effets de l'arrêté 60 L.R. à l'égard des musulmans a eu pour conséquence le rétablissement de la procédure de changement de religion prévue à l'article 45 de n°2851 en date du 2 décembre 1924 à leur égard²¹⁸.

²¹⁷ Y. NOHRA, *Ahkam al-ahwal al-chakhssiya lada jami' al-tawa'if*, Sader, 2002, p. 89.

181. Ce n'est qu'en 1951 par le biais de l'article 41 de la loi du 7 décembre 1951 règlementant l'enregistrement des actes de statuts personnels que la procédure de changement de religion a été rendue uniforme pour les musulmans et les non-musulmans. Cet article dispose que « *Toute demande de changement de rite ou de religion doit être présentée au bureau de l'état civil pour rectification de l'inscription ; cette demande doit être justifiée par un certificat du chef du rite ou de la religion à adopter et signée par son auteur.*

Le fonctionnaire de l'état civil convoque alors la personne en question et lui demande, en présence de deux témoins, si elle persiste dans sa demande. Lorsque la réponse est positive, il en dresse procès-verbal sur la requête et rectifie en conséquence l'inscription du registre. Cette formalité a lieu au consulat libanais qui se chargera de l'envoyer au bureau de l'état civil libanais pour transcription ».

182. La procédure de changement de rite et de religion en fonction de l'article 41 de la loi du 7 décembre 1951 règlementant l'enregistrement des actes de statuts personnels repose sur la volonté individuelle de la personne physique²¹⁹ qui dès sa majorité peut « *quitter sa communauté pour entrer dans une autre communauté plus conforme à ses croyances ou même à ses intérêts personnels* »²²⁰. Elle nécessite toutefois l'acquiescement de la communauté à laquelle la personne souhaite adhérer.

*« Comme on le constate, ces formalités révèlent le souci de l'État de s'assurer de la libre volonté de l'intéressé d'embrasser une nouvelle religion, et aussi de son acceptation dans la communauté qui professe cette religion. La réunion de ces deux éléments est essentielle pour déterminer la modification de l'inscription aux registres de l'état civil »*²²¹.

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid.

²²⁰ P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 62.

²²¹ P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un État multicommunautaire. L'exemple Libanais », *op. cit.*

183. Le caractère volontaire du changement de rite ou de religion est d'ailleurs réaffirmé par la jurisprudence qui refuse d'en écarter les conséquences civiles en dehors des cas de nullité de l'acte de changement prononcé judiciairement en cas de caractérisation d'un vice du consentement ou d'un faux²²². C'est en se fondant sur le caractère volontaire du changement que le comité de législation et de consultations a considéré que le tuteur ne dispose pas du pouvoir de solliciter la modification de l'identité communautaire du mineur à qui il revient de procéder à un tel changement lorsqu'il atteint l'âge de la majorité²²³. La présentation de l'intéressé devant l'officier des statuts personnels chargé de s'assurer du consentement du requérant a également été jugée comme condition *sine qua none* pour que le changement produise ses effets civils²²⁴.

184. La jurisprudence considère que les formalités prévues par la procédure de changement de religion sont substantielles et qu'elles relèvent même de l'ordre public²²⁵ dès lors que l'appartenance religieuse est un élément de l'état des personnes et que le changement de religion a pour conséquence la modification du statut de la personne, de ses droits et de ses obligations, à l'égard de l'État, de l'administration et des tiers²²⁶.

185. La violation de ces formalités engendre ainsi l'inopposabilité du changement invoqué. Aucun autre mode de preuve n'est considéré comme valable afin de donner effet à la conversion religieuse au sein de l'ordre juridique étatique²²⁷.

186. C'est dans cette mesure que la simple profession de foi musulmane par laquelle un individu déclare que « *nul ne mérite d'être adoré à part Dieu et Mohammed est le messenger de Dieu* » ne produit aucun effet civil en dehors du respect des formalités prescrites par l'article 41 de la loi de 1951²²⁸. Par ailleurs, la date de changement de

²²² Ass. Plén. Lib., 30 avril 1991, RJL, 1991, p. 88.

²²³ Avis du Comité de législation et de consultations, 6 octobre 1949, n° 721 qui refuse au grand-père ayant la tutelle de l'enfant la modification de l'appartenance religieuse du mineur, avis publié par A. YOUNES, *op. cit.*, p. 317-318.

²²⁴ Cass. civ. Lib., 1^{er} juin 1972, RJL, 1972, p. 997.

²²⁵ Cass. civ. 5^{ème} ch., 11 juin 2008, *recueil électronique Cassandre*.

²²⁶ Cass. Civ. Lib., n° 79, 5^e ch., 11 juin 2008 ; 4^e ch. Civ., n° 44, 22 septembre 2015 ; *recueil électronique Cassandre*.

²²⁷ Ass. Plén. Lib., 23 février 2006, n° 15, *recueil électronique Cassandre*.

²²⁸ Ass. Plén. Lib., 23 juin 1967, Baz, p. 635 ; n° 28, 31 décembre 1997 ; Cass. civ. Lib., 5^{ème} ch. civ., 26 février 2004, *Cassandre*, 2004, p. 191.

religion retenue est toujours la date de l'inscription du changement aux registres de statut personnel²²⁹. Toute décision émanant d'une juridiction religieuse et retenant une date de changement différente ou antérieure à la date d'inscription aux registres de statut personnel est ainsi écartée²³⁰. Est également considérée comme indifférente la date d'acceptation de l'individu au sein de la nouvelle communauté religieuse²³¹. La procédure prévue à l'article 41 a même été considérée comme une formalité substantielle pour les étrangers inscrits au Liban au registre des étrangers. Une Syrienne enregistrée aux registres de statut personnel libanais en tant que musulmane ne peut invoquer un changement de religion en l'absence d'une demande de changement de religion présentée au bureau de l'état civil pour rectification de l'inscription au registre des étrangers résidant au Liban²³².

187. Il résulte de ce qui précède que la procédure de changement de religion est perçue comme un acte unilatéral solennel conditionné par la manifestation de volonté de l'intéressé devant l'officier des statuts personnels. Dans cette optique, l'inscription aux registres de statut personnel n'est pas un simple mode de preuve ou une formalité administrative. Elle constitue une condition de validité de la conversion religieuse ; l'identité communautaire reconnue par l'ordre étatique ne s'identifiant pas aux croyances religieuses individuelles ni à l'adhésion d'un individu à une communauté religieuse. Dans un système multicommunautaire, les registres de statut personnel se transforment d'un simple outil de preuve en une véritable institution constitutive de l'identité lorsqu'il s'agit de déterminer l'identité communautaire.

188. La violation de ces formalités est également sanctionnée sur le plan pénal par l'article 476 du code pénal qui dispose que « *le ministre de culte qui contreviendra aux dispositions légales relatives au changement de religion ou de confession ou qui procèdera aux cérémonies religieuses d'un mariage sans qu'il lui ait été justifié, le cas échéant, que lesdites dispositions ont été observées, encourra une amende de cinquante mille à cinq cent mille livres libanaises* ».

²²⁹ Ass. Plén. Lib., 14 décembre 1995, n° 33, *recueil électronique Cassandre*.

²³⁰ Ass. Plén. Lib., 29 décembre 1999, n° 43, *recueil électronique Cassandre* ; Cass. civ. Lib., 4^{ème} ch., 22 septembre 2015, n° 44, *recueil électronique Cassandre*.

²³¹ Ass. Plén. Lib., 29 décembre 1999, n° 43, *recueil électronique Cassandre*.

²³² Cass. Civ. Lib., n° 4, 9 mars 1981, *Hatem*, 174 p. 453.

189. La modification de l'état religieux, même si elle emporte adhésion de l'intéressé à une communauté religieuse nouvelle, ne produit aucun effet reconnu au sein de l'ordre étatique que si elle est doublée d'une modification des registres de statuts personnels. L'efficacité de l'identité communautaire est ainsi subordonnée à son intégration à l'identité civile.

190. Cette intégration ne s'opère pas uniquement par la réglementation de la publicité de l'identité communautaire. Elle se prolonge également dans les incidences de cette identité sur les éléments classiques d'identification.

Sous-section 2 : L'incidence de l'identité communautaire sur les éléments classiques d'identification

191. Etant un instrument de police civile²³³ au service de l'identification des personnes, les éléments classiques d'identification à savoir le nom, le prénom et le domicile sont régis en droit libanais par des textes relevant de l'ordre étatique et ressortent exclusivement de la compétence de l'État.

192. La procédure de modification de ces éléments est ainsi soumise à l'article 21 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932²³⁴. Cet article qui a posé des difficultés d'interprétation en ce qu'il se réfère tantôt à la rectification, tantôt au changement, a inspiré les solutions retenues par la jurisprudence soumettant les mentions figurant au registre des statuts personnels à un régime juridique divisible. Alors que la modification du rite, de la religion et du domicile est consacrée par simple procédure administrative et semble être gouvernée par la volonté de la personne ; le nom et le prénom ne peuvent être rectifiés ou modifiés que par décision de justice et a priori dans les hypothèses où la preuve d'une erreur au moment de l'inscription est apportée.

²³³ V. FORTIER, « Les incertitudes juridiques de l'identité religieuse », 38 R.D.U.S., 2008, p. 385.

²³⁴ L'article 21 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932 dispose qu' : « aucune rectification d'inscription ne pourra être portée sur les registres sans un jugement du tribunal de paix, rendu en présence du commis du recensement ou de son délégué, à l'exception de circonstances susceptibles de modification, telles que la profession, la communauté, la religion, le changement de domicile et autres cas similaires pour lesquels le bureau de l'état civil est qualifié pour procéder aux rectifications sans nécessité de jugement du tribunal compétent ».

193. Les règles applicables se trouvent toutefois atténuées dès lors que des considérations liées à l'identité communautaire sont en jeu.

194. Les référents identitaires sont ainsi appelés à remplir des fonctions dépassant leur « fonction informative »²³⁵. Le prénom et le nom, « investis par ceux qu'ils désignent (...) vont se charger d'un sens qui dépasse leur stricte dimension technique et vont jouer le rôle de révélateurs d'une réalité plus subjective de leur être »²³⁶. C'est dans cette perspective que ces outils d'identification vont également servir de moyens d'expression des convictions religieuses des personnes qui les portent.

195. Le domicile de la personne, devant a priori servir en tant qu'élément de localisation à partir du lieu du principal établissement, se dédouble d'un domicile déterminé à partir du lieu de recensement de l'ascendant mâle et dont la modification est entravée par des considérations liées à l'équilibre communautaire.

196. C'est ainsi que l'identité communautaire constitue un motif légitime de mutabilité du prénom et du nom (§ 1) et d'immutabilité du domicile (§ 2).

§ 1 - L'identité communautaire : un motif de mutabilité du prénom et du nom

197. Reflets de l'acception classique de l'identité perçue comme un outil d'identification, le nom et le prénom sont régis par les principes d'immutabilité et de fixité. « En vertu de ces principes nécessaires pour la sauvegarde de l'ordre public et la stabilité des relations sociales, le nom et le prénom qui s'acquièrent par la filiation ne peuvent pas être modifiés par la volonté individuelle de l'intéressé »²³⁷.

²³⁵ D. GUTMANN, « Identité civile et identité familiale », *Petites affiches*, 28 avril 1999 n° 84, p. 37.

²³⁶ V. FORTIER, *op. cit.*

²³⁷ Cass. civ. Lib., 3^{ème} ch. civ., 6 décembre 1972, n° 129 ; 11 janvier 1973, n° 16 ; 5^{ème} ch. civ., 17 juin 2003, n° 106 ; 23 décembre 2004, n° 18 ; 29 juin 2004, n° 104, *recueil électronique Cassandre*.

198. La Cour de cassation a considéré dans un premier temps que le nom et le prénom, éléments inscrits dans l'acte de naissance conformément à l'article 13 de la loi du 7 décembre 1951 réglant l'enregistrement des actes de statuts personnels, ne sont pas sujets à modification puisqu'ils ne figurent pas parmi les éléments qui peuvent être modifiés administrativement selon l'article 21 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932. Elle n'admettait ainsi que la rectification des erreurs commises au moment de l'inscription administrative.

199. Ce n'est que dans les cas de nom et de prénom sujets à moquerie ou provoquant une souffrance psychologique que la Cour de cassation interprétait plus largement l'article 21 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932 en reconnaissant au juge le pouvoir de donner lieu à une modification du nom ou du prénom²³⁸.

200. La jurisprudence des tribunaux libanais a cependant été nuancée. Prenant en considération la portée identitaire du nom et du prénom, plusieurs décisions tout en rejetant les demandes de modification de nom et de prénom ont néanmoins admis la possibilité d'ajouter l'expression « *connu sous le nom* » ou « *connu sous le prénom* » en vue de prendre en compte « *la réalité à laquelle doivent se conformer les registres de statut personnel* »²³⁹.

201. C'est dans ce contexte et sur le fondement du respect de la liberté de croyance et la nécessité de rendre les registres de statut personnel « *conformes à la réalité vécue* » que plusieurs décisions ont admis la modification du nom et du prénom pour des motifs liés aux croyances religieuses des requérants ainsi qu'à leur désir de ne pas révéler publiquement leurs convictions religieuses.

202. Un jugement en date du 24 mars 2014 fait droit à une requête en changement de prénom en se fondant sur la liberté de croyance. Il s'agissait en l'espèce d'une requérante qui a choisi d'adopter un prénom séculier à la place de son prénom à connotation

²³⁸Cass. civ. Lib., 5^{ème} ch. civ., 29 juin 2004, n° 104, *recueil électronique Cassandre*..

²³⁹Cass. civ. Lib., 5^{ème} ch. civ., 28 avril 1994, n° 65 ; 20 janvier 1998, n° 10 ; 11 février 1999, n° 24 ; 30 juillet 2002, n° 114 ; 28 juin 2007, n° 90 ; 30 juin 2008, n° 91, *recueil électronique Cassandre*.

confessionnelle inscrit aux registres de statuts personnels. Le magistrat fait droit à sa demande en considérant que la liberté de croyance garantie par l'article 9 de la Constitution emportait la liberté de manifester individuellement ou collectivement ses croyances religieuses ainsi que le droit d'être connu par un prénom qui illustre ou qui dissimule les appartenances religieuses. La volonté exprimée par la requérante de ne pas divulguer l'appartenance religieuse dans l'espace public a été qualifiée par le juge de raison légitime, conforme à l'ordre public et aux bonnes mœurs et permettant de procéder à la modification du prénom²⁴⁰.

203. Le magistrat en question a également modifié le nom d'une famille de « *Abd Ali* » à « *Abd al-Ali* » en considérant que le nom de famille inscrit sur les registres de statut personnel qui suggérait l'adoration d'un homme et non de Dieu était contraire aux croyances religieuses de la famille²⁴¹.

204. Cette jurisprudence manifeste un souci de prendre en compte les « *états psychologiques* »²⁴² des individus et de reconnaître leurs identités subjectives. Le statut personnel devient ainsi une institution de reconnaissance identitaire.

§ 2 - L'identité communautaire : un motif d'immutabilité du domicile

205. Le domicile de la personne est fixé en droit libanais par rapport au casier familial du père à titre principal, ou de la mère à titre incident. Ce domicile correspond dans la majorité des cas au lieu et au numéro de recensement du chef de famille ascendant déterminé en fonction des registres de statut personnel établis à la suite des opérations de recensement effectuées en 1932.

²⁴⁰ Juge unique Joya, 24 mars 2014, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

²⁴¹ Juge unique Joya, 11 février 2014, cité par N. SAGHIEH, « Name Change Ruling Aids Battle Against Sectarianism », *Legal Agenda*, 8 avril 2014, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

²⁴² D. GUTMANN, « Identité civile et identité familiale », *Petites affiches*, 28 avril 1999 n° 84, p. 37.

206. Il se distingue très souvent du domicile effectif de la personne concernée. Comme le rappelle Éric Verdeil, « *les Libanais sont inscrits à l'état civil et, dès leur majorité, sur les listes électorales de leur village d'origine et non de leur lieu de résidence habituel. Ce village d'origine a été fixé, pour l'essentiel, durant le Mandat français, en particulier à l'occasion du dénombrement de 1924 et du recensement de 1932 (Maktabi, 1999). Dès cette époque, de nombreuses personnes qui n'habitaient plus en permanence dans leur village, en raison de l'exode rural ou d'une émigration plus ou moins définitive, ont eu la possibilité de s'y faire recenser. Les émigrés peuvent rester inscrits et inscrire leurs descendants (mais tous ne le font pas — combien de temps des émigrés définitifs restent-ils libanais ? voilà bien une question controversée). Ainsi, l'état civil enregistre une population en partie absente du village, et parfois même absente du pays* »²⁴³.

207. C'est pour cette raison que la jurisprudence considère que « *l'inscription du domicile au registre de l'état civil ne constitue pas une preuve suffisante du domicile effectif* »²⁴⁴. De fait, celle-ci « *permet seulement l'exercice de certains droits politiques tels que le vote* »²⁴⁵.

208. L'acte de changement de domicile est énuméré par l'article 1^{er} de la loi du 7 décembre 1951 au titre des actes de statuts personnels. La personne dont le domicile inscrit à sa naissance s'identifie à son lieu d'inscription au registre de résidents a ainsi la possibilité de le transférer. L'article 40 de la loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels dispose dans cette mesure que : « *quiconque, ayant changé de résidence en vue d'un nouvel établissement, veut transférer son domicile en ce nouveau lieu, doit justifier qu'il y a résidé de façon effective et continue durant trois ans. Il doit, à cette fin, présenter au bureau de l'état civil du nouvel établissement une déclaration signée de lui, du Moukhtar, et de deux témoins ; une enquête est alors effectuée par la police ou la gendarmerie en vue de vérifier l'effectivité de la résidence. Le gouvernement peut rejeter la demande s'il le juge opportun* ».

²⁴³ E. VERDEIL, « Les territoires du vote au Liban », *M@ppemonde, Maison de la géographie*, 2005, 2 (78), p.25.

²⁴⁴ P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 61 ; Cass. Lib., ch. civ., 27 octobre 1956, n° 83, *al-Mouhami*, 1957, citée par A. EL KHATIB, *Al-ahwal al-chakhssiya, khass'iss al-chakhssal-tabi'i: al-nassab, al-issm, al-jinsiya, ithbat al-ahwal al-chakhssiya*, Dar maktabatal-hayat, 1961, p. 411.

²⁴⁵ *Ibid.* Dans le même sens : A. EL KHATIB, *op. cit.*, p. 466.

209. Le changement de domicile est cependant conditionné par la justification d'une résidence effective et continue d'une durée de trois ans. Il peut également être rejeté par le gouvernement.

210. Par un avis en date du 1^{er} avril 1975, le Comité de législation et de consultations au sein du ministère de la Justice a considéré que la personne ne dispose pas d'un droit à changer son domicile mais que le gouvernement a un pouvoir discrétionnaire en la matière pouvant rejeter toute requête qui serait « *contraire à l'intérêt public* » ou aurait pour effet de « *bouleverser la sûreté* »²⁴⁶.

211. Le changement de domicile est en réalité perçu comme outil perturbateur des politiques électorales pouvant remettre en cause les équilibres communautaires et politiques établis²⁴⁷.

212. De fait, des recours en invalidation d'élections législatives ont été exercés sur le fondement de l'irrégularité d'un transfert automatisé des registres de statuts personnels de plusieurs électeurs portant atteinte « *au principe d'égalité entre les candidats* »²⁴⁸ et « *à l'équilibre démographique des habitants* »²⁴⁹. Le conseil constitutionnel a rejeté ces recours en considérant que « *les opérations de transfert étaient limitées à 404 électeurs et qu'elles avaient été réalisées en conformité avec les dispositions de la loi* » tout en relevant toutefois que « *les cas de transfert de registres concernaient des personnes relevant de*

²⁴⁶avis du comité de législation et de consultations, n° 68/R/1975, en date du 1^{er} avril 1975, Ch. SADER, A. BREIDI, *Majmou'at ijthadat hay'at al-tachri' wa al-isticharat fi wizarat al-adl* ; éd électronique, al-manchourat al-houkoukiya Sader.

²⁴⁷ Monsieur Antoine Messarra explique dans ce contexte que « *le Conseil constitutionnel a dû se pencher avec profondeur, dans les 19 recours en invalidation des élections législatives de 2009, sur la légalité du transfert de domiciliation électorale. Le droit de transfert de domiciliation électorale, compte tenu de la composition multicommunautaire de la société libanaise et de l'implantation géographique des communautés, et compte tenu de l'équilibre de la représentation communautaire à l'Assemblée nationale, peut être manipulé par des partis politiques et par des candidats à des fins électorales. Il y aurait alors marginalisation de facto de certaines communautés, instrumentalisation du vote communautaire, hégémonie régionale d'une communauté et perturbation du tissu régional pluricommunautaire du Liban, avec une propension à une ségrégation et marginalisation de facto* », A. MESSARRA, « Rapport national, Réponses du Conseil Constitutionnel du Liban », in 3^{ème} Congrès de la Conférence mondiale sur la justice constitutionnelle « *Justice constitutionnelle et intégration sociale* », 28 septembre – 1^{er} octobre 2014 Séoul, accessible sur : <http://www.venice.coe.int/> ;

²⁴⁸ Cons. Lib., 25 novembre 2009, n° 16/2009, H. Yaacoub c. I. Sakr, accessible sur <http://www.cc.gov.lb/>.

²⁴⁹ Ibid.

rites, de communautés religieuses et de courants diversifiés, ce qui permet de contredire les allégations du requérant »²⁵⁰.

213. La procédure de changement de domicile devient ainsi tributaire d'une conciliation entre plusieurs considérations liées à la volonté individuelle et à la prise en compte du domicile effectif et de l'équilibre communautaire.

214. Les développements qui précèdent donnent l'impression d'une identité civile qui ne se construit qu'à partir de l'identité communautaire. Les analyses qui suivent démontrent toutefois que l'identité civile peut être un facteur de perturbation de l'identité communautaire.

²⁵⁰ Ibid.

Chapitre 2 : L'identité civile, facteur de perturbation de l'identité communautaire

215. L'identité civile désigne les éléments d'identification de la personne au titre desquels le nom, le mariage et la filiation. Or ces éléments devraient être déterminés selon les statuts personnels religieux qui s'appliquent dans le domaine du droit de la famille. Ils dépendent dans ce contexte de l'identité communautaire et donc, de l'appartenance de l'individu à une communauté religieuse.

216. La famille se trouve ainsi à la croisée de l'identité civile et de l'identité communautaire. Si la famille permet d'exprimer les identités collectives à travers le maintien et la transmission des croyances et des traditions religieuses, elle représente également un enjeu primordial pour l'État puisque ces liens de parenté permettent de déterminer si une personne a le droit d'acquérir la nationalité libanaise.

217. En principe, la famille à laquelle renvoie l'identité civile est la même que celle qui résulte de l'application des droits religieux. Mais dans certaines circonstances, l'ordre étatique rejette ou au contraire consacre des liens de parenté qui contreviennent aux liens protégés ou prohibés par les droits religieux. Il en est ainsi par exemple en cas de filiation adultérine. Les droits religieux interdisent l'établissement de la filiation adultérine mais l'ordre étatique lui attache des effets de droit en considérant que cette filiation permet d'acquérir la nationalité libanaise. Cette action de l'État se répercute dans cette hypothèse sur l'identité civile. Les registres de l'état civil peuvent ainsi refléter une famille biologique qui transgresse le modèle familial religieux auquel renvoie l'identité communautaire (**Section 1**).

218. Dans une perspective différente, le rôle que joue l'identité communautaire dans la définition des liens d'alliance et de parenté peut conduire à une instabilité dans les relations familiales, notamment dans l'hypothèse d'une conversion religieuse à l'issue de laquelle

les individus cherchent à échapper aux règles impératives applicables lorsqu'il s'agit des modes de dissolution d'un mariage qu'ils auraient contracté. Étant donné que le statut personnel applicable est déterminé en fonction de l'appartenance religieuse, l'individu pourrait par sa conversion déclencher un changement du statut personnel applicable qui bouleverserait les relations familiales établies sous l'empire de leur communauté d'origine.

219. Le maintien de la sécurité des relations juridiques notamment dans le domaine familial impose le contrôle de l'incidence de la conversion religieuse (**Section 2**).

Section 1 : Le contrôle étatique des liens de parenté

220. La reconnaissance des compétences des communautés religieuses en matière de droit de la famille est perçue comme étant fondamentale dans la préservation des identités collectives²⁵¹. C'est dans cette perspective que les communautés religieuses historiques maintiennent leurs compétences en matière de mariage et de filiation à travers lesquelles elles mettent en avant un modèle de la famille légitime fondée sur le mariage et l'autorité du père de la famille. L'identité communautaire contribue ainsi à structurer les liens de parenté à partir desquels se construit la famille (**Sous-section 1**).

221. L'ordre juridique étatique contrôle toutefois les registres de l'état civil et maintient par ce biais sa mainmise sur les liens de parenté et d'alliance. L'établissement des actes de mariage et de naissance ainsi que leur retranscription sur le registre des résidents relèvent des services de statut personnel.

222. Ces actes de mariage et de naissance reflètent dans beaucoup de cas les liens établis conformément aux prescriptions religieuses et révèlent une collaboration étroite entre l'ordre étatique et les ordres communautaires.

223. L'identité civile consacre toutefois des liens de parenté et d'alliance indépendamment des ordres communautaires. À travers le contrôle de l'enregistrement des

²⁵¹ A. SHASHAR, *op. cit.* p. 46.

naissances, l'ordre juridique étatique consacre une identité qui se détache des conceptions religieuses en mettant en valeur les liens biologiques (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : Le poids de l'identité communautaire dans la définition des liens de parenté

224. La faveur accordée au modèle de la famille légitime par les droits religieux s'illustre par le régime de l'établissement de la filiation notamment dans le cadre du mariage. De fait, l'établissement de la filiation n'est pas uniquement facteur de lien biologique mais prend en compte d'autres considérations sociales et institutionnelles dont certaines sont toujours liées au mariage²⁵².

225. La présomption de paternité acquiert dans cette perspective une force particulière au niveau de l'établissement de la filiation paternelle. Cette présomption qui se fonde sur le mariage permet de construire une filiation paternelle difficilement contestable en fonction des droits religieux. (§ 1). Par ailleurs, l'établissement de la filiation adultérine est strictement encadré (§ 2).

§ 1 - La portée de la présomption de paternité

226. Le droit des communautés musulmanes l'exprime dans la règle « *l'enfant appartient au lit* » (*al-walad lil-firash*)²⁵³ et la traduit par l'établissement de plein droit de la filiation à l'égard de l'époux de la mère de l'enfant né au moins six mois lunaires après la conclusion de l'union et aux plus deux ans après sa dissolution pour la communauté

²⁵² Ph. MALAURIE, H. FULCHIRON, *Droit de la famille*, L.G.D.J., 5^{ème} éd., 2015, pp. 405-438 ; F. TERRÉ, D. FENOUILLET, *Droit civil. La famille*, Dalloz, 8^{ème} éd., 2011, pp. 335-386 ; I. THÉRY, A.-M. LEROYER, *Filiation, origines, parentalités. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*, Rapport du groupe de travail Filiation, origines, parentalités, 2014.

²⁵³ F.-P. BLANC, *Le droit musulman*, Dalloz, 2^{ème} éd., 2007, p. 85 ; A. EL KHATIB, *Al-ahwal al-chakhssiya, khass'iss al-chakhssal-tabi'i: al-nassab, al-issm, al-jinsiya, ithbat al-ahwal al-chakhssiya*, Dar maktabat al-hayat, 1961, p. 23 et s.

sunnite²⁵⁴, neuf mois après sa dissolution pour la communauté chi'ite²⁵⁵ et 300 jours après sa dissolution pour la communauté druze²⁵⁶.

227. La filiation de l'enfant légitime ne peut être contestée que par le mari qui doit l'intenter selon le serment d'anathème (« *le li'an* »)²⁵⁷ dans les jours qui précèdent la naissance de l'enfant ou dans les jours qui surviennent après la naissance au plus tard²⁵⁸. Ce délai est porté à un mois à partir de la naissance de l'enfant pour la communauté druze²⁵⁹.

228. Une condition supplémentaire tient à l'absence de la reconnaissance expresse ou tacite par le mari de l'enfant à naître²⁶⁰. Le mari qui épouse une femme enceinte en connaissance de cause ne peut par conséquent intenter une action en désaveu puisqu'il est présumé avoir accepté l'enfant à naître²⁶¹. La mort de l'enfant désavoué avant le jugement de séparation est également un obstacle à la déclaration de l'illégitimité de l'enfant²⁶².

229. Dans la même optique, le droit des communautés non-musulmanes est également très restrictif quant à la contestation de la paternité établie par la présomption de paternité²⁶³.

²⁵⁴ Article 332 du Code de Qadri Bacha représentant le droit musulman du statut personnels et des successions suivant le rite hanafite.

²⁵⁵ al-Cheikh A. NEHME, *Dalil al-kada' al-ja'fari*, Dar al-balagha, 3^{ème} éd., p. 110, articles 318, 319 et 320.

²⁵⁶ Article 137 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté druze.

²⁵⁷ Le « *Li'an* » est une accusation d'adultère sur laquelle se greffe une action en désaveu prononcée par le mari à l'égard de son épouse en prêtant un quintuple serment. Ce procédé constitue une cause de dissolution du mariage et sert à substituer la preuve légale par le témoignage de quatre témoins exigés afin de prouver l'adultère de la femme. Voir à ce sujet : R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, « L'enfant en droit musulman au Liban » in *actes du colloque du 14 janvier 2008*, sous la dir. de L. KHAIAT et C. MARCHAL, p. 165 ; A. EL KHATIB, *op. cit.*, 1961, pp. 60-68 ; F.-P. BLANC, *op. cit.*, p. 85 ; Article 334 du Code de Qadri Bacha représentant le droit musulman du statut personnels et des successions suivant le rite hanafite.

²⁵⁸ Article 336 du Code de Qadri Bacha représentant le droit musulman du statut personnels et des successions suivant le rite hanafite.

²⁵⁹ Article 139 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté druze.

²⁶⁰ Article 337 du Code de Qadri Bacha représentant le droit musulman du statut personnels et des successions suivant le rite hanafite ; A. EL KHATIB, *op. cit.*, pp. 60-68 ; F.-P. BLANC, *op. cit.*, p. 85.

²⁶¹ Article 337 du Code de Qadri Bacha représentant le droit musulman du statut personnels et des successions suivant le rite hanafite.

²⁶² Article 337 du Code de Qadri Bacha représentant le droit musulman du statut personnels et des successions suivant le rite hanafite.

²⁶³ P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.* ; A. SFEIR, *Le régime juridique de la filiation illégitime au Liban. Contribution à l'étude du droit de la famille*, POEJ, 2013, n° 71, p. 216. En l'absence de dispositions dans la loi du 23 juin 1959 relatives à l'action en contestation de la paternité, c'est dans les droits religieux que l'on doit puiser le régime applicable.

230. L'enfant né cent quatre-vingts jours après la célébration du mariage ou dans le trois centième jour de la dissolution de la vie commune a pour père le mari²⁶⁴. Le domaine de cette présomption de paternité est toutefois susceptible d'être élargi en fonction de la volonté de l'époux. Il peut ainsi couvrir l'enfant né avant les cent quatre-vingts jours après la célébration du mariage assimilé à l'enfant légitime.

231. C'est dans cette perspective que selon les droits des communautés assyrienne, arménienne-orthodoxe, syrienne-orthodoxe et copte-orthodoxe, l'action en désaveu est irrecevable à son égard en cas de reconnaissance expresse ou tacite de l'enfant à naître pouvant résulter de la connaissance par le mari de la grossesse avant le mariage, sa cohabitation avec la mère avant le mariage ou la reconnaissance de l'enfant²⁶⁵. Le droit des communautés catholiques considère également cet enfant légitime en l'absence d'une action en désaveu exercée dans les délais²⁶⁶. Le droit de la communauté évangélique considère sa filiation paternelle légitime établie en cas de reconnaissance par l'époux²⁶⁷.

232. La contestation de la filiation résultant de la présomption de paternité est strictement encadrée et ne peut résulter que d'une action en désaveu réservée au mari²⁶⁸ et dans certaines circonstances à ses héritiers²⁶⁹. À l'exception des droits des communautés grecque-orthodoxe, syrienne-orthodoxe et assyrienne qui ne prévoient aucun délai pour l'exercice de l'action en désaveu²⁷⁰, les droits religieux soumettent l'action en désaveu à des délais extrêmement brefs. Ce délai varie selon les différents droits des communautés

²⁶⁴ article 180 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 51 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; articles 79 et 80 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; l'article 68 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; articles 66 et 67 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; article 160 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; l'article 107 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

²⁶⁵ article 70 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; l'article 68 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 116 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; l'article 109 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

²⁶⁶ article 82 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques.

²⁶⁷ article 51 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique.

²⁶⁸ P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.* ; A. SFEIR, *Le régime juridique de la filiation illégitime au Liban. Contribution à l'étude du droit de la famille*, POEJ, 2013, n° 71, p. 216 ; articles 81 et 82 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 52 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 80 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 72 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; article 111 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; l'article 113 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

²⁶⁹ article 82 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 56 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; l'article 68 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; articles 68 et 69 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; article 110 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; l'article 108 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

²⁷⁰ CA grecque-orthodoxe, 22 avril 1987, POEJ, 1987, p. 79 ; P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.*

chrétiennes entre les 30 jours et les trois mois à compter de la naissance de l'enfant si le mari est présent et à compter du moment où il en a connaissance s'il est absent²⁷¹. Selon certains droits religieux, ce délai peut être prorogé si l'inertie du mari résulte d'un dol ou d'une violence. Dans ce cas, le délai ne commence à courir qu'à partir de la date de la cession de l'un de ces vices du consentement²⁷². Quant aux héritiers, ceux-ci peuvent intenter l'action en désaveu au cas où le mari, étant encore dans le délai utile pour désavouer l'enfant, est mort ou a perdu le discernement, ou lorsque son domicile est inconnu. Le délai court à leur égard à compter du jour où ils ont eu connaissance de la naissance l'enfant²⁷³. Dans le droit des communautés catholiques, les héritiers ne peuvent agir en désaveu que contre l'enfant né plus de trois cents jours après la dissolution du mariage et cela deux mois après la prise en possession de l'héritage par l'enfant²⁷⁴.

233. La conformité entre le titre et la possession d'état d'enfant légitime constitue un obstacle à la contestation de la filiation selon le droit des communautés catholiques et le droit de la communauté arménienne-orthodoxe²⁷⁵.

234. Au regard de ces dispositions religieuses, il apparaît que la présomption de paternité constitue une véritable règle de fond²⁷⁶ rattachée au mariage et à l'engagement parental donné par avance par le mari d'accepter comme sien les enfants de son épouse²⁷⁷

²⁷¹article 82 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 52 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 110 de de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; l'article 112 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

²⁷²article 57 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; l'article 68 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 112 de de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe qui permet par ailleurs au Tribunal de recevoir l'action en désaveu après l'expiration du délai légitime s'il estime qu'il existe des motifs légitimes.

²⁷³article 56 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 111 de de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; l'article 113 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

²⁷⁴article 82 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques.

²⁷⁵article 88 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 116 de de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe.

²⁷⁶ Sur la présomption de paternité envisagée comme une règle de fond avant la loi du 3 janvier 1972 en France, voir : V. BONNET, « Réflexions sur la présomption de paternité du XX^e siècle dans ses rapports avec le mariage », *D.*, 2013, p. 107 ; F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *Droit civil. La famille*, Dalloz, 8^{ème} éd., 2011, p. 399 se référant à P. GRAULICH, *Essai sur les éléments constitutifs de la filiation légitime*, thèse Liège, 1951 ; P. RAYNAUD, « La présomption de paternité légitime dans la jurisprudence récente », *Mélanges Roubier*, 1961, t. II, p. 217.

²⁷⁷ A. COLIN, « De la protection de la descendance illégitime au point de vue de la preuve de la filiation », *RTD Civ.*, 1982, p. 282 ; Sur les différents fondements avancés par la doctrine à la présomption de paternité, voir : F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *op. cit.*, p. 399 ; V. BONNET, *op. cit.*

évoquant un lien entre le droit processuel et le droit substantiel de la filiation²⁷⁸. Le caractère irréfutable de cette présomption à l'égard des tiers²⁷⁹ et l'impossibilité de l'écarter en l'absence de l'exercice d'une action attitrée par l'époux la fondent non seulement sur le devoir de fidélité et la communauté de vie dans le mariage²⁸⁰, mais également sur la volonté discrétionnaire de celui-ci, qui peut s'exercer à l'encontre de la révélation de la vérité biologique²⁸¹. La présomption de paternité qui naît d'une vraisemblance de vérité biologique peut ainsi tout autant la taire²⁸².

235. L'Assemblée plénière de la Cour de cassation a d'ailleurs eu l'occasion de le rappeler en rejetant toute action en opposition exercée à l'encontre des décisions religieuses déclarant irrecevable des actions en contestation de paternité intentées en marge des actions attitrées et ce, même en présence d'une preuve biologique de la non-paternité²⁸³.

§ 2 - L'encadrement de la filiation adultérine

236. La filiation adultérine se rattachant à la filiation naturelle relève d'un régime de compétences qui diffère selon les communautés musulmanes et non-musulmanes. C'est ainsi que la compétence des communautés musulmanes se déploie au niveau de la filiation aussi bien légitime que naturelle²⁸⁴. Les non-musulmans sont en revanche soumis à un régime morcelé entre les droits religieux et la loi civile²⁸⁵. Ce morcellement est advenu à la

²⁷⁸F. BELLIVIER, L. BRUNET, C. LABRUSSE-RIOU, « La filiation, la génétique et le juge : où est passée la loi ? En hommage à Marie-Thérèse Meulders-Klein, Professeur émérite de l'Université de Louvain-la-Neuve », *RTD Civ.*, 1999, p. 529.

²⁷⁹P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.* ; V. BONNET, *op. cit.* ;

²⁸⁰ Portalis, *Discours préliminaire au premier projet de Code civil*, Confluences, 1999 ; Sur les différents fondements avancés par la doctrine à la présomption de paternité, voir : F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *Droit civil. La famille*, Dalloz, 8^{ème} éd., 2011, p. 399 ; V. BONNET, « Réflexions sur la présomption de paternité du XXI^e siècle dans ses rapports avec le mariage », *D.*, 2013, p. 107.

²⁸¹J. VIDAL, « La place de la vérité biologique dans le droit de la filiation », *Mélanges Marty*, 1978 p.1113.

²⁸²F. BELLIVIER, L. BRUNET, C. LABRUSSE-RIOU, *op. cit.*

²⁸³ Sur le rejet d'une action en opposition contre un arrêt de la CA syriaque-catholique ayant écarté une action en désaveu exercée par les héritiers du mari sur le fondement de l'article 82 et ce, malgré une preuve biologique apportée quant à la contrariété de cette filiation avec la vérité biologique, voir : Ass. Plén., 21 février 2014, n° 15, *Recueil électronique Cassandre*. Sur le rejet d'une action en opposition contre une décision des tribunaux Char'is ayant rejeté une action en désaveu exercée par les héritiers du mari sur le fondement de l'irrecevabilité d'une action en désaveu exercée par un tiers ; Ass. Plén., 19 avril 2002, n° 8/2002, *recueil électronique Cassandre*.

²⁸⁴Article 17 de la loi du 16 juillet 1962 portant adoption du projet relatif à l'organisation des juridictions Char'is, sunnites et ja'afarites.

²⁸⁵P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.*

suite de la promulgation de la loi du 23 juin 1959 applicable à la succession des non-mahométans qui prévoit des dispositions relatives à l'établissement de la filiation naturelle²⁸⁶.

237. La compétence des juridictions civiles quand l'établissement de la filiation naturelle emportait des conséquences sur la dévolution successorale a toujours été admise²⁸⁷.

238. Cette compétence a été toutefois discutée quand il s'agissait des autres effets de la filiation naturelle non prévus par la loi du 23 juin 1959 mais établis par les droits religieux ; notamment l'action alimentaire de l'enfant naturel contre ses parents.

239. L'Assemblée plénière de la Cour de cassation a tranché cette question par deux arrêts en date du 8 janvier 1965 et du 3 janvier 1993 en reconnaissant la compétence des juridictions civiles²⁸⁸.

240. L'établissement de la filiation adultérine est limité aussi bien par le droit musulman que par la loi civile du 29 juin 1959 applicable à la succession des non-mahométans.

241. Le droit musulman rattache ainsi l'enfant né de rapports adultérins uniquement à sa mère sans son père²⁸⁹. La filiation naturelle paternelle est écartée même dans les

²⁸⁶ P. GANNAGÉ, « Le partage du régime de la filiation naturelle entre la loi civile et les lois religieuses » in P. GANNAGÉ, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruylant Bruxelles et Presses de l'Université Saint-Joseph, 2001, p. 151 ; « LIBAN . - Mariage . - Filiation », *op. cit.* ; A. SFEIR, *op. cit.*, n° 71, p. 96-97.

²⁸⁷ *Ibid.* Cass. Lib., ch. civ., 13 janvier 1960, *RJL*, 1960, p. 188 ; CA Beyrouth, 20 octobre 1977, citée par I. NAJJAR, « Droit laïc et pesanteurs confessionnelles (contribution à l'étude du droit de la famille dans la jurisprudence libanaise) », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 31, n° 2, 1979, pp. 285-305.

²⁸⁸ *Ibid.* ; Ass. Plén. Lib., 8 janvier 1965, n° 1, *RJL*, 1965, p. 477 ; 3 janvier 1991, n° 1, *RJL*, 1991, p. 46. Voir dans le même sens : TGI Baabda, 24 mars 1988, *al-Adl*, 1988, p. 242, obs. I. NAJJAR, « Chronique de droit libanais », *RTD Civ.*, 1989, p. 656 ; Cass. Lib., ch. civ., 22 janv. 1981, *al-Adl*, 1982, p. 63.

²⁸⁹ P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 125-126 ; P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Mariage . - Filiation », *op. cit.* ; I. NAJJAR, *Droit patrimonial de la famille. Droit matrimonial-Successions*, 4^{ème} éd. 2012, p. 283 ; Y. NOHRA, *Ahkam al-ahwal al-chakhssiya lada jami' al-tawa'if*, Sader, 2002, p. 223 ; A. SFEIR, *op. cit.*, n° 71, p. 114 ; Cass. Lib., ch. civ., 12 juillet 1962, n° 62, *Baz*, 1961-1962, p. 144 ayant considéré comme non valable la reconnaissance une filiation paternelle adultérine en se fondant sur les prescriptions du droit hanafite.

hypothèses où elle ne serait pas adultérine²⁹⁰ ; celle-ci étant ignorée par le droit musulman²⁹¹.

242. Quant aux non-musulmans, l'article 31 de la loi du 23 juin 1959 exclue l'enfant adultérin de la définition de l'enfant naturel auxquelles sont applicables les dispositions de la loi notamment celles relatives à l'établissement de la filiation²⁹². En se fondant sur cet article, la jurisprudence a considéré que l'établissement de la filiation adultérine est prohibé et qu'une action en recherche de paternité dirigée contre une personne unie par les liens du mariage au moment de la conception de l'enfant doit être rejetée²⁹³. Cette position est également défendue par une large partie de la doctrine qui considère que « *les enfants adultérins et incestueux sont ignorés par le droit libanais. Les procédés de preuve permettant d'établir la filiation des enfants naturels simples ne sauraient, en effet, leur être étendus, aux termes de l'article 31 de la loi du 23 juin 1959. Leur filiation peut résulter parfois du succès de l'action en désaveu. Ses effets se limiteront alors à la création de liens alimentaires entre l'enfant et ses parents* »²⁹⁴.

243. L'établissement de la filiation adultérine a même été jugé comme contraire à l'ordre public. L'ordre public a ainsi été mobilisé afin de refuser de donner force exécutoire à une décision émanant d'une autorité confessionnelle donnant effet à une filiation adultérine²⁹⁵ ainsi que pour écarter l'application d'une loi étrangère autorisant la preuve de la filiation adultérine²⁹⁶.

²⁹⁰Ibid ; TGI Liban-Sud, 2^{ème} ch., 29 janvier 1996, n° 15, *RJL*, 1996, p. 1120 ; al-Adl, 1997, p. 150 ; note I. NAJJAR, *Chroniques de droit privé Libanais*, éd. 2001, p. 365 ; A. EL KHATIB, *op. cit.*, p. 54-55.

²⁹¹ P. GANNAGÉ, « Le partage du régime de la filiation naturelle entre la loi civile et les lois religieuses », *Etudes de droit libanais*, 1964, p. 48 ; S. AL-MAHMASSANI, *Al-mabadi' al-char'iya wal-kanouniya fi al-hajr wal nafakat wal mawarith wal wassiya*, Dar al-'ilm lil malayin, 3^{ème} éd., 1962, p. 350-351.

²⁹² L'article 31 de la loi dispose que « *L'enfant naturel, au sens des articles précédents, s'entend de celui né de deux personnes qui ne sont pas unis l'une à l'autre par les liens du mariage, ni parents à un degré emportant empêchement au mariage, ni mariés, l'un ou l'autre, à une tierce personne. Toutefois si un seul des père et mère n'est pas lié par un mariage avec une tierce personne, l'enfant peut lui succéder* ».

²⁹³CA Mont-Liban, 3^{ème} ch. civ., 27 février 2003, *al-Moussannaf*, édition électronique ; Cass. Lib., 5^{ème} ch. civ., 26 février 2004, n° 28, *al-Adl*, 2004, n° 3 et 4, édition électronique ayant rejeté le pourvoi intenté contre un arrêt de la Cour d'appel du Mont-Liban refusant de donner lieu à une demande d'inscription d'un second mariage et des enfants qui en ont été issus suite à un changement de religion non exercé selon les formalités prescrites par la loi. Voir *Contra* : TGI Mont-Liban El-Metn, 2 février 2016, n° 20, *Cassandra*, édition électronique, ayant accueilli une action en désaveu de paternité et la mise en cause d'un tiers afin de déclarer sa paternité naturelle.

²⁹⁴ P. CATALA et A. GERVAIS, *op. cit.*, p. 96. Voir dans le même sens : P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Mariage . - Filiation », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 2 ; A. EL KHATIB, *op. cit.*, p. 108-109 ; Y. NOHRA, *op.cit.*, p. 222-223 ; A. SFEIR, *op. cit.*

²⁹⁵Bur. exéc. Kesrouan, 28 mai 1994, *al-Adl*, 1996, p. 243 ; note I. NAJJAR, *Chroniques de droit privé libanais*, p. 345.

²⁹⁶Cass. Lib., ch. civ., 11 avr. 1991, *RJL*, 1990-1991, p. 256 ; citée par P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Mariage . - Filiation », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 2.

244. Le régime de la filiation élaboré par cette jonction entre les droits religieux et la loi du 23 juin 1959 conduit ainsi à rejeter la vérité biologique lorsque la stabilité et la paix des familles le commandent notamment dans le cas des filiations adultérines²⁹⁷. L'interdiction d'établir la filiation adultérine selon les droits religieux est toutefois écartée par l'identité civile.

Sous-section 2 : La reconnaissance par l'État des liens de parenté issus exclusivement des liens sanguins

245. Des tensions peuvent apparaître entre l'ordre étatique et les ordres communautaires autour de la famille. De fait, l'ordre étatique reconnaît les liens de parenté issus exclusivement des liens sanguins. Cette politique étatique se manifeste à travers l'inscription des filiations adultérines (§ 1) et le refus d'enregistrer les filiations non biologiques (§ 2).

§ 1 - L'inscription des filiations adultérines

246. Le régime de l'enregistrement des naissances élaboré à partir des dispositions du décret n° 8837 du 15 janvier 1932 fixant les attributions des agents et des commissions de recensement et par les règles d'établissement des actes de naissance prévues par la loi du 7 décembre 1951 sur l'enregistrement des actes de statuts personnels fait apparaître aux registres de statuts personnels des liens de parenté interdits par le régime de la filiation ; des liens qui se superposent ainsi aux filiations juridiquement prohibées. Le registre des résidents se transforme en un miroir renvoyant une image de familles construites en fonction d'une filiation biologique progressant parallèlement à la famille érigée selon le système de parenté forgé par les droits religieux et la loi du 23 juin 1959.

²⁹⁷ Sur l'évolution de la vérité biologique en France avec l'entrée en vigueur de la loi du 3 janvier 1972 : J. CARBONNIER, *Droit et passion du droit sous la Ve République*, Flammarion, 1996, pp. 241-254 ; J. VIDAL, « La place de la vérité biologique dans le droit de la filiation », *Mélanges Marty*, 1978 p.1113.

247. C'est ainsi que par un arrêt en date du 2 mai 1996, la 5^{ème} chambre civile de la Cour de cassation a rejeté le pourvoi en cassation exercé par l'État libanais contre un arrêt confirmatif de la Cour d'appel du Mont-Liban en date du 9 mars 1993 ayant ordonné l'inscription de trois filles adultérines au casier familial de leur père²⁹⁸. La Cour de cassation a considéré que la loi du 23 juin 1959 n'est pas relative aux actes de statuts personnels régis par la loi du 7 décembre 1951 qui empêche l'établissement de la filiation adultérine et qu'elle se limite aux affaires successorales²⁹⁹.

248. Un avis du comité de législation et de consultations en date du 17 février 1969³⁰⁰ a encore considéré qu'un enfant adultérin né d'un père de confession musulmane doit être inscrit au registre de statut personnel de son père en cas de requête adressée par ce dernier et ce, même en l'absence de filiation établie à l'égard de son épouse. Cette solution est d'autant plus étonnante qu'en droit musulman la filiation naturelle paternelle est écartée et l'enfant naturel ne peut établir sa filiation qu'à l'égard de sa mère.

249. Le comité avait relevé à cet égard que « *les statuts qui régissent la paternité légitime ou la filiation légitime et les effets légaux qui en découlent sont indépendants des statuts qui régissent la nationalité ou les registres de statuts personnels* »³⁰¹ et que l'article 2 de l'arrêté 15/S en date du 19 janvier 1925 ainsi que l'article 15 de la loi du 7 décembre 1951 relative à l'enregistrement des actes de statuts personnels « *s'appliquent à tous les libanais indépendamment de leur communauté religieuse* »³⁰², et qu'ils doivent être lus à la lumière de « *la distinction entre les statuts régissant la nationalité et les dispositions régissant les statuts personnels* »³⁰³.

250. Cette jurisprudence est accueillie favorablement par des auteurs au nom d'un certain « *droit naturel* » à l'inscription au registre des résidents et en vue d'éviter la

²⁹⁸ Cass. civ. Lib., 5^{ème} ch. civ., 2 mai 1996, n° 46, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>. Dans le même sens : Cass. civ. Lib., 3^{ème} ch. civ., 13 mars 1974, n° 44, *al-moussanaf fi kadaya al-irthwa al-ahwal al-chakhssiyalil kadi Afif Chamseddine*, p. 335-336 ; CA Beyrouth, 6^{ème} ch., 29 janvier 1973, n° 135, *al-moussanaf fi kadaya al-irthwa al-ahwal al-chakhssiyalil kadi Afif Chamseddine*, p. 341.

²⁹⁹ Selon la Cour de cassation, la filiation des filles dont on revendiquait l'inscription aux registres de statut personnel du père était établie par les preuves versées au dossier. Ces preuves se ramenaient à des actes de naissance, des attestations du Mokhtar et des investigations des forces de sécurité.

³⁰⁰ Ibid.

³⁰¹ avis du comité de législation et de consultations, n° 856/R/1969, en date du 17 février 1969, Ch. SADER, A. BREIDI, *op. cit.* ; tome n° 9, p. 7312-7313.

³⁰² Ibid.

³⁰³ Ibid.

multiplication des cas d'apatridie³⁰⁴. Elle réduit certainement l'injustice apportée à l'enfant adultérin « *sanctionné en raison d'une faute de ses auteurs, contrairement au principe fondamental de la personnalité des peines* »³⁰⁵. Sa portée se trouve toutefois limitée aux registres de statuts personnels et ne se traduit pas par l'intégration de l'enfant adultérin dans la famille de son auteur, notamment sur le plan successoral qui lui refuse toute vocation dans l'héritage du parent coupable d'adultère³⁰⁶ sauf lorsqu'il est en concours avec des enfants légitimes issus d'un mariage postérieur à celui au cours duquel il est né³⁰⁷.

251. Elle aboutit toutefois à une rupture entre les registres de statuts personnels et les règles d'établissement de la filiation telles que prescrites par le droit musulman et la loi du 23 juin 1959. Un régime parallèle relatif à l'établissement de la filiation et privilégiant le lien du sang rattachant l'individu à un ordre généalogique se dresse ainsi lorsqu'il s'agit de reconnaître à la filiation des effets particuliers à savoir l'acquisition de la nationalité libanaise et l'inscription au registre des résidents qui en découle ainsi que la transmission du nom du père³⁰⁸.

252. Cette divisibilité du régime d'établissement du lien de filiation selon les fonctions qui lui sont rattachées est également consacrée par la jurisprudence relative à l'inscription d'un individu au registre des résidents par décision de justice.

§ 2 - Le refus d'enregistrer les filiations non biologiques

253. En vertu de l'article 12 de la loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels, « *lorsqu'une naissance n'aura pas été déclarée dans le*

³⁰⁴ R. AKOUM, *Al-loubnaniyoun al-maktoumoun al-qayd. Bayna al-tachri' walijtihad*, World Vision, 2013, p. 34 ; Voir en ce sens les motifs de l'arrêt : Cass. civ. Lib., 3^{ème} ch. civ., 13 mars 1974, n° 44, *al-moussanaf fi kadaya al-irthwa al-ahwal al-chakhssiyyalil kadi Afif Chamseddine*, p. 335-336.

³⁰⁵ F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *op. cit.*

³⁰⁶ Cass. Lib., 5^{ème} ch. civ., 9 mars 2006, n° 49, *Recueil électronique Cassandre* ; P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Successions . - Droit des Communautés non musulmanes. - Successions "ab intestat". - Successions testamentaires », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 3 ; I. NAJJAR, *Droit patrimonial de la famille. Droit matrimonial-Successions*, 4^{ème} éd. 2012, p. 295.

³⁰⁷ CA Mont-Liban, 1^{ère} ch. civ., 10 mars 1987, n° 21, *Rec. Hatem*, 1988, t. 193, p. 148 ; note N. NASSAR-CHAOUL, « L'avènement de l'enfant adultérin en droit successoral », *POEJ*, 1987, p. 115 ; P. GANNAGÉ, « LIBAN . - Successions. - Droit des Communautés non musulmanes. - Successions "ab intestat" . - Successions testamentaires », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 3, 2006, mis à jour en 2007.

³⁰⁸ A. MOUKARZEL HÉCHAIME, « Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban », *Droit et cultures*, 59 | 2010-1, accessible sur : <http://droitcultures.revues.org/>.

délai d'un an à compter de sa date, l'enregistrement n'en pourra avoir lieu qu'en vertu d'un jugement rendu en la chambre du conseil, à la demande du ministère public ou de la personne intéressée ».

254. À l'occasion de requêtes présentées sur le fondement de cet article, la Cour de cassation a considéré que les décisions d'inscription d'une personne au casier de son père présumé se fondant uniquement sur un acte de naissance, une attestation du Moukhtar et une décision d'établissement de la filiation émanant des juridictions religieuses sont entachées de manque de base légale et qu'il est nécessaire d'imposer un test de paternité A.D.N. pour pouvoir donner lieu à la requête d'inscription³⁰⁹. Dans le même registre, la Cour de cassation a également censuré les décisions d'inscription se fondant sur un test de maternité A.D.N. avec l'épouse du père présumé et ce, dans des hypothèses où la preuve de la maternité biologique s'accompagnait de la naissance de l'enfant dans le mariage³¹⁰.

255. L'article 343 du Code de procédure civile permet au juge d'ordonner une expertise technique portant sur le corps de la personne à l'instar d'un examen de sang. L'article précise que le refus de la personne de se soumettre à une expertise de cette nature peut être interprété comme une présomption sur la véracité de la condition ou du fait que l'on cherche à prouver³¹¹.

³⁰⁹Cass. civ. Lib., 4^{ème} ch. civ., 11 décembre 2014, n° 2 ; 11 décembre 2014, n° 80 ; 24 novembre 2014, n° 72 ; 2 octobre 2014, n° 55 ; 5^{ème} ch. civ., 22 janvier 2009, n° 1 ; 6 novembre 2007, n° 5 ; *Recueil électronique Cassandre*. Contra : Cass. civ. Lib., 4^{ème} ch. civ., 19 février 2013, n° 10 ; *Recueil électronique Cassandre*.

³¹⁰Cass. Lib., 4^{ème} ch. civ., 11 décembre 2014, n° 2 ; 9 avril 2013, n° 1 ; 3 janvier 2012, n° 1 ; 24 mai 2011, n° 5 ; *Recueil électronique Cassandre*.

³¹¹Le refus de se soumettre à une expertise biologique est considéré par la jurisprudence française comme un aveu tacite au regard de l'ensemble des circonstances de fait lorsqu'il ne repose sur aucun motif légitime : F. GRANET-LAMBRECHTS, *Droit de la famille*, œuvre collective sous la direction de P. MURAT, Dalloz Action, 2016, n° 211.55; F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *op. cit.*, p. 522 ; 4. Pour une interprétation du refus à l'encontre de l'intéressé : Cass., 1^{ère} ch. civ., 10 févr. 1993, *Defrénois I*, 1993, 987, obs. MASSIP, *RTD. Civ.*, 1994, 337, obs. HAUSER ; Civ. 1re, 6 mars 1996, D. 1996, 529, *RTD civ.* 1996, 373, obs. Hauser, rendu à propos de l'article 311- 12 ; Civ. 1re, 16 juin 1998, D. 1999, 651, note Massip, rendu à propos de l'article 322 alinéa 2 a contrario ; Civ. 1re, 13 oct. 1998, D. 1999, somm. 199, obs. Granet, à propos d'une action en recherche de paternité naturelle ; Civ. 1re, 31 janv. 2006, *RTD civ.* 2006, 293, 548, D. 2006, 1139, *Defrénois* 2006, 38415-37, Massip ; Civ. 1re, 7 juin 2006, *Bull. civ. I*, n° 291 ; Civ. 1re, 11 juill. 2006, *Bull. civ. I*, n° 385. Adde Civ. 1re, 25 avr. 2006, 4 juill. 2006, *Dr. fam.* 2006, n° 185, obs. Murat ; Civ. 1re, 9 févr. 2011, *Dr. fam.* avr. 2011, n° 56, Neirinck. Mais cette interprétation n'est pas nécessaire : Civ. 1re, 17 sept. 2003, D. 2004, 659, note Massip ; Civ. 1re, 23 janv. 2007, pourvoi n° 06- 10461 ; Civ. 1re, 23 févr. 2011, pourvoi n° 10- 17799 (c'est par une appréciation souveraine que la cour d'appel a estimé que le seul refus de se soumettre à un examen biologique ne saurait suffire, en l'absence de tout autre élément, à rapporter la preuve de sa paternité).

256. Les tests d'A.D.N. ne sont pas par conséquent restreints aux actions ayant pour objet l'établissement ou la contestation d'une filiation³¹². La prescription de tels tests dans le contexte d'une requête judiciaire en inscription au registre des résidents peut être défendue étant donné que les registres de statuts personnels reposent eux-mêmes sur le lien de filiation³¹³. Elle demeure toutefois contestable.

257. Tout d'abord, certaines décisions de la Cour de cassation dénudent les juges du fond de tout pouvoir d'appréciation sur l'opportunité d'une telle mesure³¹⁴ qui se transforme ainsi en un « *devoir judiciaire* »³¹⁵.

258. Ensuite, cette prescription impose la coïncidence de la filiation juridiquement établie avec la vérité biologique alors que la place accordée à cette vérité est strictement encadrée dans le régime de l'établissement de la filiation tel qu'établi par les droits religieux notamment dans le cadre du mariage.

259. La jurisprudence de la Cour de cassation imposant le recours à l'identité génétique de l'enfant en vue de l'inscrire au registre des résidents nonobstant l'existence d'un mariage, d'une décision d'établissement de la filiation légitime émanant de la juridiction religieuse compétente ainsi que d'une preuve quasi-certaine de la maternité biologique de

³¹² L'article 16-11 du Code civil restreint en revanche le recours à l'identification d'une personne par ses empreintes génétiques en disposant qu'« *en matière civile* », une telle identification « *ne peut être recherchée qu'en exécution d'une mesure d'instruction ordonnée par le juge saisi d'une action tendant soit à l'établissement ou la contestation d'un lien de filiation, soit à l'obtention ou la suppression de subsides* ». Cet article semble se limiter aux empreintes génétiques et ne s'étend pas à toute expertise biologique notamment aux examens comparés des sangs soumis par conséquent à un régime juridique différent (F. GRANET-LAMBRECHTS, *op. cit.*, n° 211.43 ; F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *op. cit.*, p. 511-512).

³¹³J. HAUSER, note sous Civ., 1^{ère} ch. civ., 16 janvier 2016, n° 14-25.559, « État civil, filiation et droit à une expertise biologique », *RTD. Civ.*, 2016, p. 318. La Cour de cassation française a refusé de faire droit à une demande d'expertise biologique dans une action déclaratoire en nationalité intentée par une demanderesse âgée d'une soixantaine d'années au motif que « *dès lors qu'une analyse génétique ne peut en elle-même servir à établir la nationalité française et que la filiation de l'enfant n'a d'effet sur la nationalité de celui-ci que si elle est établie durant sa minorité, la cour d'appel n'avait pas à ordonner une mesure d'instruction inopérante ; que le moyen n'est pas fondé* », voir Cass., 1^{ère} ch. civ., 23 septembre 2015, n° 14-14539, *Droit de la famille*, janvier 2016, comm. 5, J.-R. BINET, « Identification génétique, filiation et nationalité ». Elle a également refusé de faire droit à une demande d'expertise biologique dans une action destinée à obtenir la copie intégrale d'un acte de naissance au motif que l'expertise biologique était inutile en l'espèce et que « *l'action destinée à obtenir la copie intégrale d'un acte de naissance n'est pas une action relative à la filiation, de sorte que l'expertise biologique, qui ne saurait être une expertise génétique, réglementée par l'article 16-11 du Code civil, n'est pas de droit* », voir Cass., 1^{ère} civ., 27 janv. 2016, n° 14-25.559, Ch. BIDAUD-GARON, « Le recours à la preuve biologique dans les actions dont l'objet n'est ni l'établissement, ni la contestation d'un lien de filiation », *Droit de la famille*, avril 2016, Etudes 7.

³¹⁴ La Cour de cassation Française a considéré que « *l'expertise biologique est de droit en matière de filiation* » (Cass., 1^{ère} civ., 28 mars 2000, n° 98-12.806, *Droit de la famille*, 2000, comm. 72, P. MURAT ; *JCP G*, 2000, II, 10409, concl. C. PETIT, note M.-C. MONSALLIER-SAINT-MLEUX ; *Defrénois*, 2000, art. 37194, p. 769, note J. MASSIP ; *D.*, 2000, p. 731, note T. GARÉ ; *D.*, 2001, somm. p. 976, obs. F. GRANET ; *RJPF*, 2000, p. 5138, note J. HAUSER ; *RTD civ.*, 2000, p. 304, obs. J. HAUSER.

³¹⁵F. BELLIVIER, L. BRUNET, C. LABRUSSE-RIOU, *op. cit.*

l'épouse³¹⁶ renverse les fondements de la présomption de paternité en limitant sa force et sa portée.

260. Il faut tout d'abord rappeler que cette obligation de se soumettre aux tests d'A.D.N. n'est pas imposée systématiquement à la naissance de chaque enfant. Elle n'intervient qu'à défaut d'établissement d'un acte de naissance désignant l'époux comme le père et son transcription aux registres de l'état civil dans le délai d'un an. La Cour de cassation imposerait donc les tests d'ADN dès lors que cette présomption de paternité n'est pas confortée par un titre établi dans les délais³¹⁷.

261. Cette présomption ne serait plus ainsi une règle de fond mais plutôt une règle de preuve³¹⁸ fondée sur « *le plemurque fit, la probabilité, l'enfant né d'une femme mariée étant bien en fait le plus souvent né des œuvres du mari de celle-ci* »³¹⁹. Ayant une force diminuée et ne pouvant plus déployer pleinement ses effets indépendamment du titre, la présomption de paternité devient insuffisante lorsqu'un doute survient sur la vérité biologique de la filiation notamment dans l'hypothèse d'un défaut d'établissement de l'acte de naissance dans les délais impartis qui s'accompagne souvent d'un défaut d'établissement d'un acte de mariage³²⁰.

262. Cette jurisprudence réduit la portée de la présomption de paternité qui ne permet plus à elle seule de fonder la filiation paternelle légitime notamment quand il s'agit d'y

³¹⁶J.-Ch. GALLOUX, « L'empreinte génétique : la preuve parfaite », *JCP G*, 1991, doct. 3497.

³¹⁷ Solution à rapprocher de l'article 313 du Code civil qui dispose que « *La présomption de paternité est écartée lorsque l'acte de naissance de l'enfant ne désigne pas le mari en qualité de père* ».

³¹⁸F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *op. cit.*, p. 400 ; H. FULCHIRON, « Mariage, conjugalité ; parenté, parentalité : Métamorphose ou rupture ? » in *Mariage-conjugalité. Parenté-parentalité*, sous la dir. de H. FULCHIRON, Dalloz, 2009, p. X et s. ; V. BONNET, « Réflexions sur la présomption de paternité du XXI^e siècle dans ses rapports avec le mariage », *D.*, 2013, p. 107 ; J. CARBONNIER, 2004, *op. cit.*, p. 472 ; G. CHAMPENOIS, « La paternité » in *Le Code civil, Un passé, un présent, un avenir, 1804-2004*, Dalloz, 2004, p. 359.

³¹⁹ F. TERRÉ et D. FENOUILLET, *op. cit.*, p. 400.

³²⁰ L'établissement des actes de naissance et de mariage est mis à la charge des intéressés qui doivent dresser les actes en question, procéder à la légalisation par le Moukhtar des signatures y apposées et puis l'inscrire aux registres de statuts personnels. L'article 2 de la loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels dispose à cet égard que :

« Sont chargés de dresser les actes de l'état civil :

- Pour les naissances : le père, la mère, le wali et le médecin-accoucheur ou la sage-femme.
- Pour les mariages, dissolutions et nullités du mariage : le mari, la femme ou l'autorité communautaire qui a procédé à l'acte.
- Pour les décès : les moukhtars, les directeurs des hôpitaux et des prisons, les médecins chargés de délivrer les permis d'inhumer et les chefs de corps de l'armée et de la gendarmerie.
- Pour les changements de domicile, de religion, de rite et les actes modificatifs, les personnes intéressées ».

attacher la transmission de la nationalité du père désigné par la présomption de paternité et l'inscription au registre des résidents. Elle aboutit à semer l'incertitude sur le système généalogique dès lors qu'elle crée des modes parallèles d'établissement de la filiation soumis à des ordres juridiques distincts donnant lieu ainsi à un régime divisible de la filiation. Le statut de l'enfant devient ainsi pour le moins inconsistant. Enfant légitime par le jeu de la présomption de paternité lorsqu'il s'agit des effets qui relèvent de la compétence des juridictions confessionnelles, il ne l'est pas sauf acte de naissance établi dans les délais ou test d'A.D.N. le rattachant biologiquement à son père lorsqu'il s'agit de la transmission de la nationalité libanaise et de l'inscription au registre des résidents.

263. Le contrôle qu'opère l'État sur la famille ne se réduit pas aux hypothèses dans lesquelles il y a une rupture entre la famille biologique et la famille légitime consacrée par les droits religieux. Il s'étend aux hypothèses de conversion religieuse par laquelle l'individu peut bouleverser les relations familiales établies sous l'empire de sa communauté d'origine.

Section 2 : Le contrôle étatique de l'incidence de la conversion religieuse

264. « *Religion-rattachement* »³²¹, « *religion-liberté* ». Ces doubles-affiliations de l'identité communautaire sont au cœur des difficultés suscitées par les conversions religieuses qualifiées parfois de conversions « *assassines, entreprises pour des sincérités de circonstance* »³²².

265. Manifestation de la liberté religieuse, l'identité communautaire n'est pas immuable et peut être modifiée. Cette mutabilité de l'identité communautaire s'accorde mal avec la stabilité que cherche à assurer l'identité civile.

266. De fait, le changement d'appartenance religieuse devrait en principe emporter l'application du statut personnel correspondant à la communauté nouvelle à partir de la conversion religieuse. Une telle solution qui semble être conforme au désir de l'individu peut être choquante lorsque celui-ci ne cherche à travers la conversion religieuse qu'à

³²¹ R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, 2015, *op. cit.*

³²² I. NAJJAR, *Les successions*, Librairie du Liban, 2002, n° 222, p. 197.

échapper aux règles impératives applicables par sa communauté d'origine notamment en matière de mariage.

267. Le conflit mobile qui découle de la conversion religieuse révèle les difficultés que suscite l'intégration d'un élément identitaire à l'identité civile. Correspondant par définition à un sentiment d'appartenance, parfois à une « *quête d'authenticité* », cet élément ne peut être saisi par l'identité civile sans s'interroger sur son incidence quant à la stabilité des relations juridiques s'étant constituées sous l'empire de la communauté d'origine.

268. Une complexité supplémentaire s'ajoute lorsqu'à la suite de sa conversion religieuse, l'individu a construit des liens d'alliance se superposant à ceux qu'il avait établis dans le passé. Ces bouleversements dans l'appartenance religieuse donnent naissance dans cette dernière hypothèse à une multiplicité de familles qui se disputent l'exclusivité des liens qui les unissent au converti.

269. La délimitation des conséquences de la conversion religieuse sur les relations familiales est délicate dès lors qu'il est particulièrement malaisé de contrôler la finalité et la sincérité de la conversion opérée. C'est ainsi que le concept de la « *fraude à la loi* » est souvent invoqué afin de faire obstacle aux effets de la conversion religieuse³²³.

270. La difficulté en la matière ressort de la nature du facteur de rattachement.

*« Les domaines dans lesquels une fraude “parfaite” est concevable sont ceux où pour la détermination du facteur de rattachement, intervient non pas tant la volonté du sujet, mais une simple déclaration de volonté, laquelle peut ne pas correspondre à une effectivité »*³²⁴.

271. Or, l'appartenance religieuse est justement fondée au Liban sur une simple déclaration de volonté devant l'officier des statuts personnels qui ne peut s'assurer de son

³²³ P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un État multicommunautaire. L'exemple Libanais », *op. cit.*

³²⁴ B. AUDIT, « Fraude à la loi », *Jurisque civil*, article 3, Fasc. 50., 2016.

effectivité sous peine de porter atteinte à la liberté de croyance. La sanction de la fraude à la loi devient ainsi exceptionnelle puisqu'elle suppose établis les deux éléments constitutifs de la fraude à savoir le rattachement à l'ordre religieux de conversion et l'intention frauduleuse³²⁵. Or ces éléments ne peuvent être déduits de l'examen de la pratique religieuse du converti afin de s'assurer de la sincérité de la conversion au regard de l'atteinte à la liberté de croyance qui résulterait d'un tel examen.

272. L'hypothèse dans laquelle la fraude à la loi pourrait permettre d'écarter les effets de la conversion religieuse se réduit au cas où il est établi que la conversion n'avait d'autre but que d'agir sur l'élément de rattachement afin d'écarter l'application du statut personnel de la communauté d'origine. La démonstration de la fraude apparaît dans cette perspective comme étant particulièrement difficile puisqu'elle ne peut pas se fonder sur des éléments objectifs comme en matière de changement de nationalité ou de domicile.

273. Ce sont les raisons pour lesquelles le législateur prévoit les conséquences de la conversion religieuse des époux en cours de mariage. L'article 23 de l'arrêté 60 L.R. modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 dispose ainsi qu'« *en cas de sécession d'un des conjoints, le mariage ainsi que les actes ressortissant au statut personnel restent régis par la loi sous le régime de laquelle ils ont été célébrés, accomplis ou contractés. En cas de sécession des deux conjoints, le mariage ainsi que les actes ou obligations ressortissant au statut personnel, seront, à dater du jour où la sécession aura été inscrite sur les registres de l'état civil, régis par la loi de leur nouveau statut* ». En vertu de cet article, la qualité de conjoint devrait donc être déterminé exclusivement par l'autorité de célébration du mariage.

274. C'est dans ce contexte que l'identité civile est amenée à se prononcer sur l'incidence de la conversion religieuse sur les relations entre le converti et les tiers dans le domaine de la famille.

³²⁵ *Ibid.*

275. L'unité de la personne qui résulte de son identité civile permet d'assurer le maintien des différents liens forgés par l'individu à travers le temps tout en reconnaissant les liens nouveaux qui peuvent prendre naissance à la suite de la conversion religieuse. L'identité civile devient dans cette mesure le miroir des bouleversements survenus dans l'identité communautaire à travers la reconnaissance de la pluralité des familles en cas de conversion séparée de l'époux en cours de mariage (**Sous-section 1**) et la faveur accordée à la volonté des époux en cas de conversion conjointe (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : La reconnaissance de la pluralité des familles en cas conversion séparée d'un époux en cours de mariage

276. La conversion séparée d'un époux en cours de mariage à une confession religieuse distincte de l'autorité religieuse sous l'ordre de laquelle le mariage a été célébré n'a aucune incidence sur la loi religieuse applicable au mariage et ses effets qui demeurent régis par la loi de l'autorité de célébration du mariage et qui ressort par conséquent de la compétence de ses juridictions³²⁶. Les décisions émanant des juridictions communautaires appartenant à la communauté de conversion de l'époux et se prononçant sur la validité ou sur les effets du premier mariage ont ainsi été annulées par l'assemblée plénière³²⁷.

277. Cependant, cette solution ne fait pas obstacle à la reconnaissance des effets de la conversion. L'identité civile prend acte du changement de communauté qui s'est opéré selon les formalités imposées par l'ordre étatique. Mais cette conversion ne permettra pas à l'époux de se délier des engagements qu'il a souscrits sous l'empire de sa communauté d'origine. Le mariage qu'il a conclu demeure dans cette perspective soumis à la loi de l'autorité de célébration³²⁸.

³²⁶ Article 23 de l'arrêté 60 L.R. modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938; Ass. Plén. Lib., 3 octobre 1996, *décisions de l'Assemblée plénière*, Afif Chamsedine, p. 306; Ass. Plén. Lib., 19 juin 1969, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

³²⁷ Voir la jurisprudence citée par M.C. NAJM, « Mariage et conversion religieuse d'un époux en droit intercommunautaire libanais » in *Le droit en mouvement, Mélanges en hommage à Méliné Topakian*, Bruylant, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2005, p. 220; Cass.civ., 12 mai 1961, *Al-Mouhami* 1963, p. 181.

³²⁸ P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un État multiconmunautaire. L'exemple Libanais », *op. cit.*

278. Cette division du régime juridique applicable au converti ne règle pas les conflits engendrés par la conversion religieuse notamment dans le cas du remariage à une deuxième épouse du mari chrétien converti à l'Islam.

279. Les solutions retenues par la jurisprudence aussi bien dans le domaine du droit pénal que dans le domaine du droit successoral vont dans le sens de la reconnaissance non seulement de la validité de la conversion mais également de la pluralité des familles qui se constituent avant ainsi qu'à l'issue de la conversion religieuse.

280. En ce qui concerne le droit pénal, l'article 485 du Code pénal dispose que *« quiconque contractera un mariage sous une forme légale sachant qu'il est nul à raison d'une précédente union, sera puni d'un emprisonnement d'un mois à un an. Le ministre du culte qui aura procédé au mariage connaissant l'existence du lien matrimonial antérieur subira la même peine »*.

281. Cet article introduit le second chapitre *« des infractions contre la famille »* du titre 6 *« des infractions contre la religion et la famille »* du Code pénal.

282. La question de savoir si un mari chrétien qui se convertit à l'Islam commet le délit sanctionné par l'article 485 du Code pénal a été posé à plusieurs reprises aux juridictions pénales à l'occasion de la conversion unilatérale d'un mari chrétien à l'Islam et son remariage autorisé selon le statut personnel de sa communauté de conversion.

283. En posant comme élément de l'infraction la conscience de la nullité du second mariage contracté à raison de la précédente union, l'article 485 du Code pénal suscite des difficultés qui proviennent de la double-affiliation de l'appartenance communautaire perçue comme un élément de rattachement à un statut personnel mais également comme l'expression de la liberté religieuse.

284. C'est dans cette mesure que si la conversion religieuse peut facilement constituer un moyen de déjouer les règles d'un statut personnel au profit d'un statut personnel plus libéral, elle peut également exprimer l'exercice par l'individu de sa liberté de changer de

religion. Un mari catholique qui se convertit à l'Islam et qui prend une deuxième épouse le fait-il pour adhérer à l'islam ou uniquement pour se soustraire aux règles rigoureuses catholiques d'indissolubilité du mariage et bénéficier des règles du statut personnel musulman plus permissives en la matière et admettant la polygamie ?

285. La chambre criminelle de la Cour de cassation a retenu des solutions opposées. Dans une décision en date du 28 mai 2002, elle a refusé d'incriminer sur le fondement de l'article 485 du code pénal un mari chrétien se convertissant à l'Islam et contractant un deuxième mariage alors que le premier n'est pas dissout en considérant que la connaissance du mari de la nullité du second mariage à raison de la précédente union n'est pas établie et qu'il n'y a pas de fraude à la loi dans l'adhésion à la communauté chi'ite dont le statut personnel permet la polygamie d'autant plus que la Constitution garantit la liberté de croyance absolue³²⁹.

286. Par un arrêt en date du 15 avril 1994, elle s'était prononcée dans le sens inverse en affirmant que l'époux qui a conclu un premier mariage selon le statut personnel orthodoxe commet le délit sanctionné à l'article 485 du code pénal en se convertissant à la religion musulmane frauduleusement en vue de conclure un second mariage malgré sa connaissance des règles de droit gouvernant son statut personnel d'origine interdisant la polygamie³³⁰.

287. Même s'il ne semble pas possible de considérer qu'un mari chrétien n'est pas conscient de l'interdiction de la polygamie selon le statut personnel des communautés chrétiennes, sa connaissance de la nullité du second mariage à raison d'une précédente union ne peut être établie que dans des cas exceptionnels dès lors que cette nullité est elle-même contestable en dehors des cas où la preuve d'une fraude à la loi est rapportée. De fait, la fraude à la loi ne peut dans ces circonstances être retenue que s'il est prouvé que la conversion religieuse a exclusivement été motivée par le désir de se soustraire aux règles du statut personnel de la communauté d'origine, preuve particulièrement difficile à

³²⁹ Cass. Crim. Lib., ch. crim., 28 mai 2002, *Recueil électronique Cassandre*.

³³⁰ Cass. Crim. Lib., 15 avril 1994, *RJL*, 1994 p. 627 ; Dans le même sens, CA Mont-Liban, 30 juin 2014, n° 311, *Al-Adl* 2016, n° 3, p. 1677.

rapporter. L'absence d'une telle fraude avérée rend simplement inopposable le second mariage à la première épouse et ne permet pas de prononcer la nullité du second mariage conclu conformément aux règles de forme et de fond imposés par la communauté d'adhésion.

288. C'est dans cette perspective que l'incrimination prévue à l'article 485 du Code pénal ne peut être retenue que dans la mesure où la fraude à la loi est établie et que le second mariage est frappé de nullité. Certes, ce raisonnement peut être discuté dans la mesure où on pourrait considérer que l'article 23 de l'arrêté 60 L.R. modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 en vertu duquel le premier mariage et ses effets relèvent de l'autorité de célébration du mariage a pour effet de soumettre l'intégralité du statut matrimonial de l'époux converti à cette autorité de célébration. Le second mariage serait ainsi nul en vertu de la loi de l'autorité de célébration du premier mariage et indépendamment de la preuve d'une fraude. Nous pensons toutefois que si une telle extension de la portée de l'article 23 de l'arrêté 60 L.R. modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 est possible, elle ne s'impose pas pour autant.

289. La conversion religieuse permet dans ce contexte à un époux de contourner la prohibition de contracter un second mariage en dehors des cas où son premier mariage est dissout par décision judiciaire émanant des autorités compétentes ou à la suite du décès de sa première épouse. Émergent ainsi plusieurs familles, soumises à des statuts personnels différents qui sont à l'image des différentes appartenances religieuses acquises par l'époux au fil du temps.

290. La coexistence de ces familles dont les membres relèvent de communautés religieuses différentes suscite des contestations qui porteront sur l'appartenance religieuse qui doit être prise en compte pour l'époux qui s'est converti en matière successorale. Ces contestations s'expliquent au regard de l'incapacité de succéder ab intestat pour différence de religion qui est à l'origine édictée par le droit musulman. De fait, il est interdit au non-musulman de venir à la succession ab intestat du musulman³³¹ et par application de la règle

³³¹ Y. NOHRA, *Al-irth lada jami' al-tawa'if*, Sader, 4^{ème} éd., 2000, p. 265 ; article 58 du Code de la famille du 25 octobre 1917 ; al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 282, article 683.

de réciprocité prévue par l'article 9 de la loi du 23 juin 1959 sur la succession des non-musulmans, un musulman libanais ne peut pas venir à la succession d'un non-musulman³³².

291. Compte-tenu de ces règles, la conversion séparée d'un époux non-musulman à la religion musulmane ou d'un époux musulman à la religion chrétienne en cours de mariage peut aboutir à une exhérédation de sa première épouse. Se pose ainsi la question de savoir quelle est l'identité communautaire qui doit être prise en compte au décès de l'époux qui s'est converti. S'agit-il de sa communauté d'origine sous l'empire de laquelle il a conclu son premier mariage ou de sa communauté de conversion ?

292. L'examen de la jurisprudence divergente sur ce point révèle la difficulté que pose la conciliation entre plusieurs impératifs qui découlent aussi bien des exigences de la liberté de conscience nécessitant la reconnaissance des pleins effets à la conversion religieuse que de la protection des familles issues des mariages successifs.

293. C'est ainsi que dans une décision restée isolée, la Cour d'appel de Beyrouth a privé la première famille de tout droit dans la succession en considérant que la loi applicable à la succession est celle de la confession du *de cuius* au moment du décès donc la loi musulmane laquelle écarte la première famille restée chrétienne de la succession du défunt musulman³³³.

294. Dans cet arrêt, la Cour d'appel affirme que l'application de la loi du 23 juin 1959 sur la succession des non-mahométans serait contraire à l'alinéa 1^{er} de l'article 10 de l'arrêté 60 L.R. en fonction duquel « *les libanais appartenant à une communauté de statut personnel sont soumis au statut de leurs communautés religieuses dans les affaires relatives au statut personnel* » et à l'article 11 de l'arrêté 60 L.R. ainsi que l'article 9 de la Constitution libanaise et la déclaration des droits de l'homme qui consacrent la liberté de changer de religion et reconnaissent les effets civils au changement de religion. Le *de cuius* étant musulman au jour de son décès, la loi applicable est la loi musulmane et les

³³²Y. NOHRA, *op. cit.*, p. 49.

³³³CA Beyrouth, 10 juin 1974, *RJL*, 1975, p. 516.

juridictions compétentes sont les juridictions char'i. Selon la Cour d'appel de Beyrouth, la compétence judiciaire et législative est déterminée en fonction de la communauté religieuse à laquelle appartient le *de cuius* au moment de son décès. Cette compétence est d'ordre public.

295. Cette solution jugée comme étant « *choquante* »³³⁴ en ce qu'elle entérine l'exhérédation de la première famille neutralisant l'institution de la réserve héréditaire n'a pas été suivie par la Cour de cassation.

296. Dans un sens opposé, une jurisprudence abondante retient la compétence des tribunaux civils pour délivrer le certificat d'hérédité et considère que l'intégralité de la succession doit être recueillie par la première famille en invoquant l'inopposabilité de la conversion et du second mariage à la première famille sur le fondement de l'article 23 de l'arrêté 60 L.R. et la nécessité de soumettre le mariage et ses effets à la loi de l'autorité qui l'a célébré qui interdit la polygamie³³⁵. La qualité de conjoint de la deuxième épouse lui est ainsi refusée. Mises à part les critiques qui peuvent être adressées à ce fondement³³⁶, cette solution aboutit à des résultats contestables puisqu'elle conduit à écarter la deuxième épouse et les enfants issus du second mariage³³⁷.

297. Une des solutions proposées est de considérer le second mariage comme étant frappé de nullité en appliquant la théorie de la fraude à la loi³³⁸. Or, cette théorie ne peut être invoquée en dehors des cas où la fraude est établie³³⁹.

298. Une jurisprudence qui essaye de se montrer plus équitable a pour sa part décidé de la division de la succession du *de cuius* en deux masses réparties entre la famille issue

³³⁴ V. HEUZÉ, *Le droit libanais des successions (Loi du 23 juin 1959)*, USJ/Faculté de droit et des sciences politiques, 2019, n° 56.

³³⁵ Ass. Plén. Cass. Lib., 14 mai 1965, *Baz*, 1965, p. 113 ; Cass. civ. Lib., 21 juin 1973, *RJL*, 1973 p. 1177 ; Cass. civ. Lib., 4^{ème} ch., 21 janvier 1982, *Rec. Hatem*, 174 p. 485 ; Trib. 1^{ère} instance, 10 avril 1986, *Rec. Hatem*, 189, p. 785, *al-Adl*, 1986, p. 506 ; Trib. Civ. Beyrouth, 16 juillet 1987, *Rec. Hatem*, 193, p. 155 ; CA Beyrouth, 4 janvier 2000, *POEJ*, n° 52-53, 1999/2000, p. 143 ; Trib. Mont-Liban, 24 avril 2003, *POEJ*, 2004, p. 66 ; CA Beyrouth, 29 octobre 1948, *RJL*, 1949, p. 27 ; En faveur de cette solution : P. GANNAGÉ « LIBAN.- Successions.- Droit des Communautés non musulmanes.- Successions "ab intestat". - Successions testamentaires », *op. cit.*

³³⁶ Sur ces critiques, voir V. HEUZÉ, *op. cit.*, n° 57 qui affirme que « le droit successoral n'est pas « un effet du mariage » ».

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ M.-C. NAJM, « Mariage et conversion religieuse d'un époux en droit intercommunautaire libanais » in *Le droit en mouvement, Mélanges en hommage à Méliné Topakian*, Bruylant, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2005, p. 220.

³³⁹ V. HEUZÉ, *op. cit.*, n° 58.

du premier mariage sur la base de la loi successorale du 23 juin 1959 et la famille issue du second mariage en application du droit musulman³⁴⁰.

299. C'est ainsi que par un arrêt rendu le 20 octobre 1983³⁴¹, la Cour de cassation considère que les juridictions civiles ont compétence en vue de déterminer la part de réserve qui revient à la première épouse en fonction de la loi du 23 juin 1959 sous l'empire de laquelle le mariage a été célébré et que les juridictions char'i ont compétence pour la dévolution du solde de la succession entre les différents héritiers présomptifs en fonction du statut personnel relevant de la confession à laquelle appartenait le *de cuius* le jour de son décès. Cet arrêt rappelle tout d'abord le principe selon lequel la compétence judiciaire en matière de dévolution successorale appartient aux tribunaux désignés par la confession du *de cuius* à son décès. La Cour de cassation y apporte toutefois une atténuation en se fondant sur l'article 23 de l'arrêté 60 L.R. et en considérant que les droits successoraux sont un effet du mariage et doivent être déterminés par rapport à la loi sous l'empire de laquelle le mariage a été célébré. Ces droits seraient des droits acquis et l'époux qui est libre de changer de religion, n'est pas libre de se délier des engagements pris à l'égard de la première épouse.

300. Pour autant, la Cour de cassation n'écarte pas la deuxième famille de la succession du *de cuius*. Après avoir soulevé l'existence d'un conflit de compétence juridictionnelle et législative, elle conclut à une application distributive de la loi du 23 juin 1959 et du statut personnel musulman en considérant que le juge civil doit prélever sur la succession la part de réserve qui revient à la première épouse en fonction de la loi du 23 juin 1959 en laissant aux juridictions char'i le soin de distribuer le solde de la succession entre les héritiers musulmans.

301. Le raisonnement de la Cour de cassation a été critiqué aussi bien quant aux incohérences qui le sous-tendent que quant aux difficultés qui se présentent dans sa mise en œuvre. L'arrêt se fonde ainsi sur la réserve et la quotité disponible sans pour autant préciser « *l'identité de l'acte auquel la jurisprudence assimile la « libéralité » dont*

³⁴⁰Cass. civ. Lib., 5^{ème} ch., 13 mars 2001, *al-Adl*, 2002. p. 620 ; 9 avril 2002, *Cassandre*, 2002, p. 385 ; Cass. ch. Civ., 20 octobre 1983, *Rec. Hatem*, 185, p. 528 ; *POEJ*, 1983 p. 331 ; 8 janvier 1989, *POEJ*, 1990, p. 447.

³⁴¹ Cass. 2^e civ., 20 octobre 1983, *Hatem* 185, p. 528.

*bénéficie la seconde famille : est-ce l'acte de conversion à la religion musulmane, ou est-ce le second mariage ? »*³⁴². La solution demeure par ailleurs insatisfaisante notamment lorsque la quotité disponible a été épuisée à travers des donations consenties par le *de cujus* avant son décès de telle sorte que la deuxième épouse et les enfants issus du second mariage ne recevront aucune part dans la succession³⁴³.

302. Dans des arrêts le 13 mars 2001³⁴⁴ et le 9 avril 2002³⁴⁵, la Cour de cassation retient une solution similaire mais elle ne se fonde plus expressément sur la réserve et la quotité disponible. La famille issue du second mariage n'est pas écartée de la succession au motif « *que la parenté utile à la dévolution successorale procède en principe du statut personnel en vigueur au jour du décès ; que la religion ou la nationalité qui est celle du de cujus au jour de son décès détermine les droits successoraux qui en découlent* ». Quant à la famille issue du premier mariage, la Cour de cassation affirme que l'incapacité de ses membres de succéder pour différence de religion est levée par l'article 23 de l'arrêté 60 L.R.

303. Monsieur Vincent Heuzé qui considère cette solution comme étant « *parfaitement défendable en opportunité, et pleine de sagesse du point de vue des relations qui méritent de prévaloir entre les différentes communautés libanaises* »³⁴⁶ propose de retenir un fondement différent : le mécanisme de la fente qui permet de « *respecter la dualité des familles à laquelle appartiennent certains héritiers* »³⁴⁷.

304. La consécration de la pluralité des familles en cas de conversion unilatérale de l'époux montre que la famille n'est pas l'apanage des droits communautaires et que l'État n'hésite pas à intervenir dans la délimitation de la portée de l'identité communautaire lorsque celle-ci peut aboutir à remettre en question la stabilité des relations familiales établies. Ces considérations semblent toutefois s'estomper dans le cas de conversion commune des époux en cas de mariage.

³⁴² V. HEUZÉ, *op. cit.*, n° 59.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ Cass. civ. Lib., 5^{ème} ch., 13 mars 2001, *al-Adl*, 2002, p. 620.

³⁴⁵ Cass. civ. Lib., 5^{ème} ch., 9 avril 2002, *Cassandra*, 2002, p. 385.

³⁴⁶ V. HEUZÉ, *op. cit.*, n° 60.

³⁴⁷ *Ibid.*

Sous-section 2 : La faveur accordée à la volonté des époux en cas de conversion commune en cours de mariage

305. La conversion commune des deux époux en cours de mariage a pour conséquence de soumettre l'intégralité du statut matrimonial des conjoints à l'autorité de la communauté religieuse de conversion³⁴⁸. Comme l'explique Pierre Gannagé, « *l'accord des deux époux fonde alors cette compétence qui ne pourra naturellement léser l'un d'eux* »³⁴⁹.

306. Il a été cependant soutenu que la conversion commune des deux époux constituait une fraude à la loi lorsqu'elle est faite en vue de se soustraire à la compétence de l'autorité de célébration du mariage, et devait à ce titre être sanctionnée en écartant la compétence de l'autorité confessionnelle de conversion³⁵⁰.

307. Deux arrêts isolés en jurisprudence ont de ce fait écarté la compétence de l'autorité de conversion en constatant la fraude à la loi. Il s'agissait dans le premier d'une action en divorce présentée cinq jours après leur conversion par deux époux maronites devenus orthodoxes³⁵¹ et dans le deuxième de deux époux maronites convertis à la confession grec-orthodoxe alors qu'un procès était pendant devant le tribunal de la Rote après que le tribunal maronite eut enjoint aux époux de reprendre la vie conjugale³⁵².

308. Hormis ces deux cas, les tribunaux semblent invoquer toujours la liberté de conscience garantie par la Constitution pour justifier l'impossibilité pour le juge de s'immiscer dans le for intérieur du converti afin de s'assurer de la sincérité de sa foi³⁵³. La pratique révèle par ailleurs que les conversions communes d'époux suivies par une rupture de mariage sont extrêmement fréquentes.

³⁴⁸ Article 23 de l'arrêté 60 L.R. ; Ass. Plén. Lib., 12 juin 1969, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

³⁴⁹ P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un Etat multiconfessionnel : L'exemple Libanais », in *Le pluralisme des statuts personnels dans les états multiconfessionnels*, Bruylant, 2001, p. 65.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Cass. civ. Lib., 29 septembre 1955, *RJL*, 1955, p. 780.

³⁵² Cass. civ. Lib., 29 août 1956, *RJL*, 1956, p. 739.

³⁵³ Ass. Plén. Cass. Lib., 1^{er} novembre 1983, n° 7, *Baz*, 1988, p. 41 ; 3 mai 1988, n° 5, *Baz*, 83-85, p. 54.

309. La neutralisation des effets de la conversion commune est d'autant plus difficile puisqu'il ne s'agit pas de sanctionner « *une fraude de l'un des époux aux droits de l'autre, mais une fraude commise par les deux à la loi de leur communauté originelle* »³⁵⁴.

310. Certains n'hésitent pas d'ailleurs à soulever leur propre intention frauduleuse en cherchant à écarter les effets du changement de communauté religieuse qui découlerait d'une fraude à laquelle ils ont participé. La Cour de cassation a considéré que la compétence des autorités de la communauté d'origine ne peut être retenue que si le changement de religion est annulé en cas de dol ou de violence³⁵⁵.

311. Par un arrêt en date du 7 novembre 2013³⁵⁶, la Cour de cassation semble avoir franchi un pas supplémentaire en affirmant que « *l'accord des époux portant sur la conversion religieuse et la saisine du tribunal compétent en vue d'obtenir une décision de dissolution du lien conjugal n'est pas contraire à la loi ni aux dispositions impératives étant donné que la compétence d'une autorité religieuse est maintenue* ».

312. Cette décision a pour effet de rompre tout lien entre l'identité communautaire et la foi individuelle en ce que la cour de cassation semble considérer que la fraude à la loi ne peut pas être retenue dès lors que la compétence d'une autorité religieuse, l'autorité de conversion en l'occurrence, est toujours maintenue dans des circonstances dans lesquelles l'existence d'un accord portant sur la conversion constitue au moins un indice qui permet de douter de la sincérité de la conversion en question.

³⁵⁴ P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire: L'exemple Libanais », *op. cit.*

³⁵⁵ Ass. Plén. Lib., 30 avril 1991, cité par I. NAJJAR, « Chronique de droit privé libanais », *RTD civ.* 1992, p. 659.

³⁵⁶ Cass. Civ. Lib., 4ème ch., 7 novembre 2013, n° 56, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

CONCLUSION DU TITRE 1

313. Les développements qui précèdent révèlent tout d'abord la multiplicité des fonctions qui sont attribuées à l'identité de la personne physique. Celle-ci cherche ainsi non seulement à identifier et à singulariser l'individu mais également à protéger la diversité religieuse de la société libanaise.

314. Ces impératifs se traduisent dans le domaine du droit privé par la consécration de l'identité communautaire comme un élément de construction de l'identité civile. L'identité communautaire produit en effet des effets de droit et contribue à la détermination de la condition juridique de la personne. C'est dans ce contexte que l'État impose sa divulgation et définit ses implications juridiques.

315. La reconnaissance de l'identité communautaire soulève toutefois certaines difficultés. Elle est à l'origine de tensions entre l'ordre étatique et les ordres communautaires notamment lorsqu'il s'agit de déterminer les liens d'alliance et de parenté. La famille représente à cet égard un enjeu primordial aussi bien pour l'État, les communautés religieuses et les individus. C'est ce qui explique les rapports conflictuels entre ces différents acteurs qui se disputent le droit de la définir. Il en résulte une multiplicité des familles qui découle de la dualité des identités consacrées par le droit libanais.

316. L'identité communautaire (qui renvoie au sentiment d'appartenance de l'individu à la communauté religieuse) apparaît comme le résultat de la rencontre entre l'identité individuelle (celle de l'individu) et l'identité collective (celle du groupe). Cette rencontre est parfois conflictuelle, notamment lorsqu'elle aboutit à un enfermement de l'individu dans des liens d'appartenance qui lui sont imposés dès sa naissance. C'est dans ce contexte qu'il convient d'examiner l'identité individuelle aux prises avec l'identité collective.

TITRE 2 : L'IDENTITE INDIVIDUELLE AUX PRISES AVEC

L'IDENTITE COLLECTIVE

317. La reconnaissance des identités collectives se traduisant par une panoplie de droits accordés à des groupes en fonction de leurs spécificités culturelles a provoqué des critiques variées axées sur une contradiction intrinsèque entre la concession de droits collectifs et le respect de droits fondamentaux par nature individuels.

318. Les détracteurs de la théorie multiculturelle reprochent tout d'abord à une politique de la reconnaissance des groupes la négation du « *libéralisme égalitarisme issu des lumières* »³⁵⁷. Selon cette lecture, la reconnaissance des appartenances conduit à réduire l'individu à ses traits culturels, l'emprisonnant par le biais d'un « *contrôle identitaire* »³⁵⁸ imposé par les groupes.

319. Les identités collectives seraient dans cette perspective exacerbées et se réaliseraient « *au détriment d'une identité commune* »³⁵⁹ en conduisant à l'oppression des identités individuelles qui s'en écarteraient. Les tensions entre le groupe et l'individu sont soulignées dès lors que les libertés individuelles pourraient être sacrifiées « *au nom de la solidarité du groupe* »³⁶⁰.

320. « *La survalorisation des particularismes* »³⁶¹ est dans cette mesure dénoncée puisqu'elle mettrait en valeur certaines appartenances aux dépens d'autres éléments de la construction de l'identité individuelle. Elle engendrerait l'enfermement dans des liens

³⁵⁷ P. MAY, « Chapitre 5 / Les critiques du multiculturalisme », *Philosophies du multiculturalisme*, sous la dir. de May Paul, Presses de Sciences Po, 2016, p. 197-272 évoquant la critique adressée par Brian Barry.

³⁵⁸ J.-L. GIGNAC, « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka. », *Politique et Sociétés*, 1997, 16 (2), 31-65, accessible sur : <https://doi.org/>.

³⁵⁹ P. MAY, *op. cit.*.

³⁶⁰ W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. 59.

³⁶¹ E. LE ROY, « Les droits de l'homme entre un universalisme hâtif et le ghetto des particularismes culturels » in *L'effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone, colloque international de 1993*, Editions AUPELF-UREF, Montréal 1994, p. 59.

communautaires empêchant l'épanouissement de tout individu qui se chercherait au-delà ou en marge des valeurs portées par le groupe qu'il est interdit d'interroger et de modifier³⁶². Les droits collectifs accordés aux groupes seraient ainsi un atout mobilisé au profit de la répression de toute tentative d'affranchissement individuel³⁶³.

321. Ces critiques libérales sont encore relayées par un mouvement féministe qui perçoit dans le multiculturalisme une résurgence de la consécration des pratiques discriminatoires et contraires aux droits fondamentaux particulièrement à l'égard des femmes et des enfants. La défense d'une politique multiculturelle s'opposerait donc à l'émancipation des femmes³⁶⁴.

322. Reconnaître des droits aux groupes au nom du droit à la différence serait par ailleurs dicté par une approche essentialiste des cultures. Une telle reconnaissance représenterait « *le maintien artificiel de cultures-musées* »³⁶⁵ et favoriserait l'immobilisme et la résistance des groupes à l'introduction des droits fondamentaux ainsi qu'à « *la transformation des mentalités et des structures, prérequis indispensable à l'émancipation des femmes* »³⁶⁶.

323. Les reproches libéraux et féministes soulevés révèlent surtout les différentes dimensions rattachées à l'identité. L'identité individuelle interagit continuellement avec des identités collectives multiples et diversifiées dans la mesure où elle se construit à partir de plusieurs appartenances collectives. Ces appartenances peuvent entrer en conflit lorsque

³⁶² S. ABOU, *L'identité culturelle*, Presses de l'Université Saint-Joseph, L'identité culturelle suivi de cultures et droits de l'homme, 2002, p. 32.

³⁶³ Sur les « contraintes internes » qui pourraient être imposées par les groupes : W. KYMLICKA, *op. cit.*, pp. 57-76 ; voir également les observations de Jean-Lic Guignac qui affirme qu'« *un modèle de citoyenneté multiculturelle, qui construit l'identité des individus suivant l'idéologie d'une identité fixe qui réduit ces derniers à un soi-disant groupe primordial d'appartenance (sexe, ethnie, religion, nation, etc.) hérité d'une tradition à perpétuer, peut devenir plus homogénéisant qu'un modèle qui n'impose pas a priori une identité de groupe aux citoyens. En effet, une telle position multiculturaliste ne reconnaîtrait qu'une « macro-diversité » (la diversité des groupes) et nierait la « micro-diversité », c'est-à-dire la diversité à l'intérieur des communautés : dissidents, marginaux, métissés identitaires, etc. Par ailleurs, une reconnaissance du pluralisme qui se limite à la diversité de groupe apparaît comme une conception essentialiste de l'identité et néglige la diversité résultant de l'expression de la pluralité des individus. Dans ce cas, le multiculturalisme ne devient qu'une nouvelle stratégie de surveillance et d'uniformisation servant à contrôler l'identité intra communautaire et à édicter les caractéristiques de ce que serait un vrai musulman, une vraie femme, un vrai homme, un vrai Québécois, un vrai Canadien, un vrai Japonais, etc.* », J.-L. GIGNAC, 1997, *op. cit.*

³⁶⁴ Voir à ce sujet S. MULLER OKIN, « Part 1 : Is Multiculturalism Bad for Women ? », in Joshua Cohen, Matthew Howard et Martha C. Nussbaum, *Is Multiculturalism Bad for Women ? Susan Okin With Respondents*, *op. cit.*, p. 12 : « Les droits des groupes sont potentiellement et, de fait, dans de nombreux cas, antiféministes. Ils limitent substantiellement les capacités des femmes et des filles d'une culture donnée de vivre avec une dignité humaine égale à celle des hommes et des garçons, et de choisir leur vie aussi librement qu'elles le peuvent ».

³⁶⁵ P. MAY., *op. cit.*, évoquant la critique féministe du multiculturalisme.

³⁶⁶ *Ibid.*

les contraintes imposées à un individu par un de ses groupes d'appartenance contredisent l'accès à des droits qui résultent de son appartenance à un autre groupe³⁶⁷.

324. Dans un État multicommunautaire comme le Liban, l'individu est tiraillé entre son appartenance à la communauté religieuse et son appartenance à l'État. Les droits différenciés qui lui sont reconnus en fonction de son identité communautaire peuvent contredire les droits auxquels il a accès en sa qualité de citoyen libanais. C'est ainsi qu'alors que l'article 12 de la Constitution pose le principe de l'égalité admissibilité de tous les Libanais à la fonction publique, la répartition des postes publics en fonction des communautés religieuses conduit à limiter considérablement l'accès à ces fonctions³⁶⁸. De la même manière, dans le domaine du droit familial, l'application des statuts personnels religieux peut conduire à porter atteinte au principe d'égalité garanti par l'article 7 de la Constitution compte-tenu de la différence de traitement entre l'homme et la femme et entre les enfants en fonction de la qualité de leur filiation.

325. Comme l'affirme Madame Catherine Halpern, « *l'un des paradoxes de l'identité personnelle est précisément de s'exprimer par l'appartenance à des groupes et donc par le croisement d'identités collectives (je suis un homme, libraire, père de famille, militant politique, amateur d'opéra, d'origine italienne, etc.). Si la construction de l'identité passe par la hiérarchisation que fait chaque individu de ses multiples appartenances, reste que certaines identités collectives peuvent également le manipuler. En effet, au niveau collectif, les identités favorisent parfois des politiques réifiantes servies par des propos réactionnaires et mortifères* »³⁶⁹.

326. Ces questions liées à l'identité reproduisent des approches hétérogènes des concepts de liberté et d'égalité amenant souvent à une confrontation entre les identités collectives et l'identité individuelle.

³⁶⁷ A. SHASHAR, *op. cit.*

³⁶⁸ Voir Infra n° 726-730.

³⁶⁹ C. HALPERN, « L'identité. Histoire d'un succès » in Catherine Halpern éd., *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*. Editions Sciences Humaines, 2016, pp. 5-13.

327. La revendication d'une appartenance à un groupe se traduit par une demande de reconnaissance de droits collectifs en vue de préserver l'identité collective. Le souhait de s'affranchir d'une telle appartenance ou même de concilier plusieurs appartenances d'apparence contradictoire s'exprime en revanche par une demande de consécration de droits individuels. Ces droits représentent ainsi une expression d'un droit à la différence qui devrait permettre à l'individu de construire une identité individuelle plurielle. Les droits fondamentaux peuvent dans cette optique être associés à l'identité individuelle dans la mesure où ils permettent à l'individu qui le souhaite de s'écarter du groupe, ou simplement d'exprimer son mécontentement à l'intérieur du groupe sans pour autant s'en dissocier.

328. La différenciation des droits en fonction des groupes est dans cette perspective à l'origine de débats portant sur les voies de la réalisation de l'altérité.

329. Pour certains, l'altérité ne peut être protégée que par la protection des droits fondamentaux des individus. Pour d'autres, cette différenciation des droits permettrait une réalisation effective et réelle de la liberté et de l'égalité qui ne peuvent s'exprimer qu'en prenant en considération les spécificités et les différences de toutes les cultures dans la mesure où elles font partie de la construction de l'identité individuelle. « Nous trouvons ici les deux éléments qui sous-tendent toute défense des droits des minorités : l'idée, tout d'abord, que la liberté individuelle est liée d'une manière ou d'une autre à l'appartenance à un groupe national, et l'idée, ensuite, que les droits spécifiques à des groupes peuvent promouvoir l'égalité entre la minorité et la majorité »³⁷⁰.

330. Sur le terrain juridique, cette opposition s'exprime en droit libanais par un conflit de normes constitutionnelles dans la mesure où la Constitution protège le respect des identités collectives mais intègre également des droits fondamentaux accordés aux individus indépendamment et au-delà de leurs appartenances.

331. C'est ainsi que l'identité se trouve au cœur des conflits de normes constitutionnelles (**Chapitre 1**). Ce conflit qui s'est résolu jusqu'à présent au profit des

³⁷⁰ W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. 81

identités collectives malgré certains tempéraments se prolonge par un mouvement d'absorption de l'identité individuelle par l'identité collective (**Chapitre 2**).

Chapitre 1 : L'identité au cœur d'un « *conflit de normes constitutionnelles* »³⁷¹

332. Tout en garantissant aux communautés religieuses le respect de leurs statuts personnels et de leurs intérêts religieux, la Constitution libanaise assure la protection des droits fondamentaux propres à l'individu³⁷².

333. D'une part, le chapitre 2 de la Constitution intitulé « *Des libanais, de leurs droits et de leurs devoirs* » consacre le principe d'égalité et garantit les libertés publiques.

334. D'autre part, la loi constitutionnelle du 21 septembre 1990 a inséré dans la Constitution un préambule dont l'alinéa (b) affirme l'engagement de l'État par les pactes de l'Organisation des Nations-Unies et par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme³⁷³. L'alinéa (c) du préambule fonde la république libanaise « *sur le respect des libertés publiques et en premier lieu la liberté d'opinion et de conscience, sur la justice et l'égalité dans les droits et obligations entre tous les citoyens sans distinction ou préférence* ».

335. Dans sa décision en date du 12 septembre 1997³⁷⁴, le Conseil constitutionnel a accordé expressément une valeur constitutionnelle au préambule de la constitution³⁷⁵. Ce faisant, les droits fondamentaux consacrés dans les instruments internationaux de l'Organisation des Nations-Unies ont intégré le bloc de constitutionnalité libanais et le

³⁷¹ P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires », *op. cit.*

³⁷² H.-T. RIFAAT, *Libertés et droits fondamentaux. Essai d'une théorie générale ouverte sur les expériences étrangères*, Bruylant, 2^{ème} éd., 2012, p. 132.

³⁷³ « *Le Liban est arabe dans son identité et son appartenance. Il est membre fondateur et actif de la Ligue des États arabes et engagé par ses pactes ; de même qu'il est membre fondateur et actif de l'Organisation des Nations-Unies, engagé par ses pactes et par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. L'État concrétise ces principes dans tous les champs et domaines sans exception* ».

³⁷⁴ Cons. Const, Lib., décision du 12 septembre 1997 qui a annulé la loi du 24 juillet 1997 prorogeant le mandat des Conseils municipaux, et décision du 24 novembre 1999 relative au droit au secret des communications, J.O. 1999, n° 52, p. 3160.

³⁷⁵ Le Conseil constitutionnel libanais a tout d'abord affirmé implicitement la valeur constitutionnelle du préambule dans les décisions n° 3/95 du 18 septembre 1995 et 4/96 du 7 août 1996.

contrôle du Conseil constitutionnel a été étendue afin de sanctionner la contrariété des lois aux droits fondamentaux³⁷⁶.

336. La réception des droits fondamentaux en droit libanais est par ailleurs assurée à travers les conventions internationales auxquelles le Liban a adhéré dont la Convention de New York sur les droits de l'enfant en date du 20 novembre 1989. .

337. La consécration par la Constitution des droits fondamentaux se fait donc parallèlement à la garantie du respect des statuts personnels des communautés religieuses qui s'inscrit dans le prolongement de la liberté de conscience en fonction de l'article 9 de la Constitution.

338. Force est de constater que la Constitution vise à consolider deux impératifs à savoir la protection de la diversité religieuse à travers le respect des identités collectives et la liberté individuelle à travers la consécration des droits de l'homme soutenus par « *une identité humaine, dont l'universalité doit être soulignée (...) une identité commune, portée par tous les hommes, sur laquelle viennent se greffer d'autres identités nationales, culturelles, familiales, toutes relatives* »³⁷⁷.

339. La coexistence de ces normes constitutionnelles ayant « *la même valeur juridique – constitutionnelle* »³⁷⁸ entraîne un conflit dès lors que les statuts personnels religieux consacrent des dispositions qui mettent en cause l'égalité entre l'homme et la femme, la liberté de conscience et les droits de l'enfant³⁷⁹.

340. Ces défaillances sont souvent présentées comme une marque des particularismes culturels, ne pouvant être contrecarrées par l'exigence de respecter les droits fondamentaux sous peine de remettre en cause la diversité religieuse, elle-même protégée par la constitution.

³⁷⁶ Cons. Cons. Libanais, décision du 21 novembre 2003 relative aux droits des travailleurs des raffineries de Tripoli et du Zahrani, postérieurement à la privatisation de celles-ci, J.O. n°55 du 4 décembre 2003, p. 6395.

³⁷⁷ P. GANNAGÉ, « Les Droits fondamentaux entre la tradition et la modernité l'exemple libanais » in Les droits fondamentaux - Inventaire et théorie générale, colloque CEDROMA, Bruylant, 2005, p. 35.

³⁷⁸ M.-C. NAJM, « Statut personnel et droits fondamentaux. L'Etat assume-t-il ses engagements constitutionnels et internationaux ? », communication lors de la table-ronde organisée le 26 avril 2012, cedroma.

³⁷⁹ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.*

341. Les résistances à la confrontation des statuts personnels religieux aux droits fondamentaux se nourrit d'un « *discours identitaire très exacerbé* »³⁸⁰, « *culturaliste* »³⁸¹, axé sur le « *relativisme des valeurs* », « *le droit à la différence* »³⁸² et le « *relativisme des droits de l'homme* »³⁸³.

342. L'achèvement de la construction d'une identité individuelle qui pourrait pleinement se réaliser même si elle contredit les identités collectives reconnues est ainsi toujours contrarié par les objections des communautés religieuses historiques qui perçoivent dans ces tentatives de réalisation un danger identitaire qu'il faut nécessairement contrecarrer.

343. La mise en œuvre des droits fondamentaux traduit ainsi le conflit que provoque la coexistence entre les identités individuelles et les identités collectives³⁸⁴.

344. Ce conflit se manifeste sur le plan de la portée du principe d'égalité. Dans un système pluraliste, ce principe tend à assurer l'égalité entre les différents groupes. L'égalité entre les individus reste en revanche plus délicate dans la mesure où elle bute sur les conceptions des droits religieux fondées sur une vision patriarcale de la famille privilégiant la famille légitime et défavorisant l'enfant né hors-mariage³⁸⁵. Le principe d'égalité en droit libanais soulève dans cette perspective plusieurs interrogations quant à sa définition et à son domaine d'application. Il suppose certainement l'égalité entre les différentes communautés mais il suscite plus de contestations lorsqu'il s'agit de le mettre en œuvre dans les relations individuelles en neutralisant les discriminations qui pourraient trouver leurs origines et leurs justifications dans des prescriptions émanant de ces communautés³⁸⁶.

³⁸⁰ L. GANNAGÉ, « Le relativisme des droits de l'homme dans l'espace méditerranéen. Regards du Proche-Orient sur la reconnaissance en France des répudiations de droit musulman », *RIDC*, 1-2006, p. 101.

³⁸¹ L. GANNAGÉ, « L'ordre public international à l'épreuve du relativisme des valeurs » in *Travaux du Comité français de droit international privé*, 18^e année, 2006-2008, 2009, p.205.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Pierre Gannagé affirme qu'« à cet égard, la réception des droits fondamentaux ne s'effectue pas de la même manière dans une société unitaire homogène, et dans une société pluraliste multiculturelle comme la société libanaise, dont les diverses composantes jouissent d'une large autonomie, notamment dans les matières du droit de la famille où les particularismes s'expriment avec le plus d'intensité. Les impératifs d'égalité, de liberté, de non-discrimination sur lesquels reposent les droits fondamentaux peuvent se heurter en effet dans les sociétés pluralistes traditionnelles à des coutumes, des croyances, des pratiques qui en rendent la pénétration et l'acceptation plus malaisées », P. GANNAGÉ, « Les Droits fondamentaux entre la tradition et la modernité l'exemple libanais » in *Les droits fondamentaux - Inventaire et théorie générale*, colloque CEDROMA, Bruylant, 2005, p. 35.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ Pierre Gannagé précise que « dans les sociétés multicommunautaires, dont les diverses populations sont toujours attachées à leurs coutumes et traditions, le pluralisme ne détermine pas par lui-même une méconnaissance du principe d'égalité. Mais l'égalité y revêt différents aspects, suivant qu'on l'envisage entre les communautés ou par rapport aux droits

345. Dans son expression la plus marquée, le multiculturalisme libanais dans sa version actuelle conduit dans cette perspective à renforcer l'égalité entre les différents groupes religieux sans se soucier des inégalités entre les individus et les contraintes qui pourraient être exercées par le groupe sur ses propres membres³⁸⁷.

346. Si l'égalité entre les diverses communautés est assurée en droit libanais notamment dans le domaine du statut personnel à travers une règle de conflit bilatérale égalitaire permettant de rattacher une situation juridique aux différents statuts applicables en fonction d'un critère uniforme, l'égalité des individus est écartée au nom d'un certain relativisme culturel qui rendrait les statuts communautaires imperméables à l'exigence de respecter les droits fondamentaux et à toute action étatique que l'on qualifie d'intrusion illégitime dans un domaine réservé à l'expression des identités collectives.

347. Le statut personnel représente ainsi le lieu privilégié des revendications portant sur le respect des identités collectives dès lors que « *la famille est (...) au cœur de la culture* »³⁸⁸ et l'intégration des droits fondamentaux dans ce domaine est regardé avec scepticisme comme une importation de valeurs étrangères menant inéluctablement à l'écèlement de la famille libanaise.

348. La défense « *d'un modèle familial exclusif : celui de la famille légitime, hétérosexuelle et patriarcale* »³⁸⁹ se transforme en fer de lance contre les droits fondamentaux perçus comme la marque d'une « *hégémonie culturelle* »³⁹⁰. Il en résulte une essentialisation contestable des cultures par la représentation des statuts personnels religieux comme des modèles homogènes de croyances qui seraient incompatibles avec les

subjectifs des individus. L'égalité vise d'abord à conférer aux communautés, face à l'État, le même statut, à leur attribuer notamment les mêmes prérogatives dans les domaines législatif et judiciaire (...). L'égalité des statuts, des lois, sur laquelle se fonde la règle de conflit en droit intercommunautaire privé, doit, en toute hypothèse être distinguée de l'égalité des individus face à l'exercice des droits subjectifs, égalité matérielle, même si l'une peut rejaillir sur l'autre », P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires » *op. cit.*

³⁸⁷ A. SHASHAR, « On Citizenship and Multicultural Vulnerability », *Political Theory*, Volume 28, Numéro 1, 2000, pp. 64-89.

³⁸⁸ P. GANNAGÉ, « Les Droits fondamentaux entre la tradition et la modernité l'exemple libanais », *op. cit.* ; L. GANNAGÉ, « Droits religieux et droit continental », 7^e convention des juristes de la méditerranée – Actes du colloque de Beyrouth 22-23 octobre 2015, *La semaine juridique, édition générale*, supplément au numéro 40, 3 octobre 2016, p. 9 ; A. SHASHAR, 2000, *op. cit.* ;

³⁸⁹ L. GANNAGÉ, 2016, *op. cit.*

³⁹⁰ L. GANNAGÉ, 2009, *op. cit.*

exigences de l'application des droits fondamentaux et d'une identité individuelle qui permet de concilier l'appartenance au groupe et les différentes caractéristiques constitutives de cette identité (comme le sexe ou la filiation) dans un cadre égalitaire³⁹¹.

349. Les droits religieux résistent dans cette mesure à la confrontation aux droits fondamentaux en coexistant avec l'ordre juridique étatique sans y être subordonnés (**Section 1**).

350. Les normes étatiques se rapportant directement ou indirectement à la famille restent par ailleurs tributaire des conceptions religieuses (**Section 2**).

Section 1 : La confrontation des droits religieux aux droits fondamentaux

351. Les statuts personnels religieux en vigueur au Liban imposent des contraintes à leurs membres qui à plusieurs égards sont contraires à la liberté religieuse et au principe d'égalité entre les individus garanti par l'article 7 de la Constitution et aux conventions internationales de droits de l'homme ratifiés par le Liban et faisant partie intégrante du bloc de la constitutionnalité (**Sous-section 1**).

352. Même si « *les déviations et les insuffisances des systèmes juridiques des communautés, au regard des droits fondamentaux résultent moins des croyances elles-mêmes que des autorités qui les ont interprétées et en ont déformé souvent les préceptes à des fins discutables* »³⁹², l'absence d'un contrôle hiérarchique étatique au nom du respect de l'autonomie des communautés religieuses contribue à l'immobilisme des statuts personnels religieux (**Sous-section 2**). Les inégalités entre les individus et les atteintes à la liberté religieuse deviennent des marques identitaires qu'il n'est pas permis d'interroger sans s'attaquer à la diversité culturelle.

³⁹¹ A. SHASHAR, 2000, *op. cit.*

³⁹² P. GANNAGÉ, « Les Droits fondamentaux entre la tradition et la modernité l'exemple libanais » *op. cit.*

Sous-section 1 : La contrariété des droits religieux aux droits fondamentaux

353. Axés sur une distribution des droits et des devoirs des individus en fonction du sexe et de l'affiliation religieuse, les statuts personnels religieux contiennent des prescriptions qui heurtent la liberté religieuse (§ 1) et le principe d'égalité (§ 2). Les conséquences juridiques attachées à la différence de religion posent des obstacles à la conversion religieuse et aux mariages inter-religieux. Par ailleurs, le traitement différencié des femmes les empêche d'accéder à un statut égal aux hommes malgré leur appartenance à la collectivité et leur droit à un traitement égal en vertu de la Constitution³⁹³.

§ 1 - La contrariété des statuts personnels religieux à la liberté religieuse

354. Tout d'abord, la différence de religion est souvent constitutive d'empêchement à mariage, d'incapacité successorale et de motifs de retrait de la garde parentale. Ces prescriptions viseraient avant tout le contrôle par le groupe religieux des « critères d'appartenance »³⁹⁴ au groupe par la naissance ou par le mariage³⁹⁵.

355. En droit musulman, « le mariage du non musulman avec une musulmane est nul »³⁹⁶. L'homme musulman n'est en revanche interdit d'épouser qu'une femme « idolâtre »³⁹⁷. À ce titre, la conversion d'un époux à une communauté non-musulmane constitue une cause de dissolution du mariage³⁹⁸.

³⁹³ A. SHASHAR, 2000, *op. cit.*; Comme l'explique Pierre Gannagé, « l'égalité des droits subjectifs (...) se heurte dans un État multicommunautaire, à l'application des droits traditionnels dans les matières du statut personnel. Ces droits, comme on le sait, demeurent fidèles à une conception patriarcale et hiérarchisée de la famille qui confère à son chef, le mari et le père, un rôle prépondérant dans la direction du foyer et l'exercice de l'autorité parentale. Cette conception s'accompagne d'une grande défaveur à l'égard des relations nées en dehors du mariage, et des enfants naturels dont le statut restrictif est bien inférieur à celui des enfants légitimes », P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires », *op. cit.*

³⁹⁴ A. SHASHAR, *op. cit.*, 2001, p. 45.

³⁹⁵ A. SHASHAR, 2001, *op. cit.*, p. 49.

³⁹⁶ Article 58 du Code de la famille du 25 octobre 1917 ; al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 18, article 38.

³⁹⁷ P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.*; al-Cheikh A. NEHME, *Op. cit.*, p. 19, article 39.

³⁹⁸ al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 26-27, articles 57 à 60.

356. La loi du 1^{er} janvier 1990 sur le statut personnel de la communauté israélite dispose dans son article 37 que « *la religion et le rite sont des conditions de validité du contrat de mariage qui, à peine de nullité ne pourra être conclu si une partie est d'une religion ou d'un rite différent* ».

357. Le droit des communautés chrétiennes impose également des restrictions quant au mariage entre personnes de religions différentes. Le droit des communautés orthodoxes pose comme condition de mariage que l'un des futurs époux appartienne à la communauté orthodoxe et que l'autre n'appartienne pas à une religion non chrétienne³⁹⁹. Le droit des communautés catholiques n'autorise pas le mariage avec une personne non baptisée⁴⁰⁰. Cet obstacle peut cependant être levé par une dispense de l'autorité religieuse accordée dans les conditions fixées par le Canon 814 du Code Canonique des Eglises Orientales de 1990⁴⁰¹ axées sur l'engagement à accorder aux enfants issus du mariage projeté une éducation catholique. L'article 13 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique vise comme condition de mariage l'appartenance des deux époux à la religion chrétienne. Cette condition de validité relative à la religion des époux est sanctionnée par la nullité du mariage.

358. Dans la même lignée, la conversion d'un époux à une communauté non-chrétienne constitue une cause de dissolution du mariage chez certaines communautés chrétiennes et musulmanes⁴⁰². L'exercice de la liberté individuelle de conscience par la voie de la conversion est donc lourd de conséquences.

³⁹⁹ Article 13-2 de loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe, article 22 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; articles 24 et 25 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe, l'article 25 de la loi sur le statut personnel de la communauté Assyrienne, l'article 29 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴⁰⁰ Le Canon 803 du Code Canon des Eglises Orientales de 1990 dispose que « *le mariage avec une personne non baptisée ne peut être célébré valablement* ».

⁴⁰¹ Le Canon 814 du Code Canon des Eglises Orientales de 1990 dispose que : « *pour une juste cause, le Hiérarque du lieu peut concéder la permission ; cependant il ne la concédera que si les conditions suivantes ont été remplies :*

1). *la partie catholique déclarera qu'elle est prête à écarter les dangers d'abandon de la foi et promettra sincèrement de faire tout son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Eglise catholique ;*
2). *l'autre partie sera informée à temps de ces promesses que doit faire la partie catholique, de telle sorte qu'il soit établi qu'elle connaît vraiment la promesse et l'obligation de la Partie catholique ;*
3). *les deux parties seront instruites des fins et des propriétés essentielles du mariage, qui ne doivent être exclues par aucun des deux époux* ».

⁴⁰² al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 26-27, articles 57 à 60 ; canon 854 du code canonique des Eglises Orientales de 1990 ; article 29 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 67 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 54 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 141 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; article 62 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; article 52 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

359. De même, la différence de religion est source d'incapacité de succéder ab intestat entre non-musulmans et musulmans. Cette règle est à l'origine édictée par le droit musulman qui interdit au non-musulman de venir à la succession ab intestat du musulman⁴⁰³. Par application de la règle de réciprocité prévue par l'article 9 de la loi du 23 juin 1959 sur la succession des non-musulmans, un musulman libanais ne peut pas venir à la succession d'un non-musulman⁴⁰⁴. La transmission des biens à cause de mort ne pourra se faire entre musulmans et non-musulmans que par les libéralités et l'expression d'une volonté claire⁴⁰⁵. L'article 9 de la loi du 23 juin 1959 confirme la restriction de la portée du principe d'égalité. De fait, en imposant par cet article une incapacité successorale pour différence de religion sous-tendue par le principe de réciprocité, le législateur séculier écarterait la liberté de croyance et le principe d'égalité entre les héritiers de religions distinctes au profit d'un raisonnement fondé sur l'égalité entre les communautés religieuses⁴⁰⁶. « *En matière de droit privé, le principe d'égalité est évincé, lorsqu'il s'agit, par exemple de l'incapacité de succéder résultant de la différence de religion* »⁴⁰⁷.

360. La différence de religion est encore prise en considération dans l'attribution de la garde de l'enfant à sa mère. Elle constitue ainsi un motif de retrait de la garde⁴⁰⁸. La décision n° 46 du 1^{er} octobre 2011 sur le statut de la famille de la communauté sunnite réduit la durée du droit de garde à cinq ans en cas de différence de religion entre la mère et l'enfant⁴⁰⁹.

⁴⁰³ Y. NOHRA, 2000, *op. cit.*, p. 265 ; article 58 du Code de la famille du 25 octobre 1917 ; al-Cheikh A. NEHME, *Op. cit.*, p. 282, article 683.

⁴⁰⁴ Y. NOHRA, *op. cit.*, p. 49.

⁴⁰⁵ E. NASSIF, *Al-wassiya. Al-jiz' al awal : al-wassiya li ghayr al mouslimin*, Maktabat al-zein al houkoukiya, p. 150-151.

⁴⁰⁶ N. SAGHIEH, « Ta'dil kanoun al-irth li ghayr al-mouhamadiyin: "al-mousawat" kama tafhamouha al-cha'bawiya wa al-tawa'if », *Legal agenda*, 30 novembre 2011, accessible sur: <http://www.legal-agenda.com/>.

⁴⁰⁷ F. HAGE-CHAHINE, « Constitution et droit privé » in *Les Constitutions des pays arabes*, Colloque de Beyrouth 1998, CEDROMA, Bruxelles, Bruylant, 1999, p. 175 et s.

⁴⁰⁸ al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 121, article 358 ; article 125 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 58 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 101 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; l'article 63 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne orthodoxe pose comme exception à la dévolution de la garde de l'enfant à sa mère « *si elle n'est pas originairement de rite orthodoxe et que son mari décède, de crainte d'ébranler les convictions religieuses des enfants* ».

⁴⁰⁹ Article 14 de la loi sur le statut de la famille n° 46 du 1^{er} octobre 2011.

§ 2 - La contrariété des statuts personnels religieux au principe d'égalité

361. Les droits et les obligations des époux sont différenciés selon les droits religieux. L'existence de précédentes unions ne constituent un empêchement au mariage que pour les femmes quant au mariage contracté selon les prescriptions sunnite⁴¹⁰ et ja'afarite⁴¹¹. L'obligation d'entretien est en principe à la charge du mari⁴¹² qui est considéré comme le chef de la famille⁴¹³. La femme a le devoir d'obéir à son époux⁴¹⁴ et de le suivre au domicile conjugal⁴¹⁵. La femme qui abandonne le domicile conjugal ou interdit à son mari d'y pénétrer « *sans raison légitime* » est qualifiée de « *rebelle* », « *nachez* » et perd le droit à la pension alimentaire⁴¹⁶. L'époux exerce également en principe la puissance paternelle⁴¹⁷ ou encore la « *wilaya* »⁴¹⁸. Ces prescriptions révèlent « *la responsabilité* »⁴¹⁹ qui incombe à la femme et « *sa contribution à la survie du groupe* »⁴²⁰ en assumant « *des*

⁴¹⁰ Article 13 du code de la famille du 25 octobre 1917.

⁴¹¹ al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 52, article 141.

⁴¹² Article 67 du code de la famille du 25 octobre 1917 ; article 3 de la loi sur le statut de la famille n° 46 du 1^{er} octobre 2011 ; al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 95, article 265 ; articles 192 et 193 de la loi sur le statut personnel de la communauté israélienne ; articles 140 et 153 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 20 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; articles 24, 52 et 53 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 34 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; articles 38 et 126 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; article 47 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; article 46 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴¹³ Article 22 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; l'article 38 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; l'article 46 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe.

⁴¹⁴ Article 73 du code de la famille du 25 octobre 1917 ; article 23 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté Druze ; articles 134 et 135 de la loi sur le statut personnel de la communauté israélienne ; article 21 de la loi sur la communauté évangélique ; article 33 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 46 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; article 43 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴¹⁵ Article 71 du code de la famille du 25 octobre 1917 ; article 343 de la loi sur le statut personnel de la communauté juive ; article 21 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; l'article 22 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; l'article 33 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; l'article 40 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; l'article 47 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; l'article 45 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴¹⁶ Article 101 du code de la famille du 25 octobre 1917 ; al-Cheikh A. NEHME, *Op. cit.*, p. 95, articles 265 et 266 ; article 36 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté Druze ; articles 279 à 285 de la loi sur le statut personnel de la communauté israélienne ; article 160 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 56 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 52 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; articles 38 et 127 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 74 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴¹⁷ Article 123 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; L'article 151 de la loi sur le statut personnel accorde toutefois la puissance paternelle au père et au mère durant le mariage tout en prévoyant qu' « *en cas de divergence, c'est l'opinion du père qui prévaut* ». « *Au cas de décès de l'un des époux, la puissance paternelle est dévolue au conjoint survivant, et, en cas de séparation ou de divorce, à l'époux qui a la garde des enfants* ».

⁴¹⁸ al-Cheikh A. NEHME, *op. cit.*, p. 267, article 652 ; article 81 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté druze Articles 735 à 738 de la loi sur le statut personnel de la communauté juive ; articles 22 et 64 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 94 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 80 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 113 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; articles 141 et 142 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴¹⁹ A. SHACHAR, 2001, *op. cit.*, p. 55.

⁴²⁰ A. SHACHAR, 2001, *op. cit.*, p. 57.

rôles domestiques en tant que mère, soignante et femme au foyer »⁴²¹. Elles traduisent des rôles genrés attribués à l'homme et à la femme au sein de la famille.

362. Par ailleurs, les droits religieux confèrent un accès inégal à la dissolution du mariage. En droit musulman, l'époux a la faculté de dissoudre le mariage par sa volonté unilatérale alors que la femme ne peut obtenir le divorce que judiciairement et pour des raisons énoncées d'une manière précise⁴²². Certes, l'épouse dispose en contrepartie du droit à la dot (*Mahr*) qui consiste en une remise de biens par le mari ou un engagement à remettre des biens à sa femme au moment de la conclusion du mariage. Le paiement de la dot est souvent fractionné selon les usages en cours ; un paiement se fait lors de la conclusion du mariage et le solde est différé jusqu'à la dissolution du mariage. En pratique, la femme qui souhaite se libérer de son mariage est toutefois souvent amenée à renoncer au solde de la dot afin d'obtenir de son mari la répudiation⁴²³. La femme peut également « stipuler dans le contrat de mariage que le mari demeurera monogame, la violation de cette condition devant entraîner sa répudiation ou celle de la deuxième épouse (L. 1917, art. 38 et infra n° 10). Elle peut aussi se faire octroyer par le mari, dans l'acte de mariage, la possibilité de se répudier elle-même, et d'exercer ainsi par délégation, si elle le désire, le droit de dissolution qui appartient à son époux »⁴²⁴. Cette faculté est toutefois rarement mobilisée compte tenu des usages sociaux.

363. Pour les communautés catholiques, le mariage est un sacrement indissoluble⁴²⁵. Par conséquent, la violence conjugale est une cause de séparation⁴²⁶ ne permettant pas d'obtenir la dissolution du mariage sauf si elle découle d'une incapacité à assumer les obligations du mariage pour une cause de nature psychique⁴²⁷. Pour leur part, les communautés orthodoxe et évangélique reconnaissent le divorce et la rupture du mariage pour des causes limitativement énumérées par la loi. La violence conjugale est une cause

⁴²¹ Ibid.

⁴²² P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.*, n° 62-97.

⁴²³ Ibid., n° 66.

⁴²⁴ Ibid., n° 7 ; le droit reconnu à la femme de stipuler dans le contrat de mariage qu'elle peut se répudier n'est pas reconnu par le droit ja'afarite : B. BILANI, « Rapport Libanais » in *L'ordre public*, travaux de l'Association Capitant Journées libanaises de Beyrouth, LGDJ, 2001, p. 563.

⁴²⁵ P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.*, n° 66.

⁴²⁶ Canon 864 du code canon des Eglises Orientales de 1990.

⁴²⁷ Alinéa 3 du code canon des Eglises Orientales de 1990.

de séparation temporaire⁴²⁸ sauf si elle consiste en une tentative de meurtre⁴²⁹. La séparation temporaire peut toutefois mener à la rupture du mariage si elle dépasse un certain laps de temps qui varie entre les différentes communautés⁴³⁰. Les causes de divorce et de rupture du mariage diffèrent également entre l'époux et l'épouse dans le droit de la communauté israélite et le droit des communautés orthodoxes. De fait, la non-virginité de la femme au moment de la conclusion du mariage est une cause de dissolution si le mari n'en avait pas connaissance⁴³¹. Par ailleurs, l'adultère de la femme est défini d'une manière beaucoup plus extensive que l'adultère de l'homme⁴³².

364. Par ailleurs, tant pour les communautés musulmanes que chrétiennes, la garde des enfants entendue comme le droit de recevoir l'enfant et de l'éduquer « *apparaît traditionnellement comme un attribut de la mère et de la branche maternelle de la famille* »⁴³³. Les droits religieux en fixent un âge légal au terme duquel l'enfant est remis au père⁴³⁴. Certains prennent en considération l'imputabilité de la séparation ou de la dissolution du mariage dans l'attribution de la garde⁴³⁵.

⁴²⁸ Article 36 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 47 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 50 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe.

⁴²⁹ Article 29 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 67 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe.

⁴³⁰ Cette durée est de trois ans pour la communauté grecque-orthodoxe et varie entre 2 et 5 ans pour la communauté évangélique ; article 29 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 67 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe.

⁴³¹ Articles 249 et 250 de la loi sur le statut personnel de la communauté israélite ; article 69 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 54 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 141 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne.

⁴³² Article 69 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 54 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 141 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne.

⁴³³ P. GANNAGÉ, « Fasc. 1 : LIBAN. - Observations préliminaires. - Capacité », *op. cit.*, n° 74.

⁴³⁴ Cet âge est de : 12 ans pour les filles et les garçons pour la communauté sunnite (article 15 de la loi sur le statut de la famille n° 46 du 1^{er} octobre 2011) ; 7 ans pour les filles et 2 ans pour les garçons pour la communauté ja'afarite (al-Cheikh A. NEHME, *Op. cit.*, 3^{ème} éd., p. 119, articles 348 et 349) ; 9 ans pour les filles et 7 ans pour les garçons pour la communauté druze (article 64 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté Druze) ; jusqu'au mariage de la fille et 6 ans pour le garçon pour la communauté israélite (article 684 de la loi sur le statut personnel de la communauté israélienne) ; 12 ans pour les filles et les garçons pour la communauté évangélique (article 62 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique) ; 15 ans pour les filles et 14 ans pour les garçons pour la communauté grecque-orthodoxe (article 57 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe) ; 9 ans pour les filles et 7 ans pour les garçons pour les communautés syrienne-orthodoxe, assyrienne et arménienne-orthodoxe (article 61 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 111 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; articles 130 et 131 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe) ; 13 ans pour les filles et 11 ans pour les garçons pour la communauté copte-orthodoxe (article 93 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe).

⁴³⁵ Article 21 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 46 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; Canon 121 de la loi du 2 mai 1949 sur le mariage catholique.

365. Le remariage de la mère peut être une circonstance justifiant le retrait de la garde de la mère⁴³⁶.

366. Le juge peut prendre en considération l'intérêt de l'enfant afin de proroger ou diminuer l'âge de la garde ou même afin d'écarter les motifs de retrait de la garde⁴³⁷. Cette faculté reste toutefois discrétionnaire.

367. Enfin, selon le droit de la communauté sunnite, le fils obtient le double de la part qui revient à la fille⁴³⁸. Cette dernière hérite également de la moitié au cas où elle vient à la succession de son père en concours avec des oncles paternels et en l'absence de frères⁴³⁹.

Sous-section 2 : Les statuts personnels religieux à l'abri du contrôle hiérarchique

368. En dehors de l'ordonnancement juridique étatique, « *le droit religieux bénéficie dans l'ordre juridique libanais du même statut que la loi étrangère* »⁴⁴⁰. Les tribunaux confessionnels au Liban sont autonomes dans l'interprétation et l'application de leurs droits respectifs (§ 1), ce qui justifie auprès de la Cour de cassation un refus de contrôle ou de confrontation aux libertés publiques et aux droits fondamentaux (§ 2). La politique suivie par l'Assemblée plénière de la Cour de cassation contribue à l'immobilisation des statuts personnels religieux dans la mesure où sous prétexte de l'autonomie des groupes religieux, l'Assemblée plénière a toujours reconnu les décisions qui représentent les croyances des membres dominants du groupe. Elle donne une légitimité au courant majoritaire au sein de la communauté religieuse qui, seul bénéficiant de la reconnaissance étatique, arrive à imposer un monopole sur la définition du droit religieux et de l'identité

⁴³⁶ Article 13 de la loi sur le statut de la famille n° 46 du 1^{er} octobre 2011 (la garde est transmise à la grand-mère maternelle) ; al-Cheikh A. NEHME, Op. cit., p. 119, article 349 ; articles 55 et 57 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté Druze (la garde est transmise à la grand-mère maternelle) ; article 125 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 63 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 58 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 62 de la loi sur le statut personnel de la communauté syrienne-orthodoxe ; article 46 de la loi sur le statut personnel de la communauté assyrienne ; article 131 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; article 98 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴³⁷ Articles 13 et 17 de la loi sur le statut de la famille n° 46 du 1^{er} octobre 2011 ; article 714 de la loi sur le statut personnel de la communauté israélite ; article 125 de la loi sur le statut personnel des communautés catholiques ; article 63 de la loi sur le statut personnel de la communauté évangélique ; article 57 de la loi sur le statut personnel de la communauté grecque-orthodoxe ; article 130 de la loi sur le statut personnel de la communauté arménienne-orthodoxe ; article 93 de la loi sur le statut personnel de la communauté copte-orthodoxe.

⁴³⁸ Y. NOHRA, 2000, op. cit., p. 271.

⁴³⁹ Ibid., p. 270-271.

⁴⁴⁰ L. GANNAGÉ, 2003, op. cit.

collective du groupe et à étouffer toute tentative de concurrence à l'intérieur du groupe⁴⁴¹. Comme l'explique Paul May, « *on touche ici à la question des minorités à l'intérieur des minorités (minorities within minorities), largement débattue dans la littérature politique contemporaine. Les individus qui cherchent à maintenir la tradition sont considérés comme de loyaux défenseurs du groupe, tandis que ceux qui souhaitent une évolution sur le plan des mœurs ou qui luttent pour adapter certains aspects de leur culture à la modernité sont identifiés à des traîtres cherchant l'assimilation à la société dominante* »⁴⁴².

§ 1 - L'autonomie des communautés religieuses dans l'application et l'interprétation des statuts personnels religieux

369. La reconnaissance des droits religieux par l'État fondée sur l'article 9 de la Constitution permet de mettre en lumière la nature des rapports entre le droit étatique et les droits religieux⁴⁴³. Les droits religieux relèvent dans cette mesure d'ordres juridiques extérieurs à l'ordre étatique.

370. C'est ce qui explique l'absence de la part de l'État de toute ingérence dans leur contenu, même en ce qui concerne les droits religieux des communautés musulmane et druze qui restent partiellement codifiés par l'État et qui sont donc « *formellement, organiquement, d'origine étatique* »⁴⁴⁴. L'amendement de l'article 262 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i en vertu duquel le Conseil char'i supérieur musulman est devenu la source première du droit sunnite applicable au Liban⁴⁴⁵ renforce encore le désengagement de l'État dans l'élaboration des règles religieuses.

⁴⁴¹ A. SHASHAR, 2000, *op. cit.*

⁴⁴² P. MAY, « Chapitre 5 / Les critiques du multiculturalisme », *op. cit.*, pp. 197-272.

⁴⁴³ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.* : « *Le droit étatique reconnaît le droit religieux, il s'engage à en garantir le respect, et par conséquent il ne saurait imposer à ce droit religieux de suivre certaines orientations ou d'adopter certaines prescriptions conformes à ses exigences (...). Droit étatique et droit religieux entretiennent de ce fait des relations de coexistence et non des relations de subordination. Le droit religieux échappe à la hiérarchie des normes étatiques, il s'inscrit en marge de cette hiérarchie et par conséquent, il échappe à toute obligation de conformité aux droits fondamentaux* ».

⁴⁴⁴ M.-C. NAJM, « Statut personnel et droits fondamentaux. L'Etat assume-t-il ses engagements constitutionnels et internationaux ? », communication lors de la table-ronde organisée le 26 avril 2012, CEDROMA.

⁴⁴⁵ Voir *infra* n°803-804.

371. C'est dans cette perspective que « *les statuts communautaires, extérieurs à la hiérarchie des normes étatiques, sont soustraits à la fois au contrôle de constitutionnalité et au contrôle de conventionalité des lois* »⁴⁴⁶ d'autant plus que la prétention des ordres religieux à l'universalité⁴⁴⁷ fait obstacle à la possibilité d'invoquer devant leurs tribunaux la contrariété de leurs dispositions aux droits fondamentaux.

372. Sur le plan des juridictions étatiques, la Cour de cassation refuse de contrôler la conformité des décisions émanant des juridictions religieuses aux règles de droit en relevant qu'elle ne constitue pas une juridiction supérieure par rapport aux tribunaux religieux. Selon l'Assemblée plénière, « *sa compétence dans le cadre de l'opposition aux décisions et jugements émanant des juridictions char'i et mazhabi se détermine à partir des cas énumérés à l'alinéa 4 de l'article 95 du code de procédure civile. Le premier est relatif à l'incompétence de ces tribunaux et le second à la violation d'une formalité substantielle d'ordre public. L'Assemblée plénière ne contrôle pas la légalité de ces décisions, la bonne application de la loi ou l'adoption de solutions correctes et justes aux questions soulevées devant ces tribunaux dans le cadre de leurs compétences étant donné qu'elle ne constitue pas une autorité hiérarchiquement supérieure par rapport tribunaux religieux* »⁴⁴⁸. L'interprétation des dispositions religieuses est ainsi confinée aux autorités communautaires elles-mêmes qui « *en ont fixé le contenu et qui ont la mainmise sur ce contenu* »⁴⁴⁹.

373. « *La Cour de cassation s'est toujours interdit de s'immiscer dans l'appréciation du fond de ces décisions. Non seulement parce que la Cour de cassation ne constitue pas un degré supérieur, une juridiction supérieure par rapport au tribunal confessionnel, mais parce qu'elle a toujours estimé qu'elle devrait respecter l'autonomie des autorités*

⁴⁴⁶ M. -C. NAJM, 2012, *op. cit.*

⁴⁴⁷ P. GANNAGÉ, « Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste » in P. GANNAGÉ, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2^{ème} édition 2019, p. 35.

⁴⁴⁸ Assemblée plénière, n° 24, 16 mars 2015 ; n° 34, 18 mai 2015 ; n° 67, 1^{er} décembre 2015 ; n° 2, 15 janvier 2018 ; n° 50, 11 juin 2018 ; n° 6, 14 janvier 2019 ; n° 25, 30 mars 2015 ; n° 43, 6 juillet 2015 ; n° 26, 15 février 2016 ; n° 1, 9 janvier 2017 ; n° 15, 30 janvier 2017 ; n° 23, 27 mars 2017 ; n° 44, 3 juillet 2017 ; n° 59, 27 novembre 2017 ; n° 68, 28 décembre 2017 ; n° 11, 19 février 2007 ; n° 41, 10 décembre 2007 ; n° 23, 19 mai 2008 ; n° 13, 4 février 2008 ; n° 27, 10 mai 2010 ; n° 33, 19 juillet 2010 ; n° 32, 19 juillet 2010 ; n° 38, 8 novembre 2010 ; n° 14, 29 mai 2012 ; n° 44, 26 novembre 2012 ; n° 36, 24 juin 2013 ; n° 39, 28 avril 2014 ; publiées par via le *recueil électronique Cassandre*.

⁴⁴⁹ M.-C. NAJM, 2012, *op. cit.*

religieuses qui sont seules habilitées à interpréter les dispositions de leurs droits respectifs »⁴⁵⁰.

374. Cette lecture est encore confirmée par la solution rendue par la Cour de cassation dans un arrêt en date du 29 mars 2001 dans lequel celle-ci « *a décidé que l'application de la loi religieuse devait porter les juridictions civiles à se dessaisir au profit des juridictions religieuses qui se trouvaient davantage en mesure d'interpréter leur propre droit et de lui conférer sa véritable signification* »⁴⁵¹.

375. Le refus de la Cour de cassation au nom de la neutralité de l'État d'apprécier l'application par les communautés religieuses de leurs propres droits religieux contribue à figer les interprétations adoptées en dépit de leurs déficiences par rapport aux exigences qu'impose le respect des droits fondamentaux.

376. « *Cette neutralité de l'État face aux règles de fond des droits communautaires a ainsi souvent déterminé une sclérose de ces règles, rarement modifiées par les autorités religieuses, et ne répondant plus aujourd'hui aux aspirations des populations* »⁴⁵².

377. Par ailleurs, cette politique permet de développer un « terrain privé » qui appartiendrait aux communautés religieuses en entretenant l'idée selon laquelle « *si une violation des droits de citoyenneté se produit au sein d'un groupe d'identité, alors la violation est classée comme une « affaire privée ». L'État, en tant qu'entité extérieure, n'a pas à intervenir. Cette opposition binaire nous égare, cependant, non seulement parce qu'elle ignore le réseau des relations entre l'intérieur et l'extérieur et la fragilité de ces catégorisations, mais aussi parce qu'elle occulte le fait que ce qui constitue une affaire privée est en soi une construction du droit étatique* »⁴⁵³.

⁴⁵⁰ P. GANNAGÉ, « Le rôle de la Cour suprême libanaise en matière de statut personnel » in *Les Cours judiciaires suprêmes dans le monde arabe*, colloque du CEDROMA, Beyrouth mai 1999.

⁴⁵¹ Cass. civ., 5^{ème} chambre, 29 mars 2001, Al-Adl 2001.

⁴⁵² P. GANNAGÉ, « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et Droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2^e édition, p. 126.

⁴⁵³ A. SHASHAR, 2000, *op. cit.*

§ 2 - La restriction du contrôle de la Cour de cassation

378. Les seules hypothèses dans lesquelles la Cour de cassation a accepté de censurer les décisions émanant des juridictions communautaires sont celles d'un dépassement de compétence ou de violation des règles d'ordre public processuel.

379. Elle limitait ainsi son contrôle aux hypothèses visées par l'alinéa 4 de l'article 95 du Code de procédure civile qui dispose que :

« L'Assemblée plénière de la Cour de cassation réunie selon les règles de quorum prévues par la loi sur l'organisation judiciaire, statue sur les oppositions formées à l'encontre des jugements rendus en dernier ressort et susceptibles d'exécution par un tribunal ecclésiastique ou chari`é,

- *pour incompetence de ce tribunal*
- *pour la violation d'une formalité substantielle d'ordre public ».*

380. Alors même que la lettre de l'article 95 du code de procédure civil ne l'impose pas, le rôle de la Cour de cassation en ce qui concerne les décisions émanant des tribunaux religieux a été circonscrit à la résolution des conflits de juridictions et au contrôle de l'absence de violation d'une formalité substantielle d'ordre public⁴⁵⁴.

381. L'examen de la jurisprudence de la Cour de cassation révèle sur ce plan une politique visant à promouvoir l'égalité entre les communautés religieuses et à cantonner la compétence des communautés religieuses aux domaines strictement énumérés par les lois étatiques mettant en jeu l'identité religieuse. Elle reste toutefois timide en ce concerne la confrontation des décisions religieuses aux droits fondamentaux.

382. Comme l'explique Pierre Gannagé, *« pratiquement, le droit de contrôle de l'État s'est toujours exercé modérément. L'État ne s'est jamais ainsi estimé habilité à apprécier le fond même des droits religieux dans les domaines où il leur attribuait une portée civile (...). L'intervention de l'État apparaît seulement lorsqu'une autorité communautaire*

⁴⁵⁴ P. GANNAGÉ, « Le rôle de la Cour suprême libanaise en matière de statut personnel », *op. cit.*

dépasse les attributions qui lui sont reconnues, empiétant ainsi sur celles du pouvoir civil ou sur celles des autres communautés. Une grave perturbation est alors occasionnée à l'intérieur du système juridique libanais dont l'État doit assurer la cohésion »⁴⁵⁵.

383. De fait, en ce qui concerne les conflits de juridictions confessionnelles, l'égalité entre les communautés religieuses est assurée par la neutralité de l'État par rapport aux différentes communautés religieuses et la mise en œuvre d'une règle de conflit bilatérale qui se fonde sur l'article 14 de la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite en fonction de laquelle est compétente, en cas de litige, la juridiction de l'autorité de la première célébration dont le droit régira alors le statut matrimonial.

384. Quant aux conflits de juridiction entre tribunaux confessionnels et civils, la Cour de cassation tend à restreindre la compétence des tribunaux confessionnels au profit des tribunaux civils en se fondant sur une interprétation restrictive des dispositions relatives à la reconnaissance de leurs compétences et en considérant que ces compétences sont spéciales et exclusives⁴⁵⁶. Dans cette mesure, ces tribunaux ont été déclarés incompétents en ce qui concerne les donations entre époux et la répartition des biens meubles et immeubles⁴⁵⁷.

385. Si l'Assemblée plénière de la Cour de cassation maintient un contrôle strict et étendu de la compétence des tribunaux religieux dans le but d'assurer l'égalité entre les divers statuts personnels et de limiter la compétence des communautés religieuses aux matières énumérées dans les lois étatiques, elle réduit en revanche son contrôle de la conformité des décisions religieuses aux droits fondamentaux aux hypothèses de violation d'une formalité substantielle d'ordre public qu'elle interprète restrictivement.

⁴⁵⁵ P. GANNAGÉ, « Statut personnel et laïcité au Liban et dans les pays arabes » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconfessionnels, droit libanais et droits proches orientaux*, 2^{ème} édition, PUSJ Hachette Antoine, 2019, p. 23

⁴⁵⁶ P. GANNAGÉ, « Le rôle de la Cour suprême libanaise en matière de statut personnel », *op. cit.* : « La politique jurisprudentielle de la Cour de cassation a été une politique restrictive, c'est-à-dire que la Cour de cassation a toujours interprété de manière très stricte les textes qui définissent la compétence des juridictions religieuses de manière – autant que possible – à élargir la compétence des juridictions civiles et, par cette voie discrète, à favoriser progressivement la laïcisation du droit ».

⁴⁵⁷ S. MANSOUR, N. DIAB, A. GHOSSE, *Droit international privé, Le conflit de lois*, tome 1, éditions al-mou'assassa al-jami'iya lil dirassat wal nacher wal tawzi', 2009, p. 481 ; Assemblée Plénière, n° 63, 30 juin 2014 ; n° 8, 23 janvier 1998 ; n° 41, 10 juillet 2006 ; *recueil électronique Cassandre*.

386. Comme le souligne le Professeur Pierre Gannagé « *il s'agit dans tous ces cas, de constater qu'un ordre public procédural n'est pas un ordre public qui touche au fond même des décisions des juridictions confessionnelles* »⁴⁵⁸.

387. Dans cette perspective, les formalités qui ne sont pas considérées comme étant d'ordre public ainsi que l'ordre public substantiel ont été rejetés hors de la sphère du contrôle de la Cour de cassation réduisant ainsi le champ de contestation relatif à la conformité des décisions religieuses aux droits fondamentaux.

388. C'est ainsi que l'Assemblée plénière de la Cour de cassation a considéré dans un arrêt en date du 27 novembre 2017 que la violation d'un principe général de droit, en l'occurrence, l'intérêt supérieur de l'enfant, échappe à son contrôle en soulignant qu'il ne constitue pas un cas d'incompétence ou une violation d'une formalité substantielle d'ordre public⁴⁵⁹.

L'« *ordre public procédural* » soumis au contrôle de la Cour de cassation⁴⁶⁰ a lui-même fait l'objet de conceptions opposées. Selon une première lecture restrictive, l'ordre public permettant à la Cour de cassation de contrôler les décisions religieuses ne doit jouer que « *lorsqu'il s'agit de décisions inhabituelles et anormales* »⁴⁶¹. Cette conception est cependant contestée par une opinion selon laquelle en l'absence d'une définition de la notion de formalité substantielle d'ordre public, la Cour de cassation pourrait sanctionner la violation par le tribunal religieux des règles d'ordre étatique ainsi que des règles de statut personnel de la communauté de laquelle il relève⁴⁶².

⁴⁵⁸ P. GANNAGÉ, « Le rôle de la Cour suprême libanaise en matière de statut personnel », *op. cit.*

⁴⁵⁹ Assemblée Plénière, n° 59, 27 novembre 2017, *Recueil électronique Cassandre*.

⁴⁶⁰ Monah Metri explique que « la jurisprudence de la Cour de cassation est constante et claire sur ce point. Le contrôle de la Cour de cassation se limite aux cas d'observation d'une formalité substantielle d'ordre public. En application de ce pouvoir de contrôle limité, la Cour suprême a décidé qu'elle n'a pas le contrôle de la méconnaissance des formalités substantielles qui ne sont pas d'ordre public ; qu'elle n'a pas le contrôle dans les cas de violation des textes de loi qui sont d'ordre public et qui n'ont aucun lien avec les formalités de procédure. La violation doit donc remplir la double condition : porter sur une formulation substantielle ; porter sur une formalité d'ordre public. L'ordre public retenu est donc l'ordre public qui a un objet procédural, c'est donc l'ordre public qui a égard aux règles indispensables au bon fonctionnement d'un procès », M. METRI, « le rôle de la Cour suprême libanaise en matière de statut personnel » in *Les cours judiciaires suprêmes dans le monde arabe*, CEDROMA, Bruylant, Bruxelles, 2001, p.121.

⁴⁶¹ M. METRI, « La jurisprudence de l'Assemblée plénière et l'opinion dissidente », « *ijtihad al hay'a al-'ama wal ra'y el-moukhalef* », *Al-Adl*, 2004, n°2.

⁴⁶² *Ibid.*

389. L'Assemblée plénière traversée par ces deux conceptions tend à adopter une lecture stricte de la notion de formalité substantielle d'ordre public dans la mesure où l'ordre public procédural reste très restreint et n'englobe pas le droit au procès équitable qui reste certainement bafoué par le coût et la lenteur de la procédure devant les juridictions religieuses. L'autorité de la chose jugée⁴⁶³, les règles relatives à composition du tribunal religieux⁴⁶⁴ et à la notification des décisions⁴⁶⁵ ainsi que la qualité et l'intérêt à agir⁴⁶⁶ n'ont pas été considérées comme étant des formalités substantielles d'ordre public de telle sorte que l'on pourrait reprocher à la Cour de cassation de ne même pas imposer aux communautés religieuses le respect d'un ordre public procédural.

390. Comme le souligne Monah Metri, « *les seuls cas retenus par la jurisprudence de la Cour suprême comme étant une inobservation d'une formalité substantielle d'ordre public sont les cas d'inobservation des règles d'organisation judiciaire et les cas d'inobservation des droits de la défense (...)* »⁴⁶⁷.

391. La position de la Cour de cassation favorise en partie les résistances des communautés religieuses aux réformes de leurs statuts personnels. En accordant aux communautés religieuses une autonomie dans l'interprétation de leurs statuts personnels et en adoptant une interprétation stricte de la notion de formalité substantielle d'ordre public, la Cour de cassation permet aux autorités contrôlant les communautés religieuses d'exercer un monopole sur la détermination du contenu des droits religieux et le pouvoir de rejeter toute interprétation hétérogène qui remettrait en question la lecture de la majorité au sein du groupe. Les efforts de modernisation restent ainsi timides malgré l'existence au sein de ces communautés religieuses de mouvements contestataires qui militent pour une interprétation différente de certaines prescriptions religieuses qui seraient en conformité avec les droits fondamentaux⁴⁶⁸ puisque ces interprétations ne reçoivent la reconnaissance

⁴⁶³ Assemblée plénière, 9 janvier 2017, *Recueil électronique Cassandre*.

⁴⁶⁴ Décision évoquée par M. METRI, 2001, *op. cit.*

⁴⁶⁵ *Ibid.*

⁴⁶⁶ Assemblée plénière, n° 17, 20 avril 2000, M. Metri, 2002, *op. cit.*

⁴⁶⁷ Décision évoquée par M. METRI, 2001, *op. cit.*. Dans le même sens, Assemblée plénière, n° 29, 31 mars 2015, *Recueil électronique Cassandre*.

⁴⁶⁸ Voir *Infra*, le titre 2 de la deuxième partie.

étatique que si elles sont adoptées par les instances représentatives de la communauté religieuse⁴⁶⁹.

392. Cette politique de non-interventionnisme étatique maintient l'équilibre entre les différentes communautés religieuses mais conduit à l'aliénation des mouvements dissidents au sein des communautés elles-mêmes. La neutralité de l'État ne devient qu'un leurre dès lors qu'elle contribue à imposer les lectures d'une certaine partie sur les membres du groupe. Elle est ainsi un atout de consolidation de la culture majoritaire au sein du groupe⁴⁷⁰.

393. C'est ce qui explique les divergences dans les degrés d'adaptation des statuts personnels aux droits de l'homme dans les pays du Maghreb et du Proche-Orient où le droit de la famille reste fortement tributaire des conceptions religieuses. Les exemples tunisien et marocain démontrent en effet que l'action de l'État sur l'interprétation des prescriptions religieuses permet davantage d'envisager « *leur mise en conformité avec les droits de l'homme* »⁴⁷¹ sans la suppression de « *l'emprise de la religion sur le statut personnel* »⁴⁷². En revanche, « *dans un État comme le Liban, où les autorités religieuses ont conservé le pouvoir de légiférer dans le domaine du statut personnel, le droit de la famille, qui n'a donné lieu qu'à des réformes très mineures, [est] resté figé dans une sorte d'immobilisme et tenu et tenu durablement à l'écart des droits fondamentaux* »⁴⁷³.

394. L'on assiste ainsi à un glissement de la protection des identités collectives et de la diversité culturelle vers une essentialisation de ces identités collectives et une oppression de la diversité au sein des communautés religieuses.

⁴⁶⁹ A. SHASHAR, 2000, *op. cit.*

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ L. GANNAGÉ, 2015, *op. cit.*

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ *Ibid.*

Section 2 : L'action des communautés religieuses sur l'élaboration des normes étatiques

395. Le conflit des normes constitutionnelles se manifeste également sur le plan de l'action qu'exercent les communautés religieuses au nom du respect des identités collectives sur l'élaboration des normes étatiques visant à garantir les droits fondamentaux consacrés par la Constitution.

396. La mise en œuvre des droits garantis par la Constitution est altérée afin de prendre en considération le respect des identités collectives telles qu'elles sont définies par les communautés religieuses historiques. C'est ainsi que les membres de ces communautés religieuses qui se disputent la défense des valeurs ou plus exactement des intérêts de la communauté n'hésitent pas à bloquer les processus d'élaboration des normes étatiques au nom de la préservation de l'identité du groupe⁴⁷⁴.

397. Les identités collectives sont dans cette optique brandies au service de « *l'absolutisme des sources communautaires* »⁴⁷⁵ aboutissant dans certaines circonstances à paralyser l'introduction de normes consacrant l'effectivité des droits fondamentaux dans l'ordre étatique (**Sous-section 1**) et dans d'autres circonstances à adapter la teneur et l'application des normes étatiques (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : La paralysie des normes étatiques

398. La consécration par la Constitution de droits fondamentaux fait reposer sur l'État une obligation de légiférer en vue de garantir leur effectivité. Or, sur le plan des relations

⁴⁷⁴Jean Salem affirme ainsi que « *l'hypothèque de l'État, sous l'effet de l'emprise de forces confessionnelles parfois plus ou moins influencées par des courants intellectuels et politiques sensibles, à des degrés divers, aux sollicitations du fondamentalisme, se répercute, au Liban – dans un contexte institutionnel et social certes relativement différent de celui du reste du monde arabe –, sur ce troisième volet du constitutionnalisme que sont les libertés publiques, sur les principes qui les commandent, sur leur régime juridique et sur leur mise en œuvre. Elle peut le faire directement, en empêchant par exemple le vote d'une loi relative à l'exercice d'un droit fondamental (...) mais elle peut le faire, aussi, de manière indirecte lorsque l'État, soucieux de donner des gages à des forces politico-confessionnelles qu'il serait dangereux de s'aliéner, se trouve conduit à faire du zèle aux dépens de l'exercice légal des droits et libertés* », J. SALEM, « Un ordonnancement constitutionnel sous hypothèque : Religion et constitutionnalisme au Liban » in *Droit et religion*, colloque du CEDROMA, Beyrouth mai 2000, p. 469.

⁴⁷⁵ L. GANNAGÉ, « Le pluralisme des sources en droit libanais » in *Les sources du droit. Aspects contemporains*, CEDROMA, Société de législation comparée, 2007, p. 275.

familiales, les tentatives de légiférer entreprises par l'État ont dû s'adapter au facteur communautaire. Les objections soulevées par les communautés religieuses ont abouti à bloquer toute législation sur le mariage civil facultatif (§ 1) et à justifier l'émission de réserves à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes ratifiée par le Liban (§ 2).

§ 1 - Le blocage des tentatives d'instauration d'un mariage civil facultatif

399. L'adoption d'une législation civile instaurant un mariage civil facultatif est perçue par plusieurs auteurs comme une obligation pesant sur le législateur libanais et découlant de l'article 9 de la Constitution garantissant la liberté de conscience⁴⁷⁶.

400. De fait, une législation sur le mariage civil facultatif est nécessaire afin de garantir l'effectivité de la liberté de conscience⁴⁷⁷. Une telle législation régirait non seulement les personnes n'appartenant pas aux communautés historiques mais également les couples mixtes et les personnes qui, tout en appartenant à ces communautés, ne souhaitent pas se marier religieusement et être soumis aux dispositions religieuses en ce qui concerne leur mariage.

401. C'est dans cette perspective que plusieurs projets de loi ont été proposés depuis l'époque mandataire⁴⁷⁸ mais jusqu'à présent, toutes ces différentes tentatives ont échoué face aux résistances des autorités communautaires.

402. L'exemple le plus significatif à cet égard est la proposition de mariage civil facultatif introduite par l'ancien Président de la République Monsieur Elias Hraoui qui fut avortée à la suite des objections émanant des autorités communautaires⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires » *op. cit.* ; L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.* ; 2007, *op. cit.* ; M.-C. NAJM, « Pour une législation civile unifiée de la famille au Liban » in *Travaux et Jours*, n° 74, automne 2004, p. 131 et s. .

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ Sur ces tentatives de réformes : A. KANAFANI-ZAHAR, « Les tentatives d'instaurer le mariage civil au Liban : l'impact des Tanzîmât et des réformes mandataires » in *Le choc colonial et l'Islam*, sous la dir. P.-J. LUIZARD, La découverte, 2006, p. 427.

403. Alors même que cette proposition fut adoptée par la majorité du Conseil des ministres, le Président du conseil Monsieur Rafic El Hariri a refusé d'introduire devant l'assemblée le projet de loi.

404. Comme le relève Jean Salem, *« le comportement de l'ancien Président du Conseil est d'autant plus révélateur, sur le double plan constitutionnel et législatif, qu'il apparaît comme une illustration, aussi maladroite que manifeste, de l'hypothèque que fait peser sur le fonctionnement de l'État et sur la production du droit le fait confessionnel : dans le cas d'espèce, l'hostilité des instances communautaires, particulièrement vive dans la communauté sunnite, dont il eût été bien difficile pour le représentant de cette communauté aux organes suprêmes de l'État de se démarquer. L'intrusion, par le truchement d'une autorité constitutionnelle, des forces confessionnelles dans la sphère de compétence de l'État n'était certes pas nouvelle ; elle n'en constituait pas moins, ici, une forme particulièrement choquante de subordination, voire de sujétion, de l'État et du droit tout ensemble, puisque le premier voyait son ordonnancement constitutionnel violenté et bafoué et qu'un des organes majeurs du pouvoir faisait obstacle à la jouissance par l'État de son espace juridique, les pressions confessionnelles et leurs répercussions au sein des instances institutionnelles aboutissant à bloquer purement et simplement la compétence normative de l'État et à vouer le système normatif à l'immobilisme »*⁴⁸⁰.

405. Plus récemment encore, les propositions du Président Michel Sleiman en 2013⁴⁸¹ et de la ministre de l'Intérieur Raya El Hassan en 2019 de lancer un débat sur le mariage civil facultatif ont réanimé les hostilités des autorités communautaires surtout sunnites.

406. Les arguments soulevés par les autorités communautaires reposent essentiellement sur *« le danger identitaire »*⁴⁸² que présenterait la consécration d'un mariage civil même

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ J. SALEM, *op. cit.*

⁴⁸¹ « Liban. Le président ouvre le débat sur le mariage civil », *annahar*, publié le 21/01/2013, accessible sur : <https://www.courrierinternational.com/>.

⁴⁸² A. KANAFANI-ZAHAR, 2006, *op. cit.*

facultatif. Tout d'abord, une législation civile remettrait en question le caractère nécessairement religieux et « *l'origine divine* »⁴⁸³ du mariage⁴⁸⁴.

407. Les communautés religieuses n'hésitent pas dans cette perspective à revendiquer un exclusivisme de la compétence sur la célébration et la gestion du mariage, un exclusivisme qu'elles rattachent à l'article 9 de la Constitution et au respect des statuts personnels et des identités collectives. Le lien est tracé par ces communautés entre le respect des identités collectives et le mariage religieux comme unique mode d'organisation de la vie conjugale au Liban.

408. C'est ainsi que « *le statut personnel est considéré par les autorités religieuses, toutes confessions confondues, comme un pilier de l'identité religieuse* »⁴⁸⁵.

409. Les autorités communautaires se placent ensuite sur le terrain de la résistance à l'intrusion insidieuse des valeurs occidentales qui mènerait à la destruction de la famille⁴⁸⁶.

410. Enfin, les autorités communautaires invoquent toujours « la solidarité interreligieuse » et la nécessité de maintenir la paix sociale afin d'écarter toute discussion sur le mariage civil même facultatif⁴⁸⁷.

483 A. KANAFANI-ZAHAR, 2006, *op. cit.*

484 Voir les déclarations des chefs des communautés religieuses publiées citées dans : « Liban. Le président ouvre le débat sur le mariage civil », *annahar*, publié le 21/01/2013, accessible sur : <https://www.courrierinternational.com/>. Le mufti de la République Mohammad Rachid Kabbani a ainsi déclaré en 2013 que « *tout responsable musulman qui approuve la légalisation du mariage civil est considéré comme apostat et traître à la religion musulmane* ». « *Il ne sera ni lavé, ni mis dans un linceul et ne recevra pas les prières à sa mort, ni ne sera enterré dans les tombes des musulmans* » ; Quant au patriarche maronite Béchara al-Raï, il a affirmé en 2019 qu'il est en faveur d'« *un mariage civil mais sur la base d'une loi qui soit obligatoire* » et « *unique pour tous les Libanais* » tout en considérant toutefois qu'« *une personne chrétienne ne peut pas se marier civilement, parce qu'elle sera en état de péché, d'autant que cette forme de mariage va à l'encontre du sacrement* ».

485 A. KANAFANI-ZAHAR, 2006, *op. cit.*, Voir les déclarations citées par C. GRANDCHAMPS, « Mariage civil : une question qui déchaîne les passions depuis des décennies au Liban », *L'Orient-le jour*, 01/03/2019, accessible sur : <https://www.lorientlejour.com/>. Dès les années 1950, « *le patriarche Arida fait savoir que "le clergé maronite entend conserver toute son autorité en matière de législation familiale", tandis que le mufti de la République condamne la proposition de loi et que les oulémas musulmans boycottent toutes les réunions prévues pour étudier ces textes successifs* ». A.-M. EL-HAGE, « Mariage civil au Liban : le « *niet* » du clergé sunnite à Raya el-Hassan », *L'Orient-le jour*, publié le 19/02/2019, accessible sur : <https://www.lorientlejour.com/>.

486 Madame Aïda Kanafani-Zahar relève ainsi que les Muftis de la République successifs ont répété qu'il ne faut pas « *permettre aux laïcs d'introduire le virus du mariage civil au Liban. Nul ne pourra engager le Liban sur la voie de la laïcité, de l'athéisme et du matérialisme, qui n'ont apporté au monde que des malheurs, ont dépouillé l'homme de sa dignité et ont mené à la débauche* » et que « *le mariage civil (...) met en péril le noyau familial que la charia islamique entend préserver* », A. KANAFANI-ZAHAR, 2006, *op. cit.* Madame Claire Grandchamps évoque dans le même contexte la position de Béchara Raï en 1998 alors qu'il était encore archevêque à cette époque et qui a déclaré que le mariage civil « *permet à des non-croyants de vivre dans une anarchie morale* » ainsi que celle du Patriarche maronite Nasrallah Sfeir qui a considéré que « *les chrétiens qui contractent un mariage civil ne pourront plus recevoir les saints sacrements* », C. GRANDCHAMPS, *op. cit.*

411. L'argumentaire avancé par les autorités communautaires n'est pas fondé juridiquement. L'article 9 de la Constitution garantit le respect des statuts personnels qu'il rattache à la liberté religieuse mais cet article ne confère pas aux autorités communautaires une compétence exclusive en matière de statut personnel.

412. Certes, il semble difficile de prétendre que les prérogatives accordées aux autorités communautaires peuvent être supprimées. Mais en l'absence d'un texte constitutionnel qui empêcherait l'État de légiférer en la matière, toute législation civile facultative sur le statut personnel reste du ressort de l'État et découle de ses attributs normatifs⁴⁸⁸.

413. Comme l'observe Jean Salem, « *Les prérogatives des communautés en matière de statut personnel n'interdisent, ni ne sauraient en aucune façon, en l'absence de dispositions constitutionnelles en ce sens, interdire à l'État de mettre sur pied une législation applicable à ceux qui ne souhaiteraient pas être assujettis au statut personnel de leur communauté, et une telle législation ne constituerait pas une atteinte aux prérogatives des communautés, lesquelles ne peuvent se prévaloir d'un monopole législatif et juridictionnel opposable à l'État* »⁴⁸⁹.

414. Le Conseil constitutionnel l'a d'ailleurs rappelé dans une décision rendue le 8 juin 2000 par lequel il affirme « *que le droit de légiférer de l'État est un des attributs de la souveraineté qui a sa source dans le peuple et que l'État exerce à travers les institutions constitutionnelles sur son territoire et à l'égard de tous ceux qui se trouvent sur ce territoire ; Attendu que le pouvoir de légiférer est un pouvoir originel et absolu, exclusivement réservé par la Constitution à un seul organe qui est la Chambre des députés...* »⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ C. GRANDCHAMPS, *op. cit.*

⁴⁸⁸ P. GANNAGÉ, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires » *op. cit.* ; L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.* ; 2007, *op. cit.* ; M.-C. NAJM, 2004, *op. cit.* ; J. Salem, *op. cit.*

⁴⁸⁹ J. Salem, *op. cit.*

⁴⁹⁰ Cons. Const., 8 juin 2000, *Al-Adl*, 2001, *Législation*, p.4.

415. L'argument tiré de l'impérialisme culturel que représenterait le mariage civil est également contredit par les dispositions constitutionnelles. Une législation civile facultative sur le mariage est une exigence qui découle de l'article 9 de la Constitution libanaise et qui ne se fonde pas sur des textes « occidentaux ». Elle est encore soutenue par la société civile⁴⁹¹ et par plusieurs députés, représentants de courants politiques libanais⁴⁹² ainsi que par plusieurs présidents de la République depuis l'époque mandataire jusqu'à ce jour⁴⁹³. La célébration de leur mariage par plusieurs couples de Libanais à l'étranger⁴⁹⁴ afin d'échapper à l'application des dispositions religieuses sur le mariage démontre également que les revendications en faveur de la promulgation d'une loi civile émanent de citoyens libanais et ne constituent pas une contrainte culturelle imposée à la société libanaise même si l'on ne peut déterminer en l'absence d'une étude sociologique s'il s'agit d'une partie minoritaire ou majoritaire de la population.

416. N'y a-t-il pas d'ailleurs une contradiction entre le refus de promulguer une législation civile facultative sur le mariage et la reconnaissance du mariage des Libanais célébré en la forme civile à l'étranger suivie de l'application de la loi civile étrangère au mariage et à ses effets, même dans les hypothèses où la situation des époux ne présente aucun élément de rattachement à l'ordre juridique étranger ?

417. Il est d'ailleurs important de relever à cet égard que le lien établi par les autorités communautaires entre le mariage conclu en la forme civile et l'éclatement de la famille est trompeur et fallacieux dès lors que la forme civile du mariage et sa réglementation par l'ordre juridique étatique ne permettent pas de présumer quel sera le contenu de la législation qui le régirait⁴⁹⁵.

418. Toutefois, les communautés religieuses maintiennent leur mainmise sur le mariage qui « *demeure une institution purement confessionnelle, dont l'état civil est tenu de*

⁴⁹¹ Sur ces mouvements : C. GRANDCHAMPS, *op. cit.* ; A. KANAFANI-ZAHAR, 2006, *op. cit.*

⁴⁹² *Ibid.*

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ M.-C. NAJM, 2004, *op. cit.*

⁴⁹⁵ L. GANNAGÉ, conférence donnée à la Faculté de droit et de sciences politiques, mars 2013 ; ; P. GANNAGÉ, « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et Droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2^e édition, p. 126 ; M.-C. NAJM, 2004, *op. cit.*

prendre acte. La communauté en contrôle, non seulement la formation, mais aussi ses prolégomènes et ses conséquences »⁴⁹⁶.

419. Les obstacles dressés devant la promulgation d'une loi civile facultative sur le mariage qui n'a jamais d'ailleurs pu faire l'objet de débats parlementaires malgré la prolifération des projets de loi présentés représente donc une « *véritable voie de fait religieuse sur le pouvoir politique, aussitôt entérinée par ce dernier...* »⁴⁹⁷.

§ 2 - Les réserves à la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes

420. Le Liban a adhéré à la Convention des Nations Unies du 18 décembre 1978 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes du 18 décembre 1978. Le Gouvernement a toutefois pris le soin de formuler des réserves à l'égard du paragraphe 2 de l'article 9 et des alinéas c, d, f et g (en ce qui concerne le droit au choix du nom de famille) du paragraphe 1 de l'article 16.

421. Ces réserves sont relatives à la reconnaissance par les États parties « *à la femme des droits égaux à ceux de l'homme en ce qui concerne la nationalité de leurs enfants* » et à l'engagement par les États parties à prendre « *toutes les mesures appropriées pour éliminer la discrimination à l'égard des femmes dans toutes les questions découlant du mariage et dans les rapports familiaux* » et à assurer « *sur la base de l'égalité de l'homme et de la femme (...)* c) *Les mêmes droits et les mêmes responsabilités au cours du mariage et lors de sa dissolution ; d) Les mêmes droits et les mêmes responsabilités en tant que parents, quel que soit leur état matrimonial, pour les questions se rapportant à leurs enfants ; dans tous les cas, l'intérêt des enfants est la considération primordiale ; e) Les mêmes droits de décider librement et en toute connaissance de cause du nombre et de l'espacement des naissances et d'avoir accès aux informations, à l'éducation et aux moyens nécessaires pour*

⁴⁹⁶ E. RABBATH, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel : essai de synthèse*, Librairie orientale, 1973 p. 128.

⁴⁹⁷ M.-C. NAJM, « L'emprise du religieux sur la vie civile et les droits individuels. L'exemple du droit libanais » in *Mélanges Payet*, édition Dalloz, 2011, p. 457.

leur permettre d'exercer ces droits ; f) Les mêmes droits et responsabilités en matière de tutelle, de curatelle, de garde et d'adoption des enfants, ou d'institutions similaires, lorsque ces concepts existent dans la législation nationale ; dans tous les cas, l'intérêt des enfants est la considération primordiale ; g) Les mêmes droits personnels au mari et à la femme, y compris en ce qui concerne le choix du nom de famille ».

422. Dans ses rapports présentés au Comité pour l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes, le Liban justifie les réserves relatives à l'égalité entre l'homme et la femme dans les matières familiales par le pluralisme des statuts personnels religieux⁴⁹⁸.

423. Cette justification est toutefois contestable pour plusieurs raisons.

424. Tout d'abord, même s'« *il n'y a dans la Constitution libanaise aucun droit fondamental relatif à la famille* »⁴⁹⁹, l'article 7 de la Constitution dispose que « *Tous les libanais sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques et sont également assujettis aux charges et devoirs publics, sans distinction aucune* » et donc sans aucune particularité soulevée par rapport au droit de la famille⁵⁰⁰.

425. L'adhésion de l'État sans réserve à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes ne ferait donc que renforcer le principe d'égalité déjà consacré par la Constitution et n'impose pas d'obligations supplémentaires à la charge de l'État.

426. Ensuite, les statuts personnels religieux n'intègrent pas l'ordonnancement juridique étatique. La ratification des conventions internationales par le Liban n'est donc pas conditionnée par la conformité de ces conventions aux statuts personnels religieux. C'est d'ailleurs la reconnaissance des statuts personnels religieux qui est soumise en fonction de l'article 9 de la Constitution au respect de « *l'ordre public* ».

⁴⁹⁸ Troisième rapport périodique des Etats parties, Liban, 7 juillet 2006, p. 2006, disponible sur : <https://tbinternet.ohchr.org/> ; Quatrième et cinquième rapport périodiques des Etats parties, Liban, 15 mai 2014, pp. 113-117, disponible sur : <https://tbinternet.ohchr.org/>.

⁴⁹⁹ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.*

⁵⁰⁰ *Ibid.*

427. Enfin, les statuts personnels religieux ne sont pas essentiellement contraires au principe d'égalité comme le démontrent d'ailleurs les réformes entreprises en Tunisie et au Maroc. Les obstacles résultent donc davantage des interprétations retenues par les autorités représentatives des communautés religieuses que des croyances qui y sont rattachées⁵⁰¹.

428. Cette « *emprise du religieux* »⁵⁰² n'a pas été limitée à « *la capacité de l'État à légiférer* »⁵⁰³ et à adhérer aux conventions internationales, elle s'est également manifestée par l'adaptation des normes étatiques à des impératifs imposés par les ordres religieux.

Sous-section 2 : La participation des communautés religieuses au processus législatif

429. Au nom de la nécessité de préserver les identités collectives, les autorités religieuses participent désormais au processus législatif en occupant un rôle consultatif lorsqu'il s'agit de la promulgation d'une loi pouvant entraîner des répercussions sur les rapports familiaux. Le développement du rôle des communautés religieuses au-delà des compétences qui leur sont reconnues s'exerce dans le cadre de prérogatives réservées à l'État où sont en jeu le respect des libertés publiques et la garantie des droits fondamentaux.

430. Même si les communautés religieuses ne sont pas désignées par la Constitution dans le processus de promulgation des législations étatiques, elles sont de plus en plus sollicitées afin d'émettre un avis sur le contenu des projets de loi dès lors que ces projets se rapportent aux rapports familiaux. Cette intervention des autorités religieuses s'est exercée à titre principal dans le cadre de projets de loi qui visent à assurer une garantie des droits fondamentaux consacrés par la Constitution et les conventions internationales ratifiées par le Liban.

⁵⁰¹ P. GANNAGÉ, « Les Droits fondamentaux entre la tradition et la modernité. L'exemple libanais » in *Les droits fondamentaux - Inventaire et théorie générale*, colloque CEDROMA, Bruylant, 2005, p. 35.

⁵⁰² M.-C. Najm, 2011, *op. cit.*

⁵⁰³ *Ibid.*

431. Il en est ainsi du projet de loi sur la violence domestique. L'exposé des motifs du projet de loi soumis au parlement par le Conseil des ministres se réfère au principe d'égalité entre les citoyens devant la loi garanti par l'article 7 de la constitution, à la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes ratifiée par le Liban et au préambule de la Constitution qui prévoit que le Liban est « *est membre fondateur et actif de la Ligue des États Arabes et engagé par ses pactes; de même qu'il est membre fondateur et actif de l'Organisation des Nations-Unies, engagé par ses pactes et par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. L'État concrétise ces principes dans tous les champs et domaines sans exception* »⁵⁰⁴.

432. La nécessité de garantir l'effectivité des droits fondamentaux et plus particulièrement l'égalité entre l'homme et la femme a donc été au cœur de l'initiative législative d'autant plus que le projet avait tout d'abord été soumis au conseil des ministres par une association « Kafa » qui se définit comme une association féministe, séculière et libanaise fondée en vue de lutter contre les violences de genre et les discriminations à l'égard des femmes⁵⁰⁵.

433. L'examen du processus par lequel la loi a été promulguée révèle l'ingérence des autorités communautaires dès le stade de dépôt du projet en question⁵⁰⁶. Cette immixtion a porté ses fruits puisqu'en est résulté la modification de certaines dispositions⁵⁰⁷.

434. De fait, dans sa version originale, le projet de loi prévoyait une procédure permettant à la femme victime de violence d'obtenir « une ordonnance de protection ». Il introduisait par ailleurs « *de nouveaux délits, comme la contrainte de mariage – considérée comme une des manifestations de la violence psychologique — et le viol conjugal, et renfor[ça]it les sanctions qui [pouvaient] aller jusqu'à la prison à perpétuité dans certains*

⁵⁰⁴ Exposé des motifs de la loi n° 293 sur la protection des femmes et des autres membres de la famille de la violence domestique accessible sur : <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

⁵⁰⁵ <https://www.kafa.org.lb/ar>.

⁵⁰⁶ M.-C. NAJM, 2011, *op. cit.*

⁵⁰⁷ *Ibid.*

cas »⁵⁰⁸. Enfin, l'article 26 du projet disposait que « *tous les textes contraires aux dispositions de la présente loi sont abrogés* »⁵⁰⁹.

435. Les communautés religieuses – surtout sunnites – se sont fortement opposées à la promulgation de ce projet de loi. Par un communiqué en date du 23 juin 2011, Dar el Fatwa (qui représente la plus haute autorité sunnite) a affirmé que ce projet de loi civile, inspiré des législations « *occidentales* »⁵¹⁰ portait atteinte aux prérogatives des communautés religieuses garanties par l'article 9 de la Constitution et constituait un danger pour « *la cellule familiale traditionnelle* »⁵¹¹. Elle réitérait ainsi les objections formulées à l'occasion des propositions de loi sur le mariage civil facultatif tout en évoquant la contrariété de ses dispositions avec le statut personnel musulman surtout en ce qui concerne la « *création de nouveaux crimes* »⁵¹². L'accent a également été mis sur le refus de toute « *ingérence* » de la part des forces de sécurité dans « *les affaires familiales* »⁵¹³ perçue comme un appel à la « *délation* »⁵¹⁴.

436. Le projet de loi a été toutefois promulgué⁵¹⁵. Le décès d'une femme victime de violences conjugales a peut-être été à l'origine de l'activité législative entreprise mais c'était au prix d'une modification du « *contenu de la législation étatique* »⁵¹⁶.

437. Les objections des autorités communautaires ont été entendues.

438. Tout d'abord, la Commission de législation et de consultation au sein du ministère de la Justice à qui le Conseil des ministres avait transmis le projet de loi a recueilli les avis des autorités religieuses – particulièrement sunnites – auxquelles elle a fait référence dans les avis transmis au Conseil des ministres.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ « Dar el-Fatwa rejette le projet de loi sur la protection des femmes de la violence familiale », *L'Orient-le jour*, le 24 juin 2011.

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ Loi n° 293 du 7 mai 2014 sur la protection des femmes et des autres membres de la famille de la violence domestique modifiée par la loi n°204 du 30 décembre 2020.

⁵¹⁶ M.-C. NAJM, 2011, *op. cit.*

439. « Dans son avis du 17 août 2009, la Commission s'est contentée de « déferer le texte accompagné des observations formulées par les tribunaux char'i sunnites ». Dans son dernier avis rendu le 4 décembre 2010, la Commission a conclu à l'approbation du texte « dans l'ensemble » tout en jugeant utile de relever — sans se prononcer davantage sur la question — que « l'article 26 du projet de loi a suscité les craintes des tribunaux char'i qui ont considéré qu'il portait atteinte à leur compétence ». Les autorités char'i redoutent en effet, s'agissant notamment des rapports conjugaux, une interférence avec les lois régissant le statut personnel, qui reposent sur une conception différente des rapports conjugaux et dont l'application relève des juridictions religieuses »⁵¹⁷.

440. C'est dans ces circonstances qu'un premier amendement au projet de loi a été retenu. L'article 26 disposait ainsi à la suite de sa refonte par le Conseil qu'« en cas d'opposition entre les dispositions de la présente loi et celles des lois sur le statut personnel ou sur la compétence des juridictions musulmanes [charh'iyya], ecclésiastiques [rouhiyya] et druzes [mazhabiyya], ce sont les dernières qui sont applicables en toute matière »⁵¹⁸.

441. C'est ensuite au cours de l'étude du projet de loi par les commissions parlementaires mixtes que les arguments des autorités communautaires ont été repris par certains membres aboutissant au nom du respect des identités collectives à amputer le texte de plusieurs dispositions nécessaires pour la lutte contre les violences de genre⁵¹⁹. Les crimes de contrainte au mariage et de viol conjugal ont ainsi été supprimés du projet de loi allant même jusqu'à introduire la notion de « droits maritaux » pour la première fois dans une législation étatique⁵²⁰.

442. Dans la version adoptée, la loi règle le conflit potentiel entre les droits religieux et les dispositions relatives à la violence domestique au profit des statuts personnels religieux

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Ibid.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ N. SAGHIEH, « Mashrou' kanoun li himayit al-ousra you'id ta'rif el-'inf: fard al-takalid 'inwa layssa 'ounfan, al-'ounf fi al-khouruj 'anha », *Legal agenda*, 30 septembre 2013 ».

dans la mesure où le principe du maintien des dispositions des statuts personnels religieux a été inséré à titre d'exception à la règle de l'abrogation des textes contraires à la loi⁵²¹.

443. Ensuite, la répression du viol conjugal a été remplacée par la répression des coups et des blessures commis dans l'intention d'obtenir « *l'exécution des droits maritaux* »⁵²².

444. Enfin, la loi se réfère aux droits religieux dans l'adoption des prérogatives reconnues au juge des référés et au ministère public dans le cadre du prononcé d'une « *ordonnance de protection* ». Le juge peut ainsi permettre à la victime de quitter le domicile conjugal. Toutefois, les enfants de la victime ne pourront l'accompagner que s'ils sont en danger ou s'ils ont moins de treize ans⁵²³.

445. Plus récemment, les autorités communautaires ont encore été entendues dans le cadre de la discussion du projet de loi portant sur la lutte contre le mariage des mineurs/es initié en vue de garantir l'application des conventions internationales ratifiées par le Liban notamment la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes et la convention internationale sur les droits de l'enfant. Le secrétariat général du conseil des ministres a dans cette optique recueilli les avis des autorités religieuses qui se sont exprimées contre le projet en invoquant l'absence de compétence étatique dans le domaine des statuts personnels. La commission parlementaire chargée d'étudier le texte a également rédigé une liste de questions adressées aux autorités religieuses à travers lesquels la commission s'interroge sur l'objection à la possibilité pour l'État de légiférer en matière de mariage des mineurs/es⁵²⁴. Ce projet n'a toujours pas pu voir le jour.

446. Enfin, le rôle consultatif des autorités communautaires s'est encore manifesté dans le cadre de l'examen du projet de réforme de la loi sur la succession des non-musulmans dans la mesure où la commission parlementaire de la défense et de l'intérieur n'hésite pas à

⁵²¹ Article 22 de la loi du 7 mai 2014 sur la protection des femmes et des autres membres de la famille de la violence domestique.

⁵²² Article 3-7, b de la loi du 7 mai 2014 sur la protection des femmes et des autres membres de la famille de la violence domestique. Il convient d'indiquer qu'avant la réforme de la loi en 2020, l'article 2 considérait que la définition de la violence domestique est circonscrite aux délits et crimes prévus par la loi.

⁵²³ Article 14-4 de la loi n° 293 du 7 mai 2014 sur la protection des femmes et des autres membres de la famille de la violence domestique modifié par la loi n°204 du 30 décembre 2020.

⁵²⁴ S. ALLAW, « Hajess irda' al-tawa'ef youkhayem 'ala kibat al-majles al-niyabi: iktirah "tazwij al-koussar" youbih al-istissna' bi talab minhoum », Legal agenda, 8 mars 2018, accessible sur: <http://legal-agenda.com/>.

consulter les autorités religieuses chrétiennes⁵²⁵ alors même que la matière des successions et les dispositions relatives à l'enfant né hors-mariage ne relèvent pas des compétences des communautés non-musulmanes⁵²⁶.

447. La garantie de l'effectivité des droits fondamentaux consacrés par la Constitution ainsi que les conventions internationales est de ce fait nécessairement freinée par l'influence qu'exercent les autorités communautaires sur l'appareil législatif de l'État.

448. L'action des communautés religieuses conduit dans une perspective différente à l'absorption de l'identité individuelle par l'identité collective.

⁵²⁵ Le communiqué de presse de la commission accessible sur : <https://www.lp.gov.lb/>.

⁵²⁶ Loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans.

Chapitre 2 : L'absorption de l'identité individuelle par l'identité collective

449. Les frontières entre les identités individuelles et les identités collectives dans l'espace juridique libanais sont brouillées par un mouvement de « *communautarisation* »⁵²⁷ de l'identité individuelle à travers lequel celle-ci est mobilisée pour la protection d'intérêts propres aux groupes communautaires. L'identité individuelle fusionne alors avec l'identité collective qui se l'en approprie⁵²⁸ et l'individu n'est ainsi perçu qu'à travers le prisme de sa communauté religieuse.

450. L'on retrouve ici une des principales critiques adressées à la reconnaissance des identités collectives. Le pluralisme protégé se réduit au pluralisme des groupes et sacrifie la diversité des individus au sein même de ceux-ci⁵²⁹.

451. La communautarisation de l'identité individuelle se manifeste par la survalorisation de l'appartenance religieuse de l'individu. C'est ainsi que cette appartenance est mobilisée pour la mise en œuvre des droits et libertés individuels dont devrait bénéficier l'individu en sa qualité de citoyen⁵³⁰. Elle conduit à plusieurs égards à limiter les libertés individuelles au nom de la nécessité de la survie du groupe et de sa perpétuation au sein de la société dès lors qu'elle sert à mettre en œuvre des « *contraintes internes* »⁵³¹ c'est-à-dire « *la*

⁵²⁷ Sur cette question, voir R. LIBCHABER, « Aspects du communautarisme : fait et droit religieux au regard du droit », *RTD Civ.* 2003, p. 575 : « on entend [par le terme communautarisation] l'affaiblissement de la prise en compte abstraite de l'individu au profit de la surévaluation de certains de ses traits physiques, ethniques, religieux ou sexuels - l'essentiel étant qu'ils soient considérés comme débouchant sur une vision du monde particulière, commune à ceux qui les ont en partage. Cette surévaluation conduit à une réduction de l'individu à telle ou telle de ses particularités, et à une demande de réorganisation de son statut déterminée par la culture ainsi induite ».

⁵²⁸ *Ibid.*

⁵²⁹ Jean-Luc Gignac explique dans ce contexte qu'« un modèle de citoyenneté multiculturelle, qui construit l'identité des individus suivant l'idéologie d'une identité fixe qui réduit ces derniers à un soi-disant groupe primordial d'appartenance (sexe, ethnie, religion, nation, etc.) hérité d'une tradition à perpétuer, peut devenir plus homogénéisant qu'un modèle qui n'impose pas a priori une identité de groupe aux citoyens. En effet, une telle position multiculturaliste ne reconnaîtrait qu'une « macro-diversité » (la diversité des groupes) et nierait la « micro-diversité », c'est-à-dire la diversité à l'intérieur des communautés : dissidents, marginaux, métissés identitaires, etc. », J.-L. GIGNAC, *op. cit.*

⁵³⁰ R. LIBCHABER, *op. cit.*

⁵³¹ W. KYMLICKA, *op. cit.*, p. 59.

revendication d'un groupe dirigée contre ses propres membres »⁵³² pour un impératif lié à « *sa protection externe* »⁵³³ contre les atteintes qui pourraient émaner d'autres groupes ou de « *décisions externes* »⁵³⁴. Cette accommodation se fait au nom du « *pacte de vie commune* », notion consacrée par la Constitution⁵³⁵ et auquel il est fait appel afin de soutenir un discours axé sur la nécessité de préserver la coexistence entre les différentes communautés religieuses et le pluralisme religieux à travers une parfaite égalité entre les communautés religieuses et un monopole sur les individus nécessaires à la survie du groupe et à sa perpétuation.

452. Ce concept de « *pacte de vie commune* » si souvent sollicité n'est pas encore tout à fait défini. « *Il s'agit d'un accord qui « n'a jamais été écrit ni nettement formulé » qui scelle l'entente entre les deux grandes communautés. Il est possible à cet égard d'y voir une sorte de commun de chaque communauté au sein d'un État souverain et indépendant. Ensuite parce qu'il pose cette règle essentielle de droit public qui prévoit le partage du pouvoir entre les deux grandes communautés libanaises, autrement dit la répartition des postes de la fonction à parts égales entre chrétiens et musulmans* »⁵³⁶.

453. Expression de la diversité religieuse et de l'exigence de participation de toutes les communautés religieuses aux pouvoirs publics⁵³⁷, le respect du pacte de vie commune que le préambule de la Constitution impose aux pouvoirs publics comme une condition de leur légitimité fait aujourd'hui l'objet d'une lecture extensive.

454. C'est ainsi que ce pacte est souvent sollicité afin de justifier des limites à l'exercice de prérogatives individuelles inspirées de la nécessité de protéger les identités collectives communautaires au-delà des matières reconnues par la loi pour donner lieu à des aménagements en fonction de l'appartenance religieuse des individus. Selon Monsieur Favez Hage-Chahine, « *le pacte de vie commune est doté d'une très grande force*

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ *Ibid.*

⁵³⁵ L'alinéa (j) du préambule de la constitution dispose qu' : « *aucune légitimité n'est reconnue à un quelconque pouvoir qui contredise le pacte de vie commune* ».

⁵³⁶ L. GANNAGÉ, « Le pluralisme des sources en droit libanais » in *Les sources du droit. Aspects contemporains*, CEDROMA, Société de législation comparée, 2007, p. 275.

⁵³⁷ *Ibid* ; A. KANAFANI-ZAHAR. « Le religieux au Liban : vecteur de lien, de violence et de conciliation », *Les Champs de Mars*, vol. 26, no. 1, 2015, pp. 68-81.

obligatoire. Il jouit (...) d'une prééminence par rapport au principe de liberté et d'égalité »⁵³⁸.

455. Dans le prolongement de ce pacte, certains impératifs sont également invoqués en ce sens à savoir le « *vivre-ensemble* »⁵³⁹, « *la coexistence* »⁵⁴⁰ et « *l'entente* »⁵⁴¹ entre les différentes communautés religieuses. Ces sources « *communautaires au sens matériel du terme car c'est d'abord leur finalité, bien davantage que leur origine, qui leur imprime un caractère communautaire* »⁵⁴² sont à l'origine du développement de l'emprise « *du fait communautaire sur les modes de production du droit* »⁵⁴³.

456. L'individu s'efface dans cette perspective au profit de la communauté religieuse à laquelle il appartient. L'identité communautaire se déploie au-delà des sphères qui lui sont reconnues en se servant de l'individu. L'assujettissement de l'identité individuelle à l'identité collective se traduit par une hypertrophie de l'appartenance religieuse (**Section 1**) et les contraintes imposées par les communautés religieuses sur leurs membres (**Section 2**).

Section 1: L'hypertrophie de l'appartenance religieuse

457. La reconnaissance de l'appartenance religieuse n'est supposée se manifester que sur le plan du droit de la famille et de la répartition des fonctions publiques.

458. Force est cependant de constater que l'appartenance religieuse se déploie au-delà de ces domaines à travers la négation de la « *neutralité dans la notion juridique de personne* »⁵⁴⁴. C'est ainsi que dans les domaines ne relevant pas de la compétence des communautés religieuses, l'identité communautaire de l'individu est sollicitée pour la protection des intérêts qui relèvent de sa communauté d'appartenance.

⁵³⁸ F. HAGE-CHAHINE, « Constitution et droit privé » in *Les Constitutions des pays arabes*, Colloque de Beyrouth 1998, CEDROMA, Bruxelles, Bruylant, 1999, p. 175 et s.

⁵³⁹ L. GANNAGÉ, « Le pluralisme des sources en droit libanais » in *Les sources du droit. Aspects contemporains*, CEDROMA, Société de législation comparée, 2007, p. 275.

⁵⁴⁰ Ibid.

⁵⁴¹ Ibid.

⁵⁴² Ibid.

⁵⁴³ Ibid.

⁵⁴⁴ R. LIBCHABER, *op. cit.*

459. Le lien entre l'individu et la communauté religieuse à laquelle il appartient aboutit dans cette perspective à une confusion entre ses intérêts propres et l'intérêt collectif du groupement d'appartenance.

460. L'individu est promu au rang du gardien de l'identité communautaire (**Sous-section 1**). La protection de l'identité collective est également mobilisée afin de limiter les prérogatives individuelles sur le patrimoine dans des buts collectifs (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : L'individu, gardien de l'identité communautaire

461. Saisies de plusieurs revendications visant à assurer une protection des intérêts communautaires, certaines juridictions reconnaissent tout d'abord à des individus le droit d'agir en justice dans le cas d'une atteinte aux intérêts de leur groupement religieux d'appartenance (§ 1) et assimilent ensuite les atteintes aux individus à des atteintes à des symboles communautaires (§ 2) révélant par ce mouvement une tendance marquée à instituer l'individu en tant que gardien de l'identité communautaire.

§ 1 - La confusion entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif

462. La protection des sentiments religieux qui s'inscrit dans le « *prolongement de la liberté de conscience* »⁵⁴⁵ relève souvent de la garantie de la liberté religieuse dans sa dimension collective puisqu'il s'agit d'assurer le respect des opinions et des croyances personnelles partagées par une communauté de croyants.

463. L'intérêt relatif à la protection des sentiments religieux peut être qualifié d'un intérêt collectif dès lors qu'il s'identifie à « *l'intérêt spécial d'une catégorie sociale ou professionnelle, supérieur aux intérêts individuels des membres du groupement. Il désigne ce qui rassemble des personnes autour d'une même communauté d'intérêts* »⁵⁴⁶. Il s'agit en

⁵⁴⁵ G. CORNU, *Les personnes*, 13^e édition, 2007, Montchrestien, p. 75, n° 34.

⁵⁴⁶ S. GUINCHARD, F. FERRAND, C. CHAINAIS, *Procédure civile. Droit interne et droit de l'Union européenne*, 34^e édition, 2018, p. 197.

l'occurrence de l'intérêt spécial d'une communauté de croyants rassemblés autour d'une même foi.

464. La défense de ces intérêts collectifs communautaires relève au Liban des communautés religieuses historiques qui sont reconnues et qui disposent de la personnalité morale. Dans cette perspective, la représentation en justice des intérêts de la communauté religieuse est confiée à son chef en vertu de l'article 8 l'arrêté 60 L.R.

465. Or, certaines juridictions n'hésitent pas à reconnaître à des individus le droit d'agir en justice afin de prévenir les atteintes aux intérêts de la communauté religieuse.

466. C'est ainsi que par une ordonnance sur requête en date du 24 septembre 2012⁵⁴⁷, le juge des référés de Beyrouth saisi d'une requête présentée par une avocate en sa qualité personnelle sur le fondement de l'article 589 du Code de procédure civile, a ordonné de mettre un terme à la diffusion internet du film « *l'innocence des musulmans* ». La requérante avait prétendu que le film en question portait atteinte au prophète et provoquait les dissensions communautaires. Par une motivation succincte, le juge des référés fit droit à la requête en considérant que « *ce film porte une atteinte personnelle grave à la requérante* ».

467. Cette ordonnance soulève plusieurs interrogations quant aux frontières qui devraient exister entre l'individu et la communauté religieuse à laquelle il adhère.

468. De fait, en admettant que le film portait atteinte à la communauté des croyants musulmans, l'atteinte à la requérante n'était toujours pas établie, celle-ci n'ayant pas déclaré son affiliation religieuse. Par ailleurs, le film ne visant pas la requérante à titre personnel, les conditions de recevabilité de son action quant à l'existence d'un intérêt personnel et direct et de la qualité à agir étaient discutables. L'intérêt défendu dans l'action en question était de toute évidence un intérêt collectif communautaire dont la protection

⁵⁴⁷ Juge des référés Beyrouth, 24 septembre 2012, n° 1002, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

relève en droit libanais de la communauté religieuse bénéficiant de la personnalité juridique et représentée par son chef⁵⁴⁸.

469. En reconnaissant implicitement l'intérêt à agir de la requérante, le juge des référés semble considérer que l'appartenance religieuse de l'individu permet de l'instituer en protecteur de l'intérêt collectif de la communauté religieuse à laquelle il adhère.

§ 2 - La confusion entre les atteintes aux individus et les atteintes aux symboles religieux

470. L'hypertrophie de l'appartenance religieuse se traduit également par l'extension aux individus de la protection accordée aux symboles religieux. Plusieurs décisions tendent ainsi à assimiler l'atteinte à des chefs politiques ou religieux à des atteintes aux symboles d'une communauté religieuse.

471. C'est ainsi que le 17 mai 2019, le procureur auprès de la cour de cassation a émis un mandat d'arrêt à l'encontre du président de la Confédération Générale des Travailleurs Libanais et a décidé de le poursuivre sur le fondement des articles 582, 584 et 586 du code pénal relatifs à la diffamation et l'injure ainsi que sur le fondement de l'article 474 du code pénal réprimant le mépris exprimé par des moyens de publication à l'encontre de l'un des cultes publiquement professés⁵⁴⁹.

Les faits reprochés ont porté sur des propos tenus sur le Patriarche Nasrallah Sfeir décédé quelques jours avant.

472. La répression des diffamations et injures dirigées contre la mémoire d'un mort par l'article 586 du code pénal aurait suffi à atteindre le même résultat. Elle aurait supposé

⁵⁴⁸ Articles 7 et 9 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 ; articles 1 et 2 du décret-loi n° 18 du 13 janvier 1955; articles 1 et 2 de la loi n° 72 du 19 décembre ; articles 1 et 2 de la loi n° 208 du 26 mai 2000

⁵⁴⁹ N. SAGHIEH, « kadiyat al-mass bi zikra al-batriark al-rahel : tatyif kaday al-'oumal tamhidan lil inkidad 'alayha wal tachadoud fi himayit makam al-batriark tahssinan li koul makam », *Legal agenda*, 20 mai 2019, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

toutefois l'engagement des poursuites à l'initiative des parents ou héritiers⁵⁵⁰. La voie suivie par les magistrats se détache des considérations individuelles et familiales puisqu'elle se fonde sur l'identification d'une figure politique et d'un Patriarche émérite à un symbole représentant une communauté religieuse. Elle aboutit dans cette perspective à un élargissement considérable du cadre de contrôle des publications et discours pouvant tomber sous la répression. Le risque de porter une atteinte grave à la liberté d'expression augmente d'autant plus que la majorité des personnalités politiques et publiques libanaises sont associées d'une façon ou d'une autre à une communauté religieuse comme le démontrent d'ailleurs les manifestations violentes de contestation qui surviennent fréquemment à l'occasion de programmes télévisés satiriques mettant en scène des imitateurs humoristes de personnalités politiques⁵⁵¹. En l'occurrence, le patriarche est le chef de la communauté maronite.

473. L'individu devient ainsi porteur de l'identité collective de la communauté à laquelle il adhère. Il peut agir en justice afin de défendre ses intérêts et toute atteinte à un chef religieux ou politique devient équivalente à une atteinte à la communauté dont il relève.

Sous-section 2 : La « communautarisation du patrimoine individuel »⁵⁵²

474. La « communautarisation du patrimoine individuel » se manifeste dans la prise en compte sous des formes différentes d'intérêts collectifs communautaires dans la transmission des biens immobiliers entre vifs (§ 1) et à cause de mort (§ 2) au nom de la nécessité de préserver l'identité communautaire. L'identité individuelle est ainsi mise au

⁵⁵⁰ L'alinéa 2 de l'article 586 du Code pénal dispose que : « dans le cas où la diffamation ou l'injure est dirigée contre la mémoire d'un mort, seuls pourront user du droit de poursuite les parents jusqu'au quatrième degré inclusivement. Sauf le droit de tout parent ou héritier personnellement lésé par l'infraction ».

⁵⁵¹ Sur les contestations suite à la mise en scène d'un imitateur humoriste imitant le secrétaire général du Hezbollah : « Des partisans du Hezbollah manifestent leur colère suite à une émission satirique sur Nasrallah », L'Orient-le jour, 28 février 2016, accessible sur : <http://www.lorientlejour.com/> ; « L'intégrisme n'aime pas rire », L'Orient-le jour, 9 novembre 2013, accessible sur : <http://www.lorientlejour.com/>.

⁵⁵² N. HARIRI et D. TANNIR, « Pour une anthropologie économique du mariage arrangé : Le patrimoine dans la communauté sunnite de Beyrouth » ; en cours de publication.

service de l'identité communautaire qui cherche à se déployer « *au-delà de son champ d'application légitime* »⁵⁵³ circonscrit au statut personnel.

§ 1 - La transmission de biens entre vifs

475. La nécessité de préserver les identités collectives communautaires est de plus en plus invoquée afin de justifier des tentatives de restrictions au droit de propriété et notamment au droit de disposer des biens immobiliers.

476. C'est ainsi que dans un premier temps s'est posée la question de la validité des clauses insérées dans des contrats de vente immobilière par lesquelles un vendeur interdit à l'acquéreur de vendre le bien immobilier en question à un individu appartenant à une autre communauté religieuse. L'exemple est donné par le professeur Fayez Hage-Chahine d'un « *un homme chrétien (...) et possédant un terrain [qui] vend ce terrain à un autre chrétien et insère dans le contrat de vente une clause interdisant l'acquéreur de vendre à un sous-acquéreur non chrétien* »⁵⁵⁴. Selon le professeur Fayez Hage-Chahine, la clause doit être lue à la lumière de l'alinéa (i) du préambule de la Constitution qui « *consacre le droit de chaque libanais de résider sur n'importe quelle partie du territoire libanais* » conjugué avec « *le pacte de vie commune* » en distinguant deux hypothèses. Si la clause est insérée dans un contrat de vente d'un bien immobilier situé dans une région « *à majorité chrétienne* »⁵⁵⁵, « *la clause est nulle parce qu'elle est contraire à l'alinéa (i) du préambule et parce qu'elle met en échec le pacte de vie commune (On peut donner le même exemple d'un musulman vivant dans une région à majorité musulmane)* »⁵⁵⁶. En revanche, cette même clause est valable si elle est insérée dans un contrat de vente d'un bien immobilier situé dans une région « *à majorité musulmane (...) parce qu'elle ne met pas en échec le pacte de vie commune, au contraire elle lui est conforme* »⁵⁵⁷.

477. La solution défendue est aussi bien contestable que difficilement applicable.

⁵⁵³ R. LIBCHABER, *op. cit.*

⁵⁵⁴ F. HAGE-CHAHINE, *op. cit.*

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*

478. Tout d'abord, cette clause d'inaliénabilité imposerait une restriction au droit de propriété et aux prérogatives individuelles qui en découleraient motivée par un intérêt strictement communautaire. Elle procéderait également d'une différence de traitement entre les personnes fondées sur leur appartenance communautaire. L'identité communautaire constituerait ainsi une condition déterminante de l'exercice du droit d'aliéner un bien et de l'acquérir.

479. Or, si l'identité communautaire collective est prise en considération d'une part dans le domaine du droit de la famille et d'autre part dans la répartition des sièges parlementaires et des fonctions publiques de 1^{ère} catégorie, elle devrait en revanche être écartée lorsqu'il s'agit de l'exercice par les individus de leur droit d'aliéner ou d'acquérir des biens mobiliers et immobiliers. Certes, la Constitution garantit le respect des statuts personnels religieux, elle qualifie d'illégitime « *tout pouvoir qui contredit le pacte de vie commune* », mais elle garantit également le droit de tout libanais de résider sur n'importe quelle partie du territoire sans aucune distinction prenant en compte l'identité communautaire collective. Par ailleurs, le pacte de vie commune ne lie pas les individus. La conformité à ce pacte ne constitue qu'une condition de légitimité des « *pouvoirs publics* », entendus comme le pouvoir législatif, exécutif et judiciaire par la Constitution.

480. Ensuite, la mise en œuvre d'une telle solution supposerait de pouvoir identifier l'appartenance communautaire de tous les individus propriétaires de biens immobiliers dans les régions cadastrales libanaises. Elle nécessiterait donc un recensement des propriétaires selon leur appartenance communautaire.

481. C'est pour ces raisons que par un avis en date du 10 février 2011⁵⁵⁸, le comité de législation et de consultations a conclu à l'inconstitutionnalité d'un projet de loi sur « *la vente de biens immobiliers entre libanais* » soumis à la présidence du Conseil des ministres le 29 décembre 2010 par le député Boutros Harb. L'article 1^{er} de ce projet de loi imposait une interdiction pour une période de quinze ans de la vente de biens immobiliers entre Libanais ne relevant pas de la même religion. La violation de cette interdiction

⁵⁵⁸ Avis du comité de législation et de consultations en date du 10 février 2011, *annahar*, 3 février 2011, n° 24313, p. 13.

engendrerait selon le projet de loi proposé la nullité des actes de vente et des actes simulés⁵⁵⁹ ainsi qu'une peine de prison allant de 5 à 15 ans à la charge du vendeur ou de l'acquéreur ou de toute personne interposée⁵⁶⁰.

482. Les motifs du projet se fondaient sur le pluralisme de la société libanaise et le pacte de la vie commune en partant du « *constat d'opérations de vente et d'achat de biens immobiliers d'une manière presque organisée émanant de personnes adhérant à une communauté religieuse déterminée et portant sur des biens immobiliers appartenant à des personnes d'une communauté religieuse différente ; ce qui a provoqué les craintes d'une atteinte à la vie commune conçue en fonction du mélange géographique et culturel entre libanais et d'un encouragement au déplacement de certaines communautés religieuses engendrant une ségrégation confessionnelle, géographique, socio-économique et politique* ».

483. Le comité a considéré que ce projet violait le principe d'égalité et le droit de propriété. L'avis relevait que l'alinéa (i) de la Constitution relatif à « *l'absence de discrimination entre la population fondée sur une quelconque allégeance, ni de division, ou de partition ou d'implantation* » s'impose aux décisions du gouvernement et ne se rapporte pas aux conséquences qui pourraient découler de l'exercice par les citoyens de leurs droits personnels et économiques.

484. En 2012, un autre projet de loi a été présenté par le député Joseph Maalouf en vue de poser des restrictions aux ventes de biens immobiliers non construits dépassant 3000 m²⁵⁶¹. Ce projet institue un droit de préemption, « *Chef'a* », au profit des municipalités qui pourront l'exercer personnellement ou « *assurer un acquéreur parmi les membres du village propriétaires de terrains voisins en vue de le substituer à celui proposé par le vendeur* ». Une obligation de notification de l'opération de vente est mise à la charge du vendeur en vue de permettre à la municipalité d'exercer son droit de « *Chef'a* ». Aucune obligation de motivation n'est en revanche imposée à la municipalité. Les motifs

⁵⁵⁹ Article 3 du projet de loi.

⁵⁶⁰ Article 5 du projet de loi.

⁵⁶¹ Accessible sur: [http://www.josephmaalouf.org/..](http://www.josephmaalouf.org/)

du projet se fondent entre autres sur les alinéas (i)⁵⁶² et (j)⁵⁶³ du préambule de la Constitution et sur « *l'importance de préserver la vie commune et par conséquent d'empêcher toute atteinte aux droits d'une communauté religieuse ou d'une collectivité constitutive du tissu libanais* » en relevant « *les opérations de vente immobilière (...) au profit de parties locales ou étrangères (...) résultant en un changement démographique dans plusieurs régions et emportant dans le futur des répercussions sur la stabilité, la confiance et vie commune entre les libanais* ». Encore une fois, le pacte de vie commune est mobilisé afin d'interposer entre le vendeur et l'acquéreur les intérêts de la communauté religieuse. Le droit de propriété individuel est ainsi relié à la communauté religieuse. Le vendeur doit s'adresser tout d'abord aux membres de cette communauté avant de pouvoir aliéner son bien.

485. Même si ces projets de loi n'ont toujours pas été adoptés, certaines municipalités n'hésitent pas à s'abstenir de délivrer les papiers nécessaires à l'enregistrement des actes de transfert de propriété au registre foncier quand il s'agit de transferts entre des personnes appartenant à des religions différentes⁵⁶⁴. Des mouvements de contestation locaux ont aussi émergé dans certaines régions revendiquant l'adoption des projets de loi en question⁵⁶⁵.

486. Par ailleurs, certaines autorités confessionnelles⁵⁶⁶ et politiques⁵⁶⁷ et des associations à caractère communautaire⁵⁶⁸ adoptent des instructions enjoignant à leurs

⁵⁶² L'alinéa (i) de la Constitution dispose que « *le territoire libanais est un territoire Un pour tous les libanais. Tout libanais a le droit de résider sur n'importe quelle partie de celui-ci et d'en jouir sous la protection de la souveraineté de la loi. Il n'est point de discrimination entre la population fondée sur une quelconque allégeance, ni de division, ou de partition ou d'implantation* ».

⁵⁶³ L'alinéa (j) de la Constitution dispose qu'« *aucune légitimité n'est reconnue à un quelconque pouvoir qui contredise le pacte de vie commune* ».

⁵⁶⁴ A. EL-SABBAGH, « *sabakat machrou' al wazir Boutros Harb wa hadafouha al-ta'ayouch, fatwa lil imam chamseddine kabla sab'a wa 'ichrin 'aman touharrim bay' aradi al-muslimin li ghayr al-muslimin* », *annahar*, 4 janvier 2011, n° 24265, p. 5; P. BOUTROS, « *ma hakikat bay' al 'ikarat fi Ayto* », *al-joumhouriya*, 12 mars 2015, accessible sur: <http://www.aljoumhouria.com/> ; R. IBRAHIM, « *Ghadab saad min Fahed fa'awkafa Chbib achghal al-ramla al bayda* », *al-akhbar*, 5 juillet 2016.

⁵⁶⁵ H. SAADE, « *jidat bi cha'en bay' el aradi* », *assafir*, 21 juin 2014; A. KHALIL, « *samasirat Maghdouchi yabi'oun rib'iha lil ghouraba'* », *al-akhbar*, 5 janvier 2016; M. ZIYET, « *Maghdouchi wa taghyir al-waki' al-demographi* », *addiyar*, 18 janvier 2016.

⁵⁶⁶ Voir en ce sens: un avis juridique « *fatwa* » émis par le vice-président du Conseil supérieur musulman chi'ite le imam Cheikh Mohammad Mehdi Chamseddine en date du 29 juillet 1984 interdisant la vente de terrains par des musulmans à des non-musulmans (A. EL-SABBAGH, *op. cit.*).

⁵⁶⁷ « *bay' aradi al-massihyin fi al-chouftajawaza al khat al-ahmarwa al-kataebtouhazir: li raf' al sawthifazab 'ala al woujoud al-massih* », *addiyar*, 1er avril 2014.

⁵⁶⁸ Sur l'action de la « *ligue maronite* », le rachat de biens immobiliers, et la campagne « *Ma terre, mon identité* »: P. GRASSIA, « *al-rabita al marouniyawama'rakatih al-oum: "ardihawiyati"* », *Assafir*, 4 juillet 2014; « *al massihyounyastarji'ountalat "al-werwar"* », *aljoumhouriya*, 24 février 2014.

membres de s'abstenir de vendre des biens immobiliers à des personnes relevant de religions différentes.

487. Ces initiatives correspondent à des mesures de « *contrainte interne* »⁵⁶⁹ adressées par des groupes à l'encontre de leurs membres en se prévalant de la nécessité de préserver la présence du groupe dans une région déterminée. Compte tenu de la capacité reconnue aux communautés religieuses d'acquérir des biens qui devrait suffire à la préservation de cet intérêt collectif, ces restrictions ne sont pas nécessaires à la préservation du groupe.

§ 2 - La transmission de biens à cause de mort

488. Sur le plan successoral, en droit musulman, en l'absence d'héritiers au degré successible et de légataire universel institué, les biens du *de cuius* sont transmis aux *Awakfs* musulmans administrés et contrôlés par les communautés religieuses musulmanes⁵⁷⁰.

489. Cette solution trouve son origine dans l'institution du « *Bayt al-mal* »⁵⁷¹, « *la maison des biens* », assimilée au « *trésor public* » et établie par le Calife Omar « *au profit des intérêts de la communauté des musulmans* »⁵⁷². Le « *Bayt al-mal* » jouait le rôle d'héritier en recueillant la succession des *de cuius* sans héritiers au degré successible. Les biens recueillis servaient à payer les dettes et à enterrer les morts sans héritiers⁵⁷³.

490. La situation est différente pour les personnes relevant des communautés non-musulmanes soumises à la loi du 23 juin sur les successions des non-mahométans. L'article 21 de la loi dispose à cet égard qu'« *à défaut de tous les héritiers désignés aux articles précédents, les biens de la succession reviennent à l'État* ».

⁵⁶⁹ W. KYMLICKA, *op. cit.*, pp. 59.

⁵⁷⁰ Article 374 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux char'i Sunnites et ja'afarites.

⁵⁷¹ S. MAHMASSANI, 1962, *op. cit.*, p. 260-261.

⁵⁷² I. GRANGAUD, « Le Bayt al-mâl, les héritiers et les étrangers. Droits de succession et droits d'appartenance à Alger à l'époque moderne », in S. BARGAOU, S. CERUTTI et I. GRANGAUD (dir.), *Appartenance locale et propriété au nord et au sud de la Méditerranée*, Éditions de l'IREMAM, 2015, disponible sur : <https://books.openedition.org/iremam/3512>.

⁵⁷³ *Ibid.*

491. La vocation successorale de l'État ne s'expliquerait pas par sa qualité d'héritier mais par son droit de souveraineté sur les biens vacants et sans maître. C'est en ce sens que se prononce une partie de la doctrine libanaise en faisant valoir que *« si l'article 21 de la loi de 1959 vise "les biens de la succession", il ne parle pas de la "succession"; que l'État ne succède pas comme héritier mais comme souverain ; d'autant que l'article 14 de la loi de 1959 ne cite pas l'État parmi les ordres d'héritiers. En outre, ajoute-t-on un arrêté (valant acte législatif) du 25 mai 1926 attribue les biens à l'État à titre de succession en déshérence. De plus, l'article 22, dernier alinéa de la loi de 1959 ne cite pas l'État dans la catégorie des héritiers légitimes à défaut desquels l'enfant naturel recueille toute la succession. Enfin, on fait valoir selon cette thèse, que l'article 2 de la loi de 1912 relative à la dévolution des biens amirié vise, les biens qui sont recueillis par l'État comme partie de son domaine privé et non de son domaine public ; il en résulterait que l'État exerce son droit à titre de souverain »*⁵⁷⁴.

492. Or depuis 2009, cette loi fait l'objet d'un projet de réforme au parlement libanais⁵⁷⁵. L'article 22 du projet de loi tel qu'il a été adopté par la commission de l'administration et de la justice dispose qu' *« à défaut de tous les héritiers désignés aux articles précédents, les biens de la succession reviennent à la plus haute autorité religieuse à laquelle appartient le défunt et sinon à l'État »*. Le 10 janvier 2012, le Conseil des ministres approuvait également un projet d'amendement de l'article 21 de la loi du 23 juin 1959 présenté par le député Alain Aoun et visant à permettre à la communauté religieuse à laquelle appartient le défunt de recueillir les biens de la succession à défaut de tous les héritiers désignés par la loi⁵⁷⁶. L'auteur de ce projet justifie cette proposition d'amendement en faisant référence à l'état du droit musulman et en se fondant sur le principe d'égalité. Encore une fois, ce principe est mobilisé afin d'en faire asseoir une conception limitée aux rapports entre les communautés religieuses⁵⁷⁷. Le projet de réforme de la loi sur les successions des non-mahométans est actuellement en discussion au sein de la commission de la défense et de l'intérieur qui a déclaré avoir déjà adopté un article qui

⁵⁷⁴ I. NAJJAR, *Droit patrimonial de la famille. Droit matrimonial – successions*, 4^{ème} éd. 2012, p. 307.

⁵⁷⁵ Ce projet a été déféré par le Conseil des ministres au Parlement par le décret n° 2479 en date du 1er juillet 2009.

⁵⁷⁶ S.A., « Projet de loi pour interdire les ventes immobilières entre chrétiens et musulmans au Liban », le commerce du levant, 3 décembre 2010, accessible sur <http://www.lecommercedulevant.com/> ; le projet a été approuvé par le Conseil des ministres dans la session en date du 10 janvier 2012 : <http://www.pcm.gov.lb/arabic/subpg.aspx?pageid=517>.

⁵⁷⁷ N. SAGHIEH, « Ta'dil kanoun al-irth li ghayr al-mouhamadiyin: "al-mousawat" kama tafhamouha al-cha'bawiyawa wa al-tawa'if », *Legal agenda*, 30 novembre 2011, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

prévoit une division de la succession du défunt en l'absence d'héritiers : la succession mobilière devant être recueillie par les archevêchés ou à défaut par la communauté religieuse déterminés selon l'inscription religieuse du défunt aux registres de statuts personnels et la succession immobilière devant être recueillie par l'État⁵⁷⁸.

493. En cas d'adoption de ce projet de réforme, les communautés religieuses bénéficieraient d'un accroissement de leurs prérogatives dans la mesure où celles-ci pourraient invoquer des droits sur le patrimoine de leurs adeptes en leur qualité d'héritier, s'interposant entre l'individu, les membres de sa famille et l'État.

Section 2 : Les contraintes imposées par les communautés religieuses

494. La reconnaissance de l'identité communautaire dans un système pluraliste égalitaire ne peut être parfaite que dans la mesure où les différentes « *conception[s] de la vie* »⁵⁷⁹ peuvent s'exprimer librement et sont placées sur un pied d'égalité. La garantie de la liberté religieuse aussi bien sur un plan individuel que collectif est de ce point de vue nécessaire. Force est cependant de constater que la manifestation d'une identité communautaire non historique ou d'une identité a-religieuse reste difficile. C'est ainsi que l'expression d'une identité qui se démarque des expressions identitaires « *historiques* » n'est pas garantie. Les manifestations collectives des croyances sont dans cette perspective soumises à un contrôle de plus en plus restrictif (**Sous-section 1**). Par ailleurs, la liberté d'expression individuelle est limitée par l'interdiction de remettre en question les récits religieux défendus par les communautés religieuses (**Sous-section 2**).

Sous-section 1: Les limites à l'exercice collectif de la liberté religieuse

495. Sur le plan des manifestations collectives des croyances religieuses, le traitement des mouvements religieux ne s'identifiant pas aux communautés religieuses historiques est problématique. La jurisprudence administrative semble cantonner l'exercice collectif de la

⁵⁷⁸ Agence nationale de l'information, dépêche en date du 14 mars 2016, accessible sur : <http://nna-leb.gov.lb>.

⁵⁷⁹ J. MACLURE, Ch. TAYLOR, *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, 2010, p. 25.

liberté religieuse aux communautés religieuses légalement reconnues confondant ainsi entre les conditions de reconnaissance des communautés religieuses entraînant une autonomie législative et judiciaire et les conditions liées aux manifestations collectives des croyances (§ 1). Cette position du Conseil d'État est contredite par la jurisprudence judiciaire (§ 2).

§ 1 - Le conditionnement des manifestations collectives des croyances par l'ordre administratif

496. Dans un arrêt en date du 13 novembre 1996⁵⁸⁰, le Conseil d'État a rejeté un recours en annulation intenté par l'association « Tour de surveillance » (les Témoins de Jéhovah) contre une décision émanant du Conseil des ministres interdisant les échanges avec l'association requérante et l'importation, la projection ainsi que la communication de ses publications. L'État Libanais avait présenté des conclusions dans l'affaire motivant la décision attaquée par des prétendus liens étroits maintenus par l'association en question avec « *le mouvement de sionisme international* ». L'État libanais affirmait qu'il était établi à travers des enquêtes étatiques nationale et régionale et les écrits des membres de l'Eglise chrétienne que l'association requérante soutenue par « *le sionisme international* » exploitait la religion pour des buts politiques et visait à détruire les bonnes mœurs et les religions chrétienne et musulmane.

497. Le Conseil d'État s'est abstenu d'examiner les fondements sur lesquels la décision attaquée avait été prise. En la qualifiant d'acte de gouvernement pris par le Conseil des ministres en vue d'exécuter une recommandation émise par la Ligue des pays arabes, le Conseil d'État a fait sortir la décision attaquée de son champ de contrôle.

498. La question de la liberté religieuse des groupements agissant en dehors du cadre des communautés historiques s'est posée une deuxième fois au Conseil d'État saisi par une association de chrétiens accusés d'hérésie par les représentants de leur communauté. Les membres de cette association se regroupaient en salle privée aménagée pour prendre la

⁵⁸⁰ C.E. Lib., 13 novembre 1996, n° 67/96-97, accessible sur : <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

forme d'une Eglise. La décision attaquée émanait du Quaemaquam de Kessrouan qui sur plainte de deux archevêchés régionaux avait ordonné la fermeture de la salle en se justifiant par la nécessité de prévenir tout danger public.

499. Dans un arrêt en date du 22 décembre 2011⁵⁸¹, le Conseil d'État a rejeté le recours en annulation en motivant sa décision par un attendu de principe selon lequel « *il est interdit de pratiquer des rites religieux par un regroupement non reconnu légalement, ou même de tenir des rites religieux dans des lieux de culte ne relevant pas des communautés légalement reconnues* ». Pour le Conseil d'État, « *l'exercice du culte et des rites en violation des dispositions de la loi, de l'ordre public religieux, en dehors du cadre des communautés reconnues, constitue une atteinte à l'ordre public légal, et justifie en conséquence, la fermeture des lieux de culte et des bâtiments non reconnus, qui constituent une atteinte aux cultes religieux hautement considérés* »⁵⁸².

500. De même, dans un arrêt en date du 7 mars 2012⁵⁸³, le Conseil d'État a encore refusé d'annuler la décision du ministre de l'Intérieur de dissoudre une association à but culturel en considérant que l'association en question avait des pratiques politiques illégitimes en vue de réaliser le Califat musulman, qui en soi est contraire à la Constitution, aux principes fondamentaux du régime politique et constitutionnel et au pacte national libanais. Pour ce faire, le Conseil d'État a mobilisé les dispositions de la loi sur les associations prohibant la constitution d'associations contraires à aux lois et aux bonnes mœurs et visant à troubler « *la paix de l'empire* ».

501. Il résulte de ces arrêts que le Conseil d'État pose comme limite à l'exercice collectif de la liberté de conscience le respect de l'ordre public et des principes fondamentaux sur lesquels repose l'État Libanais qui incluraient une démocratie consociative. Tout regroupement remettant en cause le pluralisme de la société libanaise est ainsi jugé par le Conseil d'État comme contraire à l'ordre public. Si cette solution peut être défendue en ce

⁵⁸¹ C.E. Lib., 22 décembre 2011, n° 188/2011-2012, cité par : Gh. FRANGIEH, « Choura Al-Dawlayoudahi bi houriyatassassiya 'alamazbahit al-nizam », *Legal Agenda*, 31 mai 2013, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

⁵⁸² N. ABI RACHED, « Liberté d'expression, liberté de conscience et ordre public devant le juge libanais » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, Nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, Éditions de l'USJ, p. 159.

⁵⁸³ C.E. Lib., 7 mars 2012, n° 343/2011-2012, cité par Gh. FRANGIEH, « Choura Al-Dawla youdahi bi houriyat assassiya 'ala mazbahit al-nizam », <http://www.legal-agenda.com/>.

que l'on ne pourrait au nom du libéralisme permettre à des groupements prônant des valeurs non libérales de se développer, le cantonnement de l'expression collective de la liberté religieuse aux communautés légalement reconnues est critiquable. De fait, les communautés dissidentes ou jugées comme hérétiques par les communautés historiques ne doivent pas de ce fait même se voir interdire de pratiquer leurs rites religieux faute de pouvoir reprocher à ces groupements une quelconque atteinte à l'ordre public ou aux valeurs libérales de la société libanaise en matière religieuse. Le conditionnement de l'exercice de la liberté de conscience par la reconnaissance légale nécessitant pour sa mise en œuvre la promulgation d'un acte législatif constitue une atteinte non justifiée à la liberté de conscience et contraire à l'article 9 de la Constitution faisant reposer sur l'État une obligation de neutralité à l'égard de toutes les religions s'exprimant dans les limites de l'ordre public.

« L'ordre public religieux, tel qu'il est conçu par le Conseil (...) semble destiné à sauvegarder la liberté d'un groupe (ou plusieurs), seul(s) digne(s) de protection, aux dépens de la liberté des autres, indignes »⁵⁸⁴.

§ 2 - Le rétablissement de la liberté de conscience absolue par l'ordre judiciaire

502. Le juge judiciaire a pour sa part adopté une position contraire en se fondant sur le caractère « *absolu* » rattaché à la liberté de conscience par l'article 9 de la Constitution.

503. C'est ainsi que par un jugement en date du 19 janvier 2012⁵⁸⁵, le juge pénal de Tripoli a refusé de condamner les membres du « *parti de la libération* » que le ministère public accusait de pratiquer des actes d'une association secrète contraires à l'ordre public. Il s'agissait en l'espèce d'actes de prosélytisme conduits par les accusés sur les places publiques ainsi que dans les mosquées et appelant au Califat musulman.

⁵⁸⁴ N. ABI RACHED, « Liberté d'expression, liberté de conscience et ordre public devant le juge libanais » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, Nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, Éditions de l'USJ, p. 159.

⁵⁸⁵ Juge pénal Tripoli, 19 janvier 2012, cité par : N. SAGHIEH, « Al-kadi Khatib wa hizb al-tahrir wa al-mada tis'a min al-doustour : liman arada an you'min bil khilafa aw ala you'min », *Legal Agenda*, 24 janvier 2012, accessible sur <http://www.legal-agenda.com/>.

504. Le juge pénal a affirmé dans ce jugement que « *la liberté de penser est une liberté attachée à la conscience humaine qui ne peut être limitée par quelque moyen que ce soit. Le respect de la liberté de croyance nécessite sur le plan pratique le respect des libertés fondamentales qui y sont liées ou qui en dérivent directement c'est-à-dire la liberté d'exprimer cette croyance, la liberté d'association et la liberté de manifester paisiblement cette croyance* »⁵⁸⁶. Le jugement a considéré que la prolifération d'idées contraires au système politique libanais, notamment en appelant à l'instauration du Califat, n'est pas contraire aux lois en vigueur et mérite la protection au titre de liberté de croyance.

505. Dans le même registre, par un jugement en date du 14 janvier 2010⁵⁸⁷, le juge des référés de Kessrouan a condamné une municipalité pour avoir bloqué les routes menant à une Eglise protestante en rejetant les conclusions de la municipalité selon lesquelles l'Eglise protestante n'avait pas obtenu l'autorisation de l'archevêché maronite. Le jugement prend le soin de préciser que la liberté de conscience est absolue selon l'article 9 de la Constitution et qu'il n'appartient pas à la municipalité de surveiller la pratique des rites religieux ni d'en contrôler l'absence d'atteinte aux lois et réglementations.

Sous-section 2 : L'interdiction de remettre en question les récits religieux défendus par les communautés religieuses

506. La liberté d'expression est protégée par l'article 13 de la Constitution. Son exercice est toutefois soumis à des limites s'exprimant par un régime aussi bien préventif que répressif surtout lorsque l'exercice de la liberté d'expression risque de heurter les sensibilités communautaires.

507. Dans ce cadre, le droit libanais a toujours reconnu la nécessité de réprimer les faits portant atteinte au sentiment religieux. Cette protection est assurée par les dispositions du code pénal dont la première section du premier chapitre du titre 6 est consacrée aux « *atteintes au sentiment religieux* ». Elle se justifie aussi bien par la garantie de la liberté

⁵⁸⁶ Ibid.

⁵⁸⁷ Juge des référés Kessrouan, 14 janvier 2010, n° 28, *recueil électronique Cassandre*.

religieuse que par le souci d'éviter les dissensions communautaires (§ 1). Les dispositions pénales prévues pour la protection des sentiments des croyants ont toutefois été mobilisées à des fins étrangères à leur vocation originale afin d'imposer des contraintes sur la liberté d'expression fondées sur l'interdiction de remettre en question les conceptions défendues par les autorités communautaires (§ 2).

§ 1 - La protection contre les atteintes au sentiment religieux

508. Le rapport général sur la réforme pénale rédigé par le Président de la commission de rédaction du code pénal précise que le code ottoman qui régissait le Liban avant la réforme pénale « *tranche nettement avec la législation théocratique qui régissait encore à cette date les pays de l'Islam. Il n'incrimine que des actes contraires à la morale sociale ; même là où il punit le blasphème, c'est uniquement en vue de réprimer un fait susceptible de troubler la sécurité dans un pays divisé par d'innombrables confessions* »⁵⁸⁸.

509. Cette double-mouvance est visible dans les dispositions du code pénal.

510. Au premier titre des délits « contre la religion », le blasphème public du nom de Dieu, puni par l'article 473 du Code pénal d'un emprisonnement d'un mois à un an et l'outrage ou l'incitation au mépris exprimé par des moyens de publication à l'encontre de l'un des cultes publiquement professés, puni par l'article 474 d'un emprisonnement de six mois à trois ans.

511. Le trouble à l'exercice d'un culte ou des cérémonies ou pratiques religieuses y relatives, ainsi que leur entrave par des voies de fait ou des menaces et la destruction, mutilation dégradation ou profanation des édifices consacrés aux cultes, ou des emblèmes ou autres objets vénérés par les membres d'une religion ou par une partie de la population sont également pénalisés⁵⁸⁹.

⁵⁸⁸ F. AMMOUN, « Rapport général sur la réforme pénale » in *Code pénal*, Librairies Antoine Beyrouth, 1983, p. 99.

⁵⁸⁹ Article 475 du Code pénal.

512. L'article 317 du Code pénal placé sous le chapitre de « *l'incrimination des délits susceptibles de porter atteinte à l'unité nationale ou de troubler l'harmonie entre les divers éléments de la population* » réprime également « *tout acte, tout écrit, tout discours dont le but ou l'effet est d'exciter l'esprit de corps confessionnel ou ethnique et de susciter des conflits entre les communautés ou les différents éléments de la population* ».

513. Alors que la répression du blasphème et de l'outrage ou l'incitation au mépris de l'un des cultes publiquement professés traduit le souci de protéger les convictions religieuses, la condamnation de l'incitation de l'esprit confessionnel s'inscrit davantage dans la préservation du pluralisme religieux de la société libanaise.

514. L'article 25 du décret-loi sur la presse n° 104/1977 reprend l'essentiel de ces délits en réprimant toute publication emportant mépris aux cultes reconnus ou suscitant des conflits confessionnels.

515. Sur le fondement de ces dispositions, la jurisprudence a été amenée à trancher à plusieurs reprises le conflit suscité entre la nécessité de protéger les sentiments religieux et la liberté d'expression. Les poursuites ont porté essentiellement sur l'outrage et le mépris à l'un des cultes publiquement professés et à l'incitation du corps confessionnel. Le blasphème contre Dieu, bien qu'il suscite souvent des réactions violentes de la part de quelques courants, n'est toutefois mobilisé afin d'engager des poursuites pénales que très rarement.

516. Les limites à la liberté d'expression confrontées aux questions religieuses ne semblent pas clairement fixées même si quelques lignes directrices peuvent être dégagées de la jurisprudence émanant de la juridiction pénale et de la juridiction des référés.

517. Tout d'abord, la simple violation des préceptes religieux ne constitue pas à lui seul un outrage à la religion dont ils relèvent.

518. C'est ainsi que par un jugement en date du 15 décembre 1999⁵⁹⁰, le juge correctionnel de Beyrouth a relaxé le chanteur Marcel Khalife accusé d'outrage aux cultes publiquement professés. Le chanteur a été traduit en justice après avoir chanté des vers coraniques dans le cadre du poème « *Oh mon père, je suis Jacob* » du poète Mahmoud Darwish. Il lui était reproché d'avoir violé « *les traditions musulmanes* ».

519. Le jugement a écarté l'outrage à la religion musulmane en soulignant que « *la poésie incriminée était chantée avec une réserve et une dignité excluant tout outrage* »⁵⁹¹ et « *qu'un comportement quelconque ne saurait être qualifié d'outrageant à une religion du seul fait qu'il n'était pas conforme à cette dernière* »⁵⁹².

520. De même, l'expression d'une opinion « *laïque* » et sévère contre la confessionnalisation et la politisation de la religion relève elle-même de la liberté de conscience et de religion et ne peut pas être réprimée au titre du blasphème ou de l'outrage aux cultes publiquement professés⁵⁹³.

521. C'est dans ce contexte qu'un jugement en date du 9 mai 2007⁵⁹⁴ a relaxé des prévenus traduit en justice sur la base d'un tract « *provocateur* » critiquant les pratiques religieuses au sein de l'Université Libanaise ainsi que l'instrumentalisation politique de la religion et évoquant le « *Dieu enlevé* », le « *Dieu policier* » et le « *Dieu terroriste* » avec des références au philosophe Nietzsche et à l'écrivaine Nadia Tueini. Le jugement a consacré la liberté d'exprimer un avis laïque encadré dans les limites de « *la critique acceptable* » en relevant que les critiques inclus dans le tract s'adressaient à toutes les religions confondues et que les adjectifs rattachés à « *Dieu* » ne sont pas blasphématoires du nom de « *Dieu* » puisqu'ils s'inscrivaient dans le prolongement de la critique des pratiques politiques au nom de la religion. Toute tentative de pénalisation de l'expression d'un avis laïque constituerait selon le jugement une atteinte à la liberté religieuse de la « *communauté des non-croyants au Liban* ».

⁵⁹⁰ Juge pénal Beyrouth, 15 décembre 1999, *al-Adl*, 2000, n° 1, p. 143.

⁵⁹¹ J. EL-HAKIM, « Religion et droit pénal » in *Droit et religion*, colloque CEDROMA, Bruylant, 2003.

⁵⁹² Ibid.

⁵⁹³ N. SAGHIEH, « Al-'almana fi hima al-kada' », *al-akhbar*, 17 janvier 2008, accessible sur: <http://www.al-akhbar.com/node/126263>.

⁵⁹⁴ Juge pénal Tripoli, 9 mai 2007, n° 2066, cité par N. SAGHIEH, 2008, *op. cit.*

522. De même, par un arrêt en date du 7 juillet 1970⁵⁹⁵, la Cour des publications de Beyrouth a relaxé des prévenus accusés d'outrage aux cultes et d'incitation aux troubles confessionnels. Elle a ainsi considéré que la publication « *de recherches scientifiques philosophiques comportant des critiques scientifiques philosophiques adressées à la pensée religieuse* » n'est pas constitutive du délit d'outrage aux cultes et d'incitation aux troubles confessionnels sans intention caractérisée de provocation aux dissensions communautaires ou d'outrage aux cultes.

523. Dans un registre différent, la Cour des publications a considéré par un arrêt en date du 9 mars 1972⁵⁹⁶ que le délit d'incitation aux troubles communautaires ne pouvait être caractérisé que s'il est prouvé que l'auteur recherchait par son article à provoquer les dissensions communautaires. Les opinions exprimées ne peuvent par conséquent être prises en considération indépendamment de l'intégralité de la publication. La critique adressée aux « *missionnaires religieux et laïques les rapprochant de la politique et du sionisme* » n'a pas été retenue comme excitant le corps confessionnel ; l'auteur ayant conclu à « *la fraternité entre le christianisme et l'islam* » qui n'a été rompue que par « *les politiques colonialistes des États étrangers* »⁵⁹⁷.

524. La balance entre la liberté d'expression d'une part et la liberté religieuse ainsi que la gestion paisible du pluralisme communautaire a toutefois été rompue surtout dans le cadre du régime préventif adopté en matière de spectacles et d'œuvres cinématographiques. Les dispositions mises en place afin d'offrir une forme « *de protection externe aux groupes* »⁵⁹⁸ et de lutter contre le fanatisme et les dissensions communautaires se sont transformés en instruments de contrainte et de censure des individus.

⁵⁹⁵ CA Beyrouth, 7 juillet 1970, *RJL*, 1970, p. 977.

⁵⁹⁶ Cour des publications Beyrouth, 9 mars 1972, n° 105, *al-Adl*, 1972, p. 280.

⁵⁹⁷ En revanche, la liberté de caricature et la nature satirique de la publication sont écartées : Cass. crim. Lib., 9^{ème} ch., 28 avril 2015, n° 20, accessible sur : <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

⁵⁹⁸ W. KYMLICKA, *Op. cit.*, p. 69.

§ 2 - la confusion entre les sentiments religieux des croyants et les sensibilités des autorités communautaires

525. Les autorités communautaires arrivent à imposer un monopole sur les récits religieux empêchant la diffusion au public d'une lecture qui pourraient remettre en question leur discours officiel sur les religions professées.

526. Pour le comprendre, il faut tout d'abord exposer le régime préventif de la liberté d'expression mis en place qui offre à l'Administration des pouvoirs importants. Ce régime est issu de la loi du 27 novembre 1947 sur la censure des œuvres cinématographiques, du décret-loi n° 2 du 1^{er} janvier 1977 sur la censure des œuvres théâtrales, du décret-loi n° 55 du 5 août 1967 sur censure des publications non-périodiques et le décret n° 2873 du 16 décembre 1959 sur l'organisation de la Sûreté générale qui soumettent la diffusion au public d'œuvres cinématographiques et théâtrales ainsi que les publications étrangères et non-périodiques à l'obtention d'une autorisation préalable de la sûreté générale.

527. En vertu de l'article 3 de loi du 27 novembre 1947 sur la censure des œuvres cinématographiques, l'autorisation est délivrée par le département de censure au sein de la sûreté générale. S'il y a des motifs qui justifient le refus d'accorder l'autorisation, l'œuvre doit être soumise à une commission administrative spéciale composée de représentants de la sûreté générale ainsi que des ministères des affaires étrangères, de l'éducation nationale, de l'économie et des affaires sociales. L'article 4 de la loi dispose que « *doivent être pris en considération par les censeurs les principes suivants :*

- *Le respect de l'ordre public et des bonnes mœurs*
- *Le respect des sentiments du public et la non-provocation de l'esprit confessionnel et ethnique*
- *La préservation de l'autorité de l'État*
- *L'opposition à toute publicité contraire à l'intérêt du Liban ».*

528. Plusieurs auteurs dénoncent la généralité et l'élasticité des notions adoptées qui donnent lieu à « *une pratique administrative contestable* »⁵⁹⁹ aboutissant à limiter considérablement l'exercice de la liberté d'expression.

529. L'intervention des autorités religieuses auprès du département de la censure au sein de la sûreté générale accentue encore la censure exercée à l'égard des œuvres cinématographiques qui se penchent sur une des religions professées par les communautés historiques⁶⁰⁰.

530. Plusieurs décisions de refus de diffusion ou de suppression de scènes sont motivées par les plaintes adressées par des instances représentatives des communautés religieuses. Le département de censure requiert également dans certains cas l'obtention de l'autorisation préalable de la part des instances religieuses⁶⁰¹.

531. Il convient de noter à cet égard, que la censure exercée par le département en question sur avis des autorités religieuses retient des critères d'atteinte au sentiment religieux beaucoup plus larges que les juridictions étatiques. « *La censure vise à éviter de heurter les sentiments de ces autorités elles-mêmes, alors que le texte de l'article 4 de la loi de 1947 impose de « respecter les sentiments du public »* »⁶⁰².

532. C'est ainsi que la violation des prescriptions religieuses émanant des communautés historiques permet à lui seul de censurer les diffusions de films d'œuvres cinématographiques et de publications ainsi que la production de spectacles.

533. Le C.D. de musique soufie intitulé « *Islam Blue* » du turque Kudsi Erguner a ainsi été confisqué dans la mesure où il violait la composition musicale de versets

⁵⁹⁹ M.-C. Najm, « Censure préalable et liberté d'expression cinématographique au Liban » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, p. 217.

⁶⁰⁰ Sur l'intervention du Centre Catholique d'Information de l'Eglise au Liban, de *Dar el-Fatwa*, du Concile des Sheikhs Druzes : N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *Censorship in Lebanon: Law and practice*, Doreen Khoury, 2010, p. 13-14 et p. 111-112.

⁶⁰¹ Voir à ce sujet l'obligation imposée au réalisateur du film « *Bintizar* » en 2010 d'obtenir l'autorisation de *Dar el-Fatwa* ; N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 13-14 ; p. 113.

⁶⁰² M.-C. Najm, « Censure préalable et liberté d'expression cinématographique au Liban » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, p. 217 ; dans le même sens : N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *Censorship in Lebanon: Law and practice*, Doreen Khoury, 2010, p. 13-14 et p. 112.

coraniques⁶⁰³. La page d'un numéro du Courrier International a été censurée car elle contenait un article intitulé « *Iran : la troublante beauté du Prophète* » qui « *expliquait que, contrairement à l'islam sunnite, le chiisme iranien acceptait la représentation des prophètes. Le texte était accompagné de la photo d'un jeune homme - prise par un Tunisien en 1905 - et de sa réplique iranienne, présentée comme le portrait de Mahomet* ». Le ministère de l'Intérieur a considéré que « *que les pages ont été déchirées par nécessité ; l'article incriminé heurte la dignité de la religion musulmane et nourrit les tensions sectaires entre les musulmans* »⁶⁰⁴. Un spectacle de Maurice Béjart a également été censuré « *pour des motifs tenant aux costumes des danseurs, jugés non pas indécents mais attentatoires à certaines valeurs religieuses, ces costumes semblant évoquer la tenue vestimentaire des derviches tourneurs dans les danses rituelles soufies* »⁶⁰⁵.

534. De même, la contestation des lectures adoptées par les communautés religieuses relatives à la religion prêchée ou à son fondateur est fréquemment censurée. La diffusion d'un documentaire sur la communauté Druze faisant partie d'une série sur les différents rites et religions professés au Liban a été interdite car le documentaire rendait public les prescriptions de la foi Druze qui ne doivent être révélées qu'aux personnes ayant suivi divers degrés d'initiation⁶⁰⁶. C'est dans une perspective similaire que le livre « *the Da Vinci Code* » a également été retiré des librairies en 2009 à la suite d'une plainte adressée à la sûreté générale par le centre d'information catholique selon lequel le livre portait atteinte aux croyances religieuses chrétiennes⁶⁰⁷.

535. La remise en cause du pouvoir des religions monothéistes à « *combattre le mal* » et la critique des religions monothéistes motivent également les décisions de refus d'autorisation, de conditionnement de la diffusion à la suppression des scènes jugées comme attentatoires aux religions, et d'interdiction de diffusion pour les moins de 18 ans⁶⁰⁸.

⁶⁰³N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁰⁴ Communiqué de Reporters sans frontières en date du 29 juin 2006 accessible sur : <https://rsf.org/fr/>.

⁶⁰⁵J. Salem, *op. cit.*

⁶⁰⁶N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁰⁷N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 116.

⁶⁰⁸ Interdiction de la diffusion pour les moins de 18 ans des films « *population* » et « *the professionals* » en 2003 ; interdiction de diffusion du film « *Five girls* » en 2007 mettant en relief des scènes sataniques ; la suppression d'une scène du film « *Mabrouk again* » en 2009 dans laquelle l'Eglise est décrite comme étant « *des piliers de béton allumés par une croix* » : N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 114-116.

536. L'expression d'un avis athée niant l'existence de Dieu⁶⁰⁹ au même titre que les scènes associant un comportement sexuel ou des milices avec des symboles religieux⁶¹⁰ sont interdites. L'humour ne permet pas d'obtenir une autorisation de diffusion⁶¹¹.

537. La censure s'étend également aux critiques adressées aux régimes politiques associés par le département de censure à une communauté religieuse reconnue. C'est en ce sens que le film « *Persépolis* » a été interdit par la sureté générale qui a déclaré que « *des responsables chiites ont estimé que le film s'attaquait à l'Islam et à l'Iran* »⁶¹².

538. Cette pratique administrative permet d'instaurer un véritable monopole au profit des autorités religieuses sur l'expression d'une pensée qui se rapporte directement ou indirectement aux religions professées au nom d'un principe contestable en fonction duquel « *chaque croyant a le droit d'interpréter sa propre religion, et que les autres devront respecter cette interprétation et la foi de chaque croyant. En conséquence, nul n'évoquera la religion d'un autre en une manière ne correspondant pas à l'interprétation de sa foi* »⁶¹³.

539. Les autorités communautaires exercent dans cette mesure un rôle de censeur par le biais de leur participation à la procédure de délivrance de l'autorisation de diffusion alors même que ces autorités ne figurent pas parmi celles qui constituent la commission administrative spéciale à laquelle est confiée cette prérogative. « *Dans ces circonstances, les pratiques suivies par l'administration ont parfois conduit à ériger la Sureté générale en porte-parole des autorités religieuses* »⁶¹⁴.

540. Ce pouvoir de contrainte des autorités religieuses ne se réalise plus à travers un passage par les instances représentatives de l'État. C'est ainsi que dans plusieurs affaires

⁶⁰⁹ L'interdiction du film "the choke" en 2009; N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 115-116; l'interdiction de la chanson « *Que Dieu nous donne sa miséricorde* » du chanteur Bachar Khalifeh en 2016 : information du site « *The virtual museum of censorship* », accessible sur : <http://www.censorshiplebanon.org/Home>.

⁶¹⁰ Suppression de scènes du film « *Viva La Diva* » en 2009, d'une série télévisée en 2009 et d'un film en 2003 : N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 115.

⁶¹¹ N. SAGHIEH, R. SAGHIEH, N. GEAGEA, *op. cit.*, p. 116.

⁶¹² « *Persépolis interdit au Liban* », l'Express, 26 mars 2008, accessible sur : <http://www.lexpress.fr/>.

⁶¹³ J. NAMMOUR, « Le Liban célèbre la censure au nom du dialogue interreligieux », L'Orient-le jour, publié le 19 août 2010, accessible sur : <https://www.lorientlejour.com/>.

⁶¹⁴ M.-C. Najm, « Censure préalable et liberté d'expression cinématographique au Liban » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, p. 217.

récentes, la censure par les autorités religieuses s'est exercée en marge et parfois même à l'encontre des décisions judiciaires⁶¹⁵.

541. Plus récemment, le concert d'un groupe de rock libanais « *Mashrou' Leila* » a été annulé à la suite d'une vague de protestations menées par le Centre Catholique d'Information de l'Eglise au Liban soutenu par des groupements menaçant d'engager des actes de violence au cas où le groupe se produirait à la date prévue. Les objections ont été initiées à la suite du partage par le chanteur Hamed Sinno d'un article accompagné illustré par une photo d'une icône où le visage de la Vierge Marie a été remplacé par celui de la chanteuse américaine Madonna⁶¹⁶. C'est ensuite en s'attaquant aux paroles de quelques chansons du groupe⁶¹⁷ *Idols* et *Djin* que le groupe a été accusé de porter atteinte à la religion chrétienne et les symboles religieux.

542. Alors même que le Procureur de la république auprès de la Cour d'appel du Mont-Liban avait décidé à la suite de l'interpellation de deux membres du groupe par le service de la sécurité de l'État de n'engager aucune poursuite judiciaire à leur rencontre, le Centre Catholique d'Information de l'Eglise au Liban soutenu par des groupements menaçant d'engager des actes de violence ont réussi à imposer à l'organisateur du festival d'annuler le concert à la suite d'un communiqué dans lequel la commission épiscopale refusait « *que le groupe se produise* »⁶¹⁸. Pour le Centre Catholique d'Information de l'Eglise au Liban, le groupe « *s'en prend à la religion, à la foi et aux symboles religieux et qui déforme l'image de Dieu* »⁶¹⁹ et devrait être interdit dans la mesure où la Constitution protège les libertés religieuses. Dans cette affaire, par un coup de force, les autorités religieuses se sont

⁶¹⁵ Voir à ce sujet la décision prise par deux chaînes de télévision locales Al Manar et NBN d'annuler la projection de la série « *Al-Masih* » portraying Jésus-Christ comme un simple prophète et reprenant le testament de Barnabas à la suite des vives contestations des représentants des autorités catholiques, F. NOUN, « La diffusion d'un feuillet sur le Christ suspendue : une décision qui fera date, se félicite Mitri », L'Orient-le jour, publié le 14 août 2010.

⁶¹⁶ « Un concert du groupe Mashrou' Leila au Liban annulé pour « atteinte aux symboles du christianisme » », Le Monde, publié le 30 juillet 2019, accessible sur : <https://www.lemonde.fr/>.

⁶¹⁷ « *Je trempe mon foie dans le gin/Au nom du père et du fils* », « *Demain, je me lève avec la nuit/Avec la cloche du jugement dernier* », « *les secrets que nous griffonnons sur les murs des toilettes/Expliquent cette chanson, et m'ont crucifié sur scène* », paroles traduites par Malo Tresca, « Un concert du groupe Mashrou' Leila au Liban annulé pour « atteinte aux symboles du christianisme » », La Croix, publié le 31 juillet 2019, accessible sur : <https://www.la-croix.com/>.

⁶¹⁸ Communiqué de la commission épiscopale en date du 29 juillet 2019 évoqué par Jeanine Jalkh, « Le verdict de la commission épiscopale tombe : le concert de Mashrou' Leila doit être annulé », L'Orient-le jour, publié le 30 juillet 2019, accessible sur : <https://www.lorientlejour.com/>.

⁶¹⁹ *Ibid.*

clairement substituées aux instances judiciaires en allant à l'encontre de la décision judiciaire dans la définition des pensées et des expressions qui pourraient se manifester⁶²⁰.

543. Or, la multiplication des interdits au nom du respect du pluralisme religieux conduit à porter atteinte aux libertés publiques et empêche l'expression de toute pensée et de toute identité qui contesteraient ou qui ne se conformeraient pas aux discours portés par les autorités communautaires⁶²¹.

544. Le contrôle exercé par le Conseil d'État à cet égard reste limité et « *insuffisant* »⁶²². Dans un arrêt en date du 14 novembre 1984, le Conseil a ainsi rejeté un recours en annulation d'une décision ministérielle interdisant un ouvrage portant sur la confession druze. La décision ministérielle en question était intervenue à la demande du Cheikh Akl de la communauté Druze qui a considéré que cet ouvrage « *comporte des déformations et des graves erreurs touchant le cœur de la religion druze et excitant l'esprit de corps confessionnel* »⁶²³. Le raisonnement du Conseil d'État s'est fondé sur le monopole que détiendraient les communautés religieuses sur l'appréciation de ce qui constituerait une atteinte à la communauté. C'est ainsi que le Conseil affirme « *que les hautes autorités religieuses au Liban responsables des affaires religieuses relatives aux communautés qu'elles président, sont par les compétences qui leur sont reconnues, titulaires du droit d'apprécier ce qui porte atteinte à la communauté et ses croyances* »⁶²⁴.

⁶²⁰ Voir les observations de l'avocat Nizar Saghih évoquées par J. JALKH, « Le verdict de la commission épiscopale tombe : le concert de Mashrou' Leila doit être annulé », L'Orient-le jour, publié le 30 juillet 2019, accessible sur : <https://www.lorientlejour.com/>.

⁶²¹ J. NAMMOUR, 2010, *op. cit.*

⁶²² M.-C. NAJM, 2017, *op. cit.*

⁶²³ Décision citée par N. ABI RACHED, « Liberté d'expression, liberté de conscience et ordre public devant le juge libanais » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, Nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, Éditions de l'USJ, p. 159.

⁶²⁴ *Ibid.*

CONCLUSION DU TITRE 2

545. L'analyse des rapports entre l'identité individuelle et les identités collectives en droit libanais attise les craintes formulées à l'encontre de la reconnaissance sur le terrain juridique des appartenances à des groupes qui s'interposent entre l'individu et l'État.

546. De fait, le modèle libanais tel qu'il se présente aujourd'hui ne permet pas à l'individu d'exprimer une quelconque singularité par rapport à sa communauté religieuse. C'est ainsi que l'identité individuelle qui se nourrit du croisement des multiples liens d'appartenance de l'individu et de la diversité des groupes auxquels celui-ci s'identifie s'efface devant la survalorisation d'une appartenance unique : l'appartenance à une communauté religieuse.

547. À cet égard, les multiples affiliations individuelles (l'appartenance à un sexe, la qualité des filiations) ne sont prises en compte par les statuts personnels religieux que pour justifier une différence de traitement contraire au principe d'égalité entre les citoyens que consacre l'article 7 de la Constitution . Ces tendances sont encore marquées par des discours identitaires exacerbés émanant des communautés religieuses et axés sur un rapport fragile entre le maintien du modèle de la famille légitime et patriarcale d'une part et la préservation des identités collectives d'autre part. Dans ce contexte, les tentatives orientées vers la réalisation de l'égalité individuelle dans les rapports familiaux, ou même vers l'émergence de modèles familiaux alternatifs à ceux véhiculés par les droits religieux, sont fréquemment dénoncées comme attentatoires aux particularismes culturels. La politique de l'Assemblée plénière de la Cour de cassation qui refuse toujours de contrôler la conformité des décisions religieuses à un ordre public substantiel participe à la consolidation de ce relativisme culturel. Le paysage actuel laisse ainsi très peu de place à la possibilité de se démarquer de la communauté religieuse et ne permet pas à l'individu d'être reconnu dans la pluralité de ses affiliations sans souffrir d'une différence de traitement.

548. La négation de la pluralité de l'identité s'accompagne également de l'hypertrophie de l'appartenance religieuse qui contribue à l'enfermement des groupes et à la fragmentation de la société libanaise. On l'a vu, les discours identitaires servent aussi à alimenter « *un sentiment fort et exclusif d'appartenance à un groupe* »⁶²⁵ qui permet de marquer des frontières même territoriales entre les différents groupes.

549. Or cette bipolarisation des identités ne s'impose pas. Nous essayerons de démontrer dans la deuxième partie de cette thèse qu'il n'y a pas de contradiction inhérente entre la reconnaissance des identités collectives et la protection de la singularité et de la pluralité de l'identité individuelle.

⁶²⁵ A. SEN, *Identité et violence*, Odile Jacob, 2006, p. 24.

Deuxième partie : Les voies de la coexistence

550. La reconnaissance de droits collectifs à des groupes au nom du respect des identités collectives soulève des questionnements dès lors que certains groupes adoptent des pratiques « *non libérales* » empêchant l'émancipation de certains individus et faisant obstacle à l'émergence d'une « *identité commune* »⁶²⁶. Dans cette perspective, l'identité individuelle est prise en otage par une appartenance unique, ne permettant pas à l'individu de s'en dissocier et le soumettant, dans certaines circonstances, à un traitement inégalitaire compte-tenu de ses caractéristiques individuelles.

551. Or la possibilité pour l'individu de construire une identité reflétant la diversité de ses appartenances et de ses caractéristiques individuelles sans subir le risque d'une discrimination en raison de cette diversité découle des droits qu'il tire de sa qualité de citoyen. C'est dans cette optique qu'il est nécessaire de rechercher les voies de la coexistence entre le respect des identités collectives des groupes avec les exigences qui découlent de la protection de la pluralité de l'identité individuelle, elle-même associée à la garantie des droits fondamentaux. Cette recherche s'impose d'autant plus que les impératifs de respecter les identités collectives et les droits fondamentaux bénéficient de la même valeur constitutionnelle en droit libanais.

552. L'agencement entre ces exigences constitutionnelles se fait toutefois aujourd'hui au détriment du respect des droits fondamentaux, l'État libanais se limitant à jouer un rôle d'arbitre entre les différentes communautés religieuses sans assumer son rôle de garant des droits fondamentaux.

553. Afin de trouver des solutions aux tensions entre l'identité collective du groupe et l'identité individuelle, certains auteurs ont proposé de recourir à la volonté individuelle. Selon cette lecture, l'individu doit être toujours libre de se soustraire aux pratiques du groupe qu'il jugerait attentatoires à ses droits fondamentaux. Dès lors qu'une telle liberté

⁶²⁶ B. BARRY, *Culture and Equality : An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, cité par P. MAY, *op. cit.*

est garantie, l'intervention de l'État – même à l'encontre des pratiques non libérales qui pourraient s'exercer à l'intérieur du groupe – n'est plus justifiée. On retrouve au cœur de cette politique de « *tolérance* » un raisonnement fondé sur le pouvoir de la volonté individuelle. L'atteinte aux droits fondamentaux peut être légitime dès lors qu'elle est consentie.

554. Le droit libanais, en consacrant le droit à la sécession du groupe et la possibilité de renoncer à toute identité communautaire semble opter pour une telle politique. Tout individu est dans cette mesure libre de renoncer à l'identité communautaire et cette liberté s'exerce dans un paysage constitué de communautés religieuses libres d'adopter des règles et des pratiques mêmes non libérales. L'absence d'intervention étatique dans les pratiques assumées par les groupes est même défendue au nom du principe de neutralité de l'État par rapport aux différentes conceptions – religieuse ou séculière – du monde.

555. La politique de la tolérance a fait l'objet de plusieurs critiques axées sur le caractère illusoire de l'autonomie individuelle et le refus de subordonner l'effectivité des droits fondamentaux à la volonté individuelle. Plusieurs auteurs ont ainsi démontré comment cette politique contribue à déplacer vers l'individu la responsabilité du respect de ses droits fondamentaux dans la mesure où l'État semble abandonner ses obligations en matière de respect des droits fondamentaux en confrontant l'individu à un choix cornélien : s'attacher à son appartenance communautaire et se soumettre aux atteintes à ses droits fondamentaux ou garantir le respect de ces droits et rejeter une telle appartenance en assumant les lourdes conséquences qui découleraient d'un tel rejet⁶²⁷.

556. C'est dans ce contexte qu'il convient d'étudier les différentes voies de coexistence entre les identités collectives et l'identité individuelle. Quelle est la réponse apportée par l'État libanais aux conflits entre l'identité individuelle et les identités collectives qui peuvent résulter de la reconnaissance de cette dualité des identités ? Les moyens offerts à l'individu sont-ils suffisants pour lui permettre de construire une identité individuelle plurielle ? Une prise de position plus prononcée de l'État par rapport aux pratiques « *non*

⁶²⁷ A. SHACHAR, 2000, *op. cit.*

libérales » émanant des communautés religieuses porte-t-elle atteinte au principe de neutralité de l'État en vertu duquel celui-ci doit rester à égale distance par rapport aux différentes conceptions du monde ? Comment l'État peut-il intervenir dans la protection de l'identité individuelle sans remettre en cause la reconnaissance des identités collectives ?

557. Nous essayerons d'examiner ces questions en étudiant successivement les tentatives de coexistence à travers la volonté individuelle (**Titre 1**) et les possibilités de coexistence à travers l'action de l'État (**Titre 2**).

TITRE 1: LES TENTATIVES DE COEXISTENCE A TRAVERS LA

VOLONTE INDIVIDUELLE

558. En ce qu'il repose sur la technique des options de statut, le système pluraliste libanais semble répondre quoique d'une manière imparfaite aux « *exigences de la liberté de conscience* »⁶²⁸. De fait, on serait tenté d'affirmer que les Libanais ayant le choix entre des statuts personnels de dix-huit communautés religieuses, auxquels s'ajoutent les statuts personnels civils étrangers, bénéficient d'un libéralisme accru qui leur permet d'opter pour le statut personnel le plus conforme à leur choix de vie et à leurs croyances.

559. Dans cette optique, la confrontation des identités collectives communautaires à l'identité individuelle ne serait donc pas légitime puisque si les droits religieux trouvent lieu à s'appliquer, c'est que ces droits ont été choisis et voulus et qu'ils correspondent aux croyances individuelles des individus.

560. Conjuguée à la politique du non-interventionnisme étatique dans les droits religieux, la volonté individuelle devient l'outil de règlement des conflits que pourrait engendrer les contraintes imposées par les statuts personnels religieux à l'exercice des droits fondamentaux.

561. Au nom du respect des identités collectives, l'État s'abstient de toute ingérence dans les droits religieux en offrant à l'individu qui refuse de se plier aux prescriptions religieuses la possibilité de s'affranchir des liens communautaires ou de recourir aux actes juridiques afin de se prémunir contre les atteintes éventuelles à ses droits fondamentaux.

562. Force est cependant de constater que l'appel à la volonté individuelle ne fait que renforcer la subordination individuelle au groupe. Dans cette optique, le non-exercice par l'individu des options qui lui sont reconnues est interprété comme un « *consentement* »

⁶²⁸ P. GANNAGÉ, « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire », *op. cit.*

implicite » à la violation de ses droits⁶²⁹. Ce consentement permettrait ainsi de revêtir les pratiques « non-libérales » d'un voile de légitimité qui justifierait l'absence d'intervention de l'État dans les droits religieux en mettant en avant l'autonomie de la volonté. Or, les solutions fondées sur le consentement sont insuffisantes étant donné qu'elles s'appuient sur une image contestable d'un individu atomisé, détaché des liens de dépendance au groupe.

563. Nous exposerons dans cette perspective les mécanismes par lesquels le droit libanais subordonne le respect des droits fondamentaux à la volonté individuelle (**Chapitre 1**) ainsi que les raisons pour lesquelles ces mécanismes restent insuffisants (**Chapitre 2**).

⁶²⁹ A. SHACHAR, 2000, *op. cit.*

Chapitre 1 : Le respect des droits fondamentaux tributaire de la volonté individuelle

564. Les solutions apportées par le droit libanais aux contradictions entre les statuts personnels religieux et les droits fondamentaux reposent essentiellement sur la volonté individuelle.

565. Tout d'abord, le pluralisme des statuts personnels s'accompagne de la reconnaissance d'un « *droit de sortie* » au profit des individus qui permettrait aux membres du groupe de sortir de leurs communautés religieuses (**Section 1**). Ce « *droit de sortie* » est mis en avant par certains auteurs comme étant le « *seul droit fondamental* » qui mériterait la protection de l'État. C'est ainsi que selon Monsieur Chandras Kukathas, l'État ne doit pas intervenir dans les pratiques des groupes sur son territoire, même celles qui conduisent à un traitement inégalitaire entre les individus. Au nom de la liberté d'association, les individus demeurent libres de s'associer comme ils l'entendent sans aucune intervention étatique à condition toutefois d'assurer le respect d'« *un droit de sortie* »⁶³⁰. L'État doit adopter une « *politique de tolérance* » en reconnaissant aux individus une autonomie dans les choix de leurs modes de vie et aux groupes une autonomie dans leur mode d'organisation interne. L'intervention de l'État ne se justifierait qu'au cas où les communautés empêcheraient leurs membres de sortir du groupe⁶³¹.

566. Ensuite, parallèlement à ce « *droit de sortie* », les individus ont la possibilité de recourir aux actes juridiques afin d'assurer la garantie de certains droits fondamentaux tout

⁶³⁰ Monsieur Hervé Pourtois explique le raisonnement sur lequel se fonde « le droit de sortie » : « *l'idée qui fonde une politique de la tolérance est la suivante : dans une société libérale, les individus sont libres de s'associer pour cultiver des conceptions du monde et des modes de vie particuliers. Personne ne peut s'y opposer même si ces pratiques culturelles impliquent une soumission très forte à des autorités et à des dogmes établis. La seule exigence qu'impose le libéralisme à l'égard de telles pratiques autoritaires est que les membres du groupe consentent librement aux contraintes qu'elles imposent. Le libéralisme n'exigerait donc pas que les communautés libérales soient libérales en leur sein. Il ne se préoccupe pas de leur fonctionnement interne et de leurs dogmes fondateurs. Il est donc parfaitement légitime qu'un groupe n'accorde pas les mêmes droits et les mêmes pouvoirs aux hommes comme aux femmes ou qu'il poursuive en son sein certaines pratiques voire certaines idées. Une société libérale doit seulement veiller à ce que l'appartenance à une quelconque communauté culturelle repose sur un libre consentement. Dans la mesure où la plupart de ces appartenances ne sont pas d'abord choisies mais héritées, il faut donc maintenir à tout moment, la possibilité de quitter le groupe lorsqu'un membre le souhaite. Le droit de s'associer implique le droit de se dissocier. Ce droit suppose notamment la protection contre les violences physiques* ». H. POURTOIS, « La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 98, n°1, 2000, pp. 6-26.

⁶³¹ Ch. KUKATHAS, « Are there any cultural rights ? », *Political Theory*, Volume 20, n. 1, Février 1992, pp. 105-139.

en maintenant leur adhésion au groupe. L'acte juridique devient ainsi l'instrument par lequel les individus pourraient organiser leurs relations familiales. Cette possibilité a toutefois un domaine limité (**Section 2**).

Section 1 : La mise en œuvre d'un droit de sortie

567. L'analyse des relations qui se nouent entre l'individu et son groupe d'appartenance révèle les différentes formes par lesquelles l'individu peut exprimer son mécontentement et ses désaccords avec le groupe. Il s'agit de la « *prise de parole* »⁶³² renvoyant à une forme de protestation par laquelle les individus souhaitent faire « *entendre* » leur mécontentement, en l'exprimant à haute voix et de la « *défection* » c'est-à-dire la sortie du groupe.

568. Dans le paysage libanais, toute critique émanant des membres du groupe est traitée par les instances communautaires comme une forme de « *trahison culturelle* »⁶³³. C'est peut-être parce que la « *démarche serait perçue comme une trahison publique de la communauté : le linge sale se lave en famille, et à proprement parler, on ne le lave jamais* »⁶³⁴. Cette prise de parole n'est par ailleurs pas reconnue par l'État qui ne retient que les interprétations des prescriptions religieuses adoptées par les instances représentatives de la communauté religieuse⁶³⁵.

569. La seule possibilité offerte donc à l'individu qui souhaite exprimer son mécontentement est la défection (défection ; « *Exit* »), qui renvoie à une option de sortie (« *exit-option* »⁶³⁶) par laquelle l'individu marque son mécontentement par une rupture, en faisant défaut.

570. L'appartenance communautaire repose ainsi sur un mécanisme de loyauté basée sur l'option de sortie : tant qu'on adhère à une communauté, on obéit à ses règles et on ne s'y oppose pas. L'individu mécontent d'une forme de gouvernance communautaire et qui

⁶³² Cette notion a été développée par A. HIRSCMAN, *Exit, voice and loyalty. Responses to decline in firms, organizations and states*, Harvard University Press, 1970.

⁶³³ A. SHACHAR, 2001, *op. cit.*, p. 39.

⁶³⁴ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.*, p. 517.

⁶³⁵ A. SHASHAR, 2000, *op. cit.*

⁶³⁶ A. HIRSCMAN, *op. cit.*

souhaiterait y échapper devrait retrouver une marge de manœuvre en dehors de l'organisation, en rompant avec la communauté de départ.

571. Cette rupture s'exerce parfois simplement par un affranchissement partiel de l'individu qui, tout en restant affilié à un groupe, réussit à échapper à la compétence législative et judiciaire de la communauté religieuse à laquelle il appartient dans le domaine du mariage et de ses effets (**Sous-section 1**). Elle peut toutefois se traduire également par un affranchissement total de l'individu dans le cas où celui-ci choisit d'abandonner l'appartenance à une communauté religieuse sans pour autant adhérer à une autre communauté, ou tout simplement garder sous silence ses croyances religieuses en s'abstenant d'inscrire son appartenance religieuse sur les registres de l'état civil (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : L'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses

572. Le mariage reste jusqu'à aujourd'hui le seul domaine dans lequel l'individu libanais peut échapper à la compétence des communautés religieuses sans pour autant abandonner son appartenance communautaire. C'est dans cette mesure que le mariage de Libanais conclu dans la forme civile à l'étranger est soumis à la loi civile étrangère (§ 1).

573. Cette possibilité reste toutefois limitée puisqu'elle n'emporte l'application de la loi étrangère que dans des conditions déterminées qui sont relatives aussi bien à l'identité communautaire des époux qu'à l'absence de célébration religieuse (§ 2).

§ 1 - Les manifestations de l'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses

574. L'identité communautaire qui est nécessaire afin de justifier la compétence des autorités communautaires ne l'impose pas pour autant. « *Les exigences de la liberté de*

conscience »⁶³⁷ ont dans cette perspective conduit le législateur libanais à reconnaître la validité des mariages conclus dans la forme civile à l'étranger⁶³⁸. Ces mariages sont ainsi soumis à la compétence des juridictions civiles qui appliqueront la loi civile étrangère sous l'empire de laquelle le mariage a été conclu.

575. L'article 25 de l'arrêté 60 L.R. dispose à cet égard que « *le mariage contracté en pays étranger entre Syriens ou Libanais, et entre Syriens ou Libanais et étrangers, est valable s'il a été célébré dans les formes usitées dans le pays étranger.*

Si la forme ainsi que les effets du mariage, tels qu'ils résultent de la loi sous l'empire de laquelle le mariage a été contracté, ne sont pas admis par le statut personnel de l'époux, le mariage sera, en Syrie et au Liban, régi par la loi civile ».

576. En l'absence d'une législation civile libanaise sur le mariage, la jurisprudence a considéré que le mariage des Libanais à l'étranger conclu dans la forme civile doit être soumis quant à ses conditions et à ses effets à la loi de l'autorité de célébration⁶³⁹.

577. L'article 79 du Code de procédure civile permet également de retenir la compétence des juridictions civiles dès lors que « *les tribunaux civils sont compétents pour connaître des litiges nés d'un contrat de mariage conclu à l'étranger entre deux libanais ou entre un libanais et un étranger en la forme civile prévue par la loi du pays concerné* ».

578. Ces solutions ont été interprétées par la doctrine comme la marque de l'autonomie de la volonté et d'un libéralisme accru des règles du droit international privé libanais⁶⁴⁰ dans les matières relevant du droit de la famille. Elles permettent ainsi aux époux de choisir le statut qui serait le plus conforme à leurs croyances individuelles et à leurs modes de vie, même si ce statut relève d'un droit dépourvu de tout lien avec leur situation. Pierre Gannagé relève dans ce contexte que « *ce libéralisme s'explique sans doute par l'impossibilité où s'est trouvé l'État libanais d'introduire dans le système juridique interne une législation civile du mariage, même facultative. Il conduit à conférer aux Libanais un*

⁶³⁷ P. GANNAGÉ, « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire », *op. cit.*

⁶³⁸ P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.*

⁶³⁹ Ass. Plén. Lib., 19 décembre 1964, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

⁶⁴⁰ P. GANNAGÉ, « LIBAN. - Mariage. - Filiation », *op. cit.*; M.-C. NAJM, *Principes directeurs du droit international privé et conflit de civilisations*, éd. Dalloz, mars 2005, pp. 216-221.

véritable droit d'option entre les statuts religieux qui les régissent au Liban et le statut civil étranger de leur choix »⁶⁴¹.

579. La reconnaissance du mariage des Libanais conclu dans la forme civile à l'étranger a pour effet de créer une distorsion entre l'état marital religieux des individus et leur état marital civil. Signe de l'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses, cette possibilité est toutefois limitée.

§ 2 - Les limites à l'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses

580. Les limites à l'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses sont liées aussi bien à l'identité communautaire des individus qu'à la raison d'être de la reconnaissance du mariage civil conclu à l'étranger.

581. C'est ainsi que l'application de la loi civile étrangère au mariage conclu dans la forme civile à l'étranger est tout d'abord écartée si le mariage a été conclu entre deux époux Libanais de confession musulmane. L'abrogation de l'arrêté 60 L.R. à l'égard des communautés musulmanes⁶⁴² empêche de soumettre le statut matrimonial à la loi civile étrangère. Dans le même esprit, l'article 79 du code de procédure civile ayant maintenu *« les dispositions des lois concernant la compétence des tribunaux char'i et druzes si les deux époux sont de confession musulmane et l'un deux au moins de nationalité libanaise »*⁶⁴³ ne permet pas d'échapper à la compétence des tribunaux musulmans. Il n'en est autrement que dans l'hypothèse d'un mariage inter-religieux conclu entre un époux musulman et un époux non-musulman.

582. La compétence des juridictions civiles est ensuite également conditionnée par l'absence de toute célébration religieuse antérieure ou postérieure à la célébration civile.

⁶⁴¹ P. GANNAGÉ, « La pénétration de l'autonomie de la volonté dans le droit international privé de la famille » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, 2^{ème} édition, 2019, Hachette Antoine, PUSJ, p. 319.

⁶⁴² Arrêté 53 L.R. du 30 mars 1939.

⁶⁴³ au titre desquelles l'article 18 de la loi du 16 juillet 1962.

Le conflit suscité par cette double-célébration est ainsi réglé en faveur de la compétence des autorités communautaires⁶⁴⁴ peu importe si la célébration religieuse a eu lieu avant ou après la conclusion du mariage civil. Il convient de relever dans ce contexte les tentatives initiées par certaines juridictions de fond afin d'apporter un tempérament à la compétence des tribunaux communautaires en retenant celle des tribunaux civils en cas de retranscription du mariage civil sur les registres de l'état civil. La Cour de cassation continue toutefois de considérer que la double-célébration du mariage en la forme religieuse et civile emporte la compétence des juridictions religieuses. La volonté individuelle est ainsi toujours présumée en faveur de l'expression de l'identité communautaire. Les époux sont considérés comme ayant voulu soumettre leur statut matrimonial à la compétence des communautés religieuses dès lors qu'ils ont opté pour une cérémonie religieuse.

583. Certains auteurs contestent cette solution en mettant en avant la multiplicité des critères devant servir à élucider la volonté des époux⁶⁴⁵. Il en est ainsi du critère lié au mariage ayant été retranscrit sur les registres de l'état civil ou de celui reposant sur l'autorité de la première célébration du mariage. Or la recherche de la volonté des époux nous semble être une entreprise périlleuse surtout lorsqu'elle porte sur la teneur des croyances religieuses. L'on ne peut jamais déterminer si les époux qui se livrent à une cérémonie religieuse parallèlement au mariage civil le font pour des raisons liées aux pressions de nature « sociales », même parfois pour des considérations symboliques, ou si leurs croyances individuelles s'orientent vers le choix d'une loi religieuse plus conforme à leur mode de vie. Cette recherche est encore plus vaine lorsque les époux se sont mariés civilement dans un pays qui applique une loi en vertu de laquelle la célébration civile est obligatoire.

584. Par ailleurs, la soumission du mariage à la loi de l'autorité choisie par les parties ne s'impose pas. C'est ainsi que Pierre Gannagé considère que la question doit être envisagée en fonction du fondement en vertu duquel le mariage conclu en la forme civile à l'étranger

⁶⁴⁴ Ass. Plén. Lib., 25 juin 1965, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>; CA Beyrouth, 13 octobre 1999, accessible sur <http://www.legallaw.ul.edu.lb/>.

⁶⁴⁵ Pour un exposé des différentes solutions proposées, voir M. BOU AOUN, *Le mariage en droit libanais. Étude de droit international privé*, thèse soutenue à l'Université Panthéon-Assas, décembre 2017.

est reconnu et soumis à la loi civile étrangère. Il s'agit de permettre aux Libanais dont les convictions individuelles s'opposent à l'application des règles religieuses d'accéder à une vie familiale en se mariant civilement à l'étranger. Or l'existence d'une célébration religieuse révélerait selon Pierre Gannagé l'absence d'une telle contradiction entre les croyances individuelles des époux et l'application du statut personnel religieux : *« autrement dit, la célébration religieuse du mariage, entre époux libanais effectuée au Liban, doit exclure en toute hypothèse, l'application de l'article 25 de l'arrêté 146/LR. Peu importe qu'elle intervienne avant ou après une célébration civile en pays étranger. Les époux en contractant volontairement un mariage religieux manifestent, en effet, suffisamment que le droit religieux ne contredit pas leurs convictions, qu'il peut jouer à leur égard le rôle de droit civil que le législateur libanais lui attribue »*⁶⁴⁶.

585. Compte-tenu de ces observations, nous pensons que la solution à retenir dans le cas d'une double-célébration devrait reposer sur les liens de rattachement de la situation des époux avec l'étranger. C'est ainsi qu'en l'absence de tels liens, l'application du statut personnel religieux qui demeure la loi personnelle des époux n'a rien de choquant. Ce n'est que dans l'hypothèse de l'existence de certains éléments comme le domicile des époux à l'étranger ou l'acquisition d'une nationalité étrangère qu'une solution contraire pourrait être envisagée.

586. Il convient de signaler à cet égard que la Commission de modernisation du Code des Obligations et des Contrats s'est prononcée en faveur de l'application de la loi religieuse qui correspond à la loi nationale commune des parties en envisageant une exception dans le cas d'un mariage inter-religieux. C'est ainsi que cette Commission a proposé de consacrer la primauté du mariage civil sur le mariage religieux *« en présence d'époux libanais qui n'ont pas la même religion, pour des raisons tenant à la liberté de conscience »*⁶⁴⁷.

⁶⁴⁶ P. GANNAGÉ, « Les mariages des Libanais célébrés à l'étranger dans les formes civile et religieuse » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, 2^{ème} édition, 2019, Hachette Antoine, PUSJ, p. 137.

⁶⁴⁷ Voir les observations de L. GANNAGÉ in Procès-verbaux des réunions de la Commission de modernisation du Code des Obligations et des Contrats en date du 21 octobre 2010, in *POEJ*, No. 68, éd. spéciale, 2012, p. 46 .

587. Ces limites à l'affranchissement partiel de la communauté religieuse peuvent être écartées dans le cas de la renonciation de l'individu à son appartenance communautaire.

Sous-section 2 : L'affranchissement absolu à travers la renonciation à l'appartenance communautaire

588. Dans son expression la plus marquée, le « *droit de sortie* » se manifeste par une rupture totale avec la communauté d'appartenance. Rattachée à une communauté religieuse à sa naissance, la personne peut ainsi s'en délier par sa volonté individuelle à sa majorité en optant pour un abandon de la communauté religieuse (§ 1).

589. La question qui s'est posée est toutefois relative à la possibilité pour une personne de radier toute mention religieuse des registres de statut personnel et au statut applicable à ces personnes en cas d'une telle radiation. La différence avec l'abandon de la communauté religieuse se traduit au niveau de la publicité de l'appartenance religieuse et des effets qui lui sont conférés dans l'espace public : La personne qui abandonne la communauté religieuse sans intégrer une autre manifeste publiquement son défaut d'adhésion à une des communautés religieuses reconnues au Liban mais ne remet pas en question les conséquences qui peuvent découler du lien communautaire sur le terrain du droit de la famille et des droits politiques. L'individu qui procède à la radiation de la mention religieuse souhaite en revanche passer sous silence cette appartenance en ne révélant pas ses convictions religieuses qu'il cherche à reléguer dans le domaine de la sphère privée. La radiation ne permet pas ainsi de présumer qu'il a abandonné sa communauté religieuse mais simplement qu'il a choisi de ne pas la révéler à l'État et aux tiers (§ 2).

§ 1 - L'abandon de la communauté religieuse

590. La renonciation absolue à l'appartenance communautaire est consacrée par l'article 11 de l'arrêté 60 L.R. qui dispose à cet effet que « *quiconque a atteint sa majorité et jouit de son libre arbitre, peut avec effet civil, sortir d'une communauté à statut personnel reconnue, ou y rentrer et obtenir la rectification des inscriptions le concernant au registre*

de l'état civil de sa résidence un acte contenant sa déclaration de volonté et, le cas échéant, un certificat d'acquiescement de l'autorité compétente de la communauté où il entre ».

591. Cet article 11 a été partiellement abrogé quant à la procédure de changement de religion qui fait aujourd'hui l'objet de l'article 41 de la loi du 7 décembre 1951 réglant l'enregistrement des actes de statuts personnels ⁶⁴⁸. Il reste néanmoins applicable quant à l'abandon de la communauté religieuse.

Comme l'explique Pierre Gannagé, « *l'abandon pur et simple pourra se réaliser aux termes de l'article 11 par la production d'un acte écrit à l'état civil renfermant la déclaration de volonté de l'intéressé, sans qu'un certificat d'acquiescement de l'autorité communautaire soit requis. La facilité de cette procédure confirme encore le caractère volontaire du lien communautaire, qui s'il découle obligatoirement de la filiation paternelle, peut être rejeté à la majorité* »⁶⁴⁹.

592. À cet égard, le comité de législation et de consultations a reconnu la possibilité pour une personne d'abandonner toute appartenance communautaire en affirmant qu'« *en soumettant les Libanais n'appartenant pas à une communauté religieuse historique à la législation civile dans les affaires relatives au statut personnel en vertu de l'alinéa 2 de l'article 10 de l'arrêté 60 L.R., le législateur n'a pas considéré l'appartenance religieuse comme nécessaire. Au contraire, l'hypothèse d'une personne n'appartenant pas à une communauté religieuse a été prévue par le législateur. L'appartenance à une communauté religieuse n'est pas immuable puisqu'une personne est autorisée à modifier cette appartenance conformément aux articles 41 et 42 de la loi du 7 décembre 1951. À ce titre,*

⁶⁴⁸ Cet article dispose que « *Toute demande de changement de rite ou de religion doit être présentée au bureau de l'état civil pour rectification de l'inscription ; cette demande doit être justifiée par un certificat du chef du rite ou de la religion à adopter et signée par son auteur.*

Le fonctionnaire de l'état civil convoque alors la personne en question et lui demande, en présence de deux témoins, si elle persiste dans sa demande. Lorsque la réponse est positive, il en dresse procès-verbal sur la requête et rectifie en conséquence l'inscription du registre. Cette formalité a lieu au consulat libanais qui se chargera de l'envoyer au bureau de l'état civil libanais pour transcription ». Sur la procédure de changement de religion, voir Supra n° 174-190.

⁶⁴⁹ P. GANNAGÉ, « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire », *Proche- Orient. Etudes juridiques*, 1971, p. 779.

la personne pourrait embrasser la minorité constituée par les personnes n'appartenant à aucune communauté religieuse »⁶⁵⁰.

593. L'abandon de l'appartenance communautaire, garanti par le droit libanais, reste toutefois difficilement praticable compte-tenu de l'absence d'une législation civile sur le mariage et de la règle de représentation confessionnelle toujours mise en œuvre dans la répartition de certaines fonctions publiques comme nous l'exposerons dans le chapitre suivant.

594. Dans certains cas, l'individu peut souhaiter ne pas révéler son appartenance religieuse. La radiation de la mention religieuse des registres de statut personnel a été consacrée mais elle soulève toujours des interrogations quant au statut des personnes ayant procédé à cette radiation.

§ 2 - La radiation de la mention religieuse

595. Les textes du droit libanais ne consacrent pas expressément l'obligation de mentionner l'appartenance communautaire sur les registres de statut personnel. La loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels se limite à mentionner la procédure de changement de religion en indiquant que ce changement doit être porté sur les registres de l'état civil et énumère parmi les actes de l'état civil, le changement de religion.

596. L'on comprend donc que si le changement de religion doit s'accompagner d'une rectification des registres, c'est que le législateur présuppose l'existence de la mention religieuse.

597. En étudiant la constitution des registres de statut personnel, on s'aperçoit toutefois que cette mention trouve son origine dans le décret n° 8837 du 15 janvier 1932 fixant les

⁶⁵⁰ Avis du comité de législation et de consultations, n° 623/R/1966, en date du 27 novembre 1966, Ch. SADER, A. BREIDI, *op.cit.*, p. 1355.

attributions des agents et des commissions de recensement en application de la loi sur le recensement en date du 19 décembre 1931.

598. De fait, au titre des mentions devant être complétées dans les déclarations qui ont été distribuées aux chefs de famille figurait le rite⁶⁵¹ qui a été par la suite transcrit sur le registre des résidents en vertu de l'article 14 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932⁶⁵².

599. Cette inscription de l'appartenance confessionnelle a été maintenue par la suite dès lors que l'enfant acquiert par sa naissance le rite de son père et qu'il suit durant sa minorité l'appartenance confessionnelle de ce dernier.

600. La publicité de l'appartenance communautaire dérive nécessairement des différentes fonctions qui lui sont attribuées. La religion ne se limite pas à une croyance individuelle mais constitue également un élément de rattachement à un statut personnel en fonction duquel est déterminé le droit applicable en matière d'incapacités, de successions, de mariage et de filiation. Dès lors que la confession « *débordant la conscience de la personne, déploie ses effets dans la vie civile* »⁶⁵³, il est nécessaire d'en porter mention sur les registres de l'état civil.

601. La révélation imposée de l'appartenance religieuse est toutefois difficilement conciliable avec la liberté de conscience qui englobe la liberté de ne pas être contraint à révéler son appartenance et ses convictions religieuses⁶⁵⁴.

⁶⁵¹ W. RAHHAL, *Al-kawa'id al-'ama lil ahwal al-chakhssiya. Al Jiz' el-awal, ahkam al-jinssiya al loubnaniya*, 1996, p. 205; A. EL MENEM BAKKAR, *Kadaya al-ahwal al-chakhssiya wal jinssiya*, 2^{ème}éd., 1987, p. 10-11.

⁶⁵² L'article 14 du décret n° 8837 du 15 janvier 1932 dispose que « *dès que tous les tableaux et déclarations seront parvenus au bureau central du recensement, celui-ci procédera par les soins de commis spécialement désignés à cet effet par le ministère de l'Intérieur, à la transcription des renseignements y contenus sur les registres confectionnés sur la base de l'inscription familiale.*

Un espace suffisant sera laissé libre sur chaque folio des registres pour permettre l'inscription des actes de l'état civil concernant chaque famille, tels que naissances, mariages, divorces, décès et changements de domiciles.

Les émigrés seront inscrits sur un registre spécial ».

⁶⁵³ P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un État multiconfessionnel. L'exemple Libanais », *op.cit.*

⁶⁵⁴ Voir : CEDH, 21 mai 2008, *Alexandridis c. Grèce*, requête n° 19516/06 : « *Or la Cour considère que la liberté de manifester ses convictions religieuses comporte aussi un aspect négatif, à savoir le droit pour l'individu de ne pas être obligé de faire état de sa confession ou de ses convictions religieuses et de ne pas être contraint d'adopter un comportement duquel on pourrait déduire qu'il a – ou n'a pas – de telles convictions. Il n'est pas loisible aux autorités étatiques de s'immiscer dans la liberté de conscience d'une personne en s'enquérant de ses convictions religieuses ou en l'obligeant à les manifester, et spécialement à le faire, notamment à l'occasion d'une prestation de serment, pour pouvoir exercer certaines fonctions* » ; CEDH, 3 septembre 2010, *Dimitras et autres c. Grèce*, requêtes n°s 42837/06, 3237/07, 3269/07, 35793/07 et 6099/08, : « *En outre, la liberté de manifester ses convictions religieuses*

602. C'est dans cette perspective que plusieurs décisions ont consacré le droit de l'individu d'obtenir la radiation des registres de statut personnel et de la carte d'identité de toute mention relative à sa communauté d'appartenance.

603. Par un arrêt en date du 20 novembre 1969⁶⁵⁵, la Cour d'appel de Beyrouth a ainsi fait droit à une demande de radiation de l'inscription religieuse par ces motifs :

« Attendu que l'individu qui demande à supprimer de sa carte d'identité toute référence à sa religion ne peut être considéré comme désirant abandonner cette religion ou la communauté dont elle relève ;

Qu'il doit seulement être considéré comme désirant faire disparaître toute mention relative au traitement différencié des citoyens en fonction de leur religion ; - que la religion constitue une relation entre l'individu et son Dieu, différente de celle qui relie l'individu à l'État ;

Qu'il est inutile dans les rapports de l'individu avec l'État, de révéler publiquement la religion des individus qui doit se manifester suffisamment à travers leurs actions sans être l'objet d'une mention sur les registres publics ;

*Attendu que la demande présentée à la Cour ne vise pas à faire déconsidérer les croyances religieuses mais à écarter toute différence ou discrimination entre les citoyens ; qu'elle ne porte donc pas atteinte à l'ordre public et aux lois fondamentales de l'État, qu'elle peut donc être satisfaite et qu'il convient en conséquence de radier des registres de l'état civil et de la carte d'identité de l'appelant toute mention relative à sa confession »*⁶⁵⁶.

comporte également un aspect négatif, à savoir le droit pour l'individu de ne pas être obligé de manifester sa confession ou ses convictions religieuses et de ne pas être obligé d'agir en sorte qu'on puisse tirer comme conclusion qu'il a - ou n'a pas - de telles convictions. Aux yeux de la Cour, les autorités étatiques n'ont pas le droit d'intervenir dans le domaine de la liberté de conscience de l'individu et de rechercher ses convictions religieuses, ou de l'obliger à manifester ses convictions concernant la divinité. Cela est d'autant plus vrai dans le cas où une personne est obligée d'agir de la sorte dans le but d'exercer certaines fonctions, notamment à l'occasion d'une prestation de serment ».

⁶⁵⁵ CA Beyrouth, 20 novembre 1969, cité par P. GANNAGÉ « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multiconmunautaire », op. cit.

⁶⁵⁶ Ibid.

604. En 2007, la question de la radiation de la mention religieuse des registres de statuts personnels s'est posée une nouvelle fois à la direction des statuts personnels qui a été saisie de plusieurs demandes en ce sens. Le ministre de l'Intérieur s'est prononcé sur ces demandes par une circulaire en date du 6 février 2009⁶⁵⁷ reconnaissant le droit de chaque citoyen de ne pas déclarer son lien communautaire aux registres de statuts personnels tout en se fondant sur un avis rendu par le comité de législation et de consultations en date du 5 juillet 2007⁶⁵⁸.

605. Cet avis consacrait le droit de chaque citoyen de ne pas déclarer son lien communautaire sur les registres de statut personnel en invoquant expressément la liberté religieuse garantie par l'article 9 de la Constitution ainsi que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948.

606. Quant aux conséquences de cette radiation sur la condition juridique de la personne, le comité considérait qu'elles ne concernent que l'intéressé et rappelait par ailleurs que la radiation de la mention religieuse ne peut s'assimiler à l'abandon de la communauté religieuse.

607. Selon le comité, l'exercice des droits et des libertés devrait être reconnu à toute personne sans discrimination fondée sur la religion sauf s'il existe des droits dont l'exercice est lié à l'appartenance communautaire, auquel cas il est possible à l'intéressé de produire tout élément de preuve de son appartenance.

608. Le comité affirmait au demeurant que la liberté religieuse implique également la liberté d'appartenir ou de ne pas appartenir à une religion.

609. L'absence de déclaration de l'appartenance communautaire sur les registres de statut personnel, s'inscrit certes dans l'exercice de la liberté de religion. Elle pose toutefois un risque considérable d'immixtion judiciaire dans la pratique religieuse⁶⁵⁹. De fait, les

⁶⁵⁷ Circulaire en date du 6 février 2009.

⁶⁵⁸ Avis du comité de législation et de consultations en date du 5 juillet 2007.

⁶⁵⁹ N. SAGHIEH, « Chateb al-qaid al-ta'ifi: houriyat al-mou'takad bayna wazarat al-dakhiliya wa al-'adl' », *al-akhbar*, 30 janvier 2008, accessible sur : <http://www.al-akhbar.com/>.

registres de statut personnel exercent une fonction probatoire ayant pour objet de permettre à l'individu de prouver son appartenance religieuse à l'égard des tiers et des autorités étatiques en se munissant d'une preuve préétablie.

Comme l'explique Pierre Gannagé, « *l'inscription à l'état civil constitue ainsi le pivot de ces solutions qui permettent à l'État de préserver la stabilité des situations juridiques, lorsque leur réglementation dépend de la religion ou de la communauté de chacun. Loin de contredire les impératifs de la liberté de conscience, elle garantit son exercice normal, préserve sa finalité. Supprimer la nécessité de cette inscription, c'est rendre impossible le contrôle de l'État, par ses organes administratif et judiciaire, sur les attributions des communautés et jeter ainsi une grande insécurité sur le statut personnel et politique des individus* »⁶⁶⁰.

610. Le défaut de divulgation de cette appartenance pose nécessairement la question de la preuve de l'appartenance religieuse par les intéressés ou de la preuve contraire par les tiers dont les droits peuvent être affectés. Les conséquences juridiques assignées à l'appartenance religieuse ne découlant pas des registres de statut personnel mais du système de personnalité des lois tel que déterminé par l'article 10 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936, la radiation de la mention religieuse n'a pas pour effet de la neutraliser en tant que facteur de rattachement.

611. Cet écueil a d'ailleurs été soulevé dans l'arrêt du Conseil d'État en date du 14 juillet 2009⁶⁶¹.

En 2007, le Conseil d'État est saisi d'un recours en annulation contre une décision implicite de l'officier de l'état civil de refus de radiation de la mention religieuse des registres d'état civil du demandeur.

Le recours est rejeté sur le fondement du défaut de compétence du juge administratif, la matière relevant de la compétence des juridictions judiciaires.

⁶⁶⁰ P. GANNAGÉ « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire », *op. cit.*

⁶⁶¹ C.E. Lib., 14 juillet 2009, inédit

Néanmoins, le Conseil d'État prend le soin de faire observer par un *obiter dictum* que **« la liberté religieuse au Liban est associée au système communautaire qui impose à chaque libanais d'appartenir à une communauté officielle, afin qu'il ne demeure pas délaissé dans sa vie sociale et politique en dehors du cadre confessionnel dans lequel il est né ou auquel il a adhéré ;**

Considérant que la liberté religieuse implique la reconnaissance par le droit libanais du droit de l'individu de changer de religion, de rite et de croyances (...).

En ce qui concerne la radiation de la religion complètement des registres de l'état civil, celle-ci est limitée par des liens qui ne peuvent être dépassés au Liban compte-tenu de la spécificité de sa position quant à la diversité des rites (18 rites), ainsi que d'autres considérations liées à l'ordre de la société, l'unité nationale, le pacte de vie commune, l'enracinement du système confessionnel et l'attachement des libanais à leurs croyances religieuses ».

612. Dans un contexte différent, les juridictions libanaises avaient déjà été confrontées à la question de la preuve de l'appartenance religieuse en l'absence d'une inscription aux registres de statuts personnels.

613. Un arrêt de la Cour d'appel de Beyrouth rendu le 29 janvier 1973 s'est prononcé sur l'appartenance religieuse d'un libanais ayant émigré en Australie en 1914 avant la réglementation de l'inscription religieuse de telle sorte que la Cour était dans l'impossibilité de se référer aux registres de statuts personnels.

614. Les magistrats ont considéré qu'en l'espèce le fait que cet individu né de père druze s'est marié en Australie à une femme catholique, qu'il a placé son fils dans une école catholique et qu'il a été enterré selon les pratiques catholiques ne suffit pas à prouver qu'il s'était converti au catholicisme surtout qu'il n'a pas été établi que cet individu a reçu le sacrement du baptême sans lequel la religion catholique ne peut s'acquérir⁶⁶².

⁶⁶²CA Beyrouth, 29 janvier 1973, *RJL*, 1973, p. 1004.

615. Il en ressort qu'en l'absence d'une mention aux registres de statuts personnels, le juge pourrait déterminer l'état religieux en se référant à la possession d'état, elle-même déterminée selon les règles d'affiliation établie par les communautés religieuses à savoir le baptême pour les communautés chrétiennes et la profession de foi pour les communautés musulmanes.

616. Cette solution présente un inconvénient certain. Dans la mesure où le juge sera amené à scruter le comportement social de l'individu qui déterminera son appartenance communautaire, la vérité sociologique est substituée à la volonté individuelle comme fondement de l'appartenance religieuse.

617. Une autre solution consisterait à retenir la religion de l'intéressé inscrite préalablement à l'opération de radiation et de ne tenir compte d'un éventuel changement de religion qu'à la suite du respect des formalités de l'article 41 de la loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels⁶⁶³ jugées comme substantielles, ce qui supposerait une réinscription de la nouvelle mention religieuse.

618. Un arrêt rendu par la Cour de cassation en date du 23 septembre 1951 relatif à la détermination de l'appartenance religieuse d'une femme décédée s'inscrit dans cette ligne⁶⁶⁴. Il ressort des faits de cette espèce que l'intéressée était née de parents maronites et elle s'était inscrite la première fois aux registres de statut personnel suite au recensement de 1932 en tant que musulmane. La Cour de cassation a confirmé dans cette espèce l'arrêt de la Cour d'appel ayant considéré que l'intéressée « *née de parents maronites est maronite* » et que « *son inscription aux registres suite au recensement de 1932 en tant que musulmane était dépourvue de tout effet juridique* » étant donné qu'une telle inscription équivalait à un changement de religion et que la violation des formalités substantielles prévues par l'article 45 de l'arrêté n° 2856 en vigueur à l'époque aboutissait à priver ce changement de tout effet civil.

⁶⁶³ Cet article dispose que : « toute demande de changement de rite ou de religion doit être présentée au bureau de l'état civil pour rectification de l'inscription ; cette demande doit être justifiée par un certificat du chef du rite ou de la religion à adopter et signée par son auteur.

Le fonctionnaire de l'état civil convoque alors la personne en question et lui demande, en présence de deux témoins, si elle persiste dans sa demande. Lorsque la réponse est positive, il en dresse procès-verbal sur la requête et rectifie en conséquence l'inscription du registre. Cette formalité a lieu au consulat libanais qui se chargera de l'envoyer au bureau de l'état civil libanais pour transcription ».

⁶⁶⁴ Cass. civ. Lib., 33 octobre 1951, *Baz*, 1952, p. 1983.

619. La Cour affirme également que « *la non-existence d'une ancienne inscription (...) ne permet pas de ne pas respecter les formalités édictées pour le changement de religion* ».

620. L'application de ce principe aux personnes ayant radié la mention religieuse de leurs registres aboutit à la prise en compte de leur appartenance religieuse préalable à la radiation jusqu'à leur recours au procédé de changement de religion tel qu'édicté par l'article 41 de la loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels.

621. Par une série de décisions, les juges de première instance saisis par des demandes de réinscription de la mention religieuse semblent avoir adopté de tels indices en se référant à des certificats de baptême ou de profession de foi, des attestations des autorités communautaires d'acceptation dans la communauté ainsi qu'à des extraits d'état civil familiaux révélant l'appartenance communautaire des pères de personnes ayant procédé à la radiation⁶⁶⁵.

622. Un jugement rendu par le juge des référés de Beyrouth⁶⁶⁶ adopte une position différente. Il se fonde tout d'abord sur la liberté de conscience et de religion garantie par l'article 9 de la Constitution et par l'article 18 du pacte international relatif aux droits civils et politiques pour affirmer la liberté de ne pas révéler l'appartenance religieuse.

623. L'appartenance religieuse comme facteur de rattachement à un statut personnel est par la suite envisagée sous l'angle des registres de statut personnel. Le jugement considère ainsi que la non-divulgaration de cette appartenance ne permet pas à l'administration de présumer une quelconque affiliation, ce qui supposerait de traiter les individus ayant procédé à la radiation comme n'appartenant à aucune communauté religieuse. Les registres de statut personnel se transforment ainsi d'un instrument probatoire en un instrument

⁶⁶⁵ Juge unique statuant en matière de statuts personnels Metn, 13 mars 2014, n°293 ; 30 Juin 2014, n° 662/2014 ; 20 décembre 2014, n° 59/2014 ; 28 avril 2017, n° 512/2017 ; Juge unique statuant en matière de statuts personnels Beyrouth, 26 novembre 2014, n° 747/2014 ; 1^{er} octobre 2015, n° 744/2015 ; inédits ; H. NAJJAR, « Chateb el mazhab, khata' moukhalef lil-wake' aw hina tastared el-tawa'ef abna'iha al-daline », Legal Agenda, n° 50, 22 juin 2017.

⁶⁶⁶ Juge des référés Beyrouth, 21 mars 2016, n° 211, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

instituant l'appartenance religieuse ; celle-ci ne permettant de rattacher l'individu à un statut religieux que par l'existence d'une inscription aux registres de statuts personnels manifestant une volonté individuelle de se soumettre aux prescriptions religieuses.

624. Nous pensons que cette solution mérite l'approbation. L'individu qui ne souhaite pas rendre publique son appartenance communautaire refuserait de l'ériger en un facteur de rattachement aux statuts religieux. Il faudrait donc l'assimiler aux personnes n'appartenant à aucune communauté religieuse.

625. Malgré la conciliation de la non-divulgence de l'appartenance religieuse avec les exigences de la liberté de conscience, plusieurs individus ayant procédé à la radiation de la mention religieuse par voie administrative ont saisi le juge statuant en matière de statuts personnels afin de procéder à une réinscription de leur appartenance. Ceci est dû au conditionnement de l'exercice de certains droits politiques et de l'accès aux fonctions publiques par l'appartenance religieuse.

626. C'est d'ailleurs dans ce contexte que certains individus préfèrent recourir aux actes juridiques. Cette voie peut se présenter comme une solution médiane aux atteintes qui résultent de l'application des statuts personnels religieux.

Section 2 : La garantie des droits fondamentaux par le recours aux actes juridiques

627. Les personnes qui ne souhaitent pas abandonner leur appartenance communautaire compte-tenu de leurs croyances individuelles, ou qui ne peuvent pas assumer les coûts qui résulteraient de la rupture avec la communauté religieuse, sont encouragées à recourir aux actes juridiques lorsqu'il s'agit d'assurer la garantie de leurs droits fondamentaux au sein de leurs relations familiales.

628. Cette voie s'inscrit toujours dans le prolongement de l'autonomie individuelle en fonction de laquelle les individus devraient avoir la possibilité d'organiser leurs relations familiales en fonction de leur volonté.

629. Elle se manifeste par le recours à des voies s offertes aussi bien par le droit étatique (**Sous-section 1**) que par les droits religieux (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : les voies offertes par le droit étatique

630. Le droit étatique est souvent sollicité afin d'atténuer les atteintes aux droits fondamentaux qui découlent d'une application pure et simple des dispositions religieuses. Le droit des contrats et des libéralités offre ainsi aux individus qui le souhaitent la possibilité d'atténuer les atteintes à la liberté de conscience et au principe d'égalité aussi bien en matière successorale (§ 1) que dans le domaine du mariage (§ 2).

§ 1 - En matière successorale

631. Au carrefour entre le droit religieux musulman et la loi civile du 23 juin 1959 applicable à la succession des non-musulmans, le droit successoral au Liban retient des solutions qui à plusieurs égards sont attentatoires au principe d'égalité et à la liberté de conscience.

632. Tout d'abord, selon le droit de la communauté sunnite applicable au Liban, le fils obtient le double de la part qui revient à la fille⁶⁶⁷. Cette dernière subit également la concurrence des oncles paternels dans le cas où elle vient à la succession de son père en l'absence de frères⁶⁶⁸.

633. Ensuite, le droit musulman établit une incapacité de succéder ab intestat pour différence de religion. Dans cette optique, un chrétien ne peut succéder à un musulman. Cette incapacité rejaillit sur le droit successoral applicable aux non-musulmans puisque l'article 9 de la loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans pose comme principe que la différence de religion ne constitue pas une incapacité successorale « à moins que l'héritier ne soit soumis à une loi lui attachant un tel effet ». En l'absence de réciprocité, le musulman ne peut pas succéder à un chrétien.

⁶⁶⁷ Y. NOHRA, *Al-irth lada jami' al-tawa'if*, Sader, 4^{ème}éd., 2000, p. 271.

⁶⁶⁸ *Ibid.*

634. L'incapacité de succéder pour différence de religion en droit musulman ne s'applique pas toutefois en matière de libéralités entre vifs ou de libéralités testamentaires. Un chrétien peut valablement recevoir des donations ou des legs d'un musulman. La condition de réciprocité assurée, l'article 9 de la loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans ne fait donc pas obstacle à la validité des libéralités entre vifs ou des libéralités testamentaires au profit des individus de religion musulmane⁶⁶⁹.

635. Dans cette perspective, les individus ont recours à des libéralités afin de corriger les atteintes au principe d'égalité et à la liberté de conscience résultant d'une application stricte du droit successoral. Le compte-joint introduit par la loi du 19 décembre 1961 est également souvent sollicité d'autant plus que couverte par le secret bancaire, cette pratique permet aux individus de déjouer les dispositions impératives en matière successorale.

636. Ces solutions demeurent cependant imparfaites. Outre qu'elles ne peuvent porter que sur la quotité disponible dans les limites fixées par la loi, elles dépendent uniquement de la volonté individuelle et subordonne les droits fondamentaux à la volonté des individus.

I. Le recours aux libéralités

637. L'incapacité de succéder pour différence de religion « *manifeste de sérieux inconvénients dans les mariages mixtes de musulmans et de non-musulmans, aucun des époux ne pouvant venir à la succession de l'autre. Ces inconvénients sont atténués par la possibilité qu'a chaque époux de tester en faveur de l'autre, dans les limites de la quotité disponible, l'incapacité successorale ne s'appliquant pas en matière testamentaire* »⁶⁷⁰.

⁶⁶⁹ P. GANNAGÉ, « Fasc. 3 : LIBAN. - Successions. - Droit des Communautés non musulmanes. - Successions "ab intestat". - Successions testamentaires », *op. cit.*

⁶⁷⁰ *Ibid.*

638. Cette quotité disponible varie selon le droit applicable à la succession. Les droits hanafite et ja'afarite consacrent une quotité disponible d'un tiers qui se calcule en fonction des biens existant au moment du décès⁶⁷¹.

639. En revanche, le droit druze ne fixe aucune limite par rapport à la quotité disponible pouvant être léguée, l'article 148 de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté druze dispose ainsi que « *le testateur peut disposer de tout ou partie de la succession en faveur d'un héritier comme d'un non-héritier* ».

640. Quant à la loi du 23 juin 1959 applicable à la succession des non-musulmans, la quotité disponible varie en fonction des héritiers réservataires qui sont en concours. Dans toutes les hypothèses en question, la réserve héréditaire ne dépasse jamais la moitié de la masse successorale⁶⁷².

641. Alors que les donations sont prises en compte dans le calcul de la quotité disponible par l'article 66 de la loi du 23 juin 1959 applicable à la succession des non-musulmans, la question s'est posée de savoir si les donations faites par un individu appartenant à une communauté musulmane sont soumises à l'exigence de respecter une quotité disponible et si par conséquent ces donations peuvent être réduites en cas de dépassement d'une telle quotité.

642. La difficulté provient de l'article 512 du code des obligations et des contrats qui dispose que « *les donations ne peuvent pas excéder les limites de la quotité disponible du donateur* » et de l'article 531 du code des obligations et des contrats qui ajoute que « *La donation qui, conformément aux prévisions de l'article 512 - dépasse la quotité disponible d'après la valeur des biens laissés à sa mort par le donataire, doit être réduite de tout ce dont elle excède cette quotité. Mais, cette réduction n'annule point les effets de la donation, ni l'acquisition que le donateur aura faite des fruits pendant sa vie* ».

643. Comme l'article 512 du code des obligations et des contrats ne fixe pas le montant de la quotité disponible, une des solutions envisagées consiste à considérer qu'il faut

⁶⁷¹ I. NAJJAR, *Les Libéralités, droit patrimonial de la famille*, 5^{ème} édition, 2016, n° 79, p. 109.

⁶⁷² Voir les articles 59 à 64 de la loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans.

appliquer le montant de la quotité disponible tel qu'il est établi en matière de testaments dans les droits respectifs applicables aux communautés musulmanes et non-musulmanes. Cela revient à imposer une quotité disponible d'un tiers applicable aux donations pour les communautés sunnite et chi'ite.

644. Selon une lecture opposée, comme les droits hanafite et ja'afarite ne limitent pas l'étendue des donations pouvant être effectuées par un donateur, la nécessité de respecter la réserve héréditaire ne s'impose que pour les testaments dès lors que la masse successorale se calcule par rapport aux biens existant au moment de la succession.

645. L'Assemblée plénière de la Cour de cassation a consacré la première solution en retenant « *qu'il s'agisse de donations ou de testaments, le montant de la quotité disponible doit être toujours appliqué et ne peut excéder le tiers des biens du disposant. Peu importe à cet égard que le droit musulman n'édicte pas de limite à la liberté de disposer par donation. Ses prescriptions auraient été modifiées sur ce point par le Code des obligations et contrats (En ce sens, E. Tyan, Cours du droit des obligations, p. 244-245) »*⁶⁷³.

646. La jurisprudence récente s'est toutefois prononcée dans un sens contraire en estimant que « *les donations échappaient à la quotité disponible et ne pouvaient donc être réduites (V. Cass. civ. 24 avril 1972 : Rev. jud. 1972, p. 860. - Cass. civ. 4 nov. 1974 : Rec. Hatem, vol. 163, p. 384. - Cass. 1^{re} civ., 20 déc. 1983 : RTD civ. 1986, p. 257, obs. I. Najjar. - CA Liban-Nord 29 avril 1985 : Rec. Hatem, vol. 190, p. 892. - V. aussi P. Gannagé, L'article 512 et les règles de la réserve héréditaire, Etudes de droit libanais 1965, p. 525. - S. Mahmassani, Cours de droit musulman, p. 179 s., Beyrouth 1959) »*⁶⁷⁴.

647. Les libéralités entre vifs ou testamentaires dans les limites exposées ci-dessus contribuent ainsi à atténuer les atteintes aux droits fondamentaux en matière successorale. Elles demeurent toutefois un outil insatisfaisant.

648. De fait, lorsqu'elles sont soumises à une quotité disponible, ces libéralités peuvent toujours faire l'objet d'une action en réduction. Lorsqu'il s'agit de donations, elles peuvent

⁶⁷³ P. GANNAGÉ, « Fasc. 3 : LIBAN. - Successions. - Droit des Communautés non musulmanes. - Successions "ab intestat". - Successions testamentaires », *op. cit.*

⁶⁷⁴ *Idem.*

être révoquées par le donateur pour survenance d'enfants ou pour ingratitude dans les conditions déterminées par la loi⁶⁷⁵.

649. Mais c'est surtout leur lien avec la volonté du donateur ou du testateur qui les rend imparfaites puisqu'elles ne garantissent pas l'absence de discrimination entre les héritiers de confession ou de sexe différents. Cette même objection se manifeste quant à la pratique des comptes-joints également présentés comme « *un véritable correctif* »⁶⁷⁶ de l'inégalité entre l'homme et la femme établie par le droit hannafite en matière successorale et de l'atteinte à la liberté religieuse découlant de l'incapacité de succéder pour différence de religion.

II. Le recours au compte-joint

650. Le compte-joint introduit par la loi du 19 décembre 1961 permet de tenir en échec certaines solutions retenues en matière successorale⁶⁷⁷.

651. Il faut toutefois préciser que « *le compte joint ne porte pas par lui-même atteinte aux droits successoraux. C'est le secret qui l'entoure qui le transforme en instrument perturbateur de la dévolution successorale* »⁶⁷⁸.

652. De fait, l'article 1^{er} de la loi du 19 décembre 1961 autorise les banques soumises à la loi sur le secret bancaire à ouvrir à leurs clients un compte joint qui fonctionne sous la seule signature de l'un des co-titulaires du compte. L'article 3 de la loi de 1961 dispose également qu'« *au décès de l'un des titulaires du compte joint, le(s) cotitulaire(s) dispose(nt) pleinement de l'intégralité du compte. En ce cas, la banque n'est pas tenue de fournir une quelconque information aux héritiers du titulaire décédé ; il n'est dérogé à*

⁶⁷⁵ L'article 524 du Code des obligations et des contrats dispose que : « *Toute donation entre vifs, faite par une personne qui n'a ni enfants ou descendants légitimes, sera révoquée :*

1 - si le donateur a, depuis la donation, des enfants fussent-ils posthumes ;

2 - si l'enfant du donateur que celui-ci croyait mort au moment de la donation, était vivant ».

L'article 528 du Code des obligations et des contrats dispose que : « *La donation sera encore révoquée à la demande du donateur :*

1 - si le donataire a commis un délit ou un crime, contre la personne, l'honneur ou les biens du donateur ;

2 - s'il a gravement failli aux devoirs que la loi impose envers le donateur ou sa famille ».

⁶⁷⁶ Y. ZEIN HAYEIK « Le compte joint : ange ou démon ? Regards sur le compte joint en droit libanais », *Al-Adl*, n° 1, 2013.

⁶⁷⁷ Y. Zein Hayek, *op. cit.* ; I. Najjar, « Secret bancaire et Droit de la Famille au Liban », in *Mélanges offerts à Louis BOYER*, 1996, p. 491 ; I. FADLALLAH, « compte joint et succession en droit libanais », *POEJ*, 2004, n° 57.

⁶⁷⁸ I. NAJJAR, 1996, *op. cit.*

cette règle que si le contrat d'ouverture du compte comporte un texte exprès en ce sens. Les termes de cet article doivent être reproduits textuellement dans le contrat d'ouverture de compte ».

653. En instaurant une solidarité active entre les co-titulaires du compte, le compte joint permet en pratique « *l'appropriation de la totalité des avoirs figurant au compte par le co-titulaire survivant* »⁶⁷⁹ indépendamment des règles successorales qui pourraient s'appliquer sur les avoirs qui ont été alimentés par le co-titulaire décédé. La mise en échec des règles successorales ne résulte pas de la nature de ce compte-joint mais des obstacles de preuve aussi bien de l'existence du compte que de son contenu et de son alimentation⁶⁸⁰.

654. C'est dans cette perspective que les compte-joints permettent de contourner les règles successorales faisant obstacle à un époux de venir à la succession de son conjoint lorsque les époux sont de religion différente ou à la fille d'hériter dans les mêmes proportions que son frère ou même d'écarter ses oncles paternels lorsque le droit applicable à la succession est le droit hanafite⁶⁸¹.

655. Cette solution ne concerne toutefois que les sommes d'argent et elle reste également tributaire de la volonté du titulaire du compte.

§ 2 - Le mariage civil conclu devant le notaire palliatif de l'absence de législation sur le mariage civil

656. En se fondant sur la liberté de conscience absolue et le principe de l'autonomie de la volonté, certains individus défendent la validité d'un mariage civil devant le notaire en désignant une loi civile étrangère applicable à ses effets⁶⁸². Saisie par une requête d'enregistrement du certificat d'un mariage conclu selon ces formes, la direction des statuts personnels a déféré la requête au ministre de l'Intérieur, qui à son tour, l'a transmise au comité de législation et de consultations relevant du ministère de la justice pour avis. Le

⁶⁷⁹ I. FADLALLAH, *op. cit.*

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ Y. ZEIN HAYECK, *op. cit.*

⁶⁸² T. EL-HUSSEINI, *op. cit.*

comité s'étant prononcé contre l'enregistrement de l'acte de mariage⁶⁸³, l'affaire a été communiquée par le ministre de la justice au comité consultatif supérieur qui pour sa part a émis un avis favorable⁶⁸⁴.

657. Le comité consultatif supérieur a considéré qu'il s'agit d'un simple contrat et a conclu à l'obligation de retranscrire le mariage en associant la logique contractuelle et l'autonomie de la volonté à la liberté de conscience pour affirmer le droit appartenant à tout libanais de conclure un mariage civil au Liban.

658. Dans le même registre, le juge des référés⁶⁸⁵ saisi d'une assignation en vue d'ordonner à l'administration la transcription d'un mariage civil conclu devant un notaire au Liban a examiné la possibilité de faire soumettre un contrat interne à une loi étrangère en la désignant comme loi applicable dans le corps du contrat. Il considérait ainsi implicitement que le mariage conclu devant le notaire constitue un contrat valide.

659. Cette initiative contestable juridiquement relève d'un mouvement de contractualisation du droit des personnes et de la famille au nom de la liberté de conscience.

*« La pratique qui s'est ainsi instaurée consacre une conception purement contractuelle du mariage en conférant à la volonté des époux un rôle exclusif pour le choix de son régime »*⁶⁸⁶.

660. Cette même logique contractuelle sous-tendant la communautarisation du droit est dangereuse en ce qu'elle entérine l'idée selon laquelle la personne ne doit être régie que par sa volonté individuelle exclusive de tout ordre public impératif en la matière et clef de voûte du communautarisme reposant sur l'option des statuts⁶⁸⁷.

⁶⁸³ Avis du comité de législation et de consultations du 8 décembre 2012, n° 1100/2012, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

⁶⁸⁴ Avis du comité supérieur de consultations, 11 février 2013, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

⁶⁸⁵ Juge des référés Beyrouth, 21 mars 2016, n° 211, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

⁶⁸⁶ P. GANNAGÉ, « L'État libanais est-il laïque ? » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, 2^{ème} édition, 2019, Hachette Antoine, PUSJ, p. 15.

⁶⁸⁷ J. CARBONNIER, « La laïcisation de l'état civil » in *actes du colloque de la CIEC*, 1999, p. 16.

Comme l'explique Pierre Gannagé, « *le mariage civil deviendra un mariage à la carte et consacrera l'application des conceptions individualistes poussées à l'extrême* »⁶⁸⁸.

Sous-section 2 : Les voies offertes par les droits religieux

661. Parallèlement au droit étatique, les droits religieux tels qu'ils sont appliqués au Liban consacrent des voies contractuelles supposées assurer l'égalité entre l'homme et la femme et souvent mises en avant afin de répondre aux critiques adressées aux droits communautaires.

662. La possibilité pour les époux de prévoir contractuellement leurs obligations respectives contribuent à alimenter l'idée selon laquelle le respect des droits fondamentaux devrait être assuré par les individus qui, s'ils décident de se marier religieusement, devraient se prémunir eux-mêmes des inégalités dans le rapport conjugal ou en assumer les conséquences.

663. Ils concernent le mariage musulman qui par sa nature contractuelle « *renferme des possibilités d'aménagement des obligations des époux d'un commun accord entre eux pouvant contribuer à corriger le déséquilibre qui existe entre les parties* »⁶⁸⁹.

664. Les « *clauses adjointes* » insérées dans le contrat de mariage représentent des conditions résolutoire et suspensive visant « *à aménager le contrat conformément à la volonté des parties* »⁶⁹⁰ et sont donc « *directement issue du droit commun des contrats* »⁶⁹¹.

665. Ces clauses sont considérées valables sauf lorsqu'elles sont contraires « *aux prescriptions impératives de la loi (shari'a) c'est-à-dire généralement quand [elles ont] pour effet de dénaturer les règles régissant le contrat telles qu'elles résultent de la Chari'a* »⁶⁹².

⁶⁸⁸ Pierre GANNAGÉ, « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et Droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2e édition, p. 126.

⁶⁸⁹ R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, « Le rôle de la volonté en droit musulman de la famille » in *Droit et religion*, CEDROMA, Bruylant Bruxelles, 2003, p. 165.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ *Ibid.*

⁶⁹² *Ibid.*

666. Les clauses adjointes permettant l'aménagement du régime applicable au mariage musulman portent classiquement sur la polygamie et la répudiation (§ 1) et plus récemment sur la garde des enfants (§ 2).

§ 1 - Les clauses relatives à la polygamie et à la répudiation

667. Le droit applicable par la communauté sunnite au Liban admet la clause de monogamie. La validité de cette clause est ainsi consacrée par l'article 38 du code de la famille du 25 octobre 1917 qui dispose que « *la femme peut valablement stipuler que son mari n'épousera pas une autre femme et que, s'il le fait, elle-même ou la seconde épouse, suivant les termes de la clause, sera considérée comme répudiée* ».

668. En revanche, le droit applicable à la communauté chi'ite retient une solution différente dès lors que « *l'opinion dominante chez les fukahâ jaafarites considère qu'une telle clause contrevient d'une manière frontale à un verset coranique. ([Coran IV ; 3]) : { ... Il est permis d'épouser deux, trois ou quatre, parmi les femmes qui vous plaisent, mais si vous craignez de n'être pas justes avec celles-ci, alors une seule... }. La clause est donc considérée comme étant sans effet* »⁶⁹³.

669. En ce qui concerne l'aménagement de la faculté de répudiation que détient le mari, alors que la « *renonciation pure et simple* »⁶⁹⁴ à cette faculté « *est exclue* »⁶⁹⁵, les clauses permettant de l'accorder à la femme sont valables.

670. Madame El-Husseini Begdache relève à cet égard trois variantes de clauses qui se distinguent d'une part par leur révocabilité et d'autre part par la faculté donnée à la femme de se répudier par procuration ou en son nom propre et donc par la cession de la faculté de répudiation.

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ *Ibid.*

⁶⁹⁵ *Ibid.*

671. C'est ainsi que le « *tawkil* » et le « *tafwid* » constituent des mandats accordés par le mari à son épouse permettant à celle-ci de prononcer la répudiation uniquement par procuration. Ces clauses ne privent pas le mari de sa faculté de répudiation. « *Ainsi les deux époux se retrouvent-ils simultanément titulaires de cette prérogative* »⁶⁹⁶.

672. La distinction entre ces clauses se manifeste quant à leur révocabilité. Alors que le « *tafwid* » également dit « *'isma* » représente un « *mandat fiduciaire irrévocable* » et confère à l'épouse une faculté de répudier « *discretionnaire ou limitée aux cas où le mari commettrait certaines fautes stipulées au contrat* »⁶⁹⁷, le « *tawkil* » est « *un mandat spécial ordinaire et donc révocable tant que la mission n'est pas exécutée, il ne prive pas le mandant de la faculté d'exécuter lui-même la mission dont il a chargé le mandataire. Quand la femme est désignée par son mari, les deux époux deviennent titulaires du droit de répudier, le mari en son nom propre et la femme par procuration, tant que le mari n'a pas révoqué le mandat* »⁶⁹⁸.

673. La troisième variante de clause de répudiation est le « *tamlik* » qui représente « *une véritable cession puisqu'il confère à la femme la faculté de prononcer elle-même la répudiation en son nom propre* »⁶⁹⁹ et prive le mari de cette faculté.

674. Au Liban, la communauté chi'ite n'admet classiquement que le « *tawkil* » alors que le « *tafwid* » est considéré valable par la communauté sunnite⁷⁰⁰. Plus récemment, les déclarations du président des tribunaux Jaafari au Liban le Cheikh Mohamad Kanaan semblent consacrer la validité du « *tafwid* » dans des cas limités à savoir si le mari s'abstient d'entretenir son épouse, s'il est emprisonné pour une période de plus d'un an, en cas d'absence prolongée dépassant les deux ans et en cas de maltraitance⁷⁰¹.

⁶⁹⁶ *Ibid.*

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ *Ibid.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ *Ibid.*

⁷⁰¹ H. FARFOUR, « *khoutwa nakissa wa iltifaf `ala matlab rafe` sin al-hadana: "balfat al-islah fi al-mahakem al-ja'afariya"* », *al-akhbar*, 1er août 2019.

§ 2 - Les clauses relatives à la garde des enfants

675. Confronté aux revendications croissantes en vue de modifier les règles applicables en matière de garde parentale et principalement portées par la campagne « *Protecting Lebanese Women* » au sein de la communauté chi'ite, le président des tribunaux Jaafari au Liban le Cheikh Mohamad Kanaan a annoncé récemment l'adoption d'un cahier de charges « دفتر شروط » qui serait présenté aux époux avant la conclusion d'un mariage au sein des tribunaux⁷⁰².

676. Ce cahier des charges comprend plusieurs clauses adjointes au titre desquelles la faculté pour la femme de se répudier dans des cas limités comme on l'a déjà indiqué ainsi que l'attribution de la garde des enfants à l'épouse jusqu'à l'âge shar'i ou l'âge de la puberté⁷⁰³.

677. Alors que le président avait initialement déclaré que ce cahier de charges serait imposé aux époux, il avait par la suite précisé que les époux seraient libres de ne pas l'adopter⁷⁰⁴.

678. Même si les clauses adjointes permettent de restaurer jusqu'à une certaine mesure l'égalité entre les époux, il n'en demeure pas moins que ces clauses sont insuffisantes.

679. De fait, le recours à ces clauses reste assez timide. Les raisons découlent nécessairement de l'ignorance répandue de la possibilité accordée par le droit applicable à adopter de telles clauses mais surtout de l'impossibilité d'inclure de telles clauses sans le consentement de l'époux⁷⁰⁵.

680. C'est dans cette perspective qu'il faut convenir d'exposer les insuffisances du recours à la volonté individuelle.

⁷⁰² *Ibid.*

⁷⁰³ *Ibid.*

⁷⁰⁴ *Ibid.*

⁷⁰⁵ R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, *op. cit.*

Chapitre 2 : Les insuffisances du recours à la volonté individuelle

681. La volonté individuelle est certainement un critère déterminant dans les solutions qui peuvent être apportées aux conflits entre l'identité individuelle et les identités collectives. Un individu ne peut dans cette mesure être contraint à adhérer à un groupe. Lorsqu'elle se présente toutefois comme une solution exclusive aux atteintes aux droits fondamentaux résultant de la reconnaissance des identités collectives, cette volonté devient un obstacle à toute tentative de réforme en faisant reposer sur l'individu mécontent la responsabilité de se soustraire aux pouvoirs reconnus aux communautés religieuses.

682. Madame Muriel Fabre-Magnan a d'ailleurs démontré dans un contexte différent comment la volonté peut conduire à un « *retournement de la liberté* »⁷⁰⁶ lorsqu'elle est mobilisée afin de légitimer paradoxalement la soumission de l'individu : « *si la liberté se satisfait de la possibilité de faire tous les choix, elle peut aussi, à la limite, servir à aliéner sa liberté ou à y renoncer. On serait libre de ne l'être plus ?* »⁷⁰⁷. Dans le cadre du pluralisme communautaire en droit libanais, cette volonté est souvent brandie pour écarter l'intervention de l'État dans le droit de la famille.

683. Détourné de sa finalité (**Section 1**), le recours à la volonté individuelle demeure également une solution insatisfaisante dans la mesure où son effectivité est démentie par les obstacles faisant de son exercice une option réservée aux individus ayant une capacité réelle de se libérer de leur appartenance communautaire (**Section 2**).

Section 1 : Une finalité détournée

684. Dans sa communication au colloque de la Commission Internationale de l'État Civil, le doyen Carbonnier avançait que « *les argumentations critiques, pour la plupart,*

⁷⁰⁶ M. FABRE-MAGNAN, *L'institution de la liberté*, éd. PUF, 2018, p. 109.

⁷⁰⁷ *Ibid.*

ont l'habileté d'opposer au principe de laïcité un autre principe de valeur indiscutable et quasi-constitutionnelle : l'autonomie de la volonté. Avec la liberté religieuse, qui est censée fonder la sécularisation, est mise en concurrence une autre liberté, la liberté de contracter et spécialement de s'associer. Le contrat est là dans sa fonction sociale : en face de la loi unificatrice (jacobine à l'occasion) il est l'instrument de la diversification. La philosophie de l'autonomie de la volonté a une projection en droit public dans la technique des options des statuts. La législation dite coloniale en faisait autrefois un usage courant : un choix était ouvert, par exemple, à l'individu indigène entre deux types de mariages, l'un selon les lois de la métropole, l'autre selon la coutume des pays, celui-ci modelé par les particularités culturelles et en définitive très souvent religieuses de l'ethnie »⁷⁰⁸.

685. Les observations du doyen Carbonnier trouvent écho dans les théories politiques qui fondent les solutions aux conflits entre l'identité individuelle et les identités collectives sur l'autonomie de la volonté. Ces théories doivent toutefois être écartées puisqu'elles conduisent à une légitimation contestable des atteintes aux droits fondamentaux (**Sous-section 1**) et qu'elles relèvent d'une confusion entre l'autonomie individuelle et la liberté (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : La légitimation contestable des atteintes aux droits fondamentaux

686. L'autonomie de la volonté est de plus en plus invoquée afin de justifier les atteintes aux droits fondamentaux. C'est ainsi que dans le contexte des violations résultant de la reconnaissance des droits collectifs à des groupes, plusieurs théoriciens politiques se sont fondés sur la liberté de s'associer et de se dissocier comme critère permettant de déterminer si l'État doit intervenir dans les pratiques des groupes qui seraient contraires aux droits fondamentaux. Pour ces auteurs, compte-tenu de la liberté de s'associer, l'État

⁷⁰⁸ J. CARBONNIER, « La laïcisation de l'état civil » in actes du colloque de la CIEC, 1999, p. 16.

doit respecter le choix de certains individus de vivre selon les pratiques de leurs communautés, même si ces pratiques portent atteinte aux droits fondamentaux⁷⁰⁹.

687. Selon cette lecture, la seule contrainte imposée aux groupes culturels résulterait de la liberté d'association elle-même qui inclut la liberté de quitter l'association s'exprimant par le « *droit de sortie* »⁷¹⁰. L'absence d'exercice par l'individu de ce « *droit de sortie* » suffit à rejeter toute intervention étatique dans les pratiques culturelles puisque cette attitude négative devrait être perçue comme un acquiescement des membres aux pratiques assumées par le groupe. L'individu qui ne renonce pas à son adhésion au groupe est donc présumé avoir consenti aux atteintes à ses droits fondamentaux.

688. Dans cette optique, la protection des droits fondamentaux s'opère uniquement à travers le « *droit de sortie* »⁷¹¹. Un individu qui a une option de sortie mais ne l'exerce pas ne peut se prévaloir de l'atteinte à ses droits fondamentaux par le groupe. Son acquiescement aux pratiques du groupe que l'on déduit uniquement de son maintien dans le groupe ferait obstacle à toute intervention étatique.

689. L'autonomie de la volonté qui est au cœur de cette approche de la gestion du pluralisme se rapproche du « *droit à l'identification personnelle* » que la Cour Européenne des Droits de l'Homme a consacré dans l'arrêt *Molla Sali c/ Grèce* en date du 19 décembre 2018⁷¹².

690. Il s'agissait en l'espèce d'un homme grec musulman qui avait établi un testament selon le droit civil grec par lequel il avait légué l'ensemble de ses biens à son épouse. À son décès, ses sœurs avaient contesté la validité du testament en invoquant l'application du droit musulman étant donné que leur frère appartenait à la communauté musulmane et

⁷⁰⁹ Monsieur Chandran Kukathas affirme à cet égard que « *d'un point de vue libéral, le désir des Indiens de vivre selon les pratiques de leurs propres communautés culturelles doit être respecté non pas parce que la culture a le droit d'être préservée, mais parce que les individus doivent être libres de s'associer : former des communautés et vivre selon les termes de ces associations. Un corollaire de cela est que l'individu doit être libre de se dissocier de ces communautés. S'il y a des droits fondamentaux, il y a au moins un droit qui est d'une importance cruciale : le droit de l'individu de quitter une communauté ou une association selon les termes qu'il ne souhaite plus vivre. Les communautés culturelles devraient donc être regardées de cette manière : en tant qu'associations d'individus dont la liberté de vivre selon les pratiques communautaires est donc d'une importance fondamentale* ». Ch. KUKATHAS, *op. cit.*

⁷¹⁰ *Ibid.*

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² CEDH, GC, 19 décembre 2018, *Molla Sali c. Grèce*, requête n° 20452/14.

qu'en fonction du traité de Sèvres de 1920 et du traité de Lausanne de 1923, les coutumes musulmanes et le droit musulman devaient être appliqués aux ressortissants grecs de confession musulmane. La Cour de cassation grecque avait estimé qu'effectivement, la succession du défunt devait être régie par le droit successoral musulman qui n'accordait dans cette hypothèse qu'un quart des biens du défunt à son épouse. Saisie par la conjointe, la CEDH a conclu à la violation de l'article 14 de la Convention combiné avec l'article 1 du Protocole n° 1 en considérant « *que la différence de traitement subie par la requérante en tant que bénéficiaire d'un testament établi conformément au code civil par un testateur de confession musulmane, par rapport à une bénéficiaire d'un testament établi conformément au code civil par un testateur n'étant pas de confession musulmane, n'avait pas de justification objective et raisonnable* »⁷¹³.

691. Pour parvenir à cette solution, la Cour Européenne des Droits de l'Homme avait dégagé l'existence d'un « *droit à la libre identification* » qui comporterait pour les personnes « *appartenant à une minorité nationale (...) le droit de choisir librement d'être traitée ou de ne pas être traitée comme telle* »⁷¹⁴. La Cour relève dans ce contexte que le refus opposé « *aux membres d'une minorité religieuse [du] droit d'opter volontairement pour le droit commun et d'en jouir* »⁷¹⁵ est constitutif d'une atteinte à ce « *droit à la libre identification* » qui s'impose aussi bien à l'État qu'aux autres membres de la communauté.

692. Qualifié par la Cour de « *pierre angulaire* »⁷¹⁶ du droit international de la protection des minorités en général, ce droit qui revient au droit de ne pas être soumis à un régime particulier compte-tenu des appartenances à un groupe se rapproche donc au « *droit de sortie* » exposé ci-dessus. Il repose similairement sur l'exercice d'un choix par l'individu et constitue selon la Cour une des conditions de la protection des identités collectives par l'État dans la mesure où « *l'État ne peut quant à lui assumer le rôle de garant de l'identité minoritaire d'un groupe spécifique de la population au détriment du droit des membres de ce groupe de choisir de ne pas appartenir à ce groupe ou de ne pas*

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ *Ibid.*

⁷¹⁵ *Ibid.*

⁷¹⁶ *Ibid.*

suivre les pratiques et les règles de celui-ci »⁷¹⁷. Il en résulte donc que l'État ne peut jamais cautionner l'enfermement de l'individu au sein du groupe au nom de la protection de l'identité collective.

693. Plusieurs auteurs ont soulevé dans leur commentaire de l'arrêt les incertitudes qui résultaient de la décision quant à l'hypothèse de confrontation directe entre les droits religieux et les droits fondamentaux⁷¹⁸. De fait, interprétée *a contrario*, la solution de la Cour peut conduire à l'application du droit religieux si l'individu relevant d'une communauté religieuse opte volontairement pour ce statut. Ce choix permet-il de dépasser les contradictions qui pourraient se révéler entre le droit religieux et les droits fondamentaux ? La Cour ne le précise pas. Elle se limite à affirmer à cet égard que « *les convictions religieuses d'une personne ne peuvent valablement valoir renonciation à certains droits si pareille renonciation se heurte à un intérêt public important (Konstantin Markin, précité, § 150)* » sans indiquer quelle est la teneur d'un tel intérêt public.

694. Or le « *droit de sortie* » aussi bien que le « *droit à l'identification personnelle* » relèvent d'une philosophie marquée par le pouvoir de la volonté. Poussée à l'extrême, cette philosophie permettrait de légitimer tous les actes juridiques nonobstant toute atteinte aux droits fondamentaux⁷¹⁹ à partir du moment où on considère que la volonté individuelle est le seul critère de justice et de légitimité qui doit être pris en considération⁷²⁰.

695. Cette approche a été critiquée pour plusieurs raisons.

⁷¹⁷ *Ibid.*

⁷¹⁸ D. 2019, p. 316, point de vue H. Fulchiron; *AJ fam.*, 2019, p. 158, obs. J. Houssier.

⁷¹⁹ Pour Monsieur Chandran Kukathas, « *la base de l'autorité de la communauté n'est pas un droit de la culture à la perpétuation, ou même à l'existence, mais l'acquiescement de ses membres. Ces membres ont le droit inaliénable de partir - de renoncer à l'appartenance à la communauté. Ce droit est plus puissant qu'il n'y paraît au premier abord parce qu'il implique que, dans de nombreuses circonstances, les individus de la communauté culturelle sont libres de partir ensemble ou en association avec d'autres et de reconstituer la communauté selon des conditions d'association modifiées (...) Le deuxième facteur qui tempère la probabilité et l'ampleur de l'« injustice » est le principe qui maintient la liberté individuelle d'association et de dissociation. Si une personne continue à vivre dans une communauté et selon des moyens qui (de l'avis de la société dans son ensemble) la traitent injustement, même si elle est libre de partir, alors notre préoccupation au sujet de l'injustice diminue* », Ch. KUKATHAS, *op. cit.*

⁷²⁰ M. FABRE-MAGNAN, *op. cit.*, p. 53.

696. Le maintien d'un individu dans le groupe ne traduit pas nécessairement un consentement implicite à la violation de ses droits⁷²¹. L'on ne peut déduire du silence passif de l'individu une acceptation des pratiques du groupe.

697. Cette présomption est d'autant plus contestable au Liban étant donné que l'individu est dès sa naissance rattachée à la communauté religieuse de son père. L'appartenance au groupe est donc une appartenance héritée et n'exprime pas toujours un choix éclairé ou des convictions relatives aux pratiques exercées par le groupe. Une personne née dans une communauté religieuse et qui se marie religieusement conformément au statut personnel de cette communauté n'exerce pas un choix libre et éclairé dans le sens d'un acquiescement quant à son traitement inégal résultant de l'application des dispositions religieuses.

698. Par ailleurs, un individu peut être attaché à son appartenance au groupe et souhaiter être traité équitablement. Déduire de l'absence de sortie un acquiescement à un traitement inégalitaire correspond à une négation contestable de la possibilité pour un individu de vivre selon sa culture dans le respect des droits fondamentaux comme si l'appartenance au groupe et l'appartenance à la collectivité sont exclusives l'une de l'autre⁷²².

699. Enfin, en réduisant le rôle de l'État à la seule garantie du « *droit de sortie* » du groupe, cette approche fait reposer « *la charge de résoudre le conflit sur l'individu* »⁷²³ et « *décharge l'État de toute responsabilité* »⁷²⁴ en matière de protection des droits fondamentaux. L'effectivité des droits fondamentaux serait ainsi une affaire individuelle⁷²⁵.

⁷²¹ A. SHACHAR, 2000, *op. cit.*.

⁷²² Comme l'explique Susan Moller Okin, « *faire appel au droit de sortie en tant que palliatif de l'oppression est insatisfaisant pour une autre raison. Dans de nombreuses circonstances, les personnes opprimées, en particulier les femmes, sont non seulement moins en mesure de sortir, mais ont de nombreuses raisons de ne pas quitter leur culture d'origine ; l'idée même de le faire peut-être impensable. Elles veulent plutôt, et devraient avoir le droit, d'être traitées équitablement* », S. MOLLER OKIN, « *Mistresses of their own destiny: Group rights, gender and realistic rights of exit* », *Ethics* 112, January 2002, pp. 205-230.

⁷²³ A. SHACHAR, 2001, *op. cit.*, p. 41.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ Selon Madame Ayelet Shachar : « *la logique du droit de sortie force l'adepte à un choix cruel de pénalités : accepter toutes les pratiques du groupe – y compris celles qui violeraient ses droits fondamentaux en tant que citoyen – ou (d'une manière ou d'une autre) sortir. Selon cette logique, une fois que les individus entrent (ou choisissent de demeurer) au sein des communautés minoritaires, ils sont présumés avoir renoncé aux droits et protections qui leurs sont accordés par leur citoyenneté* », *Ibid.*

700. Le « *droit de sortie* » de la communauté religieuse à travers un affranchissement partiel ou totale des compétences qui lui sont reconnues comme palliatif des atteintes aux droits fondamentaux fait de l'État un simple « *spectateur indifférent et tranquille dans un domaine qui touche aux fondements de la société* »⁷²⁶. La seule garantie de ce droit libèrerait l'État de la responsabilité qui lui incombe d'assurer non seulement le respect des statuts personnels religieux mais également le respect des droits fondamentaux ayant intégré le bloc de constitutionnalité.

701. Cette logique est de toute évidence contraire à celle des droits fondamentaux qui ne peuvent pas être conditionnés par la volonté individuelle.

702. Par ailleurs, le recours à la volonté individuelle comme solution au conflit entre l'identité individuelle et l'identité collective semble procéder d'une confusion entre la liberté et l'autonomie de la volonté.

Sous-section 2 : La confusion entre la liberté et l'autonomie de la volonté

703. Définie comme un « *principe de philosophie juridique et de théorie générale du droit en vertu duquel la volonté librement exprimée a le pouvoir de créer des obligations* »⁷²⁷, l'autonomie de la volonté a classiquement été invoquée dans le droit des contrats afin d'expliquer la force obligatoire du contrat. Alors que plusieurs auteurs ont démontré depuis longtemps les limites de cette théorie, celle-ci resurgit dans le domaine du droit des personnes et de la famille qui est traditionnellement méfiant par rapport aux effets qu'il faut accorder à la volonté individuelle.

704. C'est ainsi que le « *droit à l'autonomie personnelle* » entendu comme étant le « *droit de faire tous les choix pour soi-même* »⁷²⁸ a été mobilisé afin de s'opposer à toute

⁷²⁶ P. GANNAGÉ, « Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste » in *Le Pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, 2^{ème} édition, PUSJ, hachette Antoine, 2019, p. 35.

⁷²⁷ *Lexique des termes juridiques 2016-2017*; éd. Dalloz.

⁷²⁸ M. FABRE-MAGNAN, op. cit., p. 34.

intervention étatique dans les relations individuelles dès lors que ces relations sont consenties.

705. Or comme l'affirme Madame Muriel Fabre-Magnan, le consentement (qui relève davantage du modèle contractuel) ne doit pas se substituer à la liberté dans le domaine du droit des personnes et de la famille. De fait, à la différence de la liberté en vertu de laquelle l'individu possède toujours la faculté d'agir ou de ne pas agir, le consentement aboutit à une aliénation de l'individu en l'obligeant à respecter des engagements qu'il aurait pris à un moment donné et à en assumer la responsabilité : *« le contrat n'est ainsi pas le mode normal d'exercice des libertés. En particulier, la liberté de faire des choix dans tous les domaines de la vie personnelle, et notamment de prendre des décisions relatives à son propre corps (avortement, arrêt des soins, pratique d'activités à risque, etc.), n'est pas de l'ordre du contrat. Le droit des contrats a été forgé pour que chacun puisse être tenu au respect de sa parole et de ses engagements alors même qu'il ne le souhaiterait plus ultérieurement. Les libertés, au contraire, sont posées et juridiquement protégées pour que chacun puisse, à tout moment, décider d'agir selon sa volonté, y compris le cas échéant en changeant d'avis »*⁷²⁹.

706. L'inadaptation du cadre contractuel est d'ailleurs immédiatement percevable lorsqu'on essaye de mettre en œuvre la théorie des vices du consentement afin d'apprécier la liberté et la lucidité du consentement de l'individu qui maintient son adhésion au groupe⁷³⁰.

707. Tout d'abord, cette théorie se fonde sur l'appréciation d'une volonté instantanée qui a pour effet, selon la loi, d'obliger le contractant à honorer ses engagements même s'il change d'avis. Les volontés futures que pourrait exprimer l'individu sont dans ce contexte indifférentes. Or pour pouvoir utilement affirmer que l'État ne devrait jamais intervenir dans les pratiques du groupe puisque ces pratiques sont consenties par l'individu, il faudrait pouvoir contrôler la persistance du consentement dans la durée et plus précisément

⁷²⁹ M. FABRE-MAGNAN, *op. cit.* p. 57.

⁷³⁰ M. FABRE-MAGNAN, *op. cit.*, pp. 77-81.

pendant toute la période de son adhésion au groupe et non seulement son consentement à un moment donné.

708. Ensuite, les vices du consentement ont été conçus en fonction d'une opération contractuelle dont les éléments peuvent être déterminés à l'avance⁷³¹. Or le choix de rester ou de sortir d'un groupe s'exerce dans le cadre d'une possibilité de choix diversifiés quant aux différentes « *conception[s] de la vie* »⁷³². Le droit ne dispose pas des outils nécessaires pour s'assurer que le choix de l'individu est le résultat d'une décision réfléchie prise en connaissance de toutes les options qui se présentent à lui.

709. Dans cette perspective, on ne devrait pas contraindre l'individu qui ne sort pas du groupe à supporter les pratiques attentatoires à ses droits fondamentaux. L'appartenance au groupe relève de l'exercice de la liberté. Il ne faut pas en déduire une quelconque conséquence quant à la naissance d'une obligation à la charge de l'individu qui le forcerait à se soumettre aux pratiques du groupe. C'est dans ce sens que le « *droit de sortie* » trouve une assise en droit libanais dans l'article 9 de la Constitution qui garantit la liberté de conscience. Si l'individu peut changer de communauté religieuse ou même abandonner toute appartenance religieuse, ce n'est pas parce que le pouvoir de la volonté est illimité mais c'est en vertu de la liberté de conscience.

710. Dans le même esprit, l'application de la loi civile étrangère au mariage conclu dans la forme civile indépendamment de tout lien de rattachement de la situation juridique des époux avec l'étranger s'explique davantage par la liberté de conscience que par l'autonomie de la volonté. Cette solution serait beaucoup plus contestable dans l'hypothèse où une législation civile sur le mariage est adoptée au Liban.

⁷³¹ Madame Muriel Fabre-Magnan démontre les incohérences d'une approche de la liberté fondée sur le consentement : « si le consentement devient le principal voire l'unique critère de la liberté individuelle, il faudrait pouvoir vérifier son existence et sa consistance. On ne peut en effet s'en tenir à l'assentiment manifesté par la personne, qui n'est pas toujours le résultat d'un choix véritablement autonome, sans parler des cas où la personne pourrait vouloir dissimuler ses véritables pensées et intentions. Le droit est cependant très mal outillé pour y procéder, quand le contrôle n'est pas tout simplement matériellement impossible », M. FABRE-MAGNAN, *op. cit.*, p. 77.

⁷³² J. MACLURE, Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 25.

711. Les critiques adressées à une politique d'harmonisation entre l'identité individuelle et l'identité collective fondée exclusivement sur la volonté individuelle sont également axées sur la remise en cause de son effectivité.

Section 2 : une effectivité démentie

712. Le recours à la volonté individuelle repose sur l'image d'un individu abstrait, détaché de liens de dépendance, rationnel et suffisamment éclairé sur les possibilités qui se présentent. Or pour plusieurs raisons, les conditions d'expression d'une volonté libre et éclairée ne sont pas réunies (**Sous-section 1**). Les options que consacrent le droit libanais se réduisent ainsi à de simples « *garanties formelles* »⁷³³ qui emportent des coûts à plusieurs égards rédhibitoires (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : Les déficiences des conditions d'expression de la volonté individuelle

713. L'examen des conditions d'exercice de la volonté individuelle dans le domaine du droit des personnes et de la famille révèle rapidement les limites des solutions fondées sur l'autonomie de la volonté.

714. C'est dans ce contexte que le recours à la volonté individuelle a été dénoncé par plusieurs auteurs qui relèvent le caractère illusoire de la volonté. Les difficultés pratiques liées à l'existence de liens de dépendance et de rapports de domination au sein des groupes, aux pressions sociales et à l'inaccessibilité de l'information ont ainsi une influence considérable sur la capacité des individus à exercer un choix libre et éclairé⁷³⁴. Comme l'affirme Monsieur Will Kymlicka, « *la plupart des libéraux, [...] soutiendraient que cette personne n'a pas une liberté substantielle de partir parce qu'elle n'a pas les conditions préalables pour faire un choix significatif* »⁷³⁵.

⁷³³ H. POURTOIS, *op. cit.* .

⁷³⁴ A. SHACHAR, 2001, *op. cit.*, p. 108.

⁷³⁵ W. KYMLICKA, « The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas », *Political Theory*, Volume 20, No. 1 (Feb., 1992), pp. 140-146.

715. Tout d'abord, pour que l'individu puisse choisir de rester ou de sortir du groupe, il faut qu'il ait accès aux différentes options qui sont possibles. Cet accès est bien évidemment principalement conditionné aussi bien par l'éducation et l'information que par l'ouverture de la communauté et la capacité de ses membres de forger des liens avec des individus qui n'en relèvent pas. Ce n'est que lorsqu'on est confronté à d'autres façons de voir le monde qu'on peut concevoir ou imaginer la possibilité de sortir du groupe. Or le secteur éducatif au Liban est partiellement tributaire des communautés religieuses. Dans ce contexte, l'article 10 de la Constitution garantit aux communautés religieuses le « *droit d'avoir leurs écoles* ». Les écoles religieuses (affiliées à des communautés religieuses) sont ainsi largement répandues dans le secteur privé. Elles déterminent librement le contenu de l'enseignement religieux qu'elles dispensent aux élèves en y consacrant une heure hebdomadaire. Quant aux écoles publiques, à la suite d'une tentative de suppression en vertu du décret n° 10227 en date du 8 mai 1997, l'enseignement religieux a réintégré le cursus scolaire⁷³⁶ et repose exclusivement sur l'enseignement de l'Islam ou du Christianisme⁷³⁷. Force est donc de constater que le cursus scolaire qui n'englobe en son état actuel qu'une éducation religieuse rattachée aux communautés historiques, limite considérablement l'accès de l'individu aux différentes conceptions du monde.

716. L'inaccessibilité de l'information quant aux différents recours envisageables se manifeste également dans le domaine du mariage. C'est ainsi que malgré l'existence de voies contractuelles permettant de rétablir une certaine égalité entre les époux, ces voies ne sont pas souvent utilisées dès lors qu'ils dépendent de l'acceptation de l'époux, certes, mais parce qu'elles sont également inaccessibles.

Madame Roula El-Husseini Begdache observe ainsi que dans le contexte libanais, les clauses adjointes au mariage qui pourraient garantir plus d'égalité entre l'homme et la femme ne sont pas très répandues en pratique puisqu'elles « *restent relativement inconnues du grand public en raison de leur complexité et du raffinement de leurs structures juridiques. Mais seraient-elles connues de leurs destinataires, ces clauses*

⁷³⁶ Décret n° 1847 du 6 décembre 1999.

⁷³⁷ Le projet d'élaboration d'un manuel commun islamo-chrétien a également été avorté. En vertu de la décision n°5 en date du 10 novembre 1999, l'enseignement religieux est dispensé en adoptant « *un manuel unique pour les chrétiens et un manuel unique pour les musulmans* ». V. A. MESSARRA, « La religion dans une pédagogie interculturelle », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 36 | 2004, 101-110 ; A. KHALIFE, « La place de la religion à l'école », *Confluences Méditerranée* 2006/1 (N°56), pages 145 à 160.

demeurent tributaires du consentement du mari qui souvent ne souhaitera pas se départir de ses prérogatives »⁷³⁸.

717. Enfin, les solutions fondées sur la volonté individuelle ne prennent pas en considération les rapports de domination qui peuvent exister au sein des groupes. La pratique du mariage forcé et du mariage des mineurs a ainsi pour effet de restreindre la possibilité pour une femme de décider pour elle-même de son sort. Dans plusieurs hypothèses, lorsqu'elle atteint l'âge de la majorité, la femme est déjà soumise à des responsabilités familiales qui rendent la rupture avec sa communauté d'appartenance compliquée puisqu'elle pourrait avoir des répercussions sur son droit de garder ses enfants⁷³⁹.

718. C'est dans ce contexte qu'il faut s'attarder sur le coût de la sortie du groupe.

Sous-section 2 : le coût de la sortie

719. Le « *droit de sortie* » se réduit juridiquement à une « *garantie formelle* »⁷⁴⁰ rarement sollicitée à cause des conséquences attachées à la sortie du groupe

720. Le mouvement de défection est dans cette perspective au service de la loyauté et de l'appartenance collective à une communauté : même si l'individu est autorisé à sortir de sa communauté d'origine, il doit réintégrer une communauté d'accueil ou assumer le coût élevé de la sortie du groupe.

721. L'abandon pur et simple de toute appartenance communautaire produisant des effets juridiques est théoriquement possible mais il reste pratiquement exceptionnel. Les raisons de la réticence qu'éprouvent les Libanais à s'affranchir de l'identité communautaire résident dans le coût élevé à payer pour exercer ce droit de sortie. Juridiquement, les personnes dépourvues d'une identité communautaire n'ont pas accès à certains droits dont l'exercice est conditionné par l'appartenance religieuse (**Sous-**

⁷³⁸ R. EL-HUSSEINI BEGDACHE, 2003, *op. cit.*

⁷³⁹ S. MOLLER OKIN, *op. cit.*

⁷⁴⁰ H. POURTOIS, *op. cit.*

section 1). Économiquement et socialement, l'affranchissement des liens d'appartenance communautaire ne semble pas accessible à tous (**Sous-section 2).**

§ 1 - Le coût juridique de la sortie de la communauté religieuse

722. Dans son commentaire de la décision rendue par la Cour d'appel de Beyrouth en date du 20 novembre 1969⁷⁴¹ ayant fait droit à une demande de radiation de l'inscription religieuse des registres de l'état civil, Pierre Gannagé observait que « *l'individu sans communauté [est] nécessairement en porte-à-faux. Il [peut] difficilement se situer dans un système politique et juridique où le pouvoir étatique ne s'est pas complètement substitué aux pouvoirs communautaires. Seul face à l'autorité publique, il ne jouira pas des mêmes droits, de la même protection que les autres* »⁷⁴².

723. De fait, la sortie de la communauté religieuse engendre l'application d'un statut juridique qui est à plusieurs égards rédhibitoire. C'est d'ailleurs pour des raisons liées aux difficultés relatives à l'exercice de leurs droits civils et politiques que plusieurs individus ayant procédé à la radiation de la mention religieuse des registres de l'état civil ont été contraints de saisir les juridictions judiciaires afin de demander une réinscription de cette mention⁷⁴³.

724. Dans cette perspective, il est intéressant de constater que les requérants ont évoqué les obstacles juridiques imposés aux personnes ne relevant pas d'une communauté religieuse au Liban. Parmi ces obstacles, l'impossibilité de se marier au Liban en l'absence et la difficulté d'accès aux fonctions publiques.

725. L'appartenance aux communautés religieuses devient donc forcée et en l'absence d'un statut juridique égal à celui des membres appartenant aux communautés religieuses,

⁷⁴¹ CA Beyrouth, 20 novembre 1969, cité par P. GANNAGÉ « L'exercice de la liberté de conscience dans un Etat multicommunautaire », *op. cit.*

⁷⁴² Ibid.

⁷⁴³ Juge unique statuant en matière de statuts personnels Metn, 13 mars 2014, n°293 ; 30 Juin 2014, n° 662/2014 ; 20 décembre 2014, n° 59/2014 ; 28 avril 2017, n° 512/2017 ; Juge unique statuant en matière de statuts personnels Beyrouth, 26 novembre 2014, n° 747/2014 ; 1^{er} octobre 2015, n° 744/2015 ; inédits ; Hala Najjar, « Chateb el mazhab, khata' moukhalef lil-wake' aw hina tastared el-tawa'ef abna'iha al-daline », Legal Agenda, n° 50, 22 juin 2017.

les individus ayant opté pour une rupture avec leur communauté de naissance sont contraints à la réintégrer⁷⁴⁴.

I. L'atteinte aux droits politiques

726. Dans le domaine du droit public, les personnes n'appartenant pas aux communautés historiques ne sont pas traitées de la même manière que les membres des communautés religieuses historiques. C'est ainsi que l'individu détaché des liens communautaires a très peu de place dans un paysage qui reste largement gouverné par le souci d'assurer une égalité entre les communautés religieuses.

727. Ce traitement inégalitaire résulte essentiellement de l'article 95 de la Constitution. Selon cet article tel qu'amendé par la loi constitutionnelle n° 18 du 21 septembre 1990 : *« La Chambre des députés élue sur une base égalitaire entre les musulmans et les chrétiens doit prendre les dispositions adéquates en vue d'assurer la suppression du confessionnalisme politique, suivant un plan par étapes. Un comité national sera constitué et présidé par le Président de la République, comprenant en plus du Président de la Chambre des députés et du Président du Conseil des ministres, des personnalités politiques, intellectuelles et sociales.*

La mission de ce comité consiste à étudier et à proposer les moyens permettant de supprimer le confessionnalisme et à les présenter à la Chambre des députés et au Conseil des ministres ainsi qu'à poursuivre l'exécution du plan par étapes.

Durant la période intérimaire:

A) Les communautés seront représentées équitablement dans la formation du Gouvernement.

B) La règle de la représentation confessionnelle est supprimée. Elle sera remplacée par la spécialisation et la compétence dans la fonction publique, la magistrature, les institutions militaires, sécuritaires, les établissements publics et d'économie mixte et ce, conformément aux nécessités de l'entente nationale, à l'exception des fonctions de la première catégorie ou leur équivalent. Ces fonctions seront

⁷⁴⁴ Ibid.

réparties à égalité entre les chrétiens et les musulmans sans réserver une quelconque fonction à une communauté déterminée tout en respectant les principes de spécialisation et de compétence ».

728. En dépit de l'abolition du confessionnalisme politique que les constituants de 1990 se sont fixés, environ trente ans se sont écoulés après l'amendement constitutionnel de 1990 sans que le comité prévu par l'article 95 n'ait été créé. Comme l'observe Monsieur Michel Tabet, « *le premier parlement élu sur base égalitaire entre chrétiens et musulmans (en l'occurrence le Parlement élu en 1992) devait mettre sur pied ce comité. Or trois élections législatives ont déjà eu lieu et l'on n'est pas encore passé à la phase d'application. La constitution dudit comité est brandie par intermittences au gré des circonstances du moment et des rapports prévalant entre les pouvoirs. La formation du comité n'est pas imminente et le projet de déconfessionnalisation des institutions semble être renvoyé aux calendes grecques* »⁷⁴⁵.

729. Il en résulte une atteinte aux droits politiques des individus qui décident de sortir de leur communauté religieuse. C'est ainsi que les personnes n'appartenant pas aux communautés musulmanes ni chrétiennes ne peuvent accéder aux fonctions publiques de la première catégorie ou leur équivalent. Elles ne sont pas non plus éligibles aux fonctions de députés.

730. Les coûts de la sortie se manifestent également sur le plan du droit privé.

II. L'atteinte à la liberté de se marier et de fonder une famille

731. En l'absence d'une législation sur le mariage civil, les individus n'appartenant pas aux communautés religieuses historiques ou qui ne se résignent pas à célébrer un mariage religieux ne peuvent pas se marier au Liban.

⁷⁴⁵ M. TABET, *op. cit.*

732. S'ils décident de procréer en dehors du mariage, leurs enfants seront considérés comme étant des enfants naturels et frappés d'une incapacité de succéder dans les mêmes proportions que l'enfant légitime⁷⁴⁶. Pour certains auteurs, eux-mêmes parents naturels n'auront pas de vocation successorale dans la succession de leurs enfants puisque la « *famille naturelle* » n'existe pas selon les conceptions des droits communautaires⁷⁴⁷.

733. Dans un contexte différent, le Doyen Carbonnier avait démontré depuis longtemps comment le droit peut contraindre les personnes à adhérer à une religion indépendamment de leurs croyances individuelles. Le mariage est « *un acte fondateur, dont l'absence frappe d'irréalité juridique toute la construction familiale, la filiation des enfants, la vocation à l'héritage, la certitude des propriétés* »⁷⁴⁸. Le statut auquel seront soumis les enfants nés de cette union de fait suffit ainsi pour dissuader certaines personnes de l'exercice de leur « *droit de sortie* ».

734. Celles-ci ne pourront échapper à ces conséquences qui pourraient résulter de l'affranchissement de la communauté religieuse qu'en se mariant civilement à l'étranger. Or cette option coûteuse financièrement n'est pas à la portée de tous les individus.

Sous-section 2 : Le coût économique et social de la sortie de la communauté religieuse

L'exercice du « *droit de sortie* » engendre également un coût économique et social⁷⁴⁹. Plusieurs individus n'ont pas dans cette perspective *les moyens de la liberté de conscience*. Dans ce contexte, l'accès à un mariage non religieux engendre des coûts économiques (§ 1) et l'exercice du « *droit de sortie* » entraîne la perte de l'accès aux biens et aux services communautaires (§ 2).

⁷⁴⁶ Article 22 de la loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans.

⁷⁴⁷ V. HEUZÉ, « L'hypothèse d'une consécration des « familles » naturelles et adoptives par le droit libanais des successions non musulmanes », *POEJ*, 2021, n°74.

⁷⁴⁸ Jean Carbonnier, « *L'amour sans la loi, Réflexions de psychologie sociale sur le droit de la filiation, en marge de l'histoire du protestantisme français* », Conf. donnée le 15 décembre 1977 devant la Société de l'Histoire du Protestantisme français, in « *BSHPF* », t.125, janv-mars 1979, p.47-75.

⁷⁴⁹ A. SHACHAR, *Multicultural jurisdictions Cultural differences and women's rights*, Cambridge university press, 2001, p. 55.

§ 1 - Les coûts économiques conditionnant l'accès au mariage

735. Comme nous l'avons exposé, les Libanais n'appartenant à aucune communauté religieuse peuvent toujours opter pour un mariage civil à l'étranger. Compte-tenu des exigences découlant de la liberté de conscience, les tribunaux libanais reconnaissent ce mariage qui est soumis à la compétence des tribunaux civils et régi par la loi civile étrangère. Encore faut-il pouvoir assumer les coûts d'un tel déplacement.

736. Cette contrainte s'impose également aux individus qui sans rompre avec leur communauté religieuse, souhaitent soustraire leur mariage et ses effets à la compétence des communautés religieuses puisque selon certains auteurs, il résulterait de l'article 10 de l'arrêté 60 L.R. que la possibilité de conclure un mariage civil au Liban n'est reconnue qu'aux individus n'appartenant à aucune communauté religieuse⁷⁵⁰.

737. Dans cette perspective, la liberté de croyance garantie formellement semble être conditionnée par les moyens financiers de celui ou celle qui souhaiterait en bénéficier. Seuls, les individus qui disposeraient de moyens financiers suffisants auraient ainsi la faculté de vivre selon les convictions et les opinions de leurs choix.

738. Comme l'affirme Monsieur Vincent Heuzé, le « *contournement* [du modèle familial traditionnel] *par les règles du droit international privé est parfois jugé encore insuffisant. Outre qu'il oblige à un déplacement des intéressés à l'étranger, qui s'avère extrêmement coûteux si ces derniers ne renoncent pas à y convier leurs amis et les membres de leur famille respective, il ne satisfait pas ceux pour qui la neutralité religieuse de l'État libanais devrait le contraindre à lui-même aménager un mariage civil au Liban* »⁷⁵¹.

⁷⁵⁰ P. GANNAGÉ, « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et Droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2e édition, p. 126.

⁷⁵¹ V. HEUZÉ, « L'hypothèse d'une consécration des « familles » naturelles et adoptives par le droit libanais des successions non musulmanes », *op. cit.*

739. L'exercice du « *droit de sortie* » peut encore être compliqué compte-tenu de la dépendance de certains individus aux communautés religieuses qui participent à la prise en charge de besoins économiques et sociaux.

§ 2 - La perte de l'accès aux biens et aux services communautaires

740. L'appartenance religieuse fait également partie de la construction identitaire de l'individu et se superpose à des liens d'appartenance familiaux et sociaux.

741. Elle est encore renforcée par la « *solidarité souterraine* »⁷⁵² assumée par les communautés religieuses en soutien à leurs propres membres dans un contexte de forte inégalité socio-économique.

742. La personne qui abandonne sa communauté religieuse risque donc de perdre le bénéfice de cette solidarité – souvent nécessaire à la survie de l'individu compte-tenu de la faible prise en charge par les instances étatiques des inégalités socio-économiques.

Comme l'explique Thierry Kochuyt, « *on ne lutte pas contre la pauvreté mais on aide certains pauvres. Cela procède seulement - pour reprendre le vocabulaire de Durkheim – d'une solidarité mécanique qui fait reposer la bienfaisance sur les similitudes entre donateur et donataire (Durkheim (1893) 1930, 35 et s.). À la base de cette charité se situe l'appartenance aux communautés ressenties comme primordiales, et non la citoyenneté ou l'humanité – notions abstraites qui intègrent trop de différences dans leur universalisme. La solidarité confessionnelle, en revanche, reste particulariste* »⁷⁵³.

⁷⁵² Monsieur Thierry Kochuyt explique dans le contexte libanais que « *l'accès aux biens et aux services est aussi conditionné par l'appartenance à des groupes dits primordiaux comme la famille étendue, la communauté confessionnelle et/ou celle originaire d'une même région. Tous ces ensembles constituent pour leurs membres un capital social, c'est-à-dire une adhésion à une collectivité qui tient à elle-même et qui s'efforcera de maintenir sa cohésion. Ainsi peut se développer au sein de ces groupes une solidarité importante qui essaiera de contrôler les forces centrifuges de l'inégalité économique (Geertz, 1973 ; Khalaf, 1989, 1991)* », Th. KOCHUYT, « La misère du Liban : une population appauvrie, peu d'état et plusieurs solidarités souterraines », *Revue Tiers Monde*, 2004/3 (n° 179), p. 515-537.

⁷⁵³ *Ibid.*

743. Cette solidarité communautaire est encore renforcée par un « *confessionnalisme budgétaire et fiscal* »⁷⁵⁴ se traduisant au Liban par des exemptions fiscales accordées aux communautés religieuses et aux personnes morales qui en relèvent⁷⁵⁵.

Ces exemptions permettent aux communautés religieuses de maintenir une forme de dépendance des individus par rapport aux services offerts par les communautés qui arrivent ainsi à fournir des services à leurs membres sans aucune contrainte budgétaire et fiscale ; des services qui sont offerts au détriment des institutions de l'État qui perdent le bénéfice de plusieurs recettes fiscales⁷⁵⁶.

744. L'abandon de la communauté religieuse provoque ainsi le danger d'une désolidarisation familiale et sociale résultant en « *un coût lourd à la charge des personnes qui oseraient briser les traditions de mariage et de divorce au sein de leurs communautés* »⁷⁵⁷.

⁷⁵⁴ G. HADDAD, « Le confessionnalisme budgétaire et fiscal au Liban », Legal Agenda, n° 31, 21 Août 2015.

⁷⁵⁵ Loi n° 210/2000 en date du 26 mai 2000.

⁷⁵⁶ G. HADDAD, *op. cit.*

⁷⁵⁷ A. SHACHAR, 2001, *op. cit.*, p. 59.

CONCLUSION DU TITRE 1

745. En l'état actuel du droit libanais, la coexistence entre l'identité individuelle et les identités collectives s'opère à travers le recours à la volonté individuelle. C'est dans ce contexte que les individus peuvent s'affranchir des liens communautaires à travers l'exercice d'un leur « *droit de sortie* » de la communauté religieuse. Dans le même esprit, ils peuvent recourir à des actes juridiques afin d'atténuer les atteintes à leurs droits fondamentaux.

746. Ces solutions qui s'inspirent de la théorie de l'autonomie de la volonté sont insuffisantes. Elles aboutissent tout d'abord à un dévoiement de la volonté individuelle, mobilisée afin de légitimiser les pratiques du groupe attentatoires aux droits fondamentaux de ses membres. Elle procède ensuite d'une confusion entre l'autonomie de la volonté et la liberté. Elle repose enfin sur des présupposés contestables en fonction desquels les individus naissent libres et égaux et se comportent nécessairement de façon rationnelle. Cette image de l'*homo economicus* permet dans cette perspective à l'État de maintenir une politique de « *Laissez-faire* » en s'abstenant d'intervenir dans les pratiques du groupe. Or l'examen de l'effectivité d'une telle théorie démontre rapidement ses limites. Les individus s'inscrivent dans des rapports de dépendance économiques et sociaux qui ne leur permettent pas d'exprimer un choix libre et éclairé.

747. Ce sont les raisons pour lesquelles il faut rechercher des voies alternatives à la volonté individuelle qui impliqueraient une intervention plus active de l'État dans les pratiques du groupe.

TITRE 2 : LES POSSIBILITES DE COEXISTENCE A TRAVERS

L'ACTION DE L'ÉTAT

758. L'intervention de l'État dans les conflits qui surgissent entre l'identité individuelle et l'identité collective a toujours été une question délicate. Dans cette perspective, le rôle qui s'impose à l'État et son seuil d'intervention dans les pratiques du groupe sont classiquement appréhendés sous l'angle du principe de neutralité de l'État.

759. Ce principe défini comme reflétant « *le non-engagement ; [l'] impartialité [de l'État] à l'égard de l'ensemble des opinions et croyances* »⁷⁵⁸ fait l'objet d'interprétations différentes dans le contexte de la reconnaissance de droits collectifs. Alors que pour certains, la neutralité imposerait une attitude de tolérance à l'égard des groupes et une intervention minimale de l'État dans leurs pratiques⁷⁵⁹, pour d'autres la neutralité doit être une neutralité libérale exigeant une intervention active de l'État lorsque les groupes cherchent à imposer des contraintes sur leurs membres⁷⁶⁰.

760. Ces diverses tensions se traduisent au Liban dans les significations qui sont accordées à l'article 9 de la Constitution. Cet article, on l'a vu, dispose qu' « *en rendant hommage au Très-Haut, l'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux* ». Il en résulte donc un principe de neutralité de religieuse de l'État libanais. Celui-ci se tient à égale distance de toutes les conceptions religieuses⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ V. Neutralité, G. CORNU, *Vocabulaire juridique*, Association Henri Capitant, PUF, 2009.

⁷⁵⁹ Ch. KUKATHAS, *op. cit.*

⁷⁶⁰ W. KYMLICKA, *op. cit.*

⁷⁶¹ P. GANNAGÉ, « L'État libanais est-il laïque ? », *op. cit.*

761. Cette neutralité doit toutefois être distinguée de l'indifférence⁷⁶². L'État souhaitant assumer une position de neutralité à l'égard de tous (comme principe directeur des conflits entre l'État, les communautés et les individus) devrait maintenir les conditions du pluralisme des valeurs qu'il cherche à protéger. En d'autres termes, si l'État doit se tenir à égale distance de toutes les communautés religieuses et des visions du monde, il doit en revanche protéger certaines valeurs fondamentales (notamment les droits fondamentaux de l'individu). Celles-ci sont de fait nécessaire afin de protéger la diversité. La neutralité de l'État à l'égard des différentes communautés religieuses ne se confond pas dans cette ligne avec une « *neutralité absolue* »⁷⁶³ et une indifférence de l'État. Elle signifie simplement que l'État reste impartial par rapport aux différentes « *conception[s] de la vie* »⁷⁶⁴ et qu'il traite d'une manière égalitaire tous les citoyens indépendamment de leurs appartenances religieuses⁷⁶⁵.

762. Or ces différentes implications du principe de la neutralité de l'État ne sont toujours pas concrétisées en droit libanais. Tout d'abord, l'État semblerait privilégier les conceptions défendues par les communautés religieuses historiques dans la mesure où les législations étatiques ne permettent pas à l'individu qui souhaiterait se libérer de son groupe d'appartenance d'accéder à un statut conforme à des croyances individuelles qui s'en détacheraient qu'en se déplaçant à l'étranger. L'identité individuelle se trouve ainsi encouragée à se construire et à lier des rapports familiaux en fonction des modèles familiaux exclusivement véhiculés par les droits communautaires. Le pluralisme familial au Liban reste ainsi inachevé et ne reflète que la diversité des croyances et traditions des communautés religieuses historiques.

763. Au demeurant, certaines valeurs fondamentales que l'État s'est engagé à respecter sont remises en question par les droits communautaires tels qu'ils sont mis en œuvre. À cet égard, l'absence d'intervention de l'État sur les droits religieux aboutit à renforcer les mécanismes d'homogénéisation des groupes. C'est ainsi que les tentatives de réforme ou de lecture alternative des droits religieux qui faciliteraient leur alignement sur les droits

⁷⁶² *Ibid.*

⁷⁶³ J. MACLURE, Ch. TAYLOR, *op. cit.*

⁷⁶⁴ *Ibid.*

⁷⁶⁵ Y. -Ch. ZARKA « 15. Jusqu'où l'État peut-il rester neutre ? », *Difficile tolérance*, avec la collaboration de F. CYNTHIA, PUF, 2004, pp. 108-113.

fondamentaux sont réprimées. L'interprétation du principe de neutralité religieuse comme enjoignant à l'État de s'abstenir de toute intervention dans les pratiques du groupe contribuerait ainsi à réfréner la diversité au sein du groupe et condamnerait l'individu qui souhaite toujours assumer une identité communautaire à subir des atteintes à ses droits fondamentaux.

764. Ce sont ces considérations qui doivent être prises en compte dans la détermination des mécanismes de l'intervention de l'État en vue d'assurer une harmonisation entre les différentes identités. Quels sont les mécanismes d'intervention étatique envisageables ? Comment l'État peut-il garantir une neutralité à l'égard de toutes les conceptions du monde et non seulement des conceptions religieuses ? L'action de l'État impose-t-elle une réforme de ses propres législations ? Comment l'État doit-il intervenir dans les pratiques du groupe sans remettre en cause le principe de neutralité religieuse ?

765. Nous examinerons ces questions en étudiant tout d'abord comment l'État peut construire un modèle familial alternatif au modèle véhiculé par les droits religieux. Nous nous pencherons ensuite sur les mécanismes par lesquels l'État peut infléchir le contenu des droits religieux.

766. C'est ainsi que nous exposerons la nécessité de réformer le droit étatique à travers l'achèvement du pluralisme familial (**Chapitre 1**) avant de s'attarder sur l'intervention de l'État sur les droits religieux (**Chapitre 2**).

Chapitre 1 : L'achèvement du pluralisme familial

767. Le pluralisme familial désigne « *la coexistence d'une pluralité de modèle ou de faits familiaux (famille monoparentale, famille recomposée, famille homosexuelle, famille polygamique, etc.)* »⁷⁶⁶.

768. Dans ce contexte, la reconnaissance par l'État d'une multiplicité de statuts personnels religieux traduit certes un pluralisme familial. L'ordre juridique étatique reconnaît ainsi le mariage-sacrement et le mariage-contrat ; l'indissolubilité du mariage et la répudiation unilatérale ; la monogamie et la polygamie.

769. Mais ce pluralisme qui se fonde sur le « *rapport qu'il entretient avec l'identité* »⁷⁶⁷ (notamment l'identité communautaire) et « *la multiplicité des traditions culturelles et religieuses* »⁷⁶⁸ en néglige une autre facette à savoir « *le pluralisme des mœurs et des situations* »⁷⁶⁹. C'est ainsi que les différents modèles de la famille véhiculés par les droits religieux privilégient la famille fondée sur le mariage et sur des rapports inégalitaires entre les époux au niveau de leurs droits et obligations respectifs. La famille légitime patriarcale est encore mise en avant par les législations étatiques qui ne retiennent que le mariage parmi les différents modèles d'organisation des relations familiales.

770. Or, la diversité des statuts personnels reconnus par l'ordre juridique étatique se fonde sur le lien qui est établi entre la liberté religieuse et le statut personnel dans la mesure où un exercice effectif de la liberté religieuse ne peut se réaliser que par l'application du statut personnel correspondant aux croyances religieuses des

⁷⁶⁶ E. MILLARD, « La dimension politique du pluralisme familial » in *Réflexions sur le pluralisme familial* sous la dir. d'Odile Roy, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2011, p.229-240.

⁷⁶⁷ M. F. NICOLAS-MAGUIN, « Premières réflexions sur le pluralisme familial » in *Réflexions sur le pluralisme familial* sous la direction d'Odile Roy, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2011, p. 15.

⁷⁶⁸ *Ibid.*

⁷⁶⁹ *Ibid.*

individus. Dans cette mesure, l'absence d'un statut qui serait applicable à ceux ou celles dont les croyances individuelles ne correspondent pas aux pratiques des communautés religieuses historiques et aux modèles véhiculés par les droits religieux a pour effet de porter atteinte à leur liberté de croyance. L'introduction d'un tel statut soulève plusieurs interrogations. C'est ainsi qu'il faut en préciser les spécificités. Quel est le modèle familial qui doit être consacré par l'introduction d'une législation civile en matière familiale ?

Au demeurant, compte-tenu de la diversité des législations contribuant à façonner les modèles familiaux, l'introduction d'une législation civile en matière familiale est-elle suffisante ?

771. L'achèvement du pluralisme familial suppose ainsi d'étudier l'introduction d'une législation civile en matière familiale (**Section 1**) et la réforme des législations étatiques (**Section 2**).

Section 1 : L'introduction d'une législation civile en matière familiale

« Debout ici. Assis ici. Toujours ici.

Éternels ici. Nous avons un seul but, un seul :

Être.

Après quoi, nous divergerons sur tout :

(...)

Sur tout. Nous avons un seul but :

Être...

Après quoi chacun aura toute latitude de choisir »⁷⁷⁰.

⁷⁷⁰ M. DARWISH, « État de siège », Traduit de l'arabe par Elias Sanbar, éd. Actes Sud, mars, 2004.

772. Ces vers du poète Mahmoud Darwish reflètent à leur manière les positions doctrinales relatives à l'adoption d'une législation civile en matière familiale. Si presque nul ne conteste l'obligation à la charge de l'État de promulguer une telle législation à la lumière des exigences qu'impose le respect de la liberté de conscience, les auteurs semblent en revanche se différencier aussi bien sur le caractère facultatif ou obligatoire d'une telle loi (**Sous-section 1**) que sur destinataires (**Sous-section 2**) et sur son contenu (**Sous-section 3**).

Sous-section 1 : Le caractère facultatif ou obligatoire d'une législation civile familiale

773. L'article 9 de la Constitution a soulevé des interrogations quant au caractère facultatif ou obligatoire d'une législation civile familiale. En garantissant aussi bien la liberté de conscience que le respect des statuts personnels et des intérêts religieux, cet article a-t-il pour conséquence d'écarter la possibilité d'adopter une législation civile familiale qui s'appliquerait impérativement indépendamment de l'appartenance religieuse ?

774. Selon une partie de la doctrine, en particulier Madame Marie-Claude Najm, l'article 9 de la Constitution devrait être interprété comme imposant l'établissement par le législateur d'un statut laïque de la famille qui « *n'est pas seulement juridiquement possible au regard de la Constitution libanaise* »⁷⁷¹, mais également « *imposé par la Constitution elle-même qui garantit la liberté de conscience* »⁷⁷².

775. Madame Marie-Claude Najm considère dans cette perspective que le caractère obligatoire d'une législation civile ne contredit pas l'exigence constitutionnelle de respecter les statuts personnels religieux. Il suffirait ainsi que la loi reconnaisse la célébration religieuse en lui accordant des effets civils et que les individus soient libres de

⁷⁷¹ M.-C. NAJM, « Pour une législation civile unifiée de la famille au Liban » in *Travaux et Jours*, n° 74, automne 2004, p. 131 et s.

⁷⁷² *Ibid.*

s'unir devant l'autorité religieuse pour que « *l'antinomie apparente des normes constitutionnelles* »⁷⁷³ soit dépassée et le respect des croyances religieuses garanti.

776. Cette solution présenterait en outre selon l'auteur plusieurs avantages dans la mesure où elle consisterait à « *une unification du droit interne applicable aux libanais* »⁷⁷⁴ et donc à préserver l'égalité des citoyens devant la loi ainsi qu'à écarter la conception contractuelle et individuelle du droit de la famille en permettant à l'État de s'en saisir.

777. Ce raisonnement ne convainc pas. De fait, la reconnaissance des prérogatives judiciaire et législative aux communautés religieuses traduit une réalité sociale et une certaine conception de la liberté de conscience comme ne pouvant se réaliser pleinement qu'à travers le respect des statuts personnels religieux.

778. Les discussions des constituants sur le projet de la Constitution révèlent ce qui était visé par « *le respect des statuts personnels* ». C'est dans ce contexte que Chebl Dammous, membre du Conseil représentatif affirme qu'« *il s'agit de confirmer les dispositions de l'article 6 du pacte du Mandat et ceci parce que les communautés sont habituées depuis 600 ans à être régies par leurs statuts respectifs. La Société des Nations leur garantit ceci et à son tour, cette Constitution le leur garantit également* »⁷⁷⁵.

779. Il en résulte que l'article 9 de la Constitution s'oppose à l'adoption d'une législation civile obligatoire en matière familiale qui s'accompagnerait d'une suppression des prérogatives législative et judiciaire des communautés religieuses.

780. Comme l'affirme Pierre Gannagé, l'intervention de l'État est ainsi « *clairement définie à l'article 9 de la Constitution qui (...) lui impose de garantir aux communautés l'application de leur statut personnel, dont le mariage constitue un élément essentiel. Cette garantie signifie que les communautés exercent dans ce domaine une compétence civilement reconnue* »⁷⁷⁶.

⁷⁷³ Ibid.

⁷⁷⁴ Ibid.

⁷⁷⁵ Compte rendu de la 2^e séance du 19 mai 1926, 2^e session extraordinaire, suite des discussions du projet de la constitution, Journal officiel du Grand-Liban, n° 1969, 4 mai 1926, p. 45.

⁷⁷⁶ P. GANNAGÉ, « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés », *op. cit.*

781. Les seules tentatives de mise en place d'une législation civile obligatoire en matière familiale ont été initiées par la puissance mandataire et se sont soldées par un échec à la suite des résistances communautaires.

782. C'est ainsi que l'arrêté 261 du 28 avril 1926 adopté par le Haut-Commissaire Henry de Jouvenel prévoyait de confier aux tribunaux civiles la compétence de trancher les litiges en matière de statut personnel à l'exception des actions relatives au mariage. Cet arrêté devait être complété par la codification des lois canoniques, l'élaboration d'une législation civile de statut personnel et l'institution d'un régime civil du mariage⁷⁷⁷.

783. Son exécution a toutefois été suspendue en vertu du décret 102 du 30 juin 1926 à la suite des vagues de protestation des autorités communautaires. Le seul texte que la puissance mandataire a réussi à adopter est l'arrêté 60 L.R. qui devait « *mettre fin aux inégalités et aux anomalies du régime en vigueur et assurer l'égalité des nombreuses communautés religieuses existant dans le pays, la liberté réelle des cultes et des consciences privées pour tous sans nulle restriction autre que la morale et l'ordre public* »⁷⁷⁸. Le régime prévu par cet arrêté demeure jusqu'à ce jour incomplet en l'absence d'une législation civile relative au mariage.

784. Certes, la loi du 23 juin 1959 sur la succession des non-mahométans a constitué une première pierre dans l'édification d'un dispositif civil mais en l'absence d'une législation civile qui engloberait également le mariage et la filiation, la liberté de conscience ainsi que la neutralité de l'État par rapport aux différentes conceptions du monde ne sont pas garanties.

785. De fait, en ne reconnaissant que la seule forme de mariage religieux et en réduisant la famille au seul modèle de la famille légitime et patriarcale, l'État prend parti en faveur d'une vision particulière de ce que devrait être une vie familiale, une vision contredite par les droits fondamentaux également garantis par la Constitution.

⁷⁷⁷ Ph. GENNARDI, *op. cit.*

⁷⁷⁸ *Ibid.*

786. Si l'adoption d'une législation civile obligatoire en matière familiale devrait être écartée au regard de l'exigence constitutionnelle de respect des statuts personnels religieux, celle d'une législation facultative semble en revanche s'imposer. Certes, la laïcisation du statut personnel ne garantit pas à elle-seule le pluralisme des modèles familiaux. C'est pour cette raison que l'on s'attachera ultérieurement à en préciser la teneur.

787. L'application de la législation civile devrait être acquise à chaque fois que les époux opteraient pour une célébration civile même en cas de double-célébration civile et religieuse. La faveur accordée à la loi civile s'expliquerait par la raison d'être de la reconnaissance des statuts personnels religieux. Il s'agit de préserver la liberté de conscience des individus. Or, le recours des époux à une célébration civile suffirait pour écarter le risque d'une contradiction entre les croyances individuelles des époux et l'application d'un statut personnel civil. En d'autres termes, un individu qui accepte de célébrer civilement son mariage ne peut pas valablement invoquer que l'application d'une législation civile porterait atteinte à ses croyances individuelles. Ce n'est que dans l'hypothèse d'une célébration exclusivement religieuse du mariage qu'un tel raisonnement peut être retenu et que l'application du statut personnel religieux s'imposerait. Il faudrait toutefois reconnaître aux époux la possibilité d'opter pour l'application de la loi civile sans célébration civile s'ils le souhaitent.

788. C'est dans cette perspective que la question des destinataires d'une telle législation civile familiale s'impose.

Sous-section 2 : Les destinataires d'une législation civile familiale

789. En l'état actuel de la législation libanaise, seules les personnes n'appartenant pas aux communautés historiques pourraient prétendre à la conclusion d'un mariage dans la forme civile sur le territoire libanais qui serait soumis à une loi civile et à la compétence des tribunaux civils.

790. L'article 16 de la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite dispose à cet égard qu' « *est nul tout mariage conclu au Liban par*

un Libanais appartenant à l'une des communautés chrétiennes (...) devant une juridiction civile ».

791. Quant aux membres des communautés musulmanes, leur mariage est en l'état actuel de la législation soumis à la compétence de leurs communautés en vertu de l'alinéa 2 de l'article 6 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i qui reconnaît la compétence des juridictions char'i pour trancher les litiges relatifs à leurs fidèles sous réserve des cas énumérés par la loi.

792. Par ailleurs, l'article 10 de l'arrêté 60 L.R. distingue dans cette optique entre les personnes appartenant aux communautés religieuses historiques qui sont soumises aux statuts personnels religieux et les personnes appartenant aux communautés de droit commun ou n'appartenant à aucune communauté qui sont soumises à la loi civile.

793. Selon certains auteurs, ces solutions seraient justifiées puisque les communautés religieuses disposeraient d'un « *monopole (...) à légiférer dans leur domaine de compétence envers leurs adhérents* » compte-tenu d'un « *lien inextricable entre la communauté et son ressortissant* »⁷⁷⁹. Une législation civile relative aux matières faisant l'objet des compétences des communautés religieuses ne pourraient par conséquent s'adresser qu'aux personnes n'adhérant pas à une communauté religieuse historique.

794. Nous ne partageons pas ce point de vue pour plusieurs raisons.

795. Tout d'abord, le respect des statuts personnels religieux est associé à la liberté de conscience. Ce n'est que parce que l'État souhaite respecter les convictions personnelles de ses citoyens qu'il leur reconnaît le droit de se soumettre à la compétence législative et juridictionnelle de leurs communautés religieuses. Il apparaît donc logique de permettre à ces mêmes individus d'opter pour une loi civile notamment, lorsque tout en étant croyants et membres d'une communauté religieuse, ils ne souhaitent être subordonnés à la compétence des ordres religieux que sur le plan de leur vie spirituelle. L'appartenance à

⁷⁷⁹ N. ABI RACHED, *L'identité constitutionnelle libanaise*, thèse soutenue le 28 janvier 2011, p. 248.

une communauté religieuse peut ainsi être vécue comme une affaire purement privée comme elle peut être revendiquée dans l'espace public.

796. Ensuite, en application de l'article 25 de l'arrêté 60 L.R., le mariage des couples relevant des communautés non musulmanes ainsi que des couples inter-religieux dans la forme civile à l'étranger est reconnu au Liban et reste soumis à la compétence des juridictions civiles et de la loi civile étrangère, même dans les cas où le mariage en question ne peut être rattaché à l'ordre juridique étranger que par le lieu de célébration⁷⁸⁰. Il semblerait donc pour le moins contradictoire de prohiber aux individus appartenant aux communautés religieuses de conclure un mariage devant une juridiction civile sur son propre territoire alors qu'ils sont autorisés à le faire sur un territoire étranger.

797. Enfin, considérer que les communautés religieuses possèdent un monopole dans leur domaine de compétence empêcherait la conclusion de mariages inter-religieux en droit libanais et forcerait des conversions artificielles afin d'échapper aux empêchements à mariage ou aux conditions restrictives relatives au mariage de personnes appartenant à des communautés religieuses différentes imposés par les droits religieux.

798. C'est dans cette optique qu'une législation civile familiale devrait être applicable non seulement aux individus n'appartenant pas aux communautés religieuses historiques ou appartenant aux communautés de droit commun, mais également aux membres des communautés religieuses historiques qui choisiraient de s'y soumettre.

799. Le contenu d'une telle législation civile familiale soulève toutefois plusieurs difficultés.

⁷⁸⁰ Voir *Supra* n°580-587,

Sous-section 3 : Le contenu d'une législation civile familiale

800. Un simple regard porté sur les différents projets de législation civile familiale⁷⁸¹ révèle les difficultés liées à la détermination de son contenu : mariage devant notaire et consécration du divorce par consentement mutuel dans certains projets, mariage devant l'officier de l'état civil et restriction au seul divorce pour motifs déterminés par la loi dans d'autres, maintien de la puissance paternelle, différence de traitement entre l'enfant issu du mariage et l'enfant né hors mariage, voir-même option accordée aux époux d'opter pour une loi civile étrangère qui s'appliquerait à leur mariage et ses effets conclus au Liban.

801. D'où la question qui se pose inévitablement à savoir d'où devrait-on puiser le contenu d'une telle législation civile ?

802. La réponse à cette interrogation revêt une importance particulière comme le soulève Madame Léna Gannagé puisque l'introduction de cette loi aura inévitablement pour effet de mettre fin au libéralisme découlant de la simple soumission des mariages conclus civilement à l'étranger à la loi étrangère indépendamment de tout élément de rattachement à l'ordre juridique étranger⁷⁸².

803. Il ne s'agit évidemment pas de reproduire le contenu des droits religieux ni les modèles qu'ils consacrent. Une telle solution méconnaîtrait le but de l'instauration d'une législation civile qui ne se réduit pas à assurer un respect des droits fondamentaux mais qui vise également à consacrer un pluralisme des modèles familiaux afin de garantir une vraie neutralité de l'État par rapport aux « *conception[s] de la vie* »⁷⁸³.

804. Faut-il pour autant aligner la législation civile sur les droits occidentaux ? Toute tentative d'instaurer un mariage civil n'est-elle pas d'ailleurs dénoncée par les

⁷⁸¹ Projet de loi adopté par le barreau de Beyrouth en date du 20 octobre 1951, projet de loi pour un statut personnel facultatif et unifié adopté par le parti laïque démocrate en 1978, projet de loi adopté par le parti démocrate en 1979, projet de mariage civil facultatif adopté par le Conseil des ministres le 18 mars 1998, projet de loi sur le statut personnel adopté en 2011 par l'association « *Chamel* », projet de mariage civil facultatif préparé par le barreau de Beyrouth en 2017.

⁷⁸² L. GANNAGÉ, 2013, *op. cit.*; P. GANNAGÉ, « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés » *op. cit.*; M.-C. NAJM, 2004, *op. cit.*

⁷⁸³ J. MACLURE, Ch. TAYLOR, *op. cit.* p. 25.

représentants des communautés religieuses au nom de la nécessité de préserver la cellule familiale et rejeter l'importation des valeurs étrangères ?

805. Certes, le contenu d'une législation civile facultative en matière familiale ne peut se détacher complètement des modes et des « *conception[s] de la vie* »⁷⁸⁴ familiale au Liban : « *La laïcisation est dangereuse, complètement inefficace, si elle fait table rase du passé et, si sous le masque trompeur de l'unité, elle prétend pouvoir substituer à des traditions enracinées des textes nouveaux qui ne trouvent pas leur écho dans les modes de vie, les coutumes et les croyances des populations auxquelles l'État s'adresse* »⁷⁸⁵.

806. Or, même si la famille issue du mariage reste le modèle privilégié au Liban, les revendications issues de la société civile démontrent une aspiration à la garantie des droits fondamentaux et à la réalisation du principe d'égalité notamment entre l'homme et la femme, des aspirations qui relèvent donc de la société libanaise elle-même et qui ne dérivent pas d'une importation de valeurs étrangères à la société libanaise⁷⁸⁶.

807. C'est ce que révèlent les réformes entreprises par plusieurs communautés religieuses et la jurisprudence des tribunaux civils qui attestent d'un souci de s'adapter à l'évolution de la société libanaise, même si celles-ci n'ont pas abouti à des modifications substantielles. Il est dans cette mesure possible de dégager des principes directeurs que le législateur devrait adopter dans l'établissement d'une législation civile facultative.

§ 1 - Le respect de la liberté religieuse

808. La liberté religieuse devrait être au cœur d'une législation civile en matière familiale. C'est dans ce contexte qu'une telle législation devrait permettre, avant tout, à des couples mixtes, appartenant à des religions différentes de s'unir nonobstant les obstacles découlant des empêchements à mariage et de l'obligation d'assurer une éducation religieuse aux enfants issus du mariage imposés par les droits religieux.

⁷⁸⁴ *Ibid.*.

⁷⁸⁵ P. GANNAGÉ, « Statut personnel et laïcité au Liban et dans les pays arabes » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et Droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2e édition, p. 23.

⁷⁸⁶ Sur la possibilité de prendre en considération les aspirations de la société civile, voir P. GANNAGÉ, « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés », *op. cit.*

809. Cette solution s'impose dès lors qu'une législation civile familiale aurait pour objectif de préserver la liberté de conscience. L'ouverture du mariage au couple mixte sur le territoire libanais ne choquerait pas par ailleurs les modes de vie au sein de la société libanaise compte-tenu de l'état actuel du droit positif qui reconnaît le mariage des couples mixtes conclus à l'étranger⁷⁸⁷.

810. Dans le même esprit, l'accès à la dissolution du mariage devrait être facilité compte-tenu des pratiques de plus en plus répandues parmi les membres des communautés chrétiennes qui cherchent par divers moyens à se libérer des liens du mariage.

§ 2 - L'accès à la dissolution du mariage

811. Les obstacles à la dissolution du mariage sont les plus prononcés dans le droit des communautés chrétiennes. Les communautés catholiques ne reconnaissent ainsi que la nullité du mariage comme mode de dissolution alors que les communautés orthodoxes et protestante tout en admettant le divorce et la rupture du mariage, ne permettent l'exercice de ces modes de dissolution que judiciairement et pour les raisons énumérées par la loi, à l'exclusion du divorce par consentement mutuel⁷⁸⁸.

812. Ces prescriptions se trouvent aujourd'hui remises en cause par les membres de ces communautés.

813. L'indissolubilité du mariage, au cœur de la conception du mariage défendue par les communautés catholiques conduit ainsi à des conversions intéressées qui n'ont d'autre finalité que d'échapper à ce régime restrictif. De fait, plusieurs couples souhaitant obtenir la dissolution de leurs mariages n'hésitent pas à se convertir à des communautés religieuses dont le droit religieux admet la possibilité d'obtenir un divorce⁷⁸⁹.

814. La multiplication de ces pratiques a d'ailleurs suscité la réprobation des communautés catholiques, notamment la communauté maronite, qui a imposé des

⁷⁸⁷ Voir *Supra* n°580-587.

⁷⁸⁸ Voir *Supra* n°363.

⁷⁸⁹ *Ibid.*

sanctions pouvant aller jusqu'à l'interdiction de pratiquer le droit devant ses tribunaux à l'égard des avocats qui proposeraient à leurs clients de se convertir à une autre communauté religieuse afin d'obtenir plus facilement la dissolution de leurs mariages⁷⁹⁰.

815. Par ailleurs, nous assistons également à un dévoiement des règles relatives à la nullité du mariage catholique et à l'impossibilité d'obtenir le divorce par consentement mutuel devant les tribunaux orthodoxe et protestant. La nullité fondée sur l'incapacité d'assumer les obligations essentielles du mariage pour des raisons de nature psychologique est ainsi souvent sollicitée afin de trouver un fondement à la nullité du mariage alors qu'elle s'apparente davantage à une cause de divorce dans la mesure où dans beaucoup d'hypothèses, il ne s'agit que de confirmer la rupture de la vie conjugale. Devant les juridictions orthodoxes et protestante, les individus n'hésitent pas à adapter les faits afin de les faire correspondre aux motifs de divorce ou de rupture judiciaire autorisés par la loi.

816. Dans une perspective similaire, ces droits religieux qui ne reconnaissent pas la violence domestique comme un motif de dissolution du lien conjugal⁷⁹¹ contredisent les efforts récents entrepris par l'État sur le plan de la lutte contre les violences dans la sphère familiale⁷⁹².

817. Dans ce contexte, les communautés catholiques ont tenté d'alléger la longueur et les difficultés liées à la procédure de nullité du mariage. Le 8 septembre 2015, le pape François 2 a ainsi mis en œuvre une réforme de la procédure de nullité par lettre apostolique en forme de « *MOTU PROPRIO* »⁷⁹³ destinée à rendre la « *discipline ecclésiastique (...) à la vérité de la foi professée* » et soutenue par « *un grand nombre de fidèles qui souhaitent être en paix avec leur conscience, mais sont trop souvent éloignés des structures juridiques de l'Église à cause de la distance physique ou morale* »⁷⁹⁴. La réforme en question ne remet pas en cause le principe de l'indissolubilité du mariage mais elle permet d'obtenir la nullité du mariage à partir d'une seule sentence exécutoire en

⁷⁹⁰ Instructions adressées aux avocats par le tribunal maronite disponible sur : <http://www.bkerki.org/tribunalmaronite.html>

⁷⁹¹ Voir Supra n°363.

⁷⁹² Voir Infra n°936-938.

⁷⁹³ Voir la lettre apostolique en forme de « Motu Proprio » en date du 30 septembre 2019 du souverain pontife FRANÇOIS *MITIS IUDEx DOMINUS IESUS* sur la réforme du procès canonique pour les causes de déclaration de nullité du mariage dans le Code de droit canonique.

⁷⁹⁴ *Ibid.*

faveur de la nullité, sans exiger dorénavant une double décision conforme en faveur de la nullité du mariage, afin que les parties soient admises à un nouveau mariage canonique.

818. Dans la même optique, la communauté grecque-orthodoxe a également modifié son code de statut personnel en 2003⁷⁹⁵ et la communauté protestante en 2005⁷⁹⁶. Les réformes ont ainsi tenté d'élargir la possibilité d'obtenir la dissolution du lien conjugal en maintenant toutefois le principe de la dissolution judiciaire du lien conjugal pour les motifs précisés par la loi et le rejet du divorce par consentement mutuel.

819. Le droit de la communauté grecque-orthodoxe prend le soin désormais de préciser que la procréation n'est pas le but du mariage et qu'elle n'en constitue qu'un effet⁷⁹⁷. La séparation revêt un caractère temporaire et ne peut dans tous les cas dépasser une durée maximale de trois ans à l'issue de laquelle la rupture du mariage peut être prononcée judiciairement⁷⁹⁸. Le droit de la communauté protestante limite également la durée de la séparation qui ne peut être inférieure à 2 ans mais ne peut dépasser 5 ans⁷⁹⁹.

820. Toute législation civile facultative devrait donc prendre en considération ces évolutions en consacrant la possibilité de dissoudre le mariage, même par consentement mutuel, tout en préservant le contrôle du juge dans la mesure où le divorce ne peut qu'être prononcé judiciairement. De fait, les réformes entreprises par les communautés religieuses reflètent à plusieurs égards le changement des mœurs au sein de la société libanaise. Ce changement est également visible à travers les revendications croissantes d'égalité au sein de la famille.

⁷⁹⁵ Code de statut personnel et de procédure de la communauté grecque-orthodoxe en date du 16 octobre 2003.

⁷⁹⁶ Code de statut personnel de la communauté évangélique en date du 1^{er} avril 2005.

⁷⁹⁷ Article 12 du code de statut personnel et de procédure de la communauté grecque-orthodoxe en date du 16 octobre 2003.

⁷⁹⁸ Articles 45 et 46 du code de statut personnel et de procédure de la communauté grecque-orthodoxe en date du 16 octobre 2003.

⁷⁹⁹ Article 29 du code de statut personnel de la communauté évangélique en date du 1^{er} avril 2005.

§ 3 : L'égalité entre l'homme et la femme

821. Les inégalités entre l'homme et la femme sur le plan des droits et des obligations à la charge des époux et des parents et en matière successorale sont de plus en plus dénoncées par les membres des communautés religieuses.

822. C'est ainsi que les conversions intéressées ne sont pas l'apanage des membres des communautés chrétiennes et ne visent pas exclusivement à se libérer des règles restrictives en matière de la dissolution du mariage. Plusieurs individus changent ainsi de religion afin d'écarter les inégalités entre les hommes et les femmes qui conduiraient à affecter la vocation successorale de leurs filles⁸⁰⁰.

823. Dans une perspective différente, même si les droits religieux entretiennent toujours une vision des rapports conjugaux et parentaux fondée sur une distribution des rôles entre l'homme et la femme, ceux-ci s'orientent de plus en plus vers l'amélioration de la condition des femmes.

824. S'agissant des rapports entre l'enfant et ses parents, les réformes des droits religieux ont tout d'abord porté sur l'augmentation de l'âge jusqu'auquel la garde de l'enfant est attribuée à sa mère. C'est ainsi qu'en ce qui concerne les communautés chrétiennes, cet âge passe de 9 ans à 15 ans pour les filles et de 7 ans à 14 ans pour les garçons dans le droit de la communauté grecque-orthodoxe⁸⁰¹ et de 7 ans à 12 ans dans le droit de la communauté protestante⁸⁰².

825. Des réformes entreprises par les communautés sunnite et druze sous la pression de l'intervention du juge des enfants et des mouvements de femmes au sein de ces communautés vont également dans ce sens.

⁸⁰⁰ C'est le cas de l'ancien premier ministre Selim El Hoss qui s'est converti à la communauté shi'ite pour permettre à sa fille unique de recueillir l'intégralité de sa succession. Voir l'entretien avec l'ancien premier ministre Selim El Hoss en date du 5 décembre 2003 accessible sur : <https://www.aljazeera.net/>.

⁸⁰¹ Article 57 du code de statut personnel et de procédure de la communauté grecque-orthodoxe en date du 16 octobre 2003.

⁸⁰² Articles 62 et 63 du code de statut personnel de la communauté évangélique en date du 1^{er} avril 2005.

826. En 2011, La décision n° 46 du 1^{er} octobre 2011 sur le statut de la famille de la communauté sunnite fait ainsi passer l'âge de la garde de 7 ans pour les garçons et 9 ans pour les filles à 12 ans⁸⁰³. La communauté Druze accorde à la mère la garde jusqu'à l'âge de 12 ans pour les garçons et 14 ans pour les filles en vertu de la loi numéro 58 promulguée le 17 octobre 2017⁸⁰⁴.

827. Par ailleurs, le juge religieux a désormais la possibilité (et non l'obligation) de prendre en compte l'intérêt supérieur de l'enfant dans l'attribution de la garde⁸⁰⁵.

828. En revanche, le concept de la puissance paternelle qui relève du père sauf dans des cas exceptionnels n'a jamais été remis en question⁸⁰⁶.

829. Quant aux droits et des obligations des époux issus du mariage, les réformes restent plus timides. L'ensemble des droits religieux adoptent une distribution des rôles entre l'homme et la femme qui ne fléchit toujours pas devant les revendications croissantes d'une égalité au sein du couple.

830. C'est ainsi que les évolutions des droits religieux se réduisent à quelques modifications du code de la communauté grecque-orthodoxe qui remplace la notion de « *domicile de l'époux* » par celle du « *domicile conjugal* »⁸⁰⁷ et la suppression de la disposition selon laquelle « *l'homme est le chef de la famille et de la femme* »⁸⁰⁸. En revanche, l'obligation d'entretien chez les communautés grecque-orthodoxe et protestante est toujours à la charge de l'époux⁸⁰⁹ et la femme ayant célébré un mariage protestant reste soumise à un devoir d'obéissance⁸¹⁰.

⁸⁰³ Article 15 de la décision n° 46 du 1^{er} octobre 2011 sur le statut de la famille de la communauté sunnite.

⁸⁰⁴ Article 15 de la loi numéro 58 promulguée le 17 octobre 2017.

⁸⁰⁵ Article 58 du code de statut personnel et de procédure de la communauté grecque-orthodoxe en date du 16 octobre 2003 et article 63 du code de statut personnel de la communauté évangélique en date du 1^{er} avril 2005 ; I. Traboulsi, *Les régimes de statut personnel au Liban. Entre tradition et modernité*, éd. Sader 2011, p. 352-353.

⁸⁰⁶ *Ibid.*

⁸⁰⁷ Article 22 du code de la communauté grecque-orthodoxe et ancien article 29 du code de la communauté grecque-orthodoxe.

⁸⁰⁸ Ancien article 28 du code de la communauté grecque-orthodoxe.

⁸⁰⁹ Article 52 du code de la communauté grecque-orthodoxe ; article 20 de la loi sur la communauté évangélique.

⁸¹⁰ Article 21 de la loi sur la communauté évangélique.

831. Dans le même esprit, les communautés musulmanes ont encore recours à un élargissement de l'étendue des clauses adjointes au mariage supposées assurer l'égalité entre l'homme et la femme⁸¹¹ sans pour autant remettre en cause la différence de traitement entre les époux. Ces aménagements contractuels restent certainement insuffisants dans la mesure où ils mettent à la charge de l'individu l'obligation de se prémunir eux-mêmes des inégalités dans le rapport conjugal ou d'en assumer les conséquences. Il n'empêche que leur consécration démontre que le principe d'égalité entre l'homme et la femme n'est pas étranger au droit musulman. Comme l'affirme Madame Léna Gannagé, « *si le droit musulman des relations entre époux est incontestablement inégalitaire, il n'est pas hostile pour autant au principe d'égalité conjugale* »⁸¹².

832. Dans ce contexte, il convient de relever que même si les exigences qui découlent du principe d'égalité entre l'homme et la femme ne sont pas acquises au sein des droits religieux, ce principe est repris dans les motifs des projets de réforme adoptés par la communauté protestante en date du 1^{er} avril 2005 et par la communauté druze en vertu de la loi numéro 58 promulguée le 17 octobre 2017.

833. Au regard des contestations émanant de la société civile suivies par les réformes initiées par les communautés religieuses, il n'est pas possible d'opposer à l'établissement d'une législation civile facultative en matière familiale la contrariété du principe d'égalité aux modes de vie de la société libanaise.

834. Cette égalité devrait également s'étendre à l'organisation des relations patrimoniales entre les époux.

835. Or il est certain que certains projets de loi relatifs à l'établissement d'une législation civile facultative renforcent le contrôle exercé par l'époux sur les ressources financières de l'épouse.

⁸¹¹ Voir *Supra* n°667-680.

⁸¹² L. GANNAGÉ, 2013, *op. cit.*

836. C'est ainsi que le projet de loi établi en 1998⁸¹³ limite considérablement l'accès de l'épouse à un travail rémunéré en posant comme condition la non-contrariété du travail exercé par un conjoint avec les obligations découlant du mariage⁸¹⁴.

837. Ces propositions introduisent des conditions non prévues par le code du travail qui, à l'exception de certains emplois limitativement énumérés⁸¹⁵, ne distingue pas entre l'homme et la femme quant à l'accès au marché du travail. Elles contredisent également le mouvement législatif ayant conduit en 1994 à la suppression de l'exigence imposée à la femme mariée d'obtenir le consentement de son époux afin d'entreprendre une activité commerciale⁸¹⁶ et à la modification de l'article 26 du code de travail prohibant désormais la discrimination entre les employés en fonction notamment de leur sexe⁸¹⁷.

838. Les solutions retenues dans certains projets de loi doivent être rejetées dès lors que le principe d'égalité entre les époux ne se limite pas aux effets personnels du mariage mais englobe également les effets patrimoniaux. Le lien entre le mariage et l'égalité économique des femmes a été mis en lumière par le comité pour l'élimination de la discrimination contre les femmes⁸¹⁸ qui souligne la nécessité pour les États parties de « *revoir les dispositions de leur législation relatives au divorce pour faute, de sorte que les femmes puissent au moins être indemnisées à hauteur de la contribution qu'elles ont apportée au bien-être économique du ménage pendant la durée du mariage* »⁸¹⁹.

839. Dans cette perspective, la reconnaissance du travail domestique et sa valorisation économique dans la contribution du patrimoine des époux sont inévitables. Une telle organisation se rapportant à des questions ne relevant point des croyances religieuses contribuerait à garantir une plus grande effectivité du principe d'égalité d'autant que la

⁸¹³ Projet de mariage civil facultatif adopté par le Conseil des ministres le 18 mars 1998.

⁸¹⁴ Article 19 du projet publié dans : A. YAGHI, « *Al Zawaj al madani, al helem al sa'ib* », éd. Zein 2015, p. 72.

⁸¹⁵ Annexe n° 1 au code du travail sur les « *Industries dans lesquelles l'emploi des enfants, des femmes et des adolescents est interdit* ».

⁸¹⁶ L'ancien article modifié par la loi n° 380 en date du 4 novembre 1994 disposait que : « *la femme mariée, quelles que soient les dispositions de son statut personnel, ne possède la capacité commerciale qu'autant qu'elle obtient le consentement exprès ou tacite de son mari.*

Le consentement tacite est censé accordé si l'exercice du commerce est public et notoire, et a lieu sans opposition du mari » ; Ch. FABIA et P. SAFA, « *Code de commerce annoté* », Tome 1, édition bilingue, Documents Huvelin 2, Publication de la faculté de droit et des sciences économiques de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, 1974.

⁸¹⁷ La loi n° 207 du 26 mai 2000 a introduit l'interdiction de discrimination entre les employé(es) en fonction du sexe.

⁸¹⁸ Recommandation générale sur l'article 16 de la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (conséquences économiques du mariage, et des liens familiaux et de leur dissolution).

⁸¹⁹ *Ibid.*

violence exercée à l'égard des femmes revêt dans beaucoup de cas un visage économique et se manifeste par des comportements qui contrôlent la « *capacité d'acquisition, d'utilisation et de maintien des ressources d'une victime, menaçant ainsi sa sécurité économique et son potentiel d'autosuffisance* »⁸²⁰.

840. L'égalité des époux est appréhendée dans le cadre de la famille fondée sur le mariage. Cette égalité n'impose pas toutefois à l'État d'aligner le statut des unions de fait sur celui des époux. Dans ce contexte, l'État peut toujours favoriser le mariage comme mode d'organisation des relations familiales. Cette faveur ne peut pas toutefois se faire par une différence de traitement entre les enfants en fonction de l'origine de leur filiation puisqu'elle reviendrait à faire peser sur l'enfant les conséquences d'un choix auquel il n'a pas participé.

§ 4 : L'égalité entre les enfants

841. En l'état actuel du droit libanais, le statut de l'enfant né hors mariage est morcelé entre les droits religieux et le droit civil. Les inégalités se manifestent aussi bien sur le plan de l'établissement de la filiation que sur le plan de ses effets.

842. Les droits applicables par les communautés musulmanes interdisent l'établissement d'une filiation hors mariage à l'égard du père dans la mesure où l'enfant issu de relations hors mariage peut uniquement être rattaché à sa mère⁸²¹.

843. Quant au droit applicable aux communautés non-musulmanes, à la suite d'une certaine hésitation, l'Assemblée plénière a fini par considérer que les juridictions civiles avaient compétence pour statuer sur l'établissement de la filiation naturelle⁸²².

844. La loi du 23 juin 1959 applicable à la succession des non-musulmans contient des dispositions relatives au mode d'établissement de la filiation naturelle en distinguant entre

⁸²⁰ A. ADAMS, C. SULLIVAN, D. BYBEE, M. GREESON, « Development of the scale of economic abuse » in *Violence Against Women*, 2008, p. 563-88.

⁸²¹ Voir *Supra* n° 241.

⁸²² Voir *Supra* n° 237-239.

les conditions de l'établissement de la filiation maternelle et celles de l'établissement de la filiation paternelle.

845. Alors que l'action en recherche de la maternité n'est conditionnée que par la preuve « *que la mère prétendue a accouché d'un enfant, et qu'il est lui-même l'enfant dont elle a accouché* »⁸²³, l'article 27 de la loi du 23 juin 1959 restreint considérablement les conditions de l'action en recherche de la paternité naturelle. Cet article dispose ainsi que :
« *La paternité de l'enfant naturel peut être recherchée devant les tribunaux compétents :*

- 1. dans le cas d'enlèvement ou de viol, si la conception a eu lieu à l'époque de l'enlèvement ou du viol ;*
- 2. dans le cas de séduction accomplie à l'aide de manœuvres dolosives telles que l'abus d'autorité ou la promesse de mariage, et s'il existe un commencement de preuve par écrit, au sens de l'article 242 du Code de procédure civile ;*
- 3. dans le cas où existent des lettres ou quelque autre écrit privé émanant du prétendu père et desquels il résulte un aveu non équivoque de paternité ;*

L'action en recherche de paternité n'est pas recevable :

- 1. S'il est établi que, pendant la période légale de la conception, la mère était d'une conduite notoire ou a eu commerce avec un autre individu ;*
- 2. Si le prétendu père se trouvait, pendant la même période, soit par suite d'éloignement, soit par l'effet de quelque accident, dans l'impossibilité physique d'être le père de l'enfant ».*

846. Ces règles sont de toute évidence dépassées aujourd'hui. Elles sont remises en cause par l'évolution des mœurs au sein de la société libanaise.

847. C'est ainsi que tout d'abord, la jurisprudence a restreint considérablement la portée de ces dispositions en considérant que les prescriptions du droit musulman et celles de la loi du 23 juin 1959 ne s'appliquent que pour les besoins des statuts personnels et le droit successoral et ne s'étendent pas aux conditions de l'acquisition de la nationalité libanaise

⁸²³ Article 29 de la loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans.

qui ne requièrent que la preuve du lien sanguin à l'égard d'un père libanais⁸²⁴. Les tribunaux se sont fondés sur l'impossibilité de sanctionner l'enfant en raison du comportement de ses auteurs.

848. Ces solutions s'inscrivent dans la ligne d'un mouvement dénonçant la défaveur à l'égard de l'enfant naturel aussi bien par les acteurs étatiques que par certaines communautés religieuses.

849. Le législateur libanais a ainsi adopté le 24 juillet 1996 une loi modifiant l'article 18 du décret n° 2851/1924 en y ajoutant un alinéa selon lequel il est interdit à la direction des statuts personnels chargée d'émettre les pièces d'identité et les extraits d'état civil d'y mentionner une quelconque expression révélant que le titulaire de la pièce d'identité ou de l'extrait de l'état civil est un enfant illégitime ou qu'il est né de père ou de mère inconnu⁸²⁵.

850. Dans ce contexte, un arrêt du Conseil d'État rendu le 16 avril 2009 a prononcé la nullité de la décision émanant du directeur de l'administration des statuts personnels de refuser de délivrer un extrait des registres de statut personnel ne faisant aucune mention de la nature de la filiation de l'intéressé⁸²⁶.

851. Il s'agissait en l'espèce de l'état civil d'un enfant adopté dont le père a demandé la délivrance d'un extrait d'état civil ne mentionnant pas l'adoption en question. La direction des statuts personnels ne s'étant pas pliée à sa demande, le requérant a saisi le Conseil d'État par une requête en annulation de la décision administrative pour illégalité.

852. Le Conseil d'État a annulé la décision de refus en se fondant explicitement sur une série de droits et de libertés dont le droit au respect de la vie privée, le principe de la dignité humaine, la liberté personnelle ainsi que le principe d'égalité et de non-discrimination entre enfants légitimes et illégitimes.

⁸²⁴ Voir Supra n° 246-252.

⁸²⁵ Loi n° 541 du 24 juillet 1996.

⁸²⁶ C.E. Lib., 16 avril 2009, *al-Adl*, 2010, n° 4, p. 1537.

853. Dans la même optique, par deux circulaires la première datant du 19 janvier 2018⁸²⁷ et la deuxième du 26 mars 2019⁸²⁸, le directeur général de l'administration des statuts personnels a enjoint aux officiers d'état civil de supprimer sur le fondement de l'article 18 du décret n° 2851/1924 la mention d' « *enfant illégitime* » des extraits d'état civil en la remplaçant par la mention « *extrait non valable pour l'obtention d'un certificat d'hérédité* ».

854. Une législation civile facultative devrait donc prévoir des prescriptions visant à uniformiser le statut applicable à l'enfant né hors mariage en accordant une compétence exclusive aux tribunaux civils et en élargissant les modes d'établissement de la filiation.

855. L'action en recherche de paternité ne peut être conditionnée que par la preuve de la paternité biologique tout en étant encadrée dans des délais d'exercice en vue de la concilier avec l'impératif de maintenir la stabilité et la paix des familles.

856. Si l'adoption d'une législation civile familiale est nécessaire afin de parachever le pluralisme familial, elle n'est pas pour autant suffisante. Certes, une telle législation permettrait aux individus d'opter pour un statut qui serait plus conforme à leurs croyances individuelles mais la famille ne se construit pas uniquement en fonction de la législation civile sur la conjugalité et sur la parenté. C'est dans cette perspective qu'une réforme des législations étatiques s'impose.

Section 2 : La réforme des législations étatiques

857. Malgré les réformes entreprises jusqu'à présent, les législations étatiques adoptent toujours des dispositions qui consacrent le seul modèle de la famille légitime et patriarcale. Celles-ci ne permettent pas l'émergence d'un modèle de la famille qui correspondrait à des « *conception[s] de la vie* »⁸²⁹ distinctes de celles véhiculées par les droits religieux. L'achèvement du pluralisme familial nécessite dans ce contexte

⁸²⁷ Circulaire Numéro 7/2.

⁸²⁸ Circulaire numéro 38.

⁸²⁹ J. MACLURE, Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 25.

de mettre en conformité les législations étatiques avec le principe d'égalité (**Sous-section 1**) et de compléter le dispositif étatique de protection de l'enfance (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : L'égalité entre l'homme et la femme

858. Les inégalités entre l'homme et la femme dans le cadre des rapports familiaux ne sont pas exclusivement liées aux statuts personnels religieux. L'effacement de la discrimination entre l'homme et la femme réalisé par la loi du 23 juin 1959 applicable à la succession des non musulmans s'est limitée au domaine successoral.

859. Le droit de la nationalité (§ 1), le droit pénal (§ 2) et le droit de la sécurité sociale (§ 3) perpétuent toujours une discrimination qui se manifeste par l'assignation différenciée de certains droits et obligations en fonction du sexe se répercutant inévitablement sur les rôles qu'occupent l'homme et la femme dans la famille.

§ 1 - Le droit de la nationalité

860. La loi sur la nationalité ne reconnaît que des structures de parenté patriarcales comme sources de l'acquisition de la nationalité libanaise d'origine. Un enfant né d'une femme libanaise mariée n'acquiert la nationalité libanaise que si son père est libanais⁸³⁰. La femme libanaise d'origine ne peut transmettre sa nationalité que dans un cas exceptionnel à savoir si l'enfant est né hors mariage et si elle le reconnaît en premier⁸³¹.

861. C'est dans le même esprit que la loi n° 41 du 24 novembre 2015 relative à la « *détermination des conditions de recouvrement de la nationalité libanaise* » dispose dans son article premier que toute personne a le droit de demander de recouvrer la nationalité libanaise « *si son nom, ou le nom d'un de ses ascendants masculins de la lignée paternelle,*

⁸³⁰ Alinéa 1^{er} de l'article 1 de l'arrêté 15 du 19 janvier 1925 sur la nationalité libanaise.

⁸³¹ Article 2 de l'arrêté 15 du 19 janvier 1925 sur la nationalité libanaise.

ou des proches masculins de son père jusqu'au second degré de parenté figurent dans l'un des registres de recensement (1921 et 1924 résidents et émigrés) et (1932 émigrés), à condition de ne pas avoir choisi la nationalité d'un autre État détaché de l'empire ottoman ».

862. Ces dispositions mènent à un contrôle exercé par l'État disciplinant la vie familiale de la femme libanaise. Si celle-ci choisit de se marier à un homme étranger, ses enfants ne peuvent pas acquérir la nationalité libanaise⁸³². Jusqu'aux années 1960, la femme libanaise qui épousait un étranger risquait même de perdre sa nationalité au cas où elle prenait la nationalité de son époux⁸³³.

863. La défaveur qu'affiche le droit de la nationalité à l'égard des unions entre une femme libanaise et un ressortissant étranger se manifeste ainsi sur le plan des enfants issus d'une telle union et qui sont sanctionnés : en cas de mariage de leur mère, ils n'acquièrent pas sa nationalité et au cas où leur mère opte pour une relation hors-mariage, ils subissent les peines associées à leur statut d'enfant naturel.

864. Cette lecture est encore confirmée par la différence de traitement entre la femme libanaise d'origine et la femme libanaise naturalisée. L'article 4 de l'arrêté 15 L.R. en date du 19 janvier 1925 dispose que « *la femme mariée à un étranger qui se fait naturaliser libanais, et les enfants majeurs de l'étranger naturalisé pourront, s'ils le demandent obtenir la nationalité libanaise, sans condition de résidence, soit par l'arrêté qui confère cette nationalité au mari, ou au père ou à la mère, soit par arrêté spécial. Deviennent Libanais les enfants mineurs d'un père ou d'une mère survivante qui se font naturaliser libanais à moins que dans l'année qui suit leur majorité ils ne déclinent cette qualité* ».

⁸³² Ceux-ci seront ainsi contraints à solliciter un permis de séjour au cas où ils souhaitent résider au Liban. Ils ne peuvent entreprendre une activité salariée qu'après avoir obtenu une autorisation délivrée par le ministère du travail et ne peuvent bien évidemment pas voter ou se présenter aux élections.

⁸³³ Ancien article 6 de l'arrêté 15 du 19 janvier 1925 sur la nationalité libanaise modifié par la loi en date du 11 janvier 1960.

865. Après une période de fluctuation jurisprudentielle, la Cour de cassation a adopté une interprétation restrictive de cet article restreignant le bénéfice de son application aux seules femmes étrangères naturalisées⁸³⁴.

866. Il en résulte que la femme étrangère qui épouse un Libanais peut transmettre la nationalité acquise à ses enfants d'un précédent lit alors que la femme libanaise d'origine qui épouse un étranger ne le peut pas.

867. Les obstacles résultant du droit de la nationalité limitent ainsi considérablement la liberté de se marier de la femme libanaise. Les justifications avancées afin de bloquer toute tentative de réforme mettent en avant une autre norme constitutionnelle face au principe d'égalité : le rejet de l'implantation. Selon cet argument, les femmes libanaises ne devraient pas pouvoir transmettre la nationalité à leurs enfants car il en résulterait une naturalisation des enfants palestiniens et une remise en cause de l'équilibre démographique et confessionnel⁸³⁵.

868. Une simple analyse des données relatives aux mariages des libanais et des libanaises à des réfugiés palestiniens révèle qu'il ne s'agit que d'un conflit artificiel. De fait, selon les chiffres fournis par le ministère de l'Intérieur en 2012, le nombre de femmes libanaises mariées à des palestiniens est de 4500 face à 15000 femmes palestiniennes ayant acquis la nationalité libanaise à la suite de leur mariage à des hommes libanais⁸³⁶.

869. Par ailleurs, refuser aux enfants nés d'une mère libanaise et d'un père étranger l'acquisition de la nationalité libanaise au nom du rejet de l'implantation des Palestiniens revient à nier l'appartenance de l'enfant au groupe de sa mère en considérant que l'enfant ne peut être rattaché qu'à la ligne paternelle. Les structures de parenté bilinéaires sont ainsi rejetées contrairement au principe d'égalité⁸³⁷.

⁸³⁴ Voir Gh. AL-ALAYLI, *Le droit de la femme libanaise d'accorder sa nationalité à ses enfants : en vertu de l'article 4 in fine de l'arrêté 15 S./1925*, Publications du cabinet d'Avocats HBDT, 2015.

⁸³⁵ *Ibid.*

⁸³⁶ Voir le mémoire présenté par l'association « *Legal Agenda* » dans le cadre du recours devant le Conseil constitutionnel pour inconstitutionnalité de la loi n° 41 du 24 novembre 2015 relative à la « *Détermination des conditions de recouvrement de la nationalité libanaise* ».

⁸³⁷ Cons. Const., 7 janvier 2016, Opinion dissidente du vice-président du Conseil Constitutionnel Tarek Ziade à l'occasion du recours contre la loi, accessible sur : <https://www.legal-agenda.com/>.

870. Cette position est encore mise en lumière par l'affirmation de la Cour de cassation dans son attendu selon lequel « *le principe général adopté par le législateur libanais en matière de droit de la nationalité est que ce dernier est fondé sur le lien du sang et non le lien de l'utérus* »⁸³⁸. La référence à l'utérus vient donc rappeler que la femme est saisie à travers une capacité reproductive qui ne permet pas selon la Cour de rattacher l'enfant qui en est issu à la collectivité de sa mère.

871. Parallèlement au droit de la nationalité, le code pénal retient des conceptions qui se fondent essentiellement sur une certaine légitimité accordée aux violences commises dans le cadre de liens d'alliance ou de parenté.

§ 2 - Le droit pénal

872. La sanction des violences sexuelles dépend du cercle dans lequel elles sont commises.

873. L'article 503 du code pénal réprime le viol dans le cadre du chapitre 1 « *des attentats aux mœurs* » du titre VII relatif aux « *infractions contre les mœurs et la morale publique* ». L'emplacement de cet article révèle que les violences de genre ne sont pas réprimées parce qu'elles constituent une atteinte à l'intégrité physique mais parce qu'elles sont perçues par le législateur comme une atteinte aux mœurs. La pénalisation du viol sert ainsi à circonscrire les relations sexuelles dans le cadre du mariage.

874. C'est ce qui explique le refus du législateur de sanctionner le viol conjugal. Dans sa rédaction de 1943, l'article 503 du code pénal ne réprime que l'acte de contraindre à l'aide de violences ou de menaces « *une personne à l'acte sexuel hors mariage* », rejetant ainsi hors la sphère de la criminalité la contrainte exercée par un époux à l'égard de son épouse.

⁸³⁸ Cass. Lib., 3ème ch. Civ., décision numéro 6, 14 juillet 1980, *recueil électronique Mustachar*.

« *La préoccupation n'est pas encore une fois dans la protection de l'intégrité corporelle de la femme, mais la correction d'une perturbation dans le système d'alliance qui a été violé par le désir masculin « indompté »* »⁸³⁹.

875. Cette lecture est encore confirmée par les articles 514 et 518 du code pénal qui sanctionnent successivement « *quiconque, par fraude ou violence, aura enlevé une fille ou une femme en vue du mariage* » et « *quiconque, ayant séduit une fille par promesse de mariage, l'aura déflorée* ». Le mariage est ainsi promu au rang de terrain privilégié des unions entre un homme et une femme, la femme qui engage des relations hors mariage est implicitement considérée comme « *non-mariable* », à l'opposé de l'homme qui n'en est pas affecté puisque c'est uniquement la « *défloration* » de la femme à la suite de fausses prétentions dans une perspective de mariage qui est pénalisée⁸⁴⁰.

876. C'est donc le mariage en tant que cadre privilégié de l'assouvissement des désirs sexuels qui est protégé et non l'intégrité physique de la femme puisque l'acte de forcer une personne à des relations sexuelles n'est pénalisé que lorsqu'il se fait hors le cadre du mariage⁸⁴¹.

877. Jusqu'en 2017, l'ancien article 522 du code pénal disposait également dans cette optique que « *si l'auteur d'une des infractions prévues au présent chapitre et sa victime contractent un mariage régulier, la poursuite ainsi que l'exécution de la peine qu'il a encourue seront suspendues. La poursuite ou l'exécution sera reprise si, avant l'expiration de 3 ans, s'il s'agit d'un délit et de 5 ans, s'il s'agit d'un crime, le mariage prend fin soit par la répudiation de l'épouse sans motif légitime, soit par le divorce au profit de la victime* »⁸⁴².

878. Ce n'est qu'avec la loi numéro 293 du 17 mai 2014 qu'un dispositif de lutte contre les violences domestiques est mis en place.

⁸³⁹ V. DAS, « Sexual Violence, Discursive Formations and the State », *Economic and Political Weekly* 31, n°. 35/37, 1996, p. 2411-423.

⁸⁴⁰ *Ibid.*

⁸⁴¹ *Ibid.*

⁸⁴² Cet article a été abrogé par la loi numéro 53 en date du 15 septembre 2017.

879. Cette loi qui constitue une avancée considérable n'a toutefois pas réussi à introduire la pénalisation du viol conjugal. L'article 3 de la loi se limite ainsi timidement à sanctionner celui « *qui frappe ou blesse son épouse pour obtenir ses droits conjugaux* ».

880. Le mariage demeure ainsi un espace inégalitaire où la violence de genre peut toujours s'exprimer lorsqu'il s'agit d'entreprendre des relations sexuelles et le consentement de l'épouse n'est pas pris en considération. Les inégalités entre l'homme et la femme au sein de la famille se reflètent également dans le droit de la sécurité sociale qui contribue à maintenir l'image de l'époux et du père comme le seul pourvoyeur des revenus de la famille.

§ 3 : Le droit de la sécurité sociale

881. Le droit de la sécurité sociale adopte également une vision inégalitaire des rapports entre l'homme et la femme dans le cadre de la famille. La loi sur la sécurité sociale n'envisage l'épouse comme génératrice des revenus de la famille que dans des cas exceptionnels, participant ainsi à la distribution des fonctions et des rôles au sein de la famille en fonction du genre.

882. C'est ainsi que l'article 14 du décret numéro 13955 en date du 26 septembre 1963 sur la sécurité sociale limite le cercle des « *membres de la famille* » de la femme assurée à son « *époux âgé d'au moins 60 ans révolus ou qui, par suite d'une infirmité physique ou mentale, n'est pas en mesure de gagner sa vie* ». En revanche, les « *membres de la famille* » de l'homme assuré pouvant bénéficier de la protection sociale comprennent « *l'épouse légitime de l'assuré et, en cas de pluralité, la première* ».

883. Dans la même optique, l'article 46 du décret numéro 13955 en date du 26 septembre 1963 sur la sécurité sociale n'accorde des allocations familiales qu'aux salariés « *pour une épouse légitime vivant au foyer, lorsqu'elle n'a pas d'occupation rémunérée* » sans prévoir une telle allocation à la salariée pour un époux n'ayant pas d'occupation rémunérée.

884. Cet exposé des législations étatiques démontre que la neutralité de l'État par rapport aux différentes « *conception[s] de la vie* »⁸⁴³ est loin d'être acquise. La famille, telle qu'elle est appréhendée par l'État, repose ainsi exclusivement sur le mariage et sur l'autorité du père et de l'époux. Elle reflète ainsi à plusieurs égards le modèle de la famille privilégiée par les droits religieux. C'est dans un contexte similaire que la protection de l'enfance reste encore inachevée.

Sous-section 2 : La protection de l'enfance

885. Malgré les évolutions marquées en matière de protection de l'enfance, les législations étatiques discriminent toujours entre les enfants issus du mariage et les enfants nés hors mariage et n'assurent pas une protection suffisante à l'enfant dans le cadre des rapports familiaux. Le statut successoral de l'enfant reste ainsi tributaire de l'origine de sa filiation (§ 1). Par ailleurs, l'enfant n'est toujours pas à l'abri des mariages forcés (§ 2).

§ 1 - Le statut successoral

886. Tout d'abord, sur le plan successoral, la loi du 23 juin 1959 établit une discrimination entre l'enfant issu d'un mariage et les enfants hors mariage.

887. Celle-ci reconnaît ainsi des droits réduits à « *l'enfant naturel* » par rapport à l'enfant issu du mariage. Pour sa part, l'enfant adultérin est exclu de la succession du parent ayant commis l'adultère.

888. L'incapacité de l'enfant adultérin n'est toutefois pas une incapacité absolue. Outre qu'elle ne peut être opposée à l'enfant auquel une vocation successorale réduite est reconnue dans la succession du parent qui n'était pas marié à la date de sa conception, la Cour de cassation a considéré que cette incapacité ne s'applique pas à un enfant adultérin

⁸⁴³ J. MACLURE, Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 25.

en cas de concours avec des enfants légitimes issus d'un mariage postérieur à celui au cours duquel il est né⁸⁴⁴.

889. Les inégalités consacrées par la loi du 23 juin 1959 visent donc avant tout à protéger la famille légitime.

890. Cette lecture est encore confirmée par l'article 26 de la loi du 23 juin 1959 qui dispose que « *la reconnaissance par l'un des époux, lors du mariage, d'un enfant naturel qu'il aurait eu d'une autre personne que son époux antérieurement au mariage, ne peut nuire aux droits successoraux de cet époux, ni à ceux des enfants issus du mariage. Elle produit toutefois effet si le mariage est dissous sans que les époux laissent des enfants après cette dissolution* ».

891. Ainsi, la reconnaissance d'un enfant naturel en cours de mariage « *est regardée comme un affront à sa famille conjugale, ou comme une manœuvre, éventuellement malhonnête (la preuve du caractère mensonger de la reconnaissance n'était pas aussi aisée en 1959 qu'aujourd'hui) pour la priver d'une partie de sa vocation successorale* »⁸⁴⁵.

892. Ces dispositions aboutissent d'ailleurs dans certaines circonstances à des solutions paradoxales au regard de l'impératif qui semble les justifier. C'est ainsi que la protection de l'institution du mariage ne permet pas d'expliquer la différence de traitement entre l'enfant adoptif et l'enfant naturel⁸⁴⁶. Comme l'explique Monsieur Vincent Heuzé, « *les enfants naturels et adoptifs ont pour point commun de n'être pas issus du mariage du de cujus (...). La défaveur dont souffrent en l'occurrence les enfants naturels ne peut donc plus être expliquée par le souci de protéger l'institution du mariage* »⁸⁴⁷.

893. La confrontation de ces solutions au principe d'égalité n'a toutefois jamais été admise par la Cour de cassation qui considère que la Convention de New York relative aux droits de l'enfant auquel le Liban a adhéré ne prévoit pas des dispositions qui seraient d'application immédiate en matière successorale. C'est ainsi que par un arrêt en date du 21

⁸⁴⁴ Cass. civ. lib., 2^{ème} ch., 11 avril 1991, *Al-Moussanaf*, p. 188.

⁸⁴⁵ V. HEUZÉ, *op. cit.*, n° 133.

⁸⁴⁶ Cass. civ. lib., 4^{ème} ch., 21 juin 2011, *Sader*, 2011.

⁸⁴⁷ V. HEUZÉ, *op. cit.*, n° 137.

juin 2011, la 4^{ème} chambre civile de la Cour de cassation a refusé de contrôler la conventionnalité de l'article 22 de la loi du 23 juin 1959 (relatif à l'étendue de la vocation successorale de l'enfant naturel) au regard de la Convention de New York sur les droits de l'enfant⁸⁴⁸.

894. Au-delà de ces différences établies expressément par la loi entre enfants légitime, naturel et adultérin, la majorité de la doctrine ainsi que la jurisprudence semblent également interpréter la loi du 23 juin 1959 comme rejetant l'existence d'une famille naturelle et adoptive, considérant ainsi que les enfants naturels et adoptifs n'ont aucune vocation successorale dans la succession des membres de la famille de leurs auteurs et que réciproquement, les parents naturels et adoptifs n'ont pas de vocation successorale dans la succession de leurs enfants⁸⁴⁹.

895. Bien que cette interprétation ne s'impose pas au regard des termes de la loi du 23 juin 1959⁸⁵⁰, les solutions ainsi défendues nécessitent une intervention législative afin de rétablir la neutralité de l'État au regard des différents modes de vie et d'organisation familiale.

896. Dans cette optique, le projet de loi modifiant la loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans envisage désormais d'accorder les mêmes droits successoraux à l'enfant légitime et à l'enfant naturel⁸⁵¹. L'enfant adultérin se voit reconnaître des droits successoraux toujours réduits⁸⁵².

897. Il est important de souligner également que les communautés chrétiennes se sont prononcées en faveur de ces réformes en soulevant la nécessité de ne pas sanctionner l'enfant à partir de considérations liées à l'origine de sa filiation et au comportement de ses parents et de ne pas distinguer entre l'enfant légitime, naturel et adultérin⁸⁵³.

⁸⁴⁸ Cass. civ. lib., 4^{ème} ch., 21 juin 2011, Rec. Sader, 2011.

⁸⁴⁹ *Ibid.*

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ Article 23 du projet de loi transmis par le décret n°2479 en date du 1^{er} juillet 2009.

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ Observations sur le projet d'amendements de la loi sur les successions des non-musulmans émises par les chefs des communautés chrétiennes au Liban en date du 7 février 2009, secrétariat général, n°3/2009.

898. Une réforme de la loi du 23 juin 1959 sur les successions des non-musulmans s'impose dès lors que les droits successoraux de l'enfant né hors mariage ne devraient pas être déterminés par rapport à l'origine de la filiation. La protection de la famille légitime ne peut pas passer par une peine infligée à un enfant n'ayant pas pris part aux atteintes sanctionnées.

899. La protection de l'enfance ne se manifeste pas uniquement sur le plan du principe d'égalité entre les enfants indépendamment de l'origine de leur filiation. Elle suppose également l'adoption de mesures luttant contre le mariage des mineur(e)s.

§ 2 - *L'enfant en danger et la lutte contre le mariage des mineur(e)s*

900. La protection de l'enfance fait l'objet d'un dispositif spécial à travers la promulgation de la loi n° 242 du 6 juin 2002 sur les mineurs délinquants et les mineurs en danger.

901. Cette loi promulguée sous la pression des organisations internationales afin d'aligner le droit libanais sur ses engagements internationaux et notamment sur la Convention de New York sur les droits de l'enfant prévoit un chapitre destiné à la protection des enfants en danger⁸⁵⁴.

902. L'article 25 de la loi 422 du 6 juin 2002 adopte une définition large du mineur en danger en fonction de laquelle « *le mineur est considéré comme menacé dans les situations suivantes : 1- Si le mineur se trouve dans un environnement qui l'expose à l'exploitation, qui menace sa santé ou sa sécurité ou sa moralité ou les conditions de son éducation. 2- Si le mineur a subi un abus sexuel ou une violence physique qui dépasse les limites de ce qui est reconnu par les mœurs comme mesure de punition inoffensive.*

⁸⁵⁴ Voir S. GHAMROUN, *Effets d'État. Les juges des enfants, les tribunaux de la charia et la lutte pour la famille libanaise*, thèse soutenue à l'ENS Cachan, le 23 juin 2016.

3- Si le mineur se trouve en situation de vagabondage ou de mendicité ».

Les conditions de la saisine du juge sont également assez étendues puisque celui-ci peut intervenir sur plainte déposée par « *le mineur, l'un de ses parents, tuteurs, personnes qui en ont la garde, l'assistant social, le parquet, signalement anonyme et même de son propre chef dans les cas d'urgence* ».

903. Le juge peut prendre toute mesure de protection, de liberté surveillée et de remise en état tout en privilégiant la nécessité de garder l'enfant dans son environnement naturel.

904. Cette loi qui a été mobilisée afin de justifier des mesures prises par le juge des enfants limitant dans certains cas la portée des décisions émanant des juridictions religieuses en matière de garde des enfants⁸⁵⁵ reste toutefois insuffisante.

905. L'intérêt supérieur de l'enfant a ainsi fondé le prononcé de mesures par le juge de l'enfant ordonnant au père de remettre l'enfant à sa mère alors même qu'il bénéficiait d'une décision de garde émanant des tribunaux char'i⁸⁵⁶. Saisie de recours pour incompetence du juge de l'enfant et atteinte aux compétences exclusives des juridictions religieuses, l'Assemblée plénière de la Cour de cassation a affirmé que le juge de l'enfant disposait du « *pouvoir de protéger les mineurs* »⁸⁵⁷ en danger et qu'il pouvait à ce titre ordonner la remise de l'enfant à un des deux parents.

906. Cette solution ne s'est toutefois toujours pas imposée lorsqu'il s'agit de lutter contre le mariage des mineur(e)s. L'état du droit positif démontre à cet effet que les relations sexuelles avec un mineur ne sont pénalisées que lorsqu'elles ont lieu en dehors du cadre du mariage. Dans cette perspective, le Code pénal sanctionne sous le titre relatif aux « *infractions contre les mœurs et la morale publique* » les actes sexuels commis avec un mineur mais prévoit toujours qu'en cas d'acte sexuel avec un mineur de plus de quinze ans,

⁸⁵⁵ *Ibid.*

⁸⁵⁶ Juge de l'enfant Beyrouth, 24 octobre 2007, *al-Adl*, 2007, n° 3.

⁸⁵⁷ Ass. Plén.Cass. Lib, 23 avril 2007, n° 22; 7 juillet 2009, n° 17; *recueil électronique Cassandre*.

le mariage de l'auteur des infractions prévues sur un mineur de plus de quinze ans a pour effet de suspendre la poursuite ainsi que l'exécution de la peine⁸⁵⁸.

907. Ce n'est donc pas l'intégrité physique des mineur(e)s qui est protégée mais la nécessité de circonscrire les relations sexuelles au cadre du mariage, modèle privilégié de l'organisation de la famille.

Comme le remarque Madame Lama Karamé, « *le droit libanais adopte donc une attitude ambiguë à l'égard de la sexualité de l'adolescent, qui n'est reconnue que dans le cadre traditionnel du mariage qui la régleme, et si elle s'écarte de cette organisation, il la pénalise* »⁸⁵⁹.

908. Dans cette perspective, l'adoption du projet de loi sur la lutte contre le mariage des mineur(e)s est nécessaire afin de compléter le dispositif de protection des enfants.

909. Une telle législation ne peut toutefois être efficace que dans la mesure où elle s'accompagne d'une évolution des droits religieux dans un sens similaire. C'est dans ce contexte que se pose la question du contrôle du contenu des droits religieux.

⁸⁵⁸ L'article 505 du Code pénal.

⁸⁵⁹ L. KARAMÉ, « Iktirah kanoun min ajel tazwij al-atfal : min ajel warcha tachri'iya waki'iya », *Legal Agenda*, 27 mars 2020 accessible via <https://www.legal-agenda.com/>.

Chapitre 2 : Le contrôle du contenu des droits religieux

910. Le contrôle du contenu des droits religieux impose de préciser la portée du principe de neutralité. Ce principe qui impose à l'État d'être impartial par rapport aux différentes « *visions du monde* »⁸⁶⁰ découle de l'incapacité de l'État de déterminer à partir de la seule raison humaine quel devrait être le « *sens ultime de la vie* »⁸⁶¹. C'est pour cette raison d'ailleurs que l'État reconnaît à l'individu une autonomie morale en lui garantissant sa liberté de conscience. Les individus disposent ainsi de la faculté d'adopter les « *conceptions de la vie* »⁸⁶² qu'ils jugeraient eux-mêmes comme étant les plus pertinentes.

911. Dans ce contexte, certains auteurs défendent une conception selon laquelle le rôle de l'État devrait se limiter à garantir l'ordre au sein de la société sans chercher à défendre des valeurs dans un sens ou dans l'autre. Comme l'explique Monsieur Jean-Marie Woehrling, « *telle est la vision libérale de l'État selon laquelle celui-ci doit être un simple gendarme, un garant de l'ordre, mais non un dispensateur de valeurs. Selon cette vision, que ce soit le sens de la vie, l'organisation familiale, les relations intergénérationnelles, les préférences sexuelles, les mécanismes d'échanges non marchands ou la simple décence, la société ne doit non seulement rien imposer : elle doit rester « neutre », s'abstenir de jugement et de directive sous peine de discrimination et d'atteinte à la liberté individuelle* »⁸⁶³.

912. Or comme nous avons eu l'occasion de le préciser, la neutralité de l'État qui découle de l'article 9 de la Constitution n'est pas synonyme d'indifférence⁸⁶⁴. C'est ainsi

⁸⁶⁰ Comme l'affirment Jocelyn Maclure et Charles Taylor, « *L'Etat démocratique doit donc être neutre ou impartial dans ses rapports avec les différentes religions. Il doit aussi traiter de façon égale les citoyens qui agissent en fonction de croyances religieuses et ceux qui ne le font pas; il doit, en d'autres termes, être neutre par rapport aux différentes visions du monde et aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient* », J. MACLURE et Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 17 et s.

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² *Ibid.*

⁸⁶³ J.-M. WOEHRLING, « Le principe de neutralité confessionnelle de l'État », *Société, droit et religion*, 2011/1, n° 1, p. 63 à 85.

⁸⁶⁴ P. GANNAGÉ, « L'État libanais est-il laïque ? », *op. cit.*

que même si l'État libanais ne prend pas parti en faveur des conceptions religieuses qui existent au sein de la société libanaise, il défend toujours des valeurs déterminées. Celles-ci s'expriment à travers la Constitution qui consacre certains droits fondamentaux nécessaires au maintien de la diversité que l'État cherche à protéger. Ces droits se présentent comme les conditions de l'expression du pluralisme des valeurs religieuses de la société libanaise⁸⁶⁵.

913. La question du contrôle du contenu des droits religieux doit être abordée par rapport à ces précisions. Quelles sont les valeurs qui s'imposeraient à toutes les composantes de la société libanaise indépendamment des différentes croyances religieuses ? Par quels mécanismes l'État peut-il contrôler le contenu des droits religieux sans remettre en cause l'autonomie des communautés religieuses ?

914. C'est dans ce contexte que nous examinerons le fondement du contrôle du contenu des droits religieux (**Section 1**) avant d'envisager les modalités d'un tel contrôle (**Section 2**).

Section 1 : Le fondement du contrôle

915. Le fondement de l'intervention étatique suppose de régler la question relative à la portée de l'engagement de l'État de respecter le statut personnel inscrit à l'article 9 de la Constitution. En d'autres termes, cette obligation est-elle absolue ou doit-elle composer avec certaines valeurs essentielles, fondamentales sur lesquelles l'État ne peut pas transiger ?⁸⁶⁶ L'engagement de l'État à respecter les statuts personnels emporte-t-il une renonciation au contrôle de leur conformité aux droits fondamentaux consacrés également par la Constitution ?

⁸⁶⁵ Comme l'affirment Jocelyn Maclure et Charles Taylor, « cette exigence de neutralité doit toutefois être précisée davantage. Un État libéral et démocratique ne saurait demeurer indifférent à l'égard de certains principes fondamentaux comme la dignité humaine, les droits de la personne ou la souveraineté populaire. Ce sont les valeurs *constitutives* des régimes démocratiques et libéraux; elles leur procurent leurs fondements et leurs finalités. Ces valeurs sont légitimes même si elles ne sont pas neutres, car ce sont elles qui permettent aux citoyens épousant des conceptions très variées du monde et du bien de vivre ensemble de façon pacifique⁴. Elles permettent aux individus d'être souverains quant à leurs choix de conscience et de définir leur propre plan de vie, dans le respect du droit des autres d'en faire autant », J. MACLURE et Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 17 et s.

⁸⁶⁶ E. CORNUT, « L'application de la coutume kanak par le juge judiciaire à l'épreuve des droits de l'homme » in *Le droit constitutionnel calédonien, Politeia*, 2011, n° 20, p. 241-261.

916. L'examen des différents textes permet d'affirmer que le respect des statuts personnels religieux ne s'impose que dans des limites tracées par la Constitution, par l'arrêté 60 L.R. et par la loi du 2 décembre 1951 ; autrement dit dans les limites de l'ordre public (**Sous-section 1**). Cette limite ne conduit pas à écarter l'application des droits religieux mais à favoriser leur évolution. C'est dans ce contexte qu'il convient d'exposer les perspectives d'alignement des droits religieux sur les droits fondamentaux (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : Les limites à l'exigence constitutionnelle de respecter les statuts personnels : l'ordre public

917. La Constitution et les textes relatifs à la compétence des communautés religieuses encadrent la reconnaissance des statuts personnels par l'exigence de respecter l'ordre public, les bonnes mœurs et les lois organiques des États et des communautés.

918. À cet égard, l'article 9 de la Constitution de la liberté de conscience « *protège le libre exercice [de toutes les confessions] à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public* ». C'est ainsi que l'exercice de la liberté de conscience est limité par le respect de l'ordre public. Or comme nous l'avons déjà démontré, la reconnaissance des statuts personnels telle qu'elle est consacrée par ce même article apparaît comme une déclinaison de la liberté de conscience⁸⁶⁷. Il faut en déduire qu'elle est donc assortie de la même limite. Même si cette interprétation peut être discutée, la limite de l'ordre public réapparaît de manière plus explicite dans l'arrêté 60 L.R. et dans la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélienne.

919. C'est ainsi que l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses se réfère également à l'exigence de respecter l'ordre public. L'article 4 de cet arrêté impose à chaque communauté « *à statut personnel* » de soumettre à « *l'examen de l'autorité gouvernementale un statut des textes qui la régit* »⁸⁶⁸. L'article 5 précise que

⁸⁶⁷ Voir Supra n° 77-84.

⁸⁶⁸ Article 4 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 : « *Pour obtenir cette reconnaissance chacune de ces communautés doit soumettre à l'examen de l'autorité gouvernementale un statut tiré des textes qui la régit* ». Ce statut détermine :

ce texte n'est entériné que dans la mesure où il ne contient « aucune disposition contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs, aux lois organiques des États et des communautés »⁸⁶⁹.

920. L'article 33 de la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite dispose dans le même sens que : « les communautés visées par la présente loi doivent présenter au Gouvernement la législation de leur statut personnel et le Code de Procédure suivi par leurs tribunaux, dans le délai d'un an à dater de l'entrée en vigueur de la présente loi, pour être reconnus dans les six mois, à condition qu'ils soient conformes aux principes de l'ordre public et des lois fondamentales de l'État et des communautés. L'application de la présente loi sera suspendue à l'égard de toute communauté qui ne se conformerait pas ou tarderait à se conformer aux dispositions du présent article ».

921. Certes on pourrait relever que l'arrêté soit L.R. a été abrogé à l'égard des communautés musulmanes et que la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite ne s'applique qu'à l'égard des communautés non-musulmanes mais comme nous le démontrerons, la règle de reconnaissance que ces textes consacrent s'applique également aux droits des communautés musulmanes.

922. L'exigence de se conformer aux lois fondamentales de l'État et des communautés a été interprétée comme ayant trait à l'observation par les communautés religieuses des frontières des compétences qui leur sont reconnues⁸⁷⁰.

1°) La hiérarchie des chefs spirituels et fonctionnaires religieux, leur mode de nomination et leurs attributions,

2°) La composition et les attributions des synodes, consistoires, tribunaux, conseils, commissions, etc.

3°) la juridiction attribuée aux tribunaux religieux et les règles de procédure,

4°) la législation du statut personnel en tout ce qui relève de la législation canonique de la communauté,

5°) le mode de gestion du patrimoine culturel de la communauté,

6°) la doctrine religieuse de la communauté et les obligations morales qui incombent à ses adeptes ».

⁸⁶⁹ Article 5 de l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses modifié par l'arrêté 146 L.R. du 18 novembre 1938 : « Sous réserve que le statut ne contienne aucune disposition contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs, aux lois organiques des États et communautés, ni aux dispositions du présent arrêté, ce statut sera entériné par un acte législatif qui déterminera son entrée en vigueur et comportera reconnaissance de la communauté aux termes de l'article 1^{er} du présent arrêté ».

⁸⁷⁰ P. GANNAGÉ, « Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel des communautés non musulmanes », *op. cit.*

923. Quant au respect de l'ordre public, certains auteurs l'interprètent comme pouvant potentiellement permettre à l'État d'apprécier la teneur des droits religieux⁸⁷¹.

924. Comme l'explique Pierre Gannagé, « *l'ordre public, en droit intercommunautaire comme en droit international privé, constituera ainsi toujours le rempart qui pourra arrêter la reconnaissance de droits estimés répréhensibles, de décisions judiciaires considérées choquantes. Ordre public des États, mais aussi un ordre public universel qui traduit les exigences d'une identité proprement humaine et permet de repousser les tentations relativistes* »⁸⁷².

925. D'ailleurs, le fait d'imposer aux communautés religieuses de soumettre leur code de statut personnel pour approbation milite pour cette lecture. Cette législation ne se limite pas en effet aux règles de procédure suivies par les tribunaux religieux mais comprend également d'après l'article 4 de l'arrêté 60 L.R. « *la législation de statut personnel* » ainsi que « *la doctrine religieuse de la communauté et les obligations morales qui incombent à ses adeptes* ». Or cette exigence qui porte sur la teneur des droits religieux ne s'expliquerait que si les autorités de l'État ont le pouvoir de la contrôler.

926. La détermination du contenu de cet ordre public soulève toutefois des difficultés qui résultent de l'absence d'une législation civile familiale⁸⁷³.

927. Certes, comme nous l'avons précisé, la possibilité pour l'État d'infléchir le contenu des droits religieux ne peut aboutir que si l'État s'engage à intervenir sur son propre droit, en adoptant une législation civile facultative et en modifiant les législations étatiques renfermant une certaine conception des rapports de famille.

928. De fait, le mécanisme de l'ordre public ne peut jouer si l'État ne dispose pas d'un ordre de référence auquel il pourrait opposer les ordres religieux. Or, en l'absence d'une

⁸⁷¹ *Ibid.*; M.-C. NAJM, « Statut personnel et droits fondamentaux. L'Etat assume-t-il ses engagements constitutionnels et internationaux ? », communication lors de la table-ronde organisée le 26 avril 2012, CEDROMA.

⁸⁷² P. GANNAGÉ, *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p. 9.

⁸⁷³ P. GANNAGÉ, « Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel des communautés non musulmanes », *op. cit.*

législation civile sur le plan du statut personnel, l'on peut se demander quel serait cet ordre de référence à partir duquel se dégagerait un ordre public opposable aux ordres religieux.

929. Le contenu de cet ordre public devrait être puisé dans la Constitution qui a façonné le pluralisme religieux tel qu'il s'applique au Liban. Si les droits fondamentaux auxquels se réfèrent la Constitution doivent donc intégrer l'ordre public, ce n'est pas parce qu'ils auraient une prétendue vocation universelle mais parce qu'ils sont inscrits dans la Constitution qui a posé les conditions du pluralisme religieux. Ces droits, dès lors qu'ils sont consacrés par la Constitution, reflèteraient en quelque sorte un « *consensus par recoupement* »⁸⁷⁴. Ce concept a été développé par le philosophe John Rawls qui défend l'idée selon laquelle des citoyens qui s'identifient à des conceptions morales, philosophiques ou religieuses opposées peuvent néanmoins partager une même conception politique de la justice à partir de considérations différentes. Il s'agirait en d'autres termes, des conditions du vivre-ensemble autour desquelles les citoyens Libanais relevant de référentiels religieux et philosophiques différents se regrouperaient.

930. C'est dans ce contexte que les droits garantis par le chapitre 2 de la Constitution intitulé « *Des libanais, de leurs droits et de leurs devoirs* » doivent être considérés comme des valeurs essentielles et intangibles.

931. Il en est ainsi du principe d'égalité, de la liberté individuelle, du principe de la légalité des délits et des peines, de la liberté de conscience, de l'enseignement, de pensée et d'association, de l'inviolabilité du domicile, de l'égale admissibilité à la fonction publique et de la protection de la propriété privée. C'est ainsi que comme l'affirme Madame Léna Gannagé, « *si la Constitution libanaise reste muette sur la famille, elle n'en assure pas moins la protection de certains droits fondamentaux, qui sans être propres au statut personnel, risquent néanmoins d'être heurtés par la teneur ou tout simplement par l'exclusivisme des droits religieux. On pense ici, notamment, à la liberté de conscience, à l'égalité des citoyens devant la loi, au droit au procès équitable garanti par la Déclaration*

⁸⁷⁴ John RAWLS, *La justice comme équité*, éd. La découverte, 2016.

universelle des droits de l'homme, et à laquelle le Conseil constitutionnel a reconnu valeur constitutionnelle »⁸⁷⁵.

932. La garantie de ces droits, contrairement à ceux consacrés dans certains instruments internationaux, n'est assortie d'aucune réserve par rapport au droit de la famille⁸⁷⁶. Dans cette perspective, une réserve émise à la suite du processus législatif relatif à la ratification d'une convention ne peut pas permettre de limiter la portée des droits consacrés par la Constitution. Une telle limite ne peut résulter que d'une révision constitutionnelle selon la procédure prévue par la Constitution.

933. Dans la même ligne, l'intégration des droits fondamentaux consacrés dans les instruments internationaux de l'Organisation des Nations-Unies et du préambule de la Constitution au bloc de constitutionnalité⁸⁷⁷ permet de dégager d'autres droits à valeur constitutionnelle.

934. À ce titre, la protection de l'intégrité physique et l'accès à la justice protégés par le pacte international relatif aux droits civils et politiques⁸⁷⁸ ainsi que l'intérêt supérieur de l'enfant garanti par la convention de New York sur les droits de l'enfant à propos desquels l'État libanais n'a émis aucune réserve⁸⁷⁹ font partie intégrante des droits à valeur constitutionnelle.

935. Dans cet esprit, la loi n° 242 du 6 juin 2002 sur les mineurs délinquants et les mineurs en danger et la loi n° 293 du 7 mai 2014 sur la protection de la femme et des différents membres de la famille contre la violence domestique semblent refléter l'existence de cet ordre public qui s'imposerait à toutes les familles libanaises nonobstant les compétences reconnues aux communautés religieuses.

⁸⁷⁵ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.*

⁸⁷⁶ *Ibid.*

⁸⁷⁷ Cons. Const. Libanais, décision du 21 novembre 2003 relative aux droits des travailleurs des raffineries de Tripoli et du Zahrani, postérieurement à la privatisation de celles-ci, J.O. n°55 du 4 décembre 2003, p. 6395 ; Le Conseil constitutionnel libanais a tout d'abord affirmé implicitement la valeur constitutionnelle du préambule dans les décisions n° 3/95 du 18 septembre 1995 et 4/96 du 7 août 1996.

⁸⁷⁸ Décret n° 3855 en date du 1^{er} septembre 1972 autorisant la ratification du Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 16 décembre 1966.

⁸⁷⁹ Loi n° 20 en date du 30 octobre 1990 autorisant la ratification de la convention de New York en date du 20 novembre 1989.

936. Comme il a été indiqué, l'intérêt supérieur de l'enfant a ainsi été mobilisé afin de limiter la portée des décisions émanant des communautés religieuses⁸⁸⁰.

937. C'est également au titre des « *mesures de protection* » que la juridiction des référés a étendu la définition de la violence domestique en considérant que celle-ci recouvre la violence physique, morale et économique et dépasse le cadre des crimes et délits prévus par le texte de la loi⁸⁸¹.

938. Il convient de noter que même avant la promulgation de la loi n° 293 du 7 mai 2014 sur la protection de la femme et des différents membres de la famille contre la violence domestique, la Cour de cassation avait proclamé le principe selon lequel « *l'intégrité de la personne doit primer sur toute autre considération* »⁸⁸² dans une affaire de violence conjugale refusant dans ce contexte de suspendre l'exécution d'une ordonnance sur requête du juge des référés empêchant l'époux de réintégrer le domicile où résidaient son ancienne épouse et ses enfants. Ce principe a d'ailleurs été mis en œuvre alors même que la propriété de la résidence faisait l'objet d'une action en justice⁸⁸³.

939. Le projet de loi relatif à l'interdiction du mariage des mineur(e)s s'inscrit dans la même ligne⁸⁸⁴.

940. Certes, plusieurs reproches peuvent être avancés à l'encontre d'un tel ordre public. D'une part, cet ordre public pourrait être perçu comme enjoignant aux communautés religieuses de respecter la Constitution alors que ces communautés ne sont pas liées par la hiérarchie des normes⁸⁸⁵. Dans cette mesure, si le parallèle des droits religieux avec la loi étrangère est souvent invoqué, il ne faut pas perdre de vue selon certains auteurs une différence fondamentale relevée également dans le cadre des conflits résultant de l'application d'un statut local dans les territoires d'outre-mer en France, l'application des statuts religieux trouve une assise constitutionnelle et ne résulte pas de l'application d'une

⁸⁸⁰ Juge de l'enfant Beyrouth, 24 octobre 2007, *al-Adl*, 2007, n° 3 ; Ass. Plén.Cass. Lib, 23 avril 2007, n° 22; 7 juillet 2009, n° 17; *Recueil électronique Cassandre* ; Voir S. GHAMROUN, *op. cit.*

⁸⁸¹ Juge des référés Beyrouth, 31 mai 2014, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

⁸⁸² Cass. Civ. 5^{ème} ch., 29 novembre 2013, n° 195, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

⁸⁸³ Juge des référés Metn, 20 février 2014, n° 138 ayant rejeté l'action en opposition exercée par l'époux, accessible sur : <http://www.legal-agenda.com/>.

⁸⁸⁴ Voir Supra n°885.

⁸⁸⁵ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.*

règle de conflit⁸⁸⁶. Si on suit un tel raisonnement jusqu'au bout, l'ordre public ne serait donc pas opposable à ces statuts religieux.

941. D'autre part, la mise en œuvre d'un tel ordre public pourrait conduire à abroger implicitement les statuts personnels en les forçant à s'aligner sur les droits fondamentaux et donc « à les vider de leur contenu »⁸⁸⁷.

942. L'examen de ces reproches permet toutefois de contester leur pertinence. C'est ainsi qu'il convient d'étudier les perspectives d'alignement des droits religieux sur les droits fondamentaux.

Sous-section 2 : Les perspectives d'alignement des droits religieux sur les droits fondamentaux

758. L'intervention de l'État dans le but de favoriser l'alignement des droits religieux sur les droits fondamentaux doit être examinée en exposant le principe de l'intervention (§ 1) avant d'aborder le potentiel d'adaptation des droits religieux (§ 2). Nous démontrerons ainsi que le contrôle exercé par l'État ne vise pas à modifier directement la teneur des droits religieux mais se limite à favoriser l'adoption par les communautés religieuses parmi les différents courants et interprétations, celui ou celle qui permet de composer le plus avec les droits à valeurs constitutionnelle.

§ 1 - Le principe de l'intervention

943. La mobilisation de l'ordre public n'a pas pour objet d'intégrer les droits religieux à la hiérarchie des normes mais de contrôler le respect par l'État de ses propres engagements à cet égard.

944. Comme le note Madame Léna Gannagé, « si [la] confrontation [des droits religieux aux droits fondamentaux] *reste indispensable, ce n'est nullement pour voir le droit*

⁸⁸⁶ E. CORNUT, *op. cit.*

⁸⁸⁷ *Ibid.*

religieux s'aligner sur les droits de l'homme, c'est simplement pour vérifier que le droit étatique lui-même n'est pas contraire à des droits fondamentaux dont il prétend garantir la protection (...). En bref, la confrontation des droits religieux aux droits fondamentaux, sans être susceptible d'avoir aucune influence sur le contenu même du droit religieux, n'en reste pas moins nécessaire parce qu'elle constitue un indice de référence qui permet de vérifier la conformité du droit étatique, lui-même, aux droits de l'homme »⁸⁸⁸.

945. Au demeurant, c'est en ce sens que se prononcent la doctrine et la jurisprudence française s'agissant de la question de la confrontation de la norme religieuse aux droits fondamentaux protégés par le for et plus particulièrement des droits issus de la Convention Européenne de Sauvegarde des Droits de l'homme⁸⁸⁹.

946. De fait, en accordant l'exequatur à un jugement étranger, le juge du for doit s'abstenir de donner effet à une décision qui violerait les droits fondamentaux en vigueur dans son ordre juridique, notamment ceux qui sont garantis par une convention internationale abstraction faite du point de savoir si l'État étranger dont il s'agit n'est pas signataire d'une telle convention⁸⁹⁰.

C'est d'ailleurs dans ce contexte que par un arrêt rendu en date du 20 juillet 2001, la Cour Européenne des Droits de l'homme a estimé que les juridictions italiennes ont violé l'article 6.1 de la Convention Européenne des droits de l'homme en accordant l'exequatur à une décision rendue par le tribunal de la Rote Romaine sans s'assurer que « *dans le cadre de la procédure canonique la requérante avait bénéficié d'un procès équitable* »⁸⁹¹.

759. Or en droit libanais, l'exécution des décisions confessionnelles s'opère par le biais du bureau exécutif, organe judiciaire étatique. Il s'en suit qu'en acceptant d'exécuter une décision confessionnelle contraire aux droits consacrés par la Constitution, le Président du

⁸⁸⁸ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.*

⁸⁸⁹ Cass. civ., 1^{ère} ch., 31 janv. 1990, *Rev. crit. DIP*, 1990, 519, note E. POISSON-DROCOURT; D. COHEN, « La Convention européenne des droits de l'homme et le droit international privé français », *Rev. crit. DIP*, 1989, 451 ; P. HAMMJE, « Droits fondamentaux et ordre public », *Rev. crit. DIP*, 1997, p. 1 ; Y. LEQUETTE, « Le droit international privé et les droits fondamentaux » in *Droits et libertés fondamentaux*, Dalloz, 7^e éd., 2008, p. 101 ; P. MAYER, « La Convention européenne des droits de l'homme et l'application des normes étrangères », *Rev. Crit. DIP*, 1991, p. 651.

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ CEDH, 20 juill. 2001, Pelligrini c. Italie, requête n° 30882/96, .

bureau exécutif « *rend une décision qui est imputable à l'État [Libanais] au nom duquel il statue ; [et] c'est cette décision qui réalise la violation d'un droit de l'homme* »⁸⁹².

760. Ensuite, la nécessité de composer avec les droits fondamentaux à valeur constitutionnelle ne conduit pas à l'abrogation des statuts personnels et ne porte pas atteinte à l'exigence constitutionnelle de les respecter. Une telle conclusion procèderait d'une présomption contestable en fonction de laquelle les droits religieux sont des blocs homogènes et immuables dont la teneur serait déterminée exclusivement par les autorités supposées être représentatives des communautés religieuses.

§ 2 - Le potentiel d'adaptation des droits religieux

761. Les droits religieux englobent des interprétations divergentes et hétérogènes. Dans la mesure où plusieurs courants religieux militent pour une interprétation qui s'accorde davantage avec la conception de l'ordre public tel qu'il est envisagé⁸⁹³, l'engagement de l'État de respecter le statut personnel doit se concilier avec la garantie constitutionnelle des droits fondamentaux de telle sorte que l'État sélectionne parmi toutes les interprétations religieuses, celles qui sont conformes aux autres normes constitutionnelles.

762. L'hétérogénéité des droits religieux qui démontre que les droits religieux ne sont pas essentiellement et nécessairement réfractaires aux droits fondamentaux doit ainsi permettre à l'État d'exercer un contrôle sur les droits bénéficiant d'une reconnaissance au sein de l'ordre étatique. De fait, la protection constitutionnelle des statuts personnels ne signifie pas qu'un blanc-seing est accordé à l'adoption de dispositions attentatoires à d'autres normes constitutionnelles. Elle devrait être interprétée restrictivement comme se limitant aux dispositions strictement nécessaires à la préservation des statuts personnels⁸⁹⁴.

⁸⁹² D. BUREAU et H. MUIR-WATT, *Droit international privé*, tome 1, éd. PUF, 2007, n° 471, p. 468.

⁸⁹³ Gh. MAHMASSANI, « Les droits de l'homme dans le système juridique musulman », *Mélanges offerts à André Decoq*, éd. Litec, p. 417.

⁸⁹⁴ E. CORNUT, *op. cit.*

763. Dès lors qu'il existe des lectures des droits religieux plus conformes aux droits reconnus comme ayant une valeur constitutionnelle, l'État a l'obligation de privilégier leur mise en œuvre par les communautés religieuses.

764. Certes, comme nous le démontrerons dans les développements qui suivent, l'État ne peut pas enjoindre aux communautés religieuses de retenir une interprétation des droits religieux conformes aux droits fondamentaux par le mécanisme de l'ordre public mis en œuvre par le juge. Cette influence de l'État peut toutefois s'opérer à travers le contrôle qu'il est appelé à exercer à l'occasion de l'approbation des codes des communautés non-musulmanes et de la codification des règles religieuses des communautés musulmane.

765. C'est dans un contexte similaire, et plus particulièrement, dans le contexte de la possibilité d'opposer un ordre public aux coutumes émanant de l'application du statut local d'outre-mer en France, que certains auteurs ont évoqué la notion « *d'ordre public d'évolution* »⁸⁹⁵, un ordre public ayant pour fonction de « *favoriser une évolution progressive du droit coutumier, soit dans le sens d'un rapprochement avec les conceptions qui dominent le droit français, soit dans la ligne correspondant à l'esprit propre de la coutume* »⁸⁹⁶. En droit libanais, cet ordre public a pour fonction d'enjoindre aux communautés religieuses d'adopter parmi les différents courants et interprétations, celui ou celle qui permet de composer le plus avec les droits à valeurs constitutionnelle.

766. L'analyse des différents mouvements réformateurs qui se revendiquent comme étant religieux ou d'inspiration religieuse aussi bien au Liban que dans les pays dont le droit est d'inspiration religieuse démontre les perspectives d'évolution au niveau de la coordination des ordres religieux avec les droits fondamentaux à valeur constitutionnelle. Nous exposerons dans ce contexte les mouvements réformateurs religieux au Liban et à l'étranger.

⁸⁹⁵ Citant Eliesco : P. LAMPUE, « *Les conflits de lois interrégionaux et interpersonnels dans le système juridique français (métropolitain et s'outre-mer)* », *Rev. Crit. DIP*, 1954, p. 272 et s.

⁸⁹⁶ *Ibid.*

I. Les mouvements réformateurs religieux au Liban

767. Le Liban est traversé par des mouvements de plus en plus nombreux dans le sens d'une modification du droit applicable par les communautés religieuses. L'adoption de certaines réformes démontre que les droits religieux ne sont pas nécessairement immuables.

768. Dans cette mesure, la nécessité de « *moderniser* » le droit religieux a été mise en avant par certaines autorités communautaires afin d'engager des amendements de leurs codes, ceux-ci datant depuis plusieurs décennies et perçus comme dépassés au regard des évolutions juridiques, théologiques et sociétales⁸⁹⁷.

769. Les communautés grecque-orthodoxe et protestante ont ainsi tour à tour en 2003⁸⁹⁸ et 2005⁸⁹⁹ modifié leurs codes de statut personnel.

770. C'est encore le souci de modernisation du droit religieux qui a été repris par la communauté druze à l'occasion de la modification de la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté druze en 2017⁹⁰⁰ adoptée à la suite d'un projet de loi mis en place par le Conseil mazhabi et résultant des travaux initiés en réponse à un mouvement de femmes au sein de la communauté⁹⁰¹.

771. Certaines de ces communautés sont allées plus loin en relevant pour la communauté protestante la nécessité de coordination avec l'évolution des législations civile et

⁸⁹⁷ L'évêque S. SAHIOUNI, *Introduction au statut du Conseil supérieur de aux codes de procédure civile et de statut personnel de la communauté évangélique au Liban et en Syrie*, 2005, p. 3-15 ; Le métropolite G. KHODR, « Les statuts personnels chez les orthodoxes », *annahar*, 25 octobre 2003.

⁸⁹⁸ Nouveau Code de statut personnel et de procédure de la communauté grecque-orthodoxe en date du 16 octobre 2003.

⁸⁹⁹ Nouveau Code de statut personnel de la communauté évangélique en date du 1^{er} avril 2005.

⁹⁰⁰ Loi n°58 en date du 17 octobre 2017.

⁹⁰¹ I. BERJIS, « *Women at the heart of the Druze community decision-making: How did women change the course of the movement to amend the personal status law and its consequences?* », *Legal agenda*, 18 décembre 2017, accessible sur: <http://legal-agenda.com/>.

religieuse⁹⁰² et en se référant pour la communauté druze au principe d'égalité inscrit dans la Constitution et plus particulièrement à l'égalité entre l'homme et la femme⁹⁰³.

772. Les réformes consacrées oscillent toutes autour des droits et des obligations des époux et de la garde de l'enfant comme il a déjà été indiqué tout en relevant que la loi du 19 octobre 2017 reconnaît à la fille le droit de recueillir l'intégralité de la part qui revient aux descendants dans la succession de son père, même en cas de concours avec des oncles paternels⁹⁰⁴.

773. La référence aux principes garantis par la Constitution ainsi qu'à la nécessité de coordination avec les législations civiles et d'adaptation aux évolutions de la société permettent d'écarter l'affirmation selon laquelle il y aurait une incompatibilité intrinsèque entre les droits religieux et les droits fondamentaux consacrés par la Constitution.

774. D'autres réformes ont été adoptées à la suite d'une mobilisation de femmes s'inscrivant toujours dans le discours religieux et se fondant sur des lectures et interprétations alternatives des textes religieux.

775. Dans cette perspective, le droit de la famille sunnite a été modifié en 2011 à la suite d'une campagne menée par un groupe de femmes ayant créé le « Réseau des droits de la famille »⁹⁰⁵. Cette réforme permet aux mères d'obtenir la garde de leurs enfants jusqu'à l'âge de 12 ans. Les travaux du sociologue Samer Ghamroun révèlent que ces femmes ont choisi de se situer sur le terrain de la garde des enfants en prenant compte de l'absence de texte portant sur la garde dans le Coran, ce qui suscite moins de controverses que des questions plus épineuses à l'instar des droits de succession⁹⁰⁶.

⁹⁰² S. SAHOUNI, *op. cit.*

⁹⁰³ Voir l'exposé des motifs de la loi publiés au journal officiel n° 49 en date du 19 octobre 2017.

⁹⁰⁴ Article 18 de la loi n° 58 en date du 17 octobre 2017.

⁹⁰⁵ Article 15 de la décision n° 46 du 1er octobre 2011 sur le statut de la famille de la communauté sunnite.

⁹⁰⁶ Voir S. GHAMROUN, *op. cit.*; « 3 questions à Iqbal Doughan », *Legal Agenda*, 18^e décembre 2017, accessible sur : <http://legal-agenda.com/>.

776. Plus récemment, le Conseil de la chari'a a modifié les règles relatives à l'âge du mariage. C'est ainsi qu'en vertu de la décision n°62 en date du 12 décembre 2020, l'âge minimum pour se marier a été fixé à dix-huit ans pour les filles et pour les garçons alors qu'il était fixé avant cette réforme à dix-sept ans pour les filles et à dix-huit ans pour les garçons. L'intérêt de cette décision se manifeste surtout par rapport à l'âge à partir duquel le juge religieux peut accorder une dispense. Cet âge passe ainsi de neuf ans pour les filles et sept ans pour les garçons à quinze ans. La décision impose par ailleurs au juge de s'assurer de l'aptitude physiologique et psychologique du mineur avant d'accorder une telle dispense⁹⁰⁷.

777. Même si les réformes tant attendues ont contribué à un rapprochement entre les droits religieux et les droits à valeur constitutionnelle, d'autres revendications restent en suspens et l'égalité entre l'homme et la femme est loin d'être achevée.

778. Sur le plan des mouvements existant au sein de la communauté chi'ite, bien qu'aucune modification n'ait été apportée au cadre juridique religieux actuel, une campagne nationale visant à relever l'âge de la *hadana*⁹⁰⁸ sous le nom de « *la Protection des Femmes Libanaises* », a vu le jour en 2013⁹⁰⁹. Dans le cadre de cette campagne, certains membres invoquent une fatwa émise par l'Ayatollah Mohammad Hussein Fadlallah se fondant sur la possibilité toujours ouverte de recourir à l'Ijtihad⁹¹⁰. Les fatwas émises par cet Uléma ne se limitent pas à la question de la *hadana* et englobent des prises de position contre la violence à l'égard des femmes, l'excision et la polygamie⁹¹¹.

779. Même si le Conseil supérieur char'i dans une déclaration publiée en 2016, refuse de tenir compte de toute autre interprétation que la Fatwa émise par l'Uléma Sistani et suivie

⁹⁰⁷ Conseil de la chari'a, décision en date du 12 décembre 2020, publiée au J.O., n° 16 en date du 22 avril 2021, p. 986.

⁹⁰⁸ Pour une définition de la *hadana*, voir : S. GHAMROUN, *op. cit.*, p. 123 qui précise qu'il s'agit d'une « *notion du droit musulman de la famille, proche de l'ancien "droit de garde" de l'enfant sans en être l'équivalent. Dans les codes de la plupart des communautés chrétiennes libanaises notamment catholiques, la hadana est remplacée par la riḍā'a et la ḥirāsa. Pour la plupart des juristes, la hadana est un droit de l'enfant, et non des parents* ».

⁹⁰⁹ H. HAMDAN, « Lebanon's mothers see glint of hope in custody ruling », 27 décembre 2017, accessible sur : <https://www.al-monitor.com/>.

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ N. CHAHAL, « Monde musulman. Enfin une fatwa contre les "crimes d'honneur" », 5 septembre 2017, le courrier international, accessible sur : <https://www.courrierinternational.com/>.

par les tribunaux chi'ites selon laquelle les mères devraient avoir la garde des garçons jusqu'à l'âge de deux ans et des filles jusqu'à l'âge de sept ans⁹¹², les voix pour l'amendement de ces règles se font plus nombreuses. La députée Inaya Ezzedine appelle ainsi en 2019 à la réforme des lois sur le statut personnel faisant référence à un verset coranique⁹¹³ et à la possibilité de recourir à l'interprétation en vue de modifier l'âge de la *hadana* et de favoriser l'égalité et la justice au sein de la famille.

780. L'absence de contradiction entre les droits religieux et les droits fondamentaux se nourrit également des législations sur le statut personnel en Tunisie, au Maroc et en Algérie. Les réformes initiées à cet égard sont souvent mobilisées même dans le cadre des mouvements de femmes au Liban afin de contrecarrer les oppositions des autorités religieuses aux réformes du droit religieux.

II. Les mouvements réformateurs religieux à l'étranger

781. Dès 1956, la Tunisie se dote d'un code de statut personnel qualifié d'avant-gardiste⁹¹⁴. Dans une même perspective, le Maroc et l'Algérie adoptent successivement en 2004⁹¹⁵ et en 2005⁹¹⁶ des réformes modifiant leurs codes connus sous le nom de la *Mudawana*.

782. Ce qui caractérise ces mouvements législatifs réformateurs est le maintien de leur inspiration religieuse leur permettant d'avoir un rayonnement au-delà des territoires dans lequel ils ont été adoptés⁹¹⁷. L'approche moderne adoptée permet d'introduire le principe d'égalité entre l'homme et la femme en remettant en question notamment la polygamie et

⁹¹² « Déclaration du Conseil islamique chiite supérieur au Liban : respect des religions et mise fin au chaos médiatique », 8 Octobre 2016, accessible sur : <http://www.alarabi.press>.

⁹¹³ « Ezzedine: pour l'amendement des législations de statut personnel », *al-akhbar*, 18 juillet 2019, accessible via <https://al-akhbar.com/>.

⁹¹⁴ Décret du 13 août 1956 portant promulgation du Code de statut personnel, *Journal officiel Tunisien*, 1956, n° 104, p. 1742.

⁹¹⁵ Dahir n° 1-04-22 du 12 Hija 1424 (3 Février 2004) promulguant la loi n° 70-03 portant le Code de la famille, *Journal Officiel* (édition générale) n° 5184 du 14 Hija 1424 (5 février 2004) page 418.

⁹¹⁶ Ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005 modifiant et complétant la loi n° 84-11 du 9/6/1984 portant Code de la famille (*Journal officiel*, n° 15 du 27/2/2005, p. 17) approuvée par la loi n° 05-09 du 4/5/2005 (*Journal officiel*, n° 43 du 22/6/2005, p. 3).

⁹¹⁷ F. TOBICH, *Les statuts personnels dans les pays arabes: De l'éclatement à l'harmonisation*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2008, accessible sur : [doi:10.4000/books.puam.1002](https://doi.org/10.4000/books.puam.1002).

la répudiation unilatérale. Elle n'a pas réussi toutefois à ébranler les interprétations classiques retenues dans le domaine successoral ni à remettre en question l'attribution de l'autorité parentale au père à titre préférentiel⁹¹⁸.

783. C'est ainsi que le Président tunisien Bourguiba avait fondé les dispositions adoptées sur l'Ijtihad et l'interprétation des textes coraniques. Le code promulgué ne s'affiche pas comme une rupture avec le droit musulman mais se revendique comme le fruit d'un effort de modernisation et de réflexion « *dans le cadre des principes généraux de l'Islam* »⁹¹⁹. Inspiré des travaux de Tahar Haddad, lui-même influencé par des auteurs de la renaissance arabe sur l'émancipation des femmes⁹²⁰, le code tunisien abolit la polygamie en l'interdisant expressément et en l'assortissant de sanctions pénales⁹²¹. La répudiation unilatérale est également écartée au profit d'un divorce nécessairement judiciaire prononcé par le juge sur des fondements identiques pour l'homme et la femme⁹²². Le consentement personnel de la femme au mariage remplace l'institution du tuteur matrimonial⁹²³. D'autres réformes ont ensuite été adoptées se traduisant par l'interdiction du mariage au moins de 18 ans⁹²⁴, l'abolition du devoir d'obéissance de l'épouse à son époux⁹²⁵ et la pénalisation des violences conjugales⁹²⁶.

784. Au Maroc, la réforme de la Mudawwana en 2004 se fait dans un esprit de modernisation du droit de la famille « *en faveur de la famille et de son bien-être* »⁹²⁷. Le « *référentiel religieux* »⁹²⁸ reste au cœur de cette réforme à travers la mobilisation de l'Ijtihad, avec les limites qui lui sont attachées : « *Pas d'ijtihad en présence d'un texte écrit* »⁹²⁹ écartant les possibilités d'innovation lorsque le Coran consacre un verset à la

⁹¹⁸ S. BOSTANJI, « Turbulences dans l'application judiciaire du Code tunisien du statut personnel: le conflit de référentiels dans l'œuvre prétorienne », *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 61 N°1, 2009. pp. 7-47 ; F. TOBICH, *op. cit.*

⁹¹⁹ Extrait du discours du Président Bourguiba prononcé le 3 août 1956, pour annoncer la promulgation, du Code du Statut Personnel qui aura lieu dix jours plus tard, cité par F. TOBICH., *op. cit.*

⁹²⁰ F. TOBICH., *op. cit.*

⁹²¹ Article 18 du Code de statut personnel tunisien.

⁹²² Article 31 du Code de statut personnel tunisien.

⁹²³ Articles 3 et 9 du Code de statut personnel tunisien.

⁹²⁴ Article 5 du Code de statut personnel tunisien modifié par le décret-loi n° 64-1 du 20 février 1964, ratifié par la loi n° 64-1 du 21 avril 1964 et par la loi n° 2007-32 du 14 mai 2007.

⁹²⁵ Article 23 du Code de statut personnel tunisien modifié par la loi n° 93-74 du 12 juillet 1993.

⁹²⁶ Loi organique n° 2017-58 du 11 août 2017, relative à l'élimination de la violence à l'égard des femmes.

⁹²⁷ F. TOBICH., *op. cit.*

⁹²⁸ *Ibid.*

⁹²⁹ *Ibid.*

situation examinée. Même si l'égalité entre l'homme et la femme n'est pas achevée, la réforme entreprise marque une avancée au niveau des droits et des obligations des époux en plaçant « *la famille sous la responsabilité conjointe des deux époux* »⁹³⁰. La polygamie et la répudiation unilatérale sont judiciairement encadrées et soumises à des conditions restrictives⁹³¹. L'âge du mariage est fixé à 18 ans pour les hommes et les femmes avec une faculté accordée au juge d'autoriser une union conjugale pour les mineur(e)s dans les cas justifiés par la loi⁹³². Le consentement de la femme au mariage est nécessaire et la tutelle matrimoniale devient optionnelle dans la mesure où la femme majeure peut « *mandater de son plein gré à cet effet, son père ou un de ses proches* »⁹³³. La réforme élargit également « *le droit dont dispose la femme pour demander le divorce judiciaire, pour cause de manquement du mari à l'une des conditions stipulées dans l'acte de mariage, ou pour préjudice subi par l'épouse, tel que le défaut d'entretien, l'abandon du domicile conjugal, la violence ou tous autres sévices, et ce, conformément à la règle jurisprudentielle générale qui prône l'équilibre et le juste milieu dans les relations conjugales* »⁹³⁴. La garde de l'enfant est confiée à la mère, puis à défaut au père en prenant en considération l'intérêt de l'enfant⁹³⁵. Sur le terrain des biens acquis par les époux durant le mariage, la Mudawwana adopte toujours la séparation des biens mais introduit un tempérament dans la mesure où elle reconnaît au juge en cas de désaccord des parties la possibilité d'évaluer « *la contribution de chacun des époux à la fructification des biens de la famille* »⁹³⁶.

785. Enfin, l'Algérie se rapproche du Maroc en modifiant le code de statut personnel en 2005 tout en se plaçant sur le terrain de l'interprétation religieuse circonscrite aux situations non envisagées par les versets coraniques. Dans ce contexte, l'ordonnance n° 05-02 du 27 février 2005 modifie la loi n° 84-11 du 9 juin 1984 portant code de la famille. Les réformes entreprises sont certainement moins avancées que la Tunisie et le Maroc. Elles démontrent toutefois que les droits d'inspiration religieuse ne sont pas forcément condamnés à l'immobilisme. Dans ce contexte, la capacité matrimoniale est fixée à 19 ans

⁹³⁰ Préambule du Code de statut personnel marocain.

⁹³¹ Articles 40 et 80 du Code de statut personnel marocain.

⁹³² Articles 19 et 20 du Code de statut personnel marocain.

⁹³³ Préambule du Code de statut personnel marocain ; articles 24 et 25 du Code de statut personnel marocain.

⁹³⁴ Préambule du Code de statut personnel marocain ; article 98 du Code de statut personnel marocain.

⁹³⁵ Article 171 du Code de statut personnel marocain.

⁹³⁶ Préambule du Code de statut personnel marocain ; article 49 du Code de statut personnel marocain.

pour les hommes et les femmes avec une faculté reconnue au juge d'accorder une dispense d'âge⁹³⁷. Même si le consentement de la femme au mariage est requis et le mariage forcé interdit, la femme doit être accompagnée de son tuteur lors de son mariage⁹³⁸. La polygamie est autorisée en étant toutefois soumise à une autorisation préalable du tribunal dans des conditions certes moins strictes que le droit marocain⁹³⁹. Les obligations des époux sont énumérées en des termes identiques sans distinction entre l'homme et la femme⁹⁴⁰. Le droit de garde est accordé prioritairement à la mère⁹⁴¹ mais le père reste le tuteur de l'enfant⁹⁴². La répudiation unilatérale est toujours possible avec un tempérament : le juge peut condamner l'époux à des réparations en cas d'usage abusif de ce droit⁹⁴³. Les cas dans lesquels la femme peut demander le divorce sont élargis pour englober les désaccords persistants entre les époux, la violation des clauses stipulées dans le contrat de mariage et pour tout préjudice légalement reconnu⁹⁴⁴.

786. Parallèlement à ces mouvements réformateurs nationaux, plusieurs mouvements de femmes revendiquent le droit d'interpréter les textes religieux dans une perspective plus égalitaire. Même si ces courants ne trouvent pas de traduction dans les mouvements féministes au Liban, ils représentent néanmoins une réappropriation de l'espace religieux dans la mesure où il s'agit pour ces femmes de contester le monopole masculin exercé sur l'interprétation des textes sacrés⁹⁴⁵.

787. Après avoir examiné le fondement du contrôle du contenu des droits religieux, il convient de préciser ses modalités.

⁹³⁷ Article 7 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹³⁸ Article 11 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹³⁹ Article 6 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹⁴⁰ Article 10 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹⁴¹ Article 16 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹⁴² Article 17 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹⁴³ Article 12 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹⁴⁴ Article 12 de l'ordonnance n° 05-02 du 27/2/2005.

⁹⁴⁵ N. TABBARA avec M. MALZAC, *L'Islam pensé par une femme*, éd. Bayard, 2018.

Section 2 : Les modalités du contrôle

788. Les modalités du contrôle du contenu des droits religieux dépendent à titre principal de la place accordée aux statuts personnels religieux dans l'ordre étatique. Dès lors que les ordres religieux sont extérieurs à l'État (**Sous-section 1**), le contrôle par les organes de l'État s'opère au niveau de leur reconnaissance (**Sous-section 2**).

Sous-section 1 : L'extranéité des normes religieuses

789. Si l'État s'est toujours abstenu d'appréhender directement les ordres religieux en modifiant leurs prescriptions, c'est parce que les ordres religieux ont toujours été considérés comme lui étant extérieurs.

790. Munis de leurs propres juges, mettant en œuvre leurs propres règles, les ordres religieux sont toutefois dépourvus des organes de contrainte indépendants de l'ordre étatique dans la mesure où la contrainte matérielle liée à la violation de leurs règles ne peut être imposée que par le recours aux organes de contrainte étatique à savoir le bureau exécutif et la puissance publique étatique.

791. Peut-on donc toujours qualifier les ordres religieux de juridiques dès lors qu'il leur manquerait le pouvoir d'imposer des « *actes de contrainte* » et que leur efficacité dépend de l'ordre étatique ? Ne constituent-ils pas tout simplement une émanation de l'ordre étatique et celui-ci ne peut-il pas intervenir directement sur les droits religieux afin de les aligner sur ses engagements internationaux en faveur des droits fondamentaux ?

792. Ces questionnements s'imposent encore davantage pour les communautés musulmanes dont les juridictions sont formellement étatiques et dont certaines règles sont codifiées par les organes de l'État.

793. Or comme l'affirme le philosophe italien Santi Romano, le droit ne se définit pas par l'élément de sanction⁹⁴⁶. La conception institutionnelle de l'ordre juridique met ainsi

⁹⁴⁶ S. ROMANO, *L'ordre juridique*, édition Dalloz, Paris, 1975, p. 15.

en relief l'organisation d'un ordre sous forme d'unité : « *Toute force, quand elle est effectivement sociale et se trouve donc organisée se mue par là-même en droit (...) en tant qu'elle maîtrise ses éléments propres* ». Les ordres religieux sont donc des ordres juridiques dans la mesure où ils sont organisés autour de « *tout un système de normes, d'organes, de tribunaux, de sanctions internes* ». Le recours à l'État afin de consacrer l'efficacité civile des décisions religieuses ne traduit que les relations entretenues entre les différents ordres caractérisées par la notion de « *relevance juridique* ». Selon Santi Romano, « *pour qu'il y ait relevance juridique, il faut que l'existence, le contenu ou l'efficacité d'un ordre soit conforme aux conditions mises par un autre ordre : cet ordre ne vaut pour cet ordre juridique qu'à un titre défini par ce dernier* »⁹⁴⁷. Or l'efficacité civile des ordres religieux au Liban reste subordonnée aux conditions définies par l'ordre étatique.

794. Lorsque l'État refuse de prêter le concours de la puissance publique à des décisions religieuses, ce n'est pas parce que celles-ci ne revêtent pas un caractère juridique, ce n'est que parce qu'elles ne sont pas pertinentes pour l'ordre étatique.

795. Dans cette perspective, les ordres religieux peuvent être qualifiés d'ordres juridiques au Liban puisque les communautés religieuses disposent d'une autonomie législative et judiciaire qui leur permet de régir le statut personnel de leurs membres.

Comme l'affirme Pierre Gannagé, « *au Liban, chaque communauté (à base confessionnelle, et non territoriale) peut être considérée comme un ordre juridique distinct, doté, dans le domaine largement compris du statut personnel, de ses propres règles et de ses propres tribunaux; elles coexistent avec l'ordre juridique étatique, qui possède également ses règles et ses tribunaux, dont relèvent, en dehors du statut personnel, les membres de toutes les communautés. Les ordres juridiques communautaires n'entretiennent pas entre eux de rapports de coordination, car leurs tribunaux n'appliquent que leurs propres règles* »⁹⁴⁸.

⁹⁴⁷ S. ROMANO, *op. cit.*

⁹⁴⁸ P. MAYER, « Le phénomène de la coordination des ordres juridiques étatiques en droit privé », *Recueil des cours de l'Académie de la Haye*, 2003, volume 327.

796. Cette qualification qui semble être difficilement contestable en ce qui concerne les communautés chrétiennes et juive dont les législations et les tribunaux se caractérisent par une autonomie et une indépendance parfaites se vérifie également pour les communautés musulmanes. C'est ainsi que l'intégration des juridictions des communautés musulmanes dans les juridictions étatiques ainsi que la codification de certaines de leurs règles par les organes de l'État ne sont que formelles.

797. Tout d'abord, les juges char'i sont sans doute nommés par décret pris en conseil des ministres mais sur avis et concours organisés par les conseils communautaires. Les conditions de leur recrutement et les modalités de leur nomination dérogent au régime applicable aux magistrats relevant de l'ordre étatique et intègrent des critères propres aux ordres religieux, accordant une place prépondérante aux conseils communautaires⁹⁴⁹.

798. Ensuite, s'agissant des règles applicables par les communautés musulmanes, la codification de certaines règles ne s'est jamais traduite par une emprise de l'État sur le contenu même du droit applicable par ces communautés. Comme l'explique Pierre Gannagé, « *l'État libanais ne s'est pas pourtant estimé habilité à interpréter ou modifier les prescriptions des droits des communautés musulmanes. Il se limite à consigner dans son système juridique, les règles que celles-ci lui transmettent et à qui il confère l'efficacité civile* »⁹⁵⁰.

799. C'est ainsi que la Cour de cassation a toujours refusé d'examiner la bonne application des règles de droit par les juridictions musulmanes en rappelant qu'elle ne constitue pas une juridiction supérieure par rapport aux tribunaux religieux, alors même que la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i et le code de 1948 ont été adoptés par le parlement.

800. L'adoption par l'État de législations relatives aux communautés musulmanes et druze ainsi que l'incorporation de leurs juridictions dans l'appareil judiciaire de l'État se sont toujours faites dans le respect de l'autonomie de ces communautés encore affirmée par le législateur.

⁹⁴⁹ Voir Supra n°108-112

⁹⁵⁰ P. GANNAGÉ, « Le pluralisme des statuts personnels au Liban. Son régime, ses limites », *op. cit.*

801. Il convient également de préciser à cet égard que la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i dans sa rédaction d'origine ne regroupe qu'une codification partielle des règles de droit applicables par les communautés sunnite et chi'ite puisque l'article 242 de cette loi se résigne à renvoyer le juge sunnite aux « *leçons du rite de Abu Hanifa, hors les cas réglés au code de la famille du 8 muharram 1336 (25 octobre 1917)* » et le juge Ja'afarite « *à la doctrine ja'afarite et aux dispositions non contraires du code de la famille* »⁹⁵¹. Il en résulte que la codification de ces droits est elle-même lacunaire et préserve l'autonomie des communautés musulmanes dès lors que les rites, aussi bien hanafite que Ja'afarite, renferment des opinions et des avis multiples dans lesquels les juridictions peuvent puiser les fondements de leurs décisions sans aucun contrôle de l'État, même de nature formelle.

802. Cette autonomie des communautés musulmanes et druze a encore été confirmée voir même renforcée à l'occasion des réformes que celles-ci ont entreprises.

803. En 2009, à la suite d'une campagne de mobilisation menée par des militantes appartenant au mouvement nommé « *Réseau des droits de la famille* », le Dar-El-Fatwa propose un projet de loi qui sera transféré par le décret n° 1550 du 14 mars 2009 au parlement. Ce projet qui prévoyait une augmentation de l'âge de la *hadana* n'a pas pu voir le jour. Il fut remplacé par une loi imposée par les députés sunnites membres de la commission parlementaire examinant le projet et érigeant les règles issues du Conseil char'i supérieur musulman en première source de droit sunnite, primant le code de la famille ottoman et le rite de Abu Hanifa⁹⁵². Après la promulgation de la loi amendant l'alinéa 1^{er} de l'article 242 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i, le Conseil char'i a adopté un code de la famille incluant des dispositions relatives à la *hadana* en vertu de la décision n° 46 du 1^{er} octobre 2011.

804. Ce transfert de la compétence au Conseil de la chari'a parachève ainsi l'autonomie de la communauté sunnite dans l'élaboration des règles du statut personnel⁹⁵³.

⁹⁵¹ Alinéa 1^{er} de l'article 242 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux Char'i Sunnites et Ja'afarites.

⁹⁵² Alinéa 1^{er} de l'article 242 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux Char'i Sunnites et Ja'afarites.

⁹⁵³ S. GHAMROUN, *op. cit.*

805. Quant à la communauté druze, même si les dispositions qui lui sont applicables figurent toujours dans une loi adoptée par le parlement, les modifications apportées à la loi du 24 février 1948 sur le statut personnel de la communauté druze par la loi numéro 58 du 17 octobre 2017 montrent que le parlement n'a fait qu'entériner le projet de loi proposé par le conseil Mazhabi de la communauté qui regroupe d'ailleurs, contrairement à ses homologues sunni et chi'ite des membres femmes.

806. Les décisions du Conseil constitutionnel semblent encore favoriser l'autonomie accordée à toutes les communautés religieuses sans distinction.

807. Saisi par le chef de la communauté druze, le conseil constitutionnel a ainsi annulé les articles 11 et 12 de la loi du 25 octobre 1999 qui permettaient au Conseil des ministres de désigner pour une période provisoire de 5 années les membres de l'organe de gestion des wakfs⁹⁵⁴. La décision du Conseil constitutionnel s'est fondée sur l'atteinte à l'autonomie de la communauté druze dans la gestion de ses intérêts religieux.

808. La même position a été adoptée dans la décision en date du 8 juin 2000 en vertu de laquelle la Conseil constitutionnel a annulé l'article 16 de la loi du 26 mai 2000 prévoyant la nomination à titre transitoire du chef de la communauté druze par les députés de confession druze⁹⁵⁵. Cet article a ainsi été considéré comme portant atteinte à l'autonomie de la communauté druze⁹⁵⁶.

809. L'autonomie des communautés religieuses permet de confirmer l'extériorité des statuts personnels religieux à l'ordre juridique étatique qui se borne à les reconnaître sans que ces statuts ne s'intègrent à la hiérarchie des normes.

810. Comme le précise Madame Léna Gannagé, « *le droit religieux ne s'intègre pas dans la hiérarchie des normes étatiques. S'il n'est pas au-dessous du droit étatique, il n'est*

⁹⁵⁴ Cons. Const. Libanais, numéro 1/99, 23 novembre 1999 accessible via <https://www.cc.gov.lb/>.

⁹⁵⁵ Cons. Const. Libanais, numéro 2/2000, 8 juin 2000 accessible via <https://www.cc.gov.lb/>.

⁹⁵⁶ Comme l'explique Pierre Gannagé, « *le Conseil constitutionnel, à l'occasion de l'examen de ces dispositions devait ainsi tracer le domaine et les limites des interventions de l'Etat dans la réglementation des statuts des communautés musulmanes et druze. Cette réglementation est établie au service des communautés dont elle doit respecter l'autonomie et assurer la protection sans consacrer une interférence de l'État dans leur organisation* », P. GANNAGÉ, « L'accès des communautés légalement reconnues au Conseil Constitutionnel », *op. cit*

pas non plus au-dessus de celui-ci. (...) Le droit religieux bénéficie dans l'ordre juridique libanais du même statut que la loi étrangère. L'État admet la reconnaissance des statuts personnels religieux, mais cette reconnaissance parce qu'elle procède justement de l'État voit son étendue limitée par l'État lui-même. Retenir la solution contraire reviendrait à considérer que le droit religieux puisse dicter sa loi au droit étatique et à nier corrélativement le principe même de la laïcité de l'État »⁹⁵⁷.

811. Dans la mesure où les normes religieuses relèvent d'ordres juridiques extérieurs à l'État, le contrôle de leur contenu ne peut se faire qu'au stade de la reconnaissance de la norme religieuse.

Sous-section 2 : Le contrôle par les organes de l'État au stade de la reconnaissance de la norme religieuse

812. Même si les ordres religieux demeurent indépendants de l'ordre étatique, ce dernier présente une « *relevance juridique* »⁹⁵⁸ pour les ordres religieux étant donné que l'efficacité civile des ordres religieux reste soumise aux conditions définies par l'ordre étatique.

813. C'est ainsi que si les droits religieux sont en dehors de la hiérarchie des normes, ils restent toutefois soumis à la reconnaissance étatique⁹⁵⁹, laquelle constitue « *la condition de (...) [leur] exercice légitime pour l'ordre étatique, entraînant au sein de ce dernier les effets dits civils* »⁹⁶⁰.

814. En effet, l'extériorité des ordres religieux ne les rend pas imperméables à tout contrôle étatique. Elle a pour conséquence de modifier le mode de contrôle devant être mis

⁹⁵⁷ L. GANNAGÉ, 2003, *op. cit.*

⁹⁵⁸ S. ROMANO, *op. cit.*, p. 106.

⁹⁵⁹ P. GANNAGÉ, « Observations sur les liens de la compétence législative et de la compétence judiciaire dans un système multi-confessionnel (A propos de l'évolution du droit libanais) », in *Mélanges Jean Vincent*, Dalloz, 1981

⁹⁶⁰ S. ROMANO, *op. cit.*, p. 86 ; P. GANNAGÉ, « Observations sur les liens de la compétence législative et de la compétence judiciaire dans un système multi-confessionnel (A propos de l'évolution du droit libanais) », in *Mélanges Jean Vincent*, Dalloz, 1981.

en œuvre, celui-ci se traduisant par la subordination de leur efficacité à leur reconnaissance par l'État.

815. Cette reconnaissance « *revêt des aspects différents* »⁹⁶¹ en droit international et en droit intercommunautaire. Elle se manifeste au Liban sur le plan de la reconnaissance des codes communautaires (**Sous-section 1**) ainsi qu'au stade de la reconnaissance des décisions religieuses (**Sous-section 2**).

§ 1 - Le contrôle au stade de la reconnaissance des codes communautaires

816. La reconnaissance des codes communautaires ne s'opère pas de la même manière pour toutes les communautés religieuses.

817. En ce qui concerne les communautés musulmanes et druze, elle passe par une intervention du législateur qui se manifeste actuellement par des lois adoptées par le parlement comportant une codification partielle de certaines règles applicables.

818. L'essentiel du droit applicable par ces communautés reste toutefois non codifié. L'article 242 de la loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux *char'i* précise désormais que le juge sunnite appliquera les règles issues du Conseil *char'i* supérieur musulman et dans leur silence les « *leçons les plus reçues du rite de Abu Hanifa, hors les cas réglés au code de la famille du 8 muharram 1336 (25 octobre 1917)* » et que le juge Ja'afarite se réfèrera « *à la doctrine Ja'afarite et aux dispositions non contraires du code de la famille* »⁹⁶².

819. Une première interrogation se pose. Le législateur peut-il modifier le contenu de ces lois ?

⁹⁶¹ P. GANNAGÉ, *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p. 8.

⁹⁶² Alinéa 1^{er} de l'article 242 de la loi du 16 juillet 1962 sur l'organisation des tribunaux *char'i* Sunnites et ja'afarites.

820. L'autonomie des communautés religieuses toutes confondues, rappelée à plusieurs occasions par le Conseil constitutionnel, permet d'affirmer que le législateur ne peut pas s'immiscer dans le contenu du droit applicable.

821. C'est dans cette perspective que dans ses décisions en date du 23 novembre 1999⁹⁶³, du 8 juin 2000⁹⁶⁴ et du 15 juin 2000⁹⁶⁵, le Conseil Constitutionnel s'est clairement prononcé en faveur de l'autonomie des communautés religieuses musulmanes et druze en délimitant les frontières du pouvoir législatif parlementaire en la matière tout en insistant sur la souveraineté législative de l'État.

822. L'intervention de l'État ne peut par conséquent que se limiter à la reconnaissance ou au refus de reconnaître le code applicable par ces communautés, à qui il revient d'amender leurs dispositions en tenant compte de l'attitude adoptée par le législateur.

823. Pour les communautés non-musulmanes, celles-ci ont été amenées par le législateur à déposer leurs codes communautaires auprès du gouvernement. Les communautés ont respecté cette obligation mais le gouvernement est resté silencieux quant à leur reconnaissance. Le contrôle des conditions de la reconnaissance des codes émanant des communautés religieuses non-musulmanes doit dans ce contexte être exercé par le parlement. C'est à l'occasion de ce contrôle que l'État pourrait enjoindre aux communautés religieuses de retenir une interprétation des droits religieux conforme aux droits fondamentaux. Ce contrôle peut en effet s'opérer à travers le refus d'approbation des codes qui ne s'alignent pas sur les droits fondamentaux. En ce qui concerne les communautés musulmanes et druze, ce contrôle peut s'opérer à l'occasion de la codification des règles qu'elles appliquent par le parlement.

824. Le législateur a d'ailleurs déjà eu l'occasion de prendre position sur certaines règles religieuses applicables en limitant leur portée. Il en est ainsi dans les domaines relatifs aux prestations familiales accordées aux membres de la famille. Le code de sécurité sociale limite dans cette mesure leur bénéfice dans le cas de la polygamie à la seule première

⁹⁶³ Cons. Const. Libanais, numéro 1/99, 23 novembre 1999 accessible via <https://www.cc.gov.lb/>.

⁹⁶⁴ Cons. Const. Libanais, numéro 2/2000, 8 juin 2000 accessible via <https://www.cc.gov.lb/>.

⁹⁶⁵ Cons. Const. Libanais, numéro 3/2000, 15 juin 2000 accessible via <https://www.cc.gov.lb/>.

épouse⁹⁶⁶ alors que les communautés musulmanes la consacrent. Le code pénal pénalise la violation par les hommes religieux des règles relatives au changement de religion et de la célébration du mariage religieux⁹⁶⁷. Dans le même sens, le changement de religion qui se limite aux prescriptions religieuses sans se plier aux conditions fixées par l'article 41 de la loi du 7 décembre 1951 réglementant l'enregistrement des actes de statuts personnels ne produit aucun effet civil⁹⁶⁸.

825. Le défaut d'intervention des organes législatif et exécutif, justifié par l'absence de codification de l'essentiel des règles applicables pour les communautés musulmanes et par la carence du législateur pour les communautés non-musulmanes, ouvre la voie vers un contrôle de la reconnaissance par les juridictions étatiques.

§ 2 - Le contrôle au stade de la reconnaissance des décisions religieuses

826. L'intervention des juridictions étatiques peut avoir lieu au moment de l'exécution de la décision émanant des autorités religieuses ou à l'occasion de la saisine de l'Assemblée plénière dans le cadre d'une opposition formulée contre une décision religieuse. Ces juridictions ont toujours exercé un contrôle fondé sur la compétence des communautés religieuses et l'inobservation des formalités substantielles d'ordre public. L'extension de ce contrôle au respect d'un ordre public de fond suppose d'en préciser les modalités.

827. Le rôle du juge de l'exécution est primordial dans la mesure où les décisions religieuses ne peuvent être exécutées qu'à la suite d'un passage obligatoire devant le bureau exécutif. C'est à cette occasion que le président du bureau exécutif peut être amené à contrôler la conformité de ces décisions à l'ordre public en refusant de leur accorder une force exécutoire. Celui-ci a d'ailleurs déjà exercé cette compétence dans le passé en

⁹⁶⁶ Article 14 du décret numéro 13955 en date du 26 septembre 1963 sur la sécurité sociale.

⁹⁶⁷ Article 476 du Code pénal.

⁹⁶⁸ Voir Supra n° 174-189.

refusant de donner force exécutoire à une décision d'une autorité confessionnelle qui avait reconnu une filiation adultérine⁹⁶⁹ en confrontant la décision en question à un ordre public de fond.

828. Il ne peut pas en revanche procéder à une révision de fond de la décision contestée.

829. Quant à l'Assemblée plénière, ses compétences en la matière sont fixées par l'alinéa 4 de l'article 95 du code de procédure civile qui lui permet d'annuler une décision religieuse en cas d'incompétence ou de violation d'une formalité substantielle d'ordre public.

830. La possibilité pour l'Assemblée plénière d'étendre son contrôle à la conformité de la décision religieuse à un ordre public de fond a été défendue par certains auteurs⁹⁷⁰. Elle aura pour avantage de refuser d'accorder un effet civil aux décisions violant l'ordre public.

831. Mais, à l'instar du bureau exécutif, l'Assemblée plénière ne peut pas intervenir en révisant la décision religieuse au fond.

832. Les difficultés liées à la mise en œuvre de l'ordre public reposent donc davantage sur les implications quant aux justiciables. Certes, ils pourront écarter l'application d'une décision religieuse mais seront confrontés au risque de se retrouver en situation de vide juridique si les tribunaux religieux refusent de se plier aux exigences fixées par les juridictions étatiques.

833. Cet obstacle ne peut être surmonté comme l'explique Madame Marie-Claude Najm qu'en modifiant l'article 95 du Code de procédure civile afin de permettre à l'Assemblée plénière d'évincer la disposition religieuse qui pose problème et de lui substituer la loi civile, à supposer qu'une telle loi puisse être identifiée⁹⁷¹.

⁹⁶⁹ Président du bureau exécutif du Kesrouan, 28 mai 1994, *Al-Adl*, 1996, p. 243.

⁹⁷⁰ P. GANNAGÉ, « Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel des communautés non musulmanes », *op. cit.* ; M.-C. NAJM, « Statut personnel et droits fondamentaux. L'Etat assume-t-il ses engagements constitutionnels et internationaux ? », communication lors de la table-ronde organisée le 26 avril 2012, CEDROMA.

⁹⁷¹ M.-C. NAJM, *op. cit.*

834. Comme nous l'avons soutenu il ne s'agit pas d'abroger les codes communautaires ou de les aligner sur la législation civile, mais de favoriser leur évolution afin de garantir une coordination avec les droits à valeur constitutionnelle.

835. Une telle évolution ne peut se faire que si les codes communautaires sont concurrencés par une législation civile.

836. L'exemple du juge de l'enfant étant intervenu en adoptant des mesures contrecarrant les décisions religieuses relatives à la *hadana* a permis de mettre à l'épreuve l'efficacité d'une telle politique.

837. Certes, l'éviction d'une disposition et son remplacement par la législation civile pourrait affaiblir la cohérence des solutions adoptées, mais elle aura pour avantage de favoriser l'évolution des droits religieux pour une meilleure coordination avec les droits à valeur constitutionnelle.

CONCLUSION DU TITRE 2

838. La nature et l'étendue de l'action de l'État en vue d'assurer la coexistence entre l'identité collective et individuelle doivent être déterminées à la lumière du principe de neutralité de l'État.

839. Ce principe impose tout d'abord à l'État de s'abstenir de prendre parti en faveur d'une conception déterminée de la vie familiale. En conséquence, l'État devrait garantir l'accès à un modèle familial respectueux des droits fondamentaux aux individus dont les croyances individuelles s'opposent au modèle de la famille légitime et patriarcale. C'est dans ce contexte que l'État devrait intervenir afin de parachever le pluralisme familial en adoptant une législation civile facultative en matière familiale et en réformant ses propres législations.

840. Ensuite, le principe de la neutralité de l'État se distingue de l'indifférence. Dans ce contexte, la distance que maintient l'État par rapport aux conceptions religieuses, philosophiques et morales de la vie familiale ne conduit pas à écarter la protection de certaines valeurs fondamentales. Celles-ci sont dans cette perspective nécessaires à la protection de la diversité. Elles ont leur origine dans la Constitution. Le respect de ces valeurs emporte l'exigence de contrôler le contenu du droit religieux.

Conclusion

841. L'identité entre l'universalisme des valeurs et la multiplicité des croyances.

L'identité juridique de la personne en droit libanais est au cœur de la dialectique entre l'universalisme des valeurs et le respect de la diversité. C'est ainsi que celle-ci vise à refléter le particularisme de la société libanaise qui se distingue par la multiplicité des croyances individuelles et collectives dans un cadre qui assure la liberté et l'égalité des individus indépendamment de leurs appartenances religieuses. La Constitution garantit dans cette mesure des droits fondamentaux par nature individuelle mais reconnaît également des droits collectifs aux communautés religieuses.

842. La dualité des identités. La recherche de l'universalisme dans le respect de la diversité conduit à des tensions permanentes qui se traduisent par la dualité des identités. L'identité civile, celle qui désigne les éléments d'identification et d'individualisation de la personne (sa singularité juridique), intègre l'identité communautaire, c'est-à-dire l'appartenance de l'individu à une communauté religieuse. L'identité individuelle qui se construit donc à partir de plusieurs éléments se double de l'identité collective, c'est-à-dire de celle des groupes et en particulier des communautés religieuses.

843. Les rapports entre les identités : coopération et conflits. Cette dualité des identités impose de préciser la nature des rapports qu'elles entretiennent. Les interactions entre ces identités multiples sont parfois paisibles. Dans ce contexte, il apparaît que l'identité communautaire est un élément de construction de l'identité civile dans la mesure où elle détermine les droits et les obligations de la personne et intègre son état civil. Mais dans plusieurs cas, les relations entre les identités consacrées par le droit libanais sont conflictuelles. C'est ainsi que l'identité civile est tout d'abord un facteur de perturbation de l'identité communautaire dans la mesure où l'état civil reflètera dans certains cas des liens de parenté consacrés ou prohibés par les pratiques religieuses comme par exemple la filiation adultérine. C'est ensuite l'hypothèse de l'identité individuelle qui est aux prises

avec l'identité collective notamment lorsque l'individu cherche à se construire en marge de la communauté religieuse et que le groupe essaye dans un sens contraire de s'approprier de l'individu en le soumettant à des contraintes internes.

844. Les voies de la coexistence. Dans cette perspective, la recherche des voies de la coexistence entre les différentes identités s'impose. Ces voies se sont fondées jusqu'à présent sur la volonté individuelle. L'individu qui ne s'aligne pas sur les pratiques du groupe devrait sortir de sa communauté religieuse ou recourir à des actes juridiques afin d'échapper aux contraintes qui pourraient résulter de l'application des droits religieux. Cette voie reste toutefois insuffisante. Outre les critiques qui peuvent être adressées à ses fondements, elle repose sur l'illusion d'une volonté abstraite et puissante dont l'effectivité est toutefois démentie par le poids de la réalité. Le recours à la volonté individuelle s'accompagne ainsi d'un coût qui n'est pas à la portée de tous les individus. C'est dans cette perspective que l'intervention de l'État s'impose. Cette intervention doit être précisée à la lumière du principe de neutralité de l'État tel qu'il découle de l'article 9 de la Constitution. L'État devrait se tenir à égale distance de toutes les « *conception[s]* de la vie »⁹⁷². La diversité des croyances individuelles impose ainsi d'achever le pluralisme familial en consacrant un modèle de famille alternatif à celui de la famille légitime et patriarcale tel qu'il est véhiculé par les droits religieux. Mais la neutralité se distingue de l'indifférence. L'État qui cherche à protéger la diversité ne peut par conséquent se tenir à l'écart des pratiques émanant des communautés religieuses s'orientant vers l'enfermement de leurs propres membres.

845. À partir de là, se dessine un programme d'action pour l'État libanais dont l'aboutissement conditionne l'achèvement de la construction étatique amorcée par la constitution de 1926, par l'arrêté 60 de 1936, et par tous les autres textes fondateurs des décennies suivantes. Cet aboutissement ne doit pas dépendre des mutations des opinions ou des majorités politiques qui se forment et se déforment, dans la mesure où il garantit lui-même l'expression de la pluralité des modes de vie et de pensée, au croisement du public et du privé dans le Liban du XXI^{ème} siècle. La crise profonde que traversent l'État et la

⁹⁷² J. MACLURE, Ch. TAYLOR, *op. cit.*, p. 25.

société au Liban aujourd'hui sera-t-elle un obstacle face à la réalisation de ce programme, ou au contraire, offrira-t-elle des fenêtres d'opportunité inédites pour l'action attendue, encore inimaginables il y a quelques années ? Au-delà du contexte politique et social et des nécessité juridiques dont a discuté cette thèse, ce sont sans doute les femmes et les hommes qui se mobiliseront sur le terrain aujourd'hui et demain, pour un droit de la famille plus inclusif, qui apporteront la réponse à cette question.

Bibliographie

I. Traités, ouvrages généraux

ABDALLAH, (S.), *Al-jinsiya al-loubnaniya. Moukarana bil-jinsiya al-'arabiyawa al-faransiya*, 2^{ème} éd., 2004.

ABOU, (S.),

- *De l'identité et du sens*, Perrin – Presses de l'Université du Saint-Joseph, 2009.
- *L'identité culturelle*, Presses de l'Université Saint-Joseph, L'identité culturelle suivi de cultures et droits de l'homme, 2002.

ABOU JAOUDE (J.), *Les partis politiques au Liban*, Cariscript, 2005.

BLANC (F.-P.), *Le droit musulman*, Dalloz, 2^{ème} éd., 2007.

BUREAU (D.) et MUIR-WATT (H.), *Droit international privé*, tome 1, éd. PUF, 2007, n° 471 p. 468.

CATALA (P.) et GERVAIS (A.), *Le droit libanais*, Tome 1, LGDJ, 1963.

CARBONNIER (J.), *Droit civil, t. 1, Introduction, Les personnes, La famille, L'enfant, le couple*, PUF, 2004.

CORNU (G.),

- *Droit civil. Les personnes. Les biens*, Montchrestien, 13^{ème} édition, 2007.
- *Vocabulaire juridique*, Association Henri Capitant, PUF, 2009,

DEBARD (D.), GUINCHARD (S.), *Lexique des termes juridiques*, 28^{ème} édition, Dalloz, 2020-2021.

EL KHATIB (A.), *Al-ahwal al-chakhssiya, khass'iss al-chakhssal-tabi'i: al-nassab, al-issm, al-jinsiya, ithbat al-ahwal al-chakhssiya*, Dar maktabat al-hayat, 1961.

EL MENEM BAKKAR (A.), *Kadaya al-ahwal al-chakhssiya wal jinssiya*, 2^{ème} éd., 1987.

GRANET-LAMBRECHTS (F.), *Droit de la famille*, œuvre collective sous la direction de P. MURAT, Dalloz Action, 2016.

GUINCHARD (S.), FERRAND (F.), CHAINAIS (C.), *Procédure civile. Droit interne et droit de l'Union européenne*, Dalloz, 34^e édition, 2018.

MAHMASSAN (M.) et MESSARRA (I.), *Statut personnel Textes en vigueur au Liban*, Publications de la Faculté de droit et des sciences économiques – USJ, 1970.

MAHMASSANI (S.), *Al mabadi' al-char'iya wal kanuniya fi al-hajr wal nafakat wal mawarith wal wassiya*, Dar al-'ilim lil malayin, 3^{ème} édition, 1962.

MALAUURIE, (Ph.), AYNES (L.), *Droit des personnes. La protection des mineurs et des majeurs*, 8^e éd., L.G.D.J.

MALAUURIE (Ph.), FULCHIRON (H.), *Droit de la famille*, L.G.D.J., 5^{ème} éd., 2015.

MESSNER (F.), PRÉLOT (P.-H) et WOEHLING (J.-M.), *Droit Français des religions*, LexisNexis, 2^e éd., 2013, n° 1073, p. 646.

MANSOUR (S.), DIAB (N.), GHOSSOUB (A.), *Droit international privé, Le conflit de lois*, tome 1, Al-mou'assassa al-jami'iya lil dirassat wal nacher wal tawzi', 2009,

NAJJAR (I.),

- *Les successions*, Librairie du Liban, 2002.
- *Droit patrimonial de la famille. Droit matrimonial-Successions*, 4^{ème} édition, 2012.
- *Les Libéralités, droit patrimonial de la famille*, 5^{ème} édition, 2016.

NOHRA (Y.),

- *Al-irth lada jami' al-tawa'if*, Sader, 4^{ème} édition, 2000.
- *Ahkam al-ahwal al-chakhssiya lada jami' al-tawa'if*, Sader, 2002.

RAHHAL (W.),

- *Al-kawa'id al-'ama lil ahwal al-chakhssiya. Al Jiz' el-awal, ahkam al-jinssiya al loubnaniya*, 1996.
- *Al-kawa'id al-'ama lil ahwal al-chakhssiya. Al Jiz' el-thani, ahkam al-zawaj al diniwalmadani*, 2^{ème} édition, 1997.

RAWLS (J.), *La justice comme équité*, éd. La découverte, 2016.

RIFAAT (H.-T.), *Libertés et droits fondamentaux. Essai d'une théorie générale ouverte sur les expériences étrangères*, Bruylant, 2^{ème} édition, 2012.

ROCHFELD (J.), *Les grandes notions du droit privé*, PUF, 2013.

TERRÉ (F.) et FENOUILLET (D.),

- *Droit civil. La famille*, Dalloz, 8^{ème} éd., 2011.
- *Les personnes. Personnalité-Incapacité-Protection*, 8^e éd., Dalloz, 2012.

TYAN (E.), *Droit International Privé*, Librairie Antoine, 1974.

II. Ouvrages spécialisés, thèses, mémoires et cours

AL-ALAYLI (Gh.), *Le droit de la femme libanaise d'accorder sa nationalité à ses enfants : en vertu de l'article 4 in fine de l'arrêté 15 S./1925*, Publications du cabinet d'Avocats HBDT, 2015.

AKOUM (R.), *Al-loubnaniyoun al-maktoumoun al-qayd. Bayna al-tachri' wal ijtihaad*, World Vision, 2013.

ABI RACHED (N.), *L'identité constitutionnelle libanaise, thèse soutenue le 28 janvier 2011.*

AL-AALI (F.), *Da'wa al-noufous wa da'wa al-jinsiya amam al-kada' al-'adli wa al-kada' al-idari, al-mou'assassa al-hadithalilkitab*, 2007.

ARENDT (H), *Qu'est-ce que la politique ?*, Seuil, 1995.

AUDIT (B.), « Fraude à la loi », *Jurisclasseur civil*, article 3, Fasc. 50, 2016.

BARKEY (K.), *Empire of Difference: the Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge UP, 2008.

BEN MAKHLOUF (A.), *L'identité. Une fable philosophique*, PUF, 2011.

BOU AOUN (M.), *Le mariage en droit libanais : étude de droit international privé*, thèse soutenue à ;'Université Panthéon-Assas (Paris II), 2017.

CARBONNIER (J.), *Droit et passion du droit sous la Ve République*, Flammarion, 1996.

CARLIER (J.-Y.), *Autonomie de la volonté et statut personnel. Etude prospective de droit international privé*, Bruylant, 1992.

COENE (G.), LONGMAN (Ch.), *Féminisme et multiculturalisme: les paradoxes du débat*, PIE-Peter Lang, 2010.

DESCOMBES (V.), *Les embarras de l'identité*, Gallimard, 2013.

DIAB (N.), *Les règles libanaises et françaises de détermination du tribunal internationalement compétent. Convergences et divergences*, Avril 1991.

GUTMANN (D.), *Le sentiment d'identité. Étude de droit des personnes et de la famille*, LGDJ, 2000.

EL-HUSSEINI (T.), *Al-zawaj al-madani. Al-hakwal 'aked 'ala al-aradi al-loubnaniya*, Dar al-saqi, 2013.

FABIA (Ch.) et SAFA (P.), « *Code de commerce annoté* », Tome 1, édition bilingue, Documents Huvelin 2, Publication de la faculté de droit et des sciences économiques de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, 1974.

FERRET (S.), *Le bateau de Thésée. Le problème de l'identité à travers le temps*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Paradoxe », 1996.

FISTETTI (F.), *Théories du multiculturalisme, un parcours entre philosophie et sciences sociales*, La découverte, 2009.

GANNAGÉ (L.), « Les méthodes du droit international privé à l'épreuve des conflits de cultures », Recueil des cours de l'Académie de la Haye, 2013, t. 357.

GANNAGÉ (P.),

- *Cours de droit intercommunautaire*, accessible à la bibliothèque de l'Université Arabe de Beyrouth.
- *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruylant Bruxelles et Presses de l'Université Saint-Joseph, 2001.
- *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013.

GAUCHET (M.), *La religion dans la démocratie*, Gallimard, 1998.

GHAMROUN (S.), *Effets d'État. Les juges des enfants, les tribunaux de la charia et la lutte pour la famille libanaise*, thèse soutenue à l'ENS Cachan, le 23 juin 2016.

GUTMANN (D.), *Le sentiment d'identité, études de droit des personnes et de la famille*, LGDJ, 2000.

HEGEL (G. W. F.), *Phénoménologie de l'esprit*, 1807, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », Vrin, 2006.

HEUZÉ (V.), *Le droit libanais des succession (Loi du 23 juin 1959)*, USJ/Faculté de droit et des sciences politiques, 2019.

HONNETH (A.), *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Le cerf, 2002.

KHAIR (D.), *Unité de l'État et droits des minorités, Étude constitutionnelle comparée du Proche-Orient*, LGDJ, 2011.

KYMLICKA (W.), *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, La découverte, 2001.

LAGARDE (P.), *Recherches sur l'ordre public en droit international privé*, éd. Paris Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1959.

MAALOUF (A.), *Les identités meurtrières*, Grasset, 1998.

MACLURE (J.), TAYLOR (Ch.), *Laïcité et liberté de conscience*, Boréal, 2010.

MAHMOOD (S.), *Religious difference in a secular age. A minority report*, Princeton University Press, 2016.

MAHMASSANI (S.), *Al-mabadi' al-char'iya wal-kanouniya fi al-hajr wal nafakat wal mawarith wal wassiya*, 3^{ème} édition, Dar al-'ilm lil malayin, 1962.

MAY (P.), *Philosophies du multiculturalisme*, Paris, Les Presses de Sciences Po, coll. « Fait politique », 2016.

MAYER (P.), « Le phénomène de la coordination des ordres juridiques étatiques en droit privé », *Recueil des cours de l'Académie de la Haye*, 2003, volume 327.

MEAD (G. H.), *L'Esprit, le Soi et la Société*, PUF, 2006.

MESURE (S.), RENAULT (A.), *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, 1999.

MUCHHIELLI (A.), *L'identité*, PUF, 2011.

NASRI MESSARRA (A.), *Théorie générale du système politique libanais, essai comparé sur les fondements et les perspectives d'évolution d'un système consensuel de gouvernement*, Cariscript, 1994.

al-Cheikh NEHME (A.), *Dalil al-kada' al-ja'fari*, Dar al-balagha, 3^{ème} édition,

NIZZI (M.-Ch.), *Le Propre et l'Etranger : le concept d'identité vécue en première personne*, thèse soutenue à l'Université Panthéon-Sorbonne (Paris I), 2011, accessible sur : <https://tel.archives-ouvertes.fr/>.

PLUTARQUE, *Vies des hommes illustres*, Paris, 1853.

RABBATH (E.), *La formation historique du Liban politique et constitutionnel : essai de synthèse*, Librairie orientale, 1973.

RICOEUR (P.), *Soi-même comme un autre*, 1990, Seuil, 1996.

ROMANO (S.), *L'ordre juridique*, Dalloz, 1975.

RONDOT (P.), *Les institutions politiques au Liban : des communautés traditionnelles à l'État moderne*, Institut d'Études de l'Orient, 1947.

SALAM (N.), *La condition libanaise. Communautés, citoyen, État*, Dar An-Nahar, 1998.

SAGHIEH (N.), AL FARCHICHI (W.), *Homosexual Relations in the Penal Codes: General Study Regarding the Laws in the Arab Countries with a Report on Lebanon and Tunisia*, Helem, 2010.

SAGHIEH (N.), SAGHIEH (R.), GEAGEA (N.), *Censorship in Lebanon: Law and practice*, Doreen Khoury, 2010.

SAVIDAN (P.), *Le multiculturalisme*, PUF, 2009.

SFEIR (A.), *Le régime juridique de la filiation illégitime au Liban. Contribution à l'étude du droit de la famille*, POEJ, 2013.

SHACHAR (A.), *Multicultural jurisdictions Cultural differences and women's rights*, Cambridge university press, 2001.

TAYLOR (Ch.), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, 2009.

TOBICH (F.), *Les statuts personnels dans les pays arabes: De l'éclatement à l'harmonisation*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2008, accessible sur : doi:10.4000/books.puam.1002.

YAGHI (A.), « *Al Zawaj al madani, al helem al sa'ib* », éd. Zein, 2015

YOUNES (A.), *Al-ahwal al-chakhssiya fi al-tachri' wal tadbqiq*, 1996.

ZARKA (Y.Ch.) avec la collaboration de FLEURY (C.), *Difficile tolérance*, PUF, 2004.

III. Articles, chroniques, rapports, notes et observations

ABI RACHED (N.), « Liberté d'expression, liberté de conscience et ordre public devant le juge libanais » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, Nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, Éditions de l'USJ, p. 159.

ADAMS (A.), SULLIVAN (C.), BYBEE (D.), GREESON (M.), « Development of the scale of economic abuse » in *Violence Against Women*, 2008, p. 563-88.

ALLAW (S.), « Hajess irda' al-tawa'ef youkhaem 'ala kibat al-majles al-niyabi: iktirah "tazwij al-koussar" youbih al-istissna' bi talab minhoun » », *Legal agenda*, 8 mars 2018.

AMMOUN (F.), « Rapport général sur la réforme pénale » in *Code pénal*, Librairies Antoine Beyrouth, 1983, p. 99.

AUDIER (J.), « Vie privée et actes de l'état civil » in *Etudes Kayser*, 1979, tome 1, p.1.

BEIGNER (B.), « *L'ordre public et les personnes* » in *L'ordre public à la fin du XXe siècle*, p.13.

BELLIVIER, (F.), « La réticence du droit face à la notion d'identité génétique » in *L'identité, un singulier au pluriel*, sous la dir. MALLET-BRICOUT (B.) et FAVARIO (Th.), Dalloz, 2015, p.39.

BELLIVIER (F.), BRUNET (L.), LABRUSSE-RIOU (C.), « La filiation, la génétique et le juge : où est passée la loi ? En hommage à Marie-Thérèse Meulders-Klein, Professeur émérite de l'Université de Louvain-la-Neuve », *RTD Civ.*, 1999, p. 529.

BERNARD (A.), « L'identité des personnes physiques en droit privé. Remarques en guise d'introduction » in *L'identité politique*, PUF, 1994, p. 127.

BERJIS (I.), « *Women at the heart of the Druze community decision-making: How did women change the course of the movement to amend the personal status law and its consequences?* », *Legal agenda*, 18 décembre 2017.

BILANI (B.), « Rapport Libanais » in *L'ordre public*, travaux de l'Association Capitaine Journées libanaises de Beyrouth, LGDJ, 2001, p. 563.

BONNET (V.), « Réflexions sur la présomption de paternité du XXIe siècle dans ses rapports avec le mariage », *D.*, 2013, p. 107.

BOSTANJI (S.), « Turbulences dans l'application judiciaire du Code tunisien du statut personnel: le conflit de référentiels dans l'œuvre prétorienne », *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 61 N°1, 2009. pp. 7-47.

BOUTROS (P.), « ma hakikatbay' al 'ikarat fi Ayto », *al-joumhouriya*, 12 mars 2015.

BRUBAKER (R.), « Au-delà de l'« identité » » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/3, 139, p. 66-85.

CARBONNIER (J.),

- « *L'amour sans la loi, Réflexions de psychologie sociale sur le droit de la filiation, en marge de l'histoire du protestantisme français* », Conférence donnée le 15 décembre 1977 devant la Société de l'Histoire du Protestantisme français in « *BSHPF* », t. 125, janv-mars 1979, p.47-75.
- « *La laïcisation de l'état civil* » in *actes du colloque de la CIEC*, 1999, p. 16.
- « *La sécularisation du droit civil par le Code civil des Français* » in « *Quaderni Fiorentini* », n° 11-12, t. 2, 1981.

CHAMPENOIS (G.), « La paternité » in *Le Code civil, Un passé, un présent, un avenir, 1804-2004*, Dalloz, 2004, p. 359.

COHEN (D.), « La Convention européenne des droits de l'homme et le droit international privé français », *Rev. crit. DIP*, 1989, 451.

COLIN (A.), « De la protection de la descendance illégitime au point de vue de la preuve de la filiation », *RTD Civ.*, 1982, p. 282.

CORNUT (E.), « L'application de la coutume kanak par le juge judiciaire à l'épreuve des droits de l'homme » in *Le droit constitutionnel calédonien, Politeia*, 2011, n° 20, p. 241-261.

COULOMBEL (P.), « Le droit privé français devant le fait religieux depuis la séparation des Eglises et de l'État », *RTD Civ.* 1956, p. 1.

DAS (V.), « Sexual Violence, Discursive Formations and the State », *Economic and Political Weekly* 31, n°. 35/37, 1996, p. 2411-423.

DEROUSSIN (D.), « Éléments pour une histoire de l'identité individuelle » in *L'identité, un singulier au pluriel*, sous la dir. MALLET-BRICOUT (B.) et FAVARIO (Th.), Dalloz, 2015, p. 7.

EL-HAKIM (J.), « Religion et droit pénal » in *Droit et religion*, colloque CEDROMA, Bruylant, 2003.

EL-HUSSEINI BEGDACHE (R.) et SAKR (A.), « Aspects de l'état civil à travers les relations des autorités civiles et confessionnelles au Liban » in *L'identité de la personne humaine. Étude de droit français et de droit comparé* sous la dir. POUSSON-PETIT (J.), Bruylant, 2002, p. 195-212.

EL-HUSSEINI BEGDACHE (R.),

- « Le rôle de la volonté en droit musulman de la famille » in *Droit et religion*, CEDROMA, Bruylant Bruxelles, 2003, p. 165.
- « L'enfant en droit musulman au Liban » in *actes du colloque du 14 janvier 2008*, sous la dir. de KHAIAT (L.) et MARCHAL (C.), p. 165.
- « Barre oblique » et droits fondamentaux – Retour sur la composante religieuse de l'identité au Liban » in *L'identité à l'épreuve de la mondialisation*, sous la dir. BOLLÉE (S.), PATAUT (E.), IRJS, 2015, p. 61.

EL-SABBAGH (A.), « sabakat machrou' al wazir Boutros Harb wa hadafouha al-ta'ayouch, fatwa lil imam chamseddine kabla sab'a wa 'ichrin 'aman touharrim bay' aradi al-muslimin li ghayr al-muslimin », *annahar*, 4 janvier 2011, n° 24265, p. 5.

FADLALLAH (I.), « compte joint et succession en droit libanais », *POEJ*, 2004, n°57.

FRANGIEH (Gh.), « Choura Al-Dawla youdahi bi houriyat assassiya 'ala mazbahit al-nizam », *Legal Agenda*, 31 mai 2013.

FORTIER (V.), « Les incertitudes juridiques de l'identité religieuse », 38 *R.D.U.S.*, 2008, p. 385.

FULCHIRON (H.), « Mariage, conjugalité ; parenté, parentalité : Métamorphose ou rupture ? » in *Mariage-conjugalité. Parenté-parentalité*, sous la dir. de FULCHIRON (H.), Dalloz, 2009, p. X et s.

GANNAGÉ (L.)

- « Religion et droits fondamentaux dans le droit libanais de la famille », in *Droit et religion*, colloque CEDROMA, Bruylant, 2003, p. 517.
- « Le relativisme des droits de l'homme dans l'espace méditerranéen, Regards du Proche-Orient sur la reconnaissance en France des répudiations de droit musulman », *Revue internationale de droit comparé*, Vol. 58 N°1, 2006. pp. 101-116.
- « Le pluralisme des sources en droit libanais » in *Les sources du droit. Aspects contemporains*, CEDROMA, Société de législation comparée, 2007, p. 275.
- « L'ordre public international à l'épreuve du relativisme des valeurs » in *Travaux du Comité français de droit international privé*, 18^e année, 2006-2008, 2009, p. 205.
- Conférence donnée à la Faculté de droit et de sciences politiques, mars 2013.
- « Droits religieux et droit continental », 7^e convention des juristes de la méditerranée – Actes du colloque de Beyrouth 22-23 octobre 2015, *La semaine juridique, édition générale*, supplément au numéro 40, 3 octobre 2016, p. 9.
- « La complexité de la question identitaire au Liban construite à travers le prisme du confessionnalisme politique » in *Liban-Hongrie, Identité et Migration*, Cahiers du centre universitaire francophone, 2017, p. 19.

GANNAGÉ (P.)

- « Le partage du régime de la filiation naturelle entre la loi civile et les lois religieuses », *Etudes de droit libanais*, 1964, p. 48.
- « L'exercice de la liberté de conscience dans un État multiconmunautaire », *POEJ*, 1971, p. 779.
- « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un État multiconmunautaire. L'exemple Libanais », *POEJ*, 1981, p. 222.
- « Observations sur les liens de la compétence législative et de la compétence judiciaire dans un système multi-confessionnel (A propos de l'évolution du droit libanais) », in *Mélanges Jean Vincent*, Dalloz, 1981.
- « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires » in *L'avenir du Droit. Mélanges en hommage à Francois Terré*, Dalloz, 1999, p. 431.
- « Le rôle de la Cour suprême libanaise en matière de statut personnel » in *Les Cours judiciaires suprêmes dans le monde arabe*, colloque du CEDROMA, Beyrouth mai 1999.
- « Les conséquences du défaut d'approbation des codes de statut personnel des communautés non musulmanes », in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruylant Bruxelles et Presses de l'Université Saint-Joseph, 2001, p. 55.
- Les Droits fondamentaux entre la tradition et la modernité l'exemple libanais in *Les droits fondamentaux - Inventaire et théorie générale*, colloque CEDROMA, Bruylant, 2005, p. 35.
- « L'accès des communautés légalement reconnues au Conseil Constitutionnel » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013 p. 122.
- « L'évolution de la législation du statut personnel au Liban et ses dangers » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p. 135.

- « Le droit libanais face à la diversité des communautés et des cultures » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p.191.
- « Le pluralisme des statuts personnels au Liban. Son régime, ses limites » in *Au fil du temps, Études juridiques libanaises et proche-orientales*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2013, p. 203.
- « Systèmes judiciaires - Allocution de remerciement Quelques propos sur la coexistence juridique des cultures », *Journal du droit international (Clunet)*, n° 3, Juillet 2016, var. 5.
- « Le mariage civil au Liban. Les enjeux et les difficultés » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et Droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2^e édition, 2019, p. 126.
- « L'État libanais est-il laïque ? » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2^e édition, 2019, p. 15.
- « Le statut personnel au Liban, visage d'une société pluraliste » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux* », PUSJ, Hachette, Antoine, 2^{ème} édition 2019, p. 35.
- « Les mariages des Libanais célébrés à l'étranger dans les formes civile et religieuse » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2^e édition, 2019, p. 137.
- « La pénétration de l'autonomie de la volonté dans le droit international privé de la famille » in *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multiconmunautaires. Droit libanais et droits proche-orientaux*, PUSJ, Hachette, Antoine, 2^e édition, 2019, p. 319.
- « LIBAN . - Observations préliminaires . – Capacité », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 1, 2003.
- « LIBAN . - Mariage . – Filiation », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 2, 2003, mis à jour en 2009.

- « LIBAN . - Successions . - Droit des Communautés non musulmanes . - Successions "ab intestat" . - Successions testamentaires », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 3, 2006, mis à jour en 2007.
- « LIBAN . - Droit international privé . - Conflits de juridiction », *JurisClasseur Droit comparé*, V° Liban, Fasc. 6, 2011

GALLOUX (J.-Ch.), « L’empreinte génétique : la preuve parfaite », *JCP G*, 1991, doct. 3497.

GENNARDI (Ph.), « Note Relative au statut personnel », *Al Nashra*, 1972, p. 1 ;

GHOSSOUB (A.), note sous Cass. Civ.1^{ère}, 16 mars 1999, *Al-Adl* 1999, p. 178.

GHAMROUN (S.), « 3 questions à Iqbal Doughan », *Legal Agenda*, 18 décembre 2017.

GIGNAC (J.), « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », *Politique et Sociétés*, 16 (2), 1997, p. 31–65.

GRANGAUD (I.), « Le Bayt al-mâl, les héritiers et les étrangers. Droits de succession et droits d’appartenance à Alger à l’époque moderne », in S. BARGAOUI, S. CERUTTI et I. GRANGAUD (dir.), *Appartenance locale et propriété au nord et au sud de la Méditerranée*, Éditions de l’IREMAM, 2015, disponible sur : <https://books.openedition.org/iremam/3512>.

GUTMANN (D.), « Identité civile et identité familiale », *Petites affiches*, 28 avril 1999 n° 84, p. 37.

HAGE-CHAHINE (F.), « Constitution et droit privé » in *Les Constitutions des pays arabes*, Colloque de Beyrouth 1998, CEDROMA, Bruxelles, Bruylant, 1999, p. 175 et s.

HEUZÉ (V.), « L'hypothèse d'une consécration des « familles » naturelles et adoptives par le droit libanais des successions non musulmanes », *POEJ*, 2021, n°74.

HABERMAS (J.), « Travail et interaction », in *La technique et la science comme idéologie*, Denoël, 1984, p. 163-211.

HADDAD (G.), « Le confessionnalisme budgétaire et fiscal au Liban », *Legal Agenda*, n° 31, 21 Août 2015.

HALPERN (C.), « L'identité. Histoire d'un succès » in Catherine Halpern éd., *Identité(s). L'individu, le groupe, la société*, Editions Sciences Humaines, 2016, pp. 5-13.

HAMMJE (P.), « Droits fondamentaux et ordre public », *Rev. crit. DIP*, 1997, p. 1.

HARIRI (N.) et TANNIR (D.), « Pour une anthropologie économique du mariage arrangé : Le patrimoine dans la communauté sunnite de Beyrouth » ; en cours de publication.

POURTOIS (H.), « La société libérale face au défi du pluralisme culturel. De la politique de la tolérance à la politique multiculturaliste », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 98, n°1, 2000, pp. 6-26.

HONNETH (A.), « Visibilité et invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance », *Revue du MAUSS* 23, 2004, p. 139-140.

KANAFANI-ZAHAR (A.),

- « Les tentatives d'instaurer le mariage civil au Liban : l'impact des Tanzîmât et des réformes mandataires » in *Le choc colonial et l'Islam*, sous la dir. LUIZARD (P.-J.), La découverte, 2006, p. 427.
- « Le religieux au Liban : vecteur de lien, de violence et de conciliation », *Les Champs de Mars*, vol. 26, no. 1, 2015, pp. 68-81.

KARAM BOUSTANY (L.), « Rapport libanais. Les minorités religieuses au Liban », *Les journées mexicaines de l'Association Henri Capitant, Les minorités*, tome 52, 2002, pp.776.

KARAMÉ (L.), « Iktirah kanoun min ajel tazwij al-atfal : min ajel warcha tachri'iya waki'iya », *Legal Agenda*, 27 mars 2020.

KHAIR (A.), « Les communautés religieuses au Liban, personnes morales de droit public », in *Droit et religion*, CEDROMA, Bruylant Bruxelles, 2003, p. 457.

KHALIFE (A.), « La place de la religion à l'école », *Confluences Méditerranée* 2006/1 (N°56), pages 145 à 160.

KHATER (M.), « Ilzam al-madaress al-loubnaniya bi ihtiramhouriyat al-mou'takad : intika'iya fi al-tatbik », *Legal Agenda*, 29 juillet 2014.

KHODR (G.), « Les statuts personnels chez les orthodoxes », *annahar*, 25 octobre 2003.

KOCHUYT (Th.), « La misère du Liban : une population appauvrie, peu d'état et plusieurs solidarités souterraines », *Revue Tiers Monde*, 2004/3 (n° 179), p. 515-537.

KOUBI (G.), « Droit, droit à la différence, droit à l'indifférence, en France... », *Rev. Trim. Dr. H.*, 1993, p. 243-262.

KUKATHAS (Ch.), « Are there any cultural rights ? », *Political Theory*, Volume 20, n° 1, Février 1992, pp. 105-139.

KYMLICKA (W.), « The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas », *Political Theory*, Volume 20, No. 1 (Feb., 1992), pp. 140-146.

LACABARATS (A.), « Le traitement judiciaire des atteintes à la liberté d'expression - Propos introductifs », *Gazette du Palais*, 19 mai 2007 n° 139, P. 29.

LAMPUE (P.), « *Les conflits de lois interrégionaux et interpersonnels dans le système juridique français (métropolitain et s'outre-mer* », *Rev. Crit. DIP*, 1954, p. 272 et s.

LEQUETTE (Y.), « Le droit international privé et les droits fondamentaux » in *Droits et libertés fondamentaux*, Dalloz, 7e éd., 2008, p. 101 .

Le ROY (E.), « Les droits de l'homme entre un universalisme hatif et le ghetto des particularismes culturels » in *L'effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la communauté francophone*, colloque international de 1993, Editions AUPELF-UREF, Montréal 1994, p. 59.

LIBCHABER (R.), « Aspects du communautarisme : fait et droit religieux au regard du droit », *RTD Civ.* 2003, p. 575.

LOCHAK (D.), « Les minorités et le droit public français : du refus des différences à la gestion des différences », in *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, sous la dir. de FENET (A.), SOULIER (G.), L'harmattan, 1989, p. 111.

MAGGI-GERMAIN (N.), « Communauté, communautarisme, religion et fait religieux : de la nécessité d'opérer quelques clarifications sémantiques et juridiques », *Droit social*, 2015, p. 674.

MAHMASSANI (Gh.), « Les droits de l'homme dans le système juridique musulman », *Mélanges offerts à André Decoq*, éd. Litec, p. 417.

MAJZOUB (T.) et QUILLERÉ-MAJZOUB (F.), « La futur Cour Arabe des Droits de l'Homme : Des espoirs à la déconvenue », *Revue Générale de Droit International Public*, 2015, p. 361.

MAKHLOUF (Y.), « kadi al-oumour al-mousta'jila yanssoub al-fared harissan 'ala al chou'our al-ta'ifi », *Legal agenda*, 31 janvier 2013, accessible sur: <http://www.legal-agenda.com/>.

MAYER (P.), « *La Convention européenne des droits de l'homme et l'application des normes étrangères* », *Rev. Crit. DIP*, 1991, p. 651.

MÉOUCHY (N.), « La réforme des juridictions religieuses en Syrie et au Liban (1921-1939)- Raisons de la puissance mandataire et raisons des communautés », in Pierre-Jean Luizard édit., *Le choc colonial et l'Islam – La politique religieuse des puissances coloniales en terre musulmane*, La Découverte, Paris, 2006.

MILLARD (E.), « La dimension politique du pluralisme familial » in *Réflexions sur le pluralisme familial* sous la dir. d'Odile Roy, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2011, p.229-240.

MESSARRA (A.),

- « Rapport national, Réponses du Conseil Constitutionnel du Liban », in 3^{ème} *Congrès de la Conférence mondiale sur la justice constitutionnelle « Justice constitutionnelle et intégration sociale »*, 28 septembre – 1^{er} octobre 2014 Séoul.
- « La religion dans une pédagogie interculturelle », *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, n°36, 2004, p. 101-110 ;

METRI (M.),

- « Le rôle de la Cour suprême libanaise en matière de statut personnel » in *Les cours judiciaires suprêmes dans le monde arabe*, CEDROMA, Bruylant, Bruxelles, 2001, p.121.
- « La jurisprudence de l'Assemblée plénière et l'opinion dissidente », « ijthihad al hay'a al-'ama wal ra'y el-moukhalef », *Al-Adl*, 2004, n°2.

MOLLER OKIN (S.), « Le multiculturalisme nuit-il aux femmes », *Raison publique*, n° 9, octobre 2008, p.11.

MOUKARZEL HÉCHAIME (A.), « Actualités du statut personnel des communautés musulmanes au Liban », *Droit et cultures*, n° 59, 2010-1.

MURAT (P.), « *L'identité imposée par le droit et le droit à connaître son identité* », in *L'identité, un singulier au pluriel*, sous la dir. MALLET-BRICOUT (B.) et FAVARIO (Th.), Dalloz, 2015, p. 51 et s.

NAJJAR (I.),

- « Droit laïc et pesanteurs confessionnelles (contribution à l'étude du droit de la famille dans la jurisprudence libanaise) », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 31, n° 2, 1979. pp. 285-305
- « Secret bancaire et Droit de la Famille au Liban », in *Mélanges offerts à Louis BOYER*, 1996, p. 491.
- Obs. sous TGI Baabda, 24 mars 1988, « Chronique de droit libanais », *RTD Civ.*, 1989, p. 656.

NAJJAR, (H.), « Chateb el mazhab, khata' moukhalef lil-wake`aw hina tastared el-tawa'ef abna'iha al-daline », *Legal Agenda*, n° 50, 22 juin 2017.

NAJM (M.-C.)

- « Rapport Libanais » in *L'ordre public*, travaux de l'Association Capitaine Journées libanaises de Beyrouth, LGDJ, 2001, p. 577.
- « Pour une législation civile unifiée de la famille au Liban » in *Travaux et Jours*, n° 74, automne 2004, p. 131 et s.
- « Mariage et conversion religieuse d'un époux en droit intercommunautaire libanais » in *Le droit en mouvement, Mélanges en hommage à Méliné Topakian*, Bruylant, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2005, p. 220.

- « L'emprise du religieux sur la vie civile et les droits individuels. L'exemple du droit libanais », *Mélanges Payet*, Dalloz, 2011, p. 457.
- « Statut personnel et droits fondamentaux. L'État assume-t-il ses engagements constitutionnels et internationaux ? », communication lors de la table-ronde organisée le 26 avril 2012, CEDROMA.
- M.-C. Najm, « Censure préalable et liberté d'expression cinématographique au Liban » in *La liberté d'expression et ses juges : Nouveaux enjeux, nouvelles perspectives*, Colloque international de Beyrouth, 2 et 3 mars 2017, p. 217.

NAMMOUR (J.),

- « Les identités au Liban, entre complexité et perplexité », *Cités* 2007/1 (n° 29), p. 49-58.
- « Le Liban célèbre la censure au nom du dialogue interreligieux », *L'Orient-le jour*, publié le 19 août 2010.

NICOLAS-MAGUIN (M. F.), « Premières réflexions sur le pluralisme familial » in *Réflexions sur le pluralisme familial* sous la direction d'Odile Roy, Presses Universitaires de Paris Ouest, p. 15.

NASSAR-CHAOUL (N.), « L'avènement de l'enfant adultérin en droit successoral », *POEJ.*, 1987, p. 115.

NOUN (F.), « La diffusion d'un feuilleton sur le Christ suspendue : une décision qui fera date, se félicite Mitri », *L'Orient-le jour*, publié le 14 août 2010.

RAYNAUD (P.), « La présomption de paternité légitime dans la jurisprudence récente », *Mélanges Roubier*, 1961, t. II, p. 217.

RODINSON (M.), « La dimension religieuse du conflit libanais ou qu'est-ce qu'une communauté religieuse au Liban », in KODAMNI-DARWISH (B.), *Liban : espoirs et réalités*, 1987, p. 322.

SAGHIEH (N.)

- « Al-‘almana fi hima al-kada’ », *al-akhbar*, 17 janvier 2008, accessible sur: <http://www.al-akhbar.com/>.
- « Chateb al-qaid al-ta’ifi: houriyat al-mou’takad bayna wizarat al-dakhiliya wa al-‘adl’ », *al-akhbar*, 30 janvier 2008, accessible sur : <http://www.al-akhbar.com/node/127145>.
- « ”Al-massih” yamthal amam mahkamat metri – Al-rahi: “al-hassassiya” da’iman ‘alahak! », *al-akhbar*, 24 août 2010, n° 1200.
- « Ta’dil kanoun al-irth li ghayr al-mouhamadiyin: “al-mousawat” kam atafhamouha al-cha’bawiyawa al-tawa’if », *Legal agenda*, 30 novembre 2011.
- « Al-kadi Khatib wa hizb al-tahrir wal-mada tiss’a min al-doustour : liman arada an you’min bilkhilafa wala you’min », *Legal Agenda*, 24 janvier 2012.
- « Istiklal al-kada’ wa hak al-mara’a bi al-mousawat fi ma’raka wahida », *Legal Agenda*, 5 avril 2012.
- « Mashrou’ kanoun li himayit al-ousra you’id ta’rif el-‘inf: fard al-takalid ‘inwa layssa ‘ounfan, al-‘ounf fi al-khourouj ‘anha” », *Legal agenda*, 30 septembre 2013.
- « kadiyat al-mass bi zikra al-batriark al-rahel : tatyif kadaya al-‘oumal tamhidan lil inkidad ‘alayha wal tachadoud fi himayit makam al-batriark tahssinan li koul makam », *Legal agenda*, 20 mai 2019.

SAHIOUNI (S.), *Introduction au statut du Conseil supérieur de aux codes de procédure civile et de statut personnel de la communauté évangélique au Liban et en Syrie*, 2005, p. 3-15.

SALEM (J.), « Un ordonnancement constitutionnel sous hypothèque : Religion et constitutionnalisme au Liban » in *Droit et religion*, colloque du CEDROMA, Beyrouth mai 2000, p. 469.

SAVIDAN (P.), « Multiculturalisme libéral et monoculturalisme pluriel », *Raisons politiques*, 2009/3, n° 35, p. 11-29.

SHACHAR (A.), « On Citizenship and Multicultural Vulnerability », *Political Theory*, Volume 28, Numéro 1, 2000, pp. 64-89.

SOULIER (G.), « Minorités, État, société », in *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, sous la dir. A. FENET et G.SOULIER, L'Harmattan, 1989, p. 60.

TABET (M.), « Religion et fonction publique » in *Droit et religion*, CEDROMA, 2005, p. 493 .

THÉRY (I.), LEROYER (A.-M.), *Filiation, origines, parentalités. Le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*, Rapport du groupe de travail Filiation, origines, parentalités, 2014.

TYAN (E.), « Compétence judiciaire en matière de statut personnel des étrangers », *Annales de la faculté de droit*, 1959, p. 113.

VERDEIL (E.), « Les territoires du vote au Liban », *M@ppemonde, Maison de la géographie*, 2005, 2 (78), p.25.

VIDAL (J.), « La place de la vérité biologique dans le droit de la filiation », *Mélanges Marty*, 1978 p.1113.

WOEHLING (J.-M.), « Le principe de neutralité confessionnelle de l'État », *Société, droit et religion*, 2011/1, n° 1, p. 63 à 85

ZARKA (Y. -Ch.), « 15. Jusqu'où l'État peut-il rester neutre ? », *Difficile tolérance*. avec la collaboration de F. CYNTHIA, PUF, 2004, pp. 108-113

ZEIN HAYEK (Y.), « Le compte joint : ange ou démon ? Regards sur le compte joint en droit libanais », *Al-Adl*, 1, 2013.

Table des matières

L'identité de la personne en droit libanais. Étude de droit privé	1
Introduction	10
Première partie : La dualité des identités.....	27
Titre 1: Les interactions entre l'identité civile et l'identité communautaire.....	30
Chapitre 1 : L'identité communautaire, élément de construction de l'identité civile	32
Section 1 : L'identité communautaire, un élément de rattachement de statut personnel	33
Sous-section 1 : Les origines historiques du pluralisme des statuts personnels	33
§ 1 - Les fondements du pluralisme	35
§ 2 - Les manifestations du pluralisme des statuts personnels.....	38
I. La distinction entre communautés religieuses « à statut personnel » et communautés religieuses « de droit commun »	39
II. La distinction entre communautés chrétiennes et israélites et communautés musulmanes.....	44
Sous-Section 2 : Les incidences de l'identité communautaire	48
§ 1 - L'identité communautaire des Libanais	49
§ 2 - L'identité communautaire des étrangers	50
Section 2 : L'identité communautaire, un élément de l'état civil.....	59
Sous-section 1 : L'inscription de l'identité communautaire aux registres de statut personnel	61
§ 1 - L'acquisition de l'identité communautaire.....	61
§ 2 - la modification de l'identité communautaire	64
Sous-section 2 : L'incidence de l'identité communautaire sur les éléments classiques d'identification	69
§ 1 - L'identité communautaire : un motif de mutabilité du prénom et du nom	70
§ 2 - L'identité communautaire : un motif d'immutabilité du domicile	72
Chapitre 2 : L'identité civile, facteur de perturbation de l'identité communautaire	76
Section 1 : Le contrôle étatique des liens de parenté	77
Sous-section 1 : Le poids de l'identité communautaire dans la définition des liens de parenté	78
§ 1 - La portée de la présomption de paternité	78
§ 2 - L'encadrement de la filiation adultérine	82

Sous-section 2 : La reconnaissance par l'État des liens de parenté issus exclusivement des liens sanguins	85
§ 1 - L'inscription des filiations adultérines	85
§ 2 - Le refus d'enregistrer les filiations non biologiques.....	87
Section 2 : Le contrôle étatique de l'incidence de la conversion religieuse	91
Sous-section 1 : La reconnaissance de la pluralité des familles en cas conversion séparée d'un époux en cours de mariage	94
Sous-section 2 : La faveur accordée à la volonté des époux en cas de conversion commune en cours de mariage.....	102
Conclusion du Titre 1	104
Titre 2 : L'identité individuelle aux prises avec l'identité collective.....	105
Chapitre 1 : L'identité au cœur d'un « <i>conflit de normes constitutionnelles</i> »	110
Section 1 : La confrontation des droits religieux aux droits fondamentaux	114
Sous-section 1 : La contrariété des droits religieux aux droits fondamentaux	115
§ 1 - La contrariété des statuts personnels religieux à la liberté religieuse	115
§ 2 - La contrariété des statuts personnels religieux au principe d'égalité	118
Sous-section 2 : Les statuts personnels religieux à l'abri du contrôle hiérarchique.....	121
§ 1 - L'autonomie des communautés religieuses dans l'application et l'interprétation des statuts personnels religieux.....	122
§ 2 - La restriction du contrôle de la Cour de cassation	125
Section 2 : L'action des communautés religieuses sur l'élaboration des normes étatiques ..	130
Sous-section 1 : La paralysie des normes étatiques	130
§ 1 - Le blocage des tentatives d'instauration d'un mariage civil facultatif	131
§ 2 - Les réserves à la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes	136
Sous-section 2 : La participation des communautés religieuses au processus législatif...	138
Chapitre 2 : L'absorption de l'identité individuelle par l'identité collective	144
Section 1: L'hypertrophie de l'appartenance religieuse	146
Sous-section 1 : L'individu, gardien de l'identité communautaire.....	147
§ 1 - La confusion entre l'intérêt individuel et l'intérêt collectif.....	147
§ 2 - La confusion entre les atteintes aux individus et les atteintes aux symboles religieux	149
Sous-section 2 : La « communautarisation du patrimoine individuel »	150
§ 1 - La transmission de biens entre vifs	151
§ 2 - La transmission de biens à cause de mort	155
Section 2 : Les contraintes imposées par les communautés religieuses	157
Sous-section 1: Les limites à l'exercice collectif de la liberté religieuse	157

§ 1 - Le conditionnement des manifestations collectives des croyances par l'ordre administratif	158
§ 2 - Le rétablissement de la liberté de conscience absolue par l'ordre judiciaire	160
Sous-section 2 : L'interdiction de remettre en question les récits religieux défendus par les communautés religieuses	161
§ 1 - La protection contre les atteintes au sentiment religieux	162
§ 2 - la confusion entre les sentiments religieux des croyants et les sensibilités des autorités communautaires	166
Conclusion du Titre 2	172
<i>Deuxième partie : Les voies de la coexistence.....</i>	<i>174</i>
Titre 1: Les tentatives de coexistence à travers la volonté individuelle.....	177
Chapitre 1 : Le respect des droits fondamentaux tributaire de la volonté individuelle	179
Section 1 : La mise en œuvre d'un droit de sortie.....	180
Sous-section 1 : L'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses	181
§ 1 - Les manifestations de l'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses.....	181
§ 2 - Les limites à l'affranchissement partiel de la compétence des communautés religieuses	183
Sous-section 2 : L'affranchissement absolu à travers la renonciation à l'appartenance communautaire	186
§ 1 - L'abandon de la communauté religieuse	186
§ 2 - La radiation de la mention religieuse.....	188
Section 2 : La garantie des droits fondamentaux par le recours aux actes juridiques	196
Sous-section 1 : les voies offertes par le droit étatique	197
§ 1 - En matière successorale.....	197
I. Le recours aux libéralités	198
II. Le recours au compte-joint.....	201
§ 2 - Le mariage civil conclu devant le notaire palliatif de l'absence de législation sur le mariage civil.....	202
Sous-section 2 : Les voies offertes par les droits religieux	204
§ 1 - Les clauses relatives à la polygamie et à la répudiation	205
§ 2 - Les clauses relatives à la garde des enfants.....	207
Chapitre 2 : Les insuffisances du recours à la volonté individuelle.....	208
Section 1 : Une finalité détournée	208
Sous-section 1 : La légitimation contestable des atteintes aux droits fondamentaux.....	209
Sous-section 2 : La confusion entre la liberté et l'autonomie de la volonté.....	214

Section 2 : une effectivité démentie.....	217
Sous-section 1 : Les déficiences des conditions d'expression de la volonté individuelle	217
Sous-section 2 : le coût de la sortie	219
§ 1 - Le coût juridique de la sortie de la communauté religieuse.....	220
I. L'atteinte aux droits politiques.....	221
II. L'atteinte à la liberté de se marier et de fonder une famille	222
Sous-section 2 : Le coût économique et social de la sortie de la communauté religieuse	223
§ 1 - Les coûts économiques conditionnant l'accès au mariage.....	224
§ 2 - La perte de l'accès aux biens et aux services communautaires	225
Titre 2 : Les possibilités de coexistence a travers l'action de l'état.....	228
Chapitre 1 : L'achèvement du pluralisme familial	231
Section 1 : L'introduction d'une législation civile en matière familiale	232
Sous-section 1 : Le caractère facultatif ou obligatoire d'une législation civile familiale	233
Sous-section 2 : Les destinataires d'une législation civile familiale	236
Sous-section 3 : Le contenu d'une législation civile familiale	239
§ 1 - Le respect de la liberté religieuse.....	240
§ 2 - L'accès à la dissolution du mariage.....	241
§ 3 : L'égalité entre l'homme et la femme	244
§ 4 : L'égalité entre les enfants.....	248
Section 2 : La réforme des législations étatiques	251
Sous-section 1 : L'égalité entre l'homme et la femme	252
§ 1 - Le droit de la nationalité.....	252
§ 2 - Le droit pénal	255
§ 3 : Le droit de la sécurité sociale.....	257
Sous-section 2 : La protection de l'enfance	258
§ 1 - Le statut successoral	258
§ 2 - L'enfant en danger et la lutte contre le mariage des mineur(e)s	261
Chapitre 2 : Le contrôle du contenu des droits religieux	264
Section 1 : Le fondement du contrôle	265
Sous-section 1 : Les limites à l'exigence constitutionnelle de respecter les statuts personnels : l'ordre public	266
Sous-section 2 : Les perspectives d'alignement des droits religieux sur les droits fondamentaux	272
§ 1 - Le principe de l'intervention.....	272
§ 2 - Le potentiel d'adaptation des droits religieux	274
I. Les mouvements réformateurs religieux au Liban	276
II. Les mouvements réformateurs religieux à l'étranger	279
Section 2 : Les modalités du contrôle	283

Sous-section 1 : L'extranéité des normes religieuses.....	283
Sous-section 2 : Le contrôle par les organes de l'État au stade de la reconnaissance de la norme religieuse	288
§ 1 - Le contrôle au stade de la reconnaissance des codes communautaires	289
§ 2 - Le contrôle au stade de la reconnaissance des décisions religieuses	291
Conclusion	295
Bibliographie.....	298
Table des matières	322
Table des annexes	327
Index	340

Table des annexes

<i>Annexe 1</i>	328
<i>Extraits de la Constitution de la République libanaise, révisée par la loi constitutionnelle du 21 septembre 1990</i>	328
<i>Annexe 2</i>	332
<i>Arrêté no. 109 du 14 mai 1935</i>	332
<i>Annexe 3</i>	333
<i>Extraits de l'arrêté no. 60 LR du 13 mars 1936 modifié par l'arrêté no. 146 du 11 novembre 1938 (déterminant le statut des communautés religieuses)</i>	333
<i>Annexe 4</i>	336
<i>Arrêté no. 53 LR du 30 mars 1939</i>	336
<i>Annexe 5</i>	337
<i>Extraits de la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite</i>	337
<i>Annexe 6</i>	338
<i>Extraits de la Loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i</i>	
<i>Annexe 7</i>	339
<i>Extraits du Code de procédure civile</i>	339

Annexe 1

Extraits de la Constitution de la République libanaise, révisée par la loi constitutionnelle du 21 septembre 1990

TITRE I: DISPOSITIONS FONDAMENTALES

PREAMBULE

- a) Le Liban est une Patrie souveraine, libre et indépendante, Patrie définitive pour tous ses fils, unitaire dans son territoire, son peuple et ses institutions, à l'intérieur de ses frontières fixées dans cette Constitution et reconnues internationalement.
- b) Le Liban est arabe dans son identité et son appartenance. Il est membre fondateur et actif de la Ligue des États Arabes et engagé par ses pactes; de même qu'il est membre fondateur et actif de l'Organisation des Nations-Unies, engagé par ses pactes et par la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. L'État concrétise ces principes dans tous les champs et domaines sans exception.
- c) Le Liban est une république démocratique, parlementaire, fondée sur le respect des libertés publiques et en premier lieu la liberté d'opinion et de conscience, sur la justice sociale et l'égalité dans les droits et obligations entre tous les citoyens sans distinction ni préférence.
- d) Le peuple est la source des pouvoirs et le détenteur de la souveraineté qu'il exerce à travers les institutions constitutionnelles.
- e) Le régime est fondé sur le principe de la séparation des pouvoirs, leur équilibre et leur coopération.
- f) Le régime économique est libéral et garantit l'initiative individuelle et la propriété privée.

g) Le développement équilibré des régions, culturellement, socialement et économiquement constitue une assise fondamentale de l'unité de l'État et de la stabilité du régime.

h) La suppression du confessionnalisme politique constitue un but national essentiel pour la réalisation duquel il est nécessaire d'œuvrer suivant un plan par étapes.

i) Le territoire libanais est un territoire Un pour tous les Libanais. Tout libanais a le droit de résider sur n'importe quelle partie de celui-ci et d'en jouir sous la protection de la souveraineté de la loi. Il n'est point de discrimination entre la population fondée sur une quelconque allégeance, ni de division, ou de partition ou d'implantation.

j) Aucune légitimité n'est reconnue à un quelconque pouvoir qui contredise le pacte de vie commune.

CHAPITRE II : DES LIBANAIS, DE LEURS DROITS ET DE LEURS DEVOIRS

Article 6 : La nationalité libanaise, la manière dont elle s'acquiert, se conserve et se perd, seront déterminées par la loi.

Article 7 : Tous les libanais sont égaux devant la loi. Ils jouissent également des droits civils et politiques et sont également assujettis aux charges et devoirs publics, sans distinction aucune.

Article 8 : La liberté individuelle est garantie et protégée. Nul ne peut être arrêté ou détenu que suivant les dispositions de la loi. Aucune infraction et aucune peine ne peuvent être établies que la loi.

Article 9 : La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux

populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux.

Article 10 : L'enseignement est libre en tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'État.

Article 11 : L'arabe est la langue nationale officielle. Une loi déterminera les cas où il sera fait usage de la langue française.

Article 12 : Tous les citoyens libanais sont également admissibles à tous les emplois publics sans autre motif de préférence que leur mérite et leur compétence et suivant les conditions fixées par la loi. Un Statut spécial régira les fonctionnaires de l'État suivant les administrations auxquelles ils appartiennent.

Article 13 : La liberté d'exprimer sa pensée par la parole ou par la plume, la liberté de la presse, la liberté de réunion et la liberté d'association, sont garanties dans les limites fixées par la loi.

Article 14 : Le domicile est inviolable. Nul ne peut y pénétrer que dans les cas prévus par la loi et selon les formes prescrites par elle.

Article 15 : La propriété est sous la protection de la loi. Nul ne peut être privé de sa propriété que pour cause d'utilité publique dans les cas établis par la loi et moyennant une juste et préalable indemnité.

Article 95 : La Chambre des députés élue sur une base égalitaire entre les musulmans et les chrétiens doit prendre les dispositions adéquates en vue d'assurer la suppression du confessionnalisme politique, suivant un plan par étapes. Un comité national sera constitué et présidé par le Président de la République, comprenant en plus du

Président de la Chambre des députés et du Président du Conseil des ministres, des personnalités politiques, intellectuelles et sociales.

La mission de ce comité consiste à étudier et à proposer les moyens permettant de supprimer le confessionnalisme et à les présenter à la Chambre des députés et au Conseil des ministres ainsi qu'à poursuivre l'exécution du plan par étapes.

Durant la période intérimaire :

- a) Les communautés seront représentées équitablement dans la formation du Gouvernement.
- b) La règle de la représentation confessionnelle est supprimée. Elle sera remplacée par la spécialisation et la compétence dans la fonction publique, la magistrature, les institutions militaires, sécuritaires, les établissements publics et d'économie mixte et ce, conformément aux nécessités de l'entente nationale, à l'exception des fonctions de la première catégorie ou leur équivalent. Ces fonctions seront réparties à égalité entre les chrétiens et les musulmans sans réserver une quelconque fonction à une communauté déterminée tout en respectant les principes de spécialisation et de compétence.

Annexe 2

Arrêté no. 109 du 14 mai 1935

Article unique : Les tribunaux civils sont seuls compétents pour connaître des litiges relatifs au statut personnel d'un seul ou de plusieurs étrangers, lorsque l'un d'eux au moins est ressortissant d'un pays où le statut personnel relève du droit civil.

Annexe 3

Extraits de l'arrêté no. 60 LR du 13 mars 1936 modifié par l'arrêté no. 146 du 11 novembre 1938 (déterminant le statut des communautés religieuses)

Article 1 al. 1 : Les communautés reconnues légalement en tant que communautés à statut personnel sont les communautés historiques dont l'organisation, la juridiction et la législation sont fixées par un acte législatif.

Article 2 : La reconnaissance légale d'une communauté à statut personnel a pour effet de donner au texte définissant son statut force de loi et de placer ce statut et son application sous la protection de la loi et le contrôle de la puissance publique.

Article 3 : Les communautés historiques dont l'organisation, les juridictions et la législation ne seraient pas fixées par un acte législatif lors de la promulgation du présent arrêté, mais qui sont déjà investies de certains privilèges ou jouissent de certaines immunités, soit en vertu d'ordres souverains, d'arrêtés du haut-commissaire ou de décisions des gouvernements des États de Syrie ou du Liban, soit par l'effet d'une possession d'état résultant d'une tradition plus que séculaire, sont aptes à bénéficier de la reconnaissance légale suivant les dispositions de l'article 1^{er} ci-dessus.

Article 4 : Pour obtenir cette reconnaissance chacune de ces communautés doit soumettre à l'examen de l'autorité gouvernementale un statut tiré des textes qui la régit.

Ce statut détermine :

- 1°) La hiérarchie des chefs spirituels et fonctionnaires religieux, leur mode de nomination et leurs attributions,
- 2°) La composition et les attributions des synodes, consistoires, tribunaux, conseils, commissions, etc.

- 3°) la juridiction attribuée aux tribunaux religieux et les règles de procédure,
- 4°) la législation du statut personnel en tout ce qui relève de la législation canonique de la communauté,
- 5°) le mode de gestion du patrimoine culturel de la communauté,
- 6°) la doctrine religieuse de la communauté et les obligations morales qui incombent à ses adeptes

Article 5 : Sous réserve que le statut ne contienne aucune disposition contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs, aux lois organiques des États et communautés, ni aux dispositions du présent arrêté, ce statut sera entériné par un acte législatif qui déterminera son entrée en vigueur et comportera reconnaissance de la communauté aux termes de l'article 1^{er} du présent arrêté.

Article 10 : Les membres syriens et libanais des communautés à statut personnel reconnues sont soumis en matière de statut personnel au statut légal de leur communauté et, sur les points non régis par ce statut, aux dispositions de la loi civile.

Les membres syriens et libanais d'une communauté de droit commun ainsi que ceux qui n'appartiennent à aucune communauté, sont régis en matière de statut personnel par la loi civile.

Les étrangers, fussent-ils membres d'une communauté à statut personnel reconnue, sont régis en matière de statut personnel par les dispositions de leur loi nationale.

Article 11 : Quiconque a atteint sa majorité et jouit de son libre arbitre peut avec effet civil, sortir d'une communauté à statut personnel reconnue, ou y entrer et obtenir la rectification des inscriptions le concernant au registre de l'état-civil en produisant au bureau de l'état-civil de sa résidence un acte contenant sa déclaration de volonté et, le cas échéant, un certificat d'acquiescement de l'autorité compétente de la communauté où il entre »

Article 14 : Les communautés de droit commun organisent et administrent librement leurs affaires dans les limites de la législation civile.

Article 23 : En cas de sécession d'un des conjoints, le mariage ainsi que les actes ressortissant au statut personnel restent régis par la loi sous le régime de laquelle ils ont été célébrés, accomplis ou contractés.

En cas de sécession des deux conjoints, le mariage ainsi que les actes ou obligations ressortissant au statut personnel, seront, à dater du jour où la sécession aura été inscrite sur les registres de l'état civil, régis par la loi de leur nouveau statut.

Dans ce cas, toutefois, la sécession de leurs père et mère ne pourra enlever aux enfants leur qualité d'enfant légitime.

Article 25 : Le mariage contracté en pays étranger entre Syriens ou Libanais et entre Syrien ou Libanais et étranger est valable, s'il a été célébré dans les formes usitées dans le pays étranger.

Si la forme ainsi que les effets du mariage tels qu'ils résultent de la loi sous l'empire de laquelle le mariage a été contracté, ne sont pas admis par le statut personnel de l'époux, le mariage sera en Syrie et au Liban régi par la loi civile

Annexe 4

Arrêté no. 53 LR du 30 mars 1939

Article 1^{er} : Les musulmans sont et demeurent soustraits à l'application de l'arrêté 60 LR du 13 mars 1936 fixant le statut des communautés religieuses et de l'arrêté no. 146 LR du 18 novembre 1938 modifiant et complétant l'arrêté no. 60

Annexe 5

Extraits de la loi du 2 avril 1951 délimitant les compétences des autorités chrétiennes et israélite

Article 16 : Est nul tout mariage conclu au Liban par un Libanais appartenant à l'une des communautés chrétiennes ou israélite s'il est conclu devant une autorité civile.

Article 33 : Il incombe aux communautés visées par la présente loi, dans le délai d'un an à dater de son entrée en vigueur, de présenter au Gouvernement une réglementation du statut personnel et un code de procédure applicable devant leurs juridictions. Cette législation, à condition qu'elle soit conforme aux principes d'ordre public et aux dispositions organiques intéressant l'État et les communautés religieuses, sera reconnue dans un délai de six mois.

Annexe 6

Extraits de la Loi du 16 juillet 1962 relative à l'organisation des tribunaux char'i

Article 18 : Les tribunaux *char'i* ne sont pas compétents pour connaître des affaires relatives à des étrangers de la confession du tribunal lorsque ces étrangers sont ressortissants d'un pays où le statut personnel est régi par le droit civil, sauf si l'un des époux est Libanais, auquel cas les tribunaux *char'i* sont compétents.

Article 242 : Le juge sunnite appliquera les règles issues du Conseil *char'i* supérieur musulman (...)

Dans le silence de ces règles, il statue conformément aux leçons du rite de Abu Hanifa, hors les cas réglés au code de la famille du 8 muharram 1336.

Le juge jafarite statue conformément à la doctrine ja'afarite et aux dispositions non contraires du code de la famille.

Annexe 7

Extraits du Code de procédure civile

Article 75 : Les juridictions libanaises sont compétentes dans les matières du statut personnel lorsque les parties sont libanaises.

Article 79 : Les tribunaux civils sont compétents pour connaître des contestations nées de mariages conclus à l'étranger, entre Libanais ou entre Libanais et étrangers, dans la forme civile prévue par la loi étrangère. Il est tenu compte des dispositions relatives à la compétence des tribunaux char'i et druzes lorsque les deux époux relèvent de communautés mahométanes et l'un d'eux au moins est de nationalité libanaise.

Article 95 : l'Assemblée plénière de la Cour de cassation réunie selon les règles de quorum prévues par la loi sur l'organisation judiciaire, statue sur les oppositions formées à l'encontre des jugements rendus en dernier ressort et susceptibles d'exécution par un tribunal ecclésiastique ou chari`é,

- pour incompetence de ce tribunal
- pour la violation d'une formalité substantielle d'ordre public.

Index

Appartenances, 16, 17, 18, 20, 28, 32, 48, 50, 51, 60, 72, 97, 106, 108, 109, 110, 175, 177, 182, 215, 233, 299

Communautés religieuses, 20, 21, 22, 23, 26, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 57, 59, 61, 62, 75, 77, 98, 99, 105, 108, 111, 112, 113, 116, 118, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 138, 140, 142, 145, 147, 148, 150, 155, 157, 158, 159, 163, 169, 170, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 184, 186, 187, 189, 197, 212, 222, 225, 227, 228, 229, 230, 233, 236, 238, 239, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 250, 254, 269, 270, 271, 274, 275, 276, 278, 279, 288, 290, 291, 293, 294, 295, 299, 300, 303, 304, 305, 308, 314, 317, 318

Conversion religieuse, 67, 68, 76, 77, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 103, 116, 304

Coût, 5, 129, 223, 224, 227, 230, 300, 306

Différence, 15, 17, 18, 19, 33, 46, 51, 53, 98, 101, 107, 108, 109, 113, 116, 118, 119, 154, 175, 189, 193, 200, 201, 204, 215, 219, 243, 250, 252, 257, 263, 275

Droit de sortie, 182, 183, 189, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 223, 227, 229, 231, 305

Droits collectifs, 18, 19, 106, 107, 109, 177, 213, 232, 299

Droits fondamentaux, 9, 18, 20, 22, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 37, 91, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 136, 139, 140, 141, 145, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 199, 200, 201, 204, 207, 212, 213, 214, 216, 217, 218, 220, 231, 233, 234, 240, 243, 244, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 283, 287, 292, 294, 296, 298, 299, 304, 305, 306

Droits individuels, 18, 19, 109, 138, 140, 141, 142, 143

Droits religieux, 5, 9, 24, 31, 37, 53, 56, 76, 78, 79, 80, 83, 85, 86, 89, 91, 113, 115, 116, 119, 120, 122, 124, 125, 127, 130, 144, 175, 180, 181, 200, 207, 216, 234, 235, 236, 242, 243, 244, 246, 248, 249, 250, 252, 256, 262, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 292, 294, 297, 300, 304, 305, 306

Etat civil, 11, 13, 14, 28, 30, 31, 32, 33, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 73, 77, 90, 93, 138, 184, 187, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 207, 213, 224, 243, 254, 255, 299, 303, 315

Famille, 10, 11, 13, 18, 19, 24, 32, 37, 38, 45, 46, 47, 48, 51, 61, 63, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84,

85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 131, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 148, 154, 158, 159, 165, 175, 183, 185, 186, 189, 192, 202, 204, 206, 208, 211, 212, 218, 219, 221, 223, 226, 227, 229, 235, 237, 238, 240, 243, 244, 247, 249, 252, 255, 256, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 272, 273, 274, 275, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 292, 293, 294, 298, 300, 301, 303, 306, 319

Filiation, 11, 28, 31, 45, 46, 64, 70, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 108, 115, 190, 192, 227, 239, 252, 253, 254, 255, 262, 265, 295, 299, 303

Groupes, 10, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 48, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 123, 146, 147, 157, 168, 175, 176, 177, 178, 182, 213, 214, 221, 223, 229, 232, 234, 299

Identification, 5, 10, 11, 12, 13, 15, 20, 28, 30, 60, 69, 70, 76, 89, 152, 214, 215, 216, 299, 303

Identitaire, 12, 13, 14, 16, 23, 25, 71, 72, 92, 106, 107, 113, 134, 146, 229

Identité civile, 5, 9, 10, 13, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 59, 60, 61, 62, 69, 75, 76, 77, 85, 92, 94, 105, 299, 303, 304

Identité collective, 5, 9, 16, 17, 20, 23, 24, 26, 28, 48, 105, 106, 109, 110, 123, 145, 146, 148, 149, 152, 177, 216, 218, 221, 232, 298, 299, 300, 304

Identités collectives, 22, 24, 28, 35, 38, 41, 48, 50, 51, 76, 77, 106, 108,

109, 110, 112, 113, 114, 131, 132, 135, 140, 143, 146, 147, 153, 175, 176, 177, 178, 180, 212, 213, 215, 231

Identité communautaire, 5, 9, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 39, 44, 48, 49, 50, 51, 56, 59, 60, 61, 62, 64, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 76, 77, 78, 91, 92, 94, 98, 102, 104, 105, 108, 148, 149, 152, 154, 159, 178, 184, 185, 186, 187, 223, 234, 235, 299, 303, 304

Identité individuelle, 5, 9, 12, 13, 16, 17, 20, 23, 24, 26, 28, 29, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 115, 145, 146, 148, 152, 175, 176, 177, 178, 180, 212, 213, 218, 221, 231, 232, 233, 299, 304

Identité juridique, 10, 11, 28, 299

Liberté de conscience, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 44, 60, 64, 66, 95, 98, 102, 103, 112, 133, 149, 159, 161, 162, 163, 166, 173, 180, 185, 189, 190, 192, 193, 195, 198, 199, 200, 201, 206, 220, 224, 228, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 256, 262, 268, 270, 273, 300, 305, 310

Liberté religieuse, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 51, 60, 92, 96, 115, 116, 136, 149, 159, 160, 162, 164, 167, 194, 196, 204, 213, 235, 244, 304, 306

Neutralité de l'État, 5, 25, 126, 178, 179, 232, 233, 239, 243, 262, 264, 268, 298, 300

Ordre public, 37, 39, 45, 46, 60, 67, 70, 72, 84, 128, 129, 140, 161, 162, 168, 193, 232, 239, 269, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 278, 279, 295, 296, 306, 310, 311, 314

Pluralisme religieux, 9, 21, 22, 23, 24, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 44, 46, 48, 51, 56, 83, 102, 103, 107, 111, 114, 116, 124, 126, 127, 132, 133, 136, 137, 139, 146, 147, 148, 155, 162, 165, 167, 173, 182, 186, 207, 212, 214, 221, 223, 224, 228, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 243, 244, 255, 256, 269, 271, 272, 273, 289, 296, 298, 300, 303, 306

Reconnaissance, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 30, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 49, 51, 59, 72, 77, 79, 80, 83, 85, 94, 95, 98, 105, 106, 107, 109, 113, 123, 124, 128, 130, 137, 138, 140, 146, 148, 159, 160, 162, 175, 176, 177, 178, 182, 186, 196, 212, 213, 214, 232, 235, 238, 240, 252, 263, 270, 271, 272, 278, 286, 291, 292, 293, 294, 295, 304, 307, 314, 315

Registres de statuts personnels, 20, 62, 65, 69, 72, 74, 85, 86, 87, 89, 90, 159, 194, 196, 197, 199

Sentiments religieux, 149, 165, 168, 305

Statut personnel, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 68, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 86, 87, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 142, 143, 153, 165, 180, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 202, 217, 218, 232, 235, 238, 239, 240, 243, 247, 248, 249, 251, 254, 269, 270, 271, 272, 273, 278, 280, 282, 283, 284, 285, 288, 290, 296, 303, 311, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320

Volonté individuelle, 5, 9, 13, 60, 64, 66, 70, 75, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 187, 189, 197, 199, 201, 207, 212, 216, 218, 221, 223, 231, 300, 305, 306

Résumé : L'identité de la personne en droit libanais désigne tout d'abord l'identité civile, synonyme d'identification et d'individualisation de la personne. Mais cette identité a toujours intégré un élément supplémentaire fondé sur l'identité communautaire (c'est-à-dire l'appartenance à une communauté religieuse) qui révèle les rapports complexes entretenus entre l'individu et le groupe. Cette dualité des identités impose de préciser la nature des rapports qu'elles entretiennent. Les interactions entre ces identités multiples sont parfois paisibles. Mais leurs relations sont souvent conflictuelles, notamment lorsque l'identité individuelle est aux prises avec l'identité collective. Dans cette perspective, la recherche des voies de la coexistence entre les différentes identités s'impose. Ces voies se sont fondées jusqu'à présent sur la volonté individuelle. L'individu qui ne s'aligne pas sur les pratiques du groupe devrait ainsi avoir le droit de sortir de sa communauté religieuse ou de recourir à des actes juridiques afin d'échapper aux contraintes qui pourraient résulter de l'application des droits religieux. Cette voie reste toutefois insuffisante. Outre les critiques qui peuvent être adressées à ses fondements, elle repose sur l'illusion d'une volonté abstraite et puissante dont l'effectivité est toutefois démentie par le poids de la réalité sociologique. Le recours à la volonté individuelle s'accompagne ainsi d'un coût qui n'est pas à la portée de tous les individus. C'est dans cette perspective que l'intervention de l'État s'impose. Cette intervention sera ainsi précisée à la lumière du principe de neutralité de l'État tel qu'il découle de l'article 9 de la Constitution libanaise.

Descripteurs : *Identité – Identité civile – Identité communautaire – Identité individuelle – Identité collective - Liban – Droit civil – Droits religieux – Droits individuels – Droits collectifs - Droits fondamentaux – Liberté de conscience – Pluralisme – Volonté individuelle – Droit de sortie - Ordre public – Neutralité de l'État*

The identity of the individual under Lebanese law. A study in private law: The identity of the individual under Lebanese law refers first of all to the civil identity, synonymous with identification and individualization of the individual. But this identity has always integrated an additional element based on community identity (that is, the sense of belonging to a religious community) which reveals the complex relationships between the individual and the group. This duality of identities makes it necessary to specify the nature of their interactions. Such interactions between these multiple identities are sometimes peaceful. But their relations are often conflicting, especially when individual identity struggles with collective identity. In this perspective, the search for ways of coexistence between the different identities is essential. These paths have so far focused on the will of the individual. The individual who does not align himself with the practices of the group should therefore have the right to exit his religious community or to resort to legal acts to escape the constraints that may result from the application of religious laws. However, this path remains insufficient. In addition to the criticisms that can be addressed to its basis, it relies on the illusion of an abstract and powerful will which proves to be ineffective in light of sociological reality. Recourse to the will of the individual carries a cost that is not within the reach of all individuals. It is in this perspective that state intervention is necessary. This intervention will be outlined considering the principle of State neutrality as it derives from article 9 of the Lebanese Constitution.

Keywords: *Identity – Civil identity – Community identity – Individual identity – Collective identity – Lebanon – Civil law – Religious laws – Individual rights – Collective rights – Fundamental rights – Freedom of conscience – Pluralism – Individual will – Exit Right - Public order – State Neutrality*