NORMES CANONIQUES SUR LES MOYENS D'ÉVITER LES LITIGES ET LEUR APPLICATION DANS LE CONTEXTE CULTUREL DU CONGO-KINSHASA

par
Paul Venance NTAMBWE KASONGO

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

Ottawa, Canada,
Université Saint-Paul
2016

© Paul Venance NTAMBWE KASONGO, Ottawa, Canada, 2016

RÉSUMÉ

L'expérience humaine prouve qu'il est difficile ou quasi impossible de vivre sans conflits, soit d'idées, soit d'intérêts. Ces derniers sont sources de tensions et même parfois de violences entre les membres de la communauté humaine. Ainsi, leur résolution paisible permet souvent à la communauté humaine d'avancer pacifiquement, harmonieusement et dans la justice vers un meilleur vivre ensemble.

L'Église, comme toute autre société humaine s'efforce de vivre en harmonie interne mais elle n'est pas exempte du phénomène conflictuel parmi ses membres. La polarisation qui se vit dans les milieux ecclésiaux découle souvent des conflits qui ne sont pas bien résolus, du fait que l'Église ne possède ou n'utilise pas toujours les moyens appropriés d'éviter et de régler les litiges de ses membres.

Comme c'est le cas ailleurs, la situation actuelle de l'Église au Congo-Kinshasa démontre qu'il existe des conflits en son sein, et que, parfois, les fidèles font recours aux tribunaux étatiques pour essayer de régler leurs différends. Cette démarche se justifie par le fait que les responsables des Églises particulières n'ont pas organisé des moyens pratiques pour permettre aux fidèles de bien régler leurs conflits au sein de l'Église.

Pourtant le législateur manifeste son souci d'éviter ou de clore pacifiquement les litiges entre les membres de la communauté. Le canon 1446 présente ce principe fondamental, qui est aussi appliqué au mariage (cc. 1676; 1695); tandis que les canons 1713-1716 (voir aussi le canon 1733) indiquent certains mécanismes pratiques destinés à la résolution pacifique des litiges.

En sus, par souci pastoral et pour pallier aux problèmes canoniques qui sont liés au défi de résolution des conflits d'une part, et la sollicitude pastorale confiée à la responsabilité de la conférence des évêques d'autre part, cela a conduit au sujet de recherche suivant : « Normes canoniques sur les moyens d'éviter les litiges et leur application dans le contexte culturel du Congo-Kinshasa ». Cette étude se veut une contribution à la réflexion sur l'application des normes universelles (cc. 1714; 1733, § 2) dans le contexte particulier du Congo-Kinshasa; d'autant plus que le *CIC* prévoit une ouverture qui permet aux conférences des évêques d'édicter des normes complémentaires les concernant afin de tenir compte des situations particulières se vivant sur leurs territoires.

Pour ce faire, dans le premier chapitre, on se limite aux actions de l'Église au Congo-Kinshasa qui s'orientent dans le sens du rétablissement de la justice au sein du peuple de Dieu, en portant une attention particulière sur les moyens de résolution des conflits ainsi que sur les questions qu'ils soulèvent.

Le second chapitre aborde la notion de la résolution des conflits intra-ecclésiaux dans l'Église primitive (Mt 18,15-17 et 1Co 6,1-8), la résolution du litige par la transaction ou la conciliation selon la tradition canonique, la procédure de compromis entre deux parties en conflit par la solution équitable selon le canon 1446 du Code de 1983 et enfin, l'application du principe d'éviter les litiges dans les procès matrimoniaux et dans le contexte du recours administratif.

Le troisième chapitre examine quant à lui, les possibilités concrètes énumérées dans la législation universelle comme moyens pouvant aider à éviter les procès. Il s'agit de la transaction, la conciliation et l'arbitrage dans le cadre des procès judiciaires et de la médiation dans le cadre d'un recours hiérarchique.

Le quatrième chapitre est consacré aux mécanismes de résolution des conflits au Congo-Kinshasa, qui sont une proposition pouvant servir dans l'élaboration d'une législation particulière en ce qui concerne les moyens d'éviter les litiges dans le contexte socio-culturel de ce pays.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS…. vii

ABRÉVIATIONS ET SIGLES…. viii

INTRODUCTION GÉNÉRALE…. 1

CHAPITRE I –L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO-KINSHASA ET LES MOYENS D'ASSURER LA JUSTICE…. 7

Introduction…. 7

1.1 – Présentation sommaire de l'Église au Congo-Kinshasa…. 7

1.1.1 – Évangélisation du Congo-Kinshasa…. 8

1.1.1.1 – Répartition géographique du pays…. 8

1.1.1.2 – Aperçu historique de l'évangélisation au Congo-Kinshasa…. 10

1.1.2 – Avènement d'une Église locale au Congo-Kinshasa…. 16

1.1.3 –Développement de la mission catholique au Congo-Kinshasa…. 22

1.1.3.1 – La stratégie missionnaire au Congo-Kinshasa…. 22

1.1.3.2 – Les mouvements d'Action catholique.... 24

1.2 – L'Église catholique au Congo-Kinshasa et la gestion des conflits…. 27

1.2.1 – Le missionnaire et la gestion des conflits…. 28

1.2.2 – La crise entre la population et les différents régimes politiques au Congo.... 31

1.2.2.1 – Les facteurs internes de la crise au Zaïre …. 31

1.2.2.2 – Les conséquences de la crise politique….34

1.2.3 – La médiation de l'Église catholique dans la crise au Zaïre…. 35

1.2.3.1 – La démarche de l'Église face au régime en place…. 36

1.2.3.2 – Les pistes pour bâtir un État de droit…. 37

1.3 – Les aspects ecclésiaux concernant la justice au Congo-Kinshasa…..... 41

1.3.1 – Organisation judiciaire en général…..... 43

1.3.2 – Appréciation critique du système judiciaire ecclésiastique…..... 47

1.3.3 – Situation conflictuelle actuelle au sein de l'Église au Congo-Kinshasa..... 52

Conclusion…… 55

CHAPITRE II – LE PRINCIPE CANONIQUE D'ÉVITER LES CONFLITS….. 58

Introduction..... 58

2.1 – Les fondements bibliques de la procédure pour la résolution des conflits entre les fidèles (Mt 18,15-17 et 1 Co 6,1-8) …..... 59

2.2 – Transaction selon la tradition canonique…..... 66

2.2.1 – Notion de la transaction…..... 66

2.2.2 – Acteurs et matières de la transaction…..... 70

2.2.2.1 – Les parties d'une transaction…..... 70

2.2.2.2 – Matières des transactions…..... 73

2.2.3 – La procédure de la transaction selon le canon 1925 du Code de 1917…....75

2.3 – Résolution équitable selon le canon 1446 du Code de 1983…..... 80

2.3.1 – La formation du canon 1446 dans le processus de la révision du Code de 1917…..... 81

2.3.1.1 – Le Schéma *De processibus* de 1976, canon 46…..... 82

2.3.1.2 – Le canon 1398 du Schéma de 1980…..... 86

2.3.1.3 – Le canon 1446 du Schéma de 1982…..... 88

2.3.2 – Les devoirs canoniques selon le canon 1446 du Code de 1983…..... 90

2.3.2.1 – Devoirs de tous les fidèles…..... 91

2.3.2.2 – Devoirs de l'évêque en raison de sa mission d'unité 95

2.3.2.3 – Devoirs du juge dans la communauté ecclésiale…..... 96

2.3.2.3.1 – La figure du juge ecclésiastique dans le Code de 1983…..... 98

2.3.2.3.2 – Le profil du juge ecclésiastique…..... 102

2.3.2.3.3 – Les devoirs du juge dans la réconciliation des parties en litige…..... 108

2.3.3 – Les stratégies pour éviter les litiges envisagés par le canon 1446…..... 109

2.3.3.1 – L'examen de la situation et proposition des solutions d'équité….110

2.3.3.2 – Médiation de sages (c. 1446, § 2); transaction et arbitrage (c. 1446, § 3) ……..... 113

2.4 – L'application du principe d'éviter les litiges dans les procès matrimoniaux…..... 115

2.4.1 – Les responsabilités du juge dans les causes en déclaration de nullité de mariage (c. 1676; l'instruction *Dignitas connubii*, n° 65)……. 116

2.4.1.1 – Attitude de soutien au mariage…..... 116

2.4.1.2 – L'amour pour la vérité…..... 122

2.4.2 – Le rôle du juge dans les causes de séparation des époux (c. 1695)…..... 125

2.4.2.1 – La communion conjugale comme fondement de la famille…..... 125

2.4.2.2 – Le souci pastoral de l'Église pour les conjoints…..... 127

2.5 – Le principe d'éviter les litiges dans le contexte du recours administratif…..... 130

Conclusion…..... 134

CHAPITRE III – LES MOYENS PRÉVUS POUR ÉVITER LES LITIGES DANS LA LÉGISLATION UNIVERSELLE…… 137

Introduction…..... 137

3.1 – Les moyens prévus pour éviter les litiges dans le contexte des procès judiciaires.....138

3.1.1 – La réconciliation…..... 140

3.1.1.1 – La conciliation …..... 141

3.1.1.1.1 – Caractéristiques générales de la conciliation…..... 141

3.1.1.1.2 –Mode de processus et son application…..... 143

3.1.1.2 – La médiation…..... 146

3.1.1.2.1 – Caractéristiques générales de la médiation…..... 146

3.1.1.2.2 – Mode de processus et son application…..... 150

3.1.2 – L'arbitrage…..... 153

3.1.2.1 – Convention arbitrale dans les systèmes juridiques…..... 153

3.1.2.2 – Contentieux arbitral en droit canonique..... 158

3.2 – Les moyens alternatifs de règlements des conflits dans le Code oriental…..... 168

3.2.1 – Les normes concernant la transaction et le compromis par arbitres…..... 169

3.2.1.1 – La transaction (*CCEO*, cc. 1164-1167)…..... 170

3.2.1.2 – Le compromis par les arbitres (*CCEO*, cc. 1168-1184)…..... 172

3.2.2 – Les normes spécifiques apportées par le Code oriental…..... 175

3.2.2.1 – L'obligation des parties de payer la moitié des frais (*CCEO*, c.1166)…..... 175

3.2.2.2 – Les limites de la participation du juge dans la transaction (*CCEO*, c. 1167)…..... 176

3.3 – Les moyens prévus pour éviter les litiges dans le contexte du recours administratif…..... 176

3.3.1 – Les procès devant les tribunaux administratifs dans l'Église catholique…..... 177

3.3.1.1 – État de la question et raisons d'absence des normes canoniques concernant les tribunaux administratifs…..... 177

3.3.1.2 – Les moyens prévus pour éviter les litiges dans le recours contentieux- administratifs devant la Signature apostolique…….... 182

3.3.2 – Les possibilités d'éviter les litiges offertes par le canon 1733 dans le contexte du recours hiérarchique…..... 184

3.3.2.1 – Solution équitable par un commun accord…..... 185

3.3.2.2 – Conseils et normes canoniques particulières aux solutions des conflits …… 187

Conclusion…..... 195

CHAPITRE IV – LES MÉCANISMES DE RÉSOLUTION DES CONFLITS AU CONGO-KINSHASA : UNE PROPOSITION POUR UNE LÉGISLATION PARTICULIÈRE…..... 198

Introduction…..198

4.1 – Les possibilités d'éviter les litiges au Congo-Kinshasa…..... 200

4.1.1 – Les moyens pastoraux en rapport avec les canons 1676 et1695…..... 202

4.1.1.1 – La préparation au mariage comme prévention aux différentes crises dans le couple…..... 202

4.1.1.2 – Les divers supports de la vie conjugale commune…..... 204

4.1.1.3 – Propositions canoniques et pastorales en rapport avec les canons 1676 et 1695…..... 208

4.1.2 – La Commission Justice et Paix comme organe de résolution des conflits…..... 211

4.1.2.1 – Établissement de la Commission…..... 211

4.1.2.2 – Objectifs et tâches de la Commission Justice et Paix au niveau diocésain…..... 213

4.1.2.3 – Propositions pour la résolution des conflits à l'amiable…..... 217

4.2 – La palabre africaine comme paradigme de résolution des conflits…..... 220

4.2.1 – La palabre réconciliatrice…..... 221

4.2.1.1 – Description de la palabre africaine…..... 222

4.2.1.2 – Les conflits portés devant la palabre..... 229

4.2.1.3 – La parole réconciliatrice…..... 232

4.2.2 – La résolution des conflits dans le contexte de la « canonisation » de la palabre africaine…… 236

4.2.2.1 – Rôle de l'ancien ou le juge de la palabre africaine …..... 238

4.2.2.2 – Place et fonction de la palabre africaine dans le système canonique.....242

4.2.2.3 – Procédure adaptée aux demandes canoniques…..... 247

4.3 – Propositions canoniques et pastorales pour l'application des normes sur la résolution des conflits dans le contexte socio-culturel du Congo-Kinshasa …..... 255

4.3.1 – Création et fonctions des structures de résolution des conflits..... 256

4.3.1.1 – Création des offices ou conseils de conciliation…..... 257

4.3.1.2 – Objectifs et composition les conseils de conciliation…..... 259

4.3.1.3 – Procédure d'application dans des conseils de conciliation…..... 263

4.3.2 – Formation des membres des conseils de conciliation et leur financement …..... 267

4.3.3 – Préambule pour l'activité des conseils de conciliation…..... 274

Conclusion…..... 276

CONCLUSION GÉNÉRALE…..... 280

ANNEXE…… 287

BIBLIOGRAPHIE…… 293

REMERCIEMENTS

Il est certain qu'un projet tel qu'une thèse de doctorat n'est pas l'œuvre d'une seule personne. Plusieurs y contribuent, que ce soit par leur expertise personnelle ou par le don de leur amitié et de leur encouragement.

Voilà pourquoi, je voudrai exprimer ma gratitude à la Province Spiritaine du Canada qui m'a offert l'opportunité de faire des études en droit canonique jusqu'au doctorat. Je remercie de tout cœur Mme Anne Asselin, doyenne de la faculté de droit canonique pour ses encouragements et sa disponibilité. Toute ma reconnaissance au Père Wojciech Kowal, omi, directeur de ma thèse; son appui constant tout au long de ces années, sa disponibilité ainsi que ses conseils judicieux m'ont poussé à aller de l'avant. Ma reconnaissance va également au Père Frank Morrisey, omi, pour son appui généreux et ses encouragements.

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

Je remercie Mme Francine Quesnel pour sa gracieuse disponibilité et son amabilité. À tous mes professeurs, au personnel de la bibliothèque Allie ainsi que les amis : Camille Tshivuila, Mbangu, Marjo, famille Banville qui ont été très attentifs à ce travail, j'adresse un sincère merci. À toutes les personnes qui m'ont soutenu de près ou de loin et dans l'ombre, je leur exprime ma profonde gratitude. Un grand MERCI à tous.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES

AAS	*Acta Apostolicæ Sedis*, Rome, 1909 -
ACEAC	Association des conférences épiscopales d'Afrique centrale
ASS	*Acta Sanctæ Sedis*, Rome, 1865-1908
c.	canon
cc.	canons
CCEO	*Codex canonum Ecclesiarum orientalium*
CD	CONCILE VATICAN II, Décret *Christus Dominus*
CECC	Conférence des évêques catholiques du Canada
CENC	Conférence épiscopale nationale du Congo (1997-1998)
CENCO	Conférence épiscopale nationale du Congo (1998-)
CEV (ou CEB)	Communauté ecclésiale vivante (ou Communauté ecclésiale de base)
CEZ	Conférence épiscopale du Zaïre
CIC/17	*Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus*
CIC	*Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*
CLD	*Canon Law Digest*
CLSA	Canon Law Society of America
CLSA Comm1	CORIDEN, J., T.J. GREEN, et D.E. HEINTSCHEL (dir.), *The Code of Canon Law : A Text and Commentary*
CLSA Comm2	BEAL, J.P., J. A. CORIDEN, et T.J. GREEN (dir.), *New Commentary on the Code of Canon Law*
CLSAP	*Canon Law Society of America Proceedings*

CLSGBI	Canon Law Society of Great Britain and Ireland
CNS	Conférence nationale souveraine
DC	*La Documentation catholique*
Exegetical Comm	MARZOA, A., J. MIRA, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.) et E. CAPARROS (dir. gén. de la traduction anglaise), *Exegetical Commentary*
GS	CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*
LG	CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*
L.G.D.J.	Librairie générale de droit et de jurisprudence
NCCB	National Conference of Catholic Bishops (des États-Unis-avant le 1er juillet 2001)
OE	CONCILE VATICAN II, Décret *Orientalium Ecclesiarum*
PB	JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Pastor bonus*
PC	CONCILE VATICAN II, Décret *Perfectæ caritatis*
RDC	*Revue de droit canonique*
Rfi	Radio France Internationale
SC	CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum concilium*
SCEAM	Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar
USCC	United States Catholic Conference (avant le 1er juillet 2001)
USCCB	United States Conference of Catholic Bishops (depuis le 1er juillet 2001)
Vatican II, Centurion	CONCILE VATICAN II, *Concile œcuménique Vatican II : constitutions, décrets, déclarations, messages*
vol.	volume

INTRODUCTION GÉNÉRALE

L'être humain est substantiellement social; et malgré cette caractéristique, il se révèle en même temps comme un être conflictuel. De fait, l'expérience humaine prouve qu'il est difficile ou quasi impossible de vivre sans conflits, soit d'idées, soit d'intérêts. Ils sont sources de tensions et même parfois de violence entre les membres de la communauté humaine. Ainsi, leur résolution paisible permet-elle souvent à la communauté humaine d'avancer pacifiquement, harmonieusement et dans la justice vers la poursuite de ses finalités, à savoir un meilleur vivre ensemble.

L'Église vit en harmonie interne, mais elle n'est pas exempte non plus de ce phénomène conflictuel parmi ses membres. La polarisation qui se vit dans les milieux ecclésiaux découle souvent de conflits non bien résolus, du fait que l'Église ne possède ou n'utilise pas toujours les moyens appropriés d'éviter et de régler les litiges de ses membres.

Malheureusement, comme c'est le cas ailleurs, la situation actuelle de l'Église au Congo-Kinshasa démontre qu'il existe des conflits en son sein, et que, parfois, les fidèles et même le clergé font recours aux tribunaux civils pour essayer de régler leurs différends. Ce recours aux tribunaux civils se justifie disent-ils par le fait que les responsables des Églises particulières n'ont pas organisé des moyens pratiques pour permettre aux fidèles de régler leurs conflits[1]. Pourtant les normes régissant les moyens d'éviter les litiges dans l'Église sont contenus dans le Code de droit canonique de 1983.

[1] L'amélioration des procédures à travers lesquelles les conflits sur les droits de fidèles sont résolus est une tâche essentielle pour l'Église. Voir J.P. BEAL, « Protecting the Rights of Lay Catholics », dans *The Jurist*, 47 (1987), p. 132 (=BEAL, « Protecting the Rights of Lay Catholics »); voir aussi V. VONDENBERGER, « Effective Due Process Is Possible in the Church », dans *Studia canonica*, 30 (1996), p. 167 (=VONDENBERGER, « Effective Due Process »).

Le législateur manifeste ainsi son souci d'éviter ou de clore pacifiquement les litiges entre les membres de la communauté. Le canon 1446 présente ce principe fondamental, qui est aussi appliqué au mariage (cc. 1676; 1695); tandis que les canons 1713-1716 (voir aussi le canon 1733) indiquent certains mécanismes pratiques destinés à la résolution pacifique des litiges. Le Code de 1983 prévoit aussi une ouverture qui permet aux conférences des évêques d'édicter des normes complémentaires les concernant (cc. 1714; 1733, § 2) afin de tenir compte des situations particulières sur leurs territoires[2].

En ce qui concerne la CENCO, on ne trouve rien comme normes complémentaires publiées à date[3] qui pourraient aider les fidèles à résoudre les problèmes qui surgissent entre eux. Ce manque de législation particulière pour la CENCO a conduit à ce sujet de recherche : « Normes canoniques sur les moyens d'éviter les litiges et leur application dans le contexte culturel du Congo-Kinshasa ».

Peu d'ouvrages abordent le sujet sur les moyens d'éviter les litiges, alors que bon nombre d'articles sur la façon de régler les disputes et les droits des fidèles ont été publiés depuis la promulgation du Code de droit canonique de 1983. Les différents

[2] Voir entre autres F.G. MORRISEY, « Réformes judiciaires et administratives de l'Église postconciliaire », dans *Concilium*, 127 (1977), p. 115 (=MORRISEY, « Réformes judiciaires et administratives »); S. RECCHI, « La production du droit particulier par les conférences épiscopales », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), p. 54 (=RECCHI, « La production du droit particulier par les conférences épiscopales »); J.M. HUELS, « Interpreting Canon Law in Diverse Cultures », dans *The Jurist*, 47 (1987), pp. 249-293; M. DE MÛELENAERE, « Cultural Adaptation and the Code of Canon Law », dans *Studia canonica*, 19 (1985), pp. 31-59.

[3] S. Recchi souligne la carence des conférences épiscopales en matière des normes complémentaires au *CIC* (voir S. RECCHI, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique. Le cas d'Afrique », dans *L'Année canonique*, 42 (2000), pp. 321-325 (=RECCHI, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique »); voir aussi IDEM, « La production du droit particulier par la conférence épiscopale », p. 56. Et la dernière parution importante qui reprend toutes les normes complémentaires au *CIC* ne fait aucune allusion au travail accompli par les experts du Congo-Kinshasa. Voir J.T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione della conferenze episcopali complementare al C.I.C*, Seconda edizione aggiornata, Milano, A. Guiffrè, 2009, pp. 91-1360 (=MARTÍN DE AGAR, *Legislazione della conferenze episcopali complementare al C.I.C*).

auteurs de ces articles traitent le sujet de manière générale sur l'administration de la justice de l'Église et, rien concernant l'Afrique et particulièrement le Congo-Kinshasa. De toute cette littérature, se dégage la thèse de doctorat en droit canonique de S.J. Lawena, *Arbitration and Conciliation Prior to Process* : *A Convenient Approach to Resolve Conflicts in the Church*[4].

L'auteur met l'accent sur l'examen de procédures pacifiques ou alternatives de résolution de conflits dans l'Église, et spécialement dans l'Église locale, au niveau des petites communautés chrétiennes. Sa thèse a l'avantage de renfermer le contexte culturel et ecclésial apparenté à celui du Congo-Kinshasa étant admis qu'il traite d'un pays qui fait partie de la région africaine des grands lacs[5]. La thèse prend en compte les fonctions des petites communautés chrétiennes qui formeront les conseils d'arbitrage et de conciliation au niveau local, mais elle n'aborde pas le problème à l'échelle nationale et se limite au seul diocèse de Same en Tanzanie. Toutefois, l'auteur précise que les petites communautés chrétiennes prêtent leurs efforts à l'Église locale pour résoudre les conflits avec les conseils de conciliation au niveau local. D'où sa recommandation que chaque diocèse en Tanzanie possède de telles procédures et organismes pour la résolution de conflits.

Ce présent travail vise à apporter une contribution à la réflexion sur les moyens d'éviter les litiges par un projet des normes complémentaires qui respecte l'esprit du droit universel et qui tient compte du contexte socio-culturel du Congo-Kinshasa. Autrement

---

[4] Voir S.J. LAWENA, *Arbitration and Conciliation Prior to Process* : *A Convenient Approach to Resolve Conflicts in the Church*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 2001.

[5] Quand on parle de la région des grands lacs en Afrique, on sous-entend l'ensemble des pays suivants : le Burundi, le Congo-Kinshasa, l'Ouganda, le Ruanda et la Tanzanie (voir I. NZEMBA MUANDA, *Une éthique chrétienne de la réconciliation pour l'Afrique des grands lacs*, Kinshasa, Cerdat, 2001, p. 51).

dit, il ne s'agit pas seulement d'examiner les possibilités de proposer la création de conseils de conciliation, mais aussi, à partir du génie africain de la palabre[6], que l'Église au Congo-Kinshasa promeuve les valeurs africaines de résolution des problèmes vécus en son sein.

Pour ce faire, cette réflexion renfermera quatre chapitres dont le premier est consacré à l'Église catholique au Congo-Kinshasa et les moyens d'assurer la justice. Ce chapitre se limite aux actions de l'Église qui s'orientent dans le sens du rétablissement de la justice au sein du peuple de Dieu, en attachant une attention particulière aux moyens de résolution des conflits ou différentes crises. Il évoque également quelques questions canoniques et pastorales liées aux normes canoniques sur les moyens d'éviter les litiges dans ce pays.

Le second chapitre s'articule autour du principe canonique selon lequel il faudrait éviter les litiges[7]. Ce chapitre abordera la notion de la résolution des conflits entre les fidèles dans l'Église primitive (Mt 18,15-17 et 1 Co 6,1-8), puis la résolution du litige par transaction selon la tradition canonique, en passant par la solution équitable pour éviter les litiges selon le canon 1446 du *CIC*, et enfin l'application du principe d'éviter les litiges dans les procès matrimoniaux et dans le contexte du recours administratif. Tous

[6] Voir B. NGILA, « L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 3 (1996), p. 123 (=NGILA, « L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre ») : « Pour son bon fonctionnement, la vie en société est régie par un certain nombre des règles ou lois présumées acceptées par tous. Il arrive cependant que l'être humain par inadvertance ou non, enfreint une ou plusieurs de ces lois. Cela donne lieu à des mécontentements, des offenses qui exigent réparation. L'une des manières par laquelle se fait cette réparation dans la culture africaine est la palabre ».

[7] L'intention de l'Église selon laquelle il faut éviter des procès se fonde sur la nécessité d'éviter que les procès se développent au détriment d'un arrangement à l'amiable. Des traces importantes de cette pensée actuelle se lisent dans les *Décrétales* promulguées par Grégoire IX en 1234. Par la suite, elle est présente dans l'enseignement du Concile de Trente (1545-1563) et dans les normes du Code de droit canonique de 1917. Tous ces éléments pourront aider à mieux comprendre la portée des canons du Code de droit canonique de 1983 qui traitent des moyens d'éviter les litiges.

ces éléments sont d'un grand intérêt pour mieux cerner la préférence de l'Église dans le choix d'un accord à l'amiable plutôt que de recourir aux procès.

Le canon 1446 mentionne explicitement quelques moyens pour éviter les procès contentieux ordinaires et le canon 1733 va dans le sens du recours administratif pour mettre fin à un conflit généré par une décision de l'autorité de l'Église[8]. Le troisième chapitre examinera quant à lui, les possibilités concrètes énumérées dans la législation universelle comme moyens pouvant aider à éviter les procès. Il s'agit de la transaction, la conciliation et l'arbitrage dans le cadre des procès judiciaires et de la médiation dans le cadre d'un recours hiérarchique. De là on notera les acquis et les faiblesses qui permettront d'envisager adéquatement le projet d'une législation particulière en ce qui concerne les normes canoniques sur les moyens d'éviter les litiges et leur application au Congo-Kinshasa.

Le quatrième chapitre clôturera avec les mécanismes de résolution des conflits au Congo-Kinshasa. Il s'agit des propositions canoniques et pastorales qui peuvent être prises en compte pour l'élaboration d'une législation particulière en ce qui concerne les moyens d'éviter les litiges dans le contexte culturel de ce pays. Ces propositions sont focalisées essentiellement sur l'idée de créer les conseils de conciliation et établir de normes particulières conformes aux exigences du droit universel (cc. 1714; 1733, § 2) adaptées à la mentalité du peuple congolais.

De ce qui précède, la grille d'approche choisie se révèle diversifiée pour cette recherche. Sera adoptée la méthode descriptive pour rendre compte des situations concrètes de l'ordre du vécu, tandis que la méthode comparative ou la comparaison,

[8] Voir P. VALDRINI, *Injustices et protection des droits dans l'Église*, Recherches institutionnelles, n° 12, Strasbourg, Cerdic, 1983, p. 8 (=VALDRINI, *Injustices et protection des droits dans l'Église*).

permettra de dégager les éléments sur lesquels peut se fonder une législation particulière à pourvoir. Enfin, les méthodes exploratoire, analytique et interprétative seront utilisées pour permettre d'une part, de pouvoir recueillir et recenser les matériaux existants dans le souci d'obtenir une vue globale sur la question. Et d'autre part, elles permettront de mieux comprendre les différentes situations qui ont conduit à tirer des conclusions pertinentes.

Puisque la thèse se limite au contexte congolais, les références au *CCEO* servent dans la plupart de cas à une comparaison avec les canons respectifs du *CIC*. La thèse étant écrite dans la perspective de l'Église latine, les sensibilités orientales ont peu d'influence sur la société, ainsi que dans l'Église au Congo-Kinshasa.

Comme la littérature canonique ne contient pas d'abondantes sources sur les procédures de réconciliation (conciliation et médiation), un recours aux sources séculières est fait dans le but d'enrichir la science canonique à cet effet.

En substance, il est important de mentionner au seuil de cette étude que toutes sortes de difficultés ont jalonné la réalisation de celle-ci. Les plus importantes sont : l'incertitude de joindre des personnes ressources qui pourraient apporter de précieuses informations pour mieux conduire cette recherche. Ensuite, dans le contexte du Congo-Kinshasa où la question relative à la chicane entre autorités de l'Église et les autres fidèles est encore quasiment un tabou, il s'ensuit qu'on ne pouvait pas disposer des textes qui en traitent et qui auraient permis pourtant une vue d'ensemble plus large sur la question. Toutefois ces difficultés ont été contournées en recourant aux seules données générales contenues dans l'un ou l'autre document et les Mass-médias.

CHAPITRE I - L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO-KINSHASA ET LES MOYENS D'ASSURER LA JUSTICE

Introduction

Dans le cadre de cette recherche concernant les normes canoniques sur les moyens d'éviter les litiges, on va traiter des rapports interpersonnels qui se vivent dans des tensions dues aux différents conflits existants.

Dans ce chapitre consacré à l'Église catholique au Congo-Kinshasa et les moyens d'assurer la justice, on se limitera aux actions de l'Église qui vont dans le sens du rétablissement de la justice au sein du peuple de Dieu dans les relations entretenues par les ministres et les fidèles. Voilà pourquoi on attachera un intérêt particulier aux moyens qui prennent en compte la résolution des conflits ou de différentes crises.

Pour ce faire, un sommaire sur la situation de l'Église au Congo-Kinshasa sera présenté, suivi de quelques tentatives de résolution des conflits par l'entremise de l'Église locale. Ensuite, on passera en revue certains aspects ecclésiaux concernant la justice au Congo. Et enfin, certaines questions d'ordre canonique et pastoral seront mises en rapport avec les normes canoniques sur les moyens d'éviter les litiges et leur application au Congo-Kinshasa.

1.1 – Présentation sommaire de l'Église au Congo-Kinshasa

L'histoire de l'Église catholique au Congo s'origine vers la fin du XV^{ème} siècle et précisément au début de mai 1491 quand Nzinga Nkuwu, roi du Kongo, reçut le baptême des mains des missionnaires portugais. Son exemple fut suivi par un certain nombre de nobles de la cour royale. Selon les conceptions de l'époque, « les sujets adoptaient la religion de leur chef, par ce fait, le royaume Kongo devenait officiellement chrétien. C'est

ainsi que le baptême du roi Kongo faisait de son royaume le fils ainé de l'Église en Afrique noire »[1].

On ne prétend pas dans cette partie du chapitre faire de grandes considérations sur l'histoire de l'évangélisation du Congo qui est très vaste, ni s'attarder sur tout ce qui concerne l'espace géographique du pays, moins encore, développer la question de différents peuples qui le regorgent. On veut présenter brièvement la première et la seconde évangélisation, suivies de l'avènement de l'Église locale au Congo, qui n'est autre qu'un aspect de l'africanisation de l'évangélisation; et enfin, le développement de la mission catholique à l'ère postcoloniale au Congo-Kinshasa.

1.1.1 - Évangélisation du Congo-Kinshasa

La première évangélisation s'est faite dans le sillage des explorations, qui se sont accompagnées de quelques découvertes portugaises au XV^{ème} siècle. Quant à la deuxième, elle va de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle jusqu'à nos jours. En effet, la première mission catholique de la deuxième évangélisation du Congo fut fondée à Boma en 1880 par les Pères du Saint-Esprit. C'est pourquoi, le centenaire de l'Église catholique du Congo a été solennellement célébré en 1980.

1.1.1.1 –Répartition géographique du pays

La République Démocratique du Congo (ancien Congo-Belge ou République du Zaïre)[2] est le plus vaste pays de l'Afrique centrale. Avec sa superficie de 2 345 409 km², il se place en deuxième rang des États du continent après l'Algérie (2 381 741 km²). Kinshasa

[1] F. BONTINCK, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, 21 (1980), p. 25 (=BONTINCK, « La première évangélisation »); cf. J. CUVELIER, « Note sur la documentation de l'histoire du Congo », dans *Bulletin des sciences de l'International Rescue Committee*, 24 (1953), pp. 445-470.

[2] Dans ce travail, le nom Congo-Kinshasa sera utilisé pour le distinguer du Congo-Brazzaville; même si selon les contextes dus aux différents moments de son histoire, on va recourir aux noms Congo-Belge ou Zaïre ou encore République Démocratique du Congo qui désignent un seul et même pays.

est sa capitale. Sa ceinture frontalière arpente 9 165 km² qui la séparent de la République du Congo (Congo-Brazzaville) au nord-ouest ; de la République Centrafricaine au nord, du Soudan du Sud au nord-est ; de l'Uganda, du Ruanda, du Burundi et de la Tanzanie à l'est ; de la Zambie au sud et de l'Angola au sud-ouest. Au nord, une crête partage le bassin du Congo de celui du Nil.

Le pays possède des fabuleuses ressources comme le bois, le café, le cobalt, le cuivre, le zinc, les diamants, l'or, le pétrole, le colombo tantalite (coltan, utilisé dans la fabrication des téléphones portables et les ordinateurs dont l'extraction et l'exportation se poursuit dans l'Est du pays), l'uranium et bien d'autres.

La population congolaise est estimée à environ 67,76 millions (2011) d'habitants, répartie en trois principaux groupes ethnolinguistiques : les *Bantu* forment 80 %, les *Soudanais*, les *Nilotiques* et les *Pygmées* constituent le reste. Le Congo est habité par quelque deux-cent-cinquante groupes ethniques dont la répartition géographique est très complexe. La diversité ethnique s'accompagne d'une grande multiplicité linguistique. Depuis l'indépendance, le français est la langue officielle; le swahili, le lingala, le tshiluba et le kikongo sont les langues nationales, sans compter la langue maternelle de chaque groupe ethnique.

Ayant toutes ces richesses, le Congo-Kinshasa est source de convoitise de la part de ses voisins, mais aussi victime des conflits internes. En nous appuyant sur une étude dans les archives de la Radio France Internationale, Philippe Bolopion affirme que : « La guerre en République Démocratique du Congo est devenue une 'affaire' très lucrative. À partir de 1997-1998, les exportations ougandaises d'or et de diamant ont explosé, alors que le pays ne produit ni l'un ni l'autre. Idem pour le Rwanda et le Burundi. Les experts relevaient déjà que

le pillage de l'Est du Congo démocratique par des armées d'occupation au service du commerce alimentait la poursuite du conflit »[3]. Tout en corroborant à cette version, les évêques du Congo estiment qu'aujourd'hui, une partie du territoire congolais échappe au pouvoir du gouvernement et se retrouve de fait sous l'administration du Mouvement du 23 mars 2009, connu sous le nom du M23 qui est soutenu par des pays étrangers, notamment le Rwanda et l'Ouganda. À la base de cette situation, on relève la stratégie de balkanisation qui est en cours d'exécution. Celle-ci obéit à la même dynamique depuis des décennies : revendications d'ordre identitaire ou foncier, refus de l'ordre institutionnel, exploitation illégale des ressources naturelles, déplacement forcé des populations, recours à la violence dans la perspective de l'émiettement de la République Démocratique du Congo[4].

Pour les populations civiles, les conséquences de ces combats sont catastrophiques et se traduisent par de nombreuses victimes, des déplacements forcés et massifs de la population et une aggravation de la pénurie alimentaire, notamment dans la Province orientale et les nord et sud Kivu.

1.1.1.2 - Aperçu historique de l'évangélisation au Congo-Kinshasa

Le Congo, comme souligné ci haut, possède d'énormes ressources naturelles et à ce titre on le qualifie de scandale géologique. Il est certain que cette contrée d'Afrique ne pouvait laisser indifférent les grandes puissances de l'époque. En effet, c'est dans cette

---

[3] P. BOLOPION, « Le pillage se poursuit en République Démocratique du Congo », 31 mai 2002, http://www.rfi.fr/actufr/articles/029/article_14989.asp (23 mai 2013); voir aussi CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Le dialogue de justice et paix: l'Église au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, Kinshasa, Centre interdiocésain, 2009, pp. 5-7 (=CENCO, *Le dialogue de justice et paix*).

[4] Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Message du comité permanent des évêques du Congo sur la situation sécuritaire dans notre pays*, 5 décembre 2012, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2012, n° 4; voir aussi IDEM, *Déclaration du Comité permanent des évêques sur la guerre dans l'Est et dans le Nord-Est de la République Démocratique du Congo*, 13 novembre 2008, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2008, n° 4.

optique que l'on situe la découverte de l'embouchure du fleuve Congo par le navigateur portugais Diego Cao vers 1482 qui marqua les débuts des contacts entre le royaume Kongo et le monde occidental[5]. Situé à l'embouchure du fleuve Congo, ce royaume a donné son nom au pays. En 1848, le royaume Kongo était divisé en six provinces : Mpemba, Mbata, Mbanza, Soyo, Nsundi et Mpangu. À la tête de chacune des provinces, il y avait un chef de clan, un chef régional. Le royaume regroupait dans son ensemble une grande partie d'actuels pays, notamment les deux Congo et l'Angola[6].

Mis à part des bienfaits assortis des rapprochements entre le royaume Kongo et le monde occidental, quelques événements historiques montrent que les intérêts économiques et politiques de certains États occidentaux ont souvent prévalu sur le bien-être des populations autochtones[7]. Et parmi ces bienfaits, on mentionnera le fait que l'on a apporté la Bonne Nouvelle au Congo-Kinshasa.

---

[5] En 1483, le navigateur portugais Diego Cao, en quête d'un passage reliant l'Atlantique à l'océan Indien, suit au prix de bien des difficultés et des périls la côte occidentale de l'Afrique, pénétré dans l'hémisphère austral et découvre l'embouchure du fleuve Congo. En raison de sa largeur, il semble l'avoir confondu avec le détroit qu'il cherchait, et qui devait lui permettre d'accéder au royaume chrétien du Prêtre Jean, but principal de son entreprise. Lors d'un second voyage, en 1485, il remonte le fleuve sur une distance de 140 km, jusqu'aux chutes de Yelala. Ne pouvant aller plus loin, il laisse sur les rochers du rivage une inscription que l'on peut encore voir aujourd'hui. C'est ainsi que, sans l'avoir délibérément cherché, Diego Cao découvrit le royaume du Congo, et que l'homme blanc fit sa première apparition dans l'univers des Congolais. Voir W.G.L. RANDLES, *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX*^{ème} *siècle*, Paris, Mouton & Co, 1968, pp. 87-96 (=RANDLES, *L'ancien royaume du Congo*); cf. G. BALANDIER, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI*^{ème} *au XVIII*^{ème} *siècle*, Paris, Hachette, 1965; I. NDAYWEL, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique,* Paris/Bruxelles, Larcier/De Boeck, 1998, et C. DUPARQUET, « Voyage au Zaïre », dans *Bulletin de la société de géographie de Paris*, 12 (1876), pp. 412-426; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 *Ecclesia in Africa*, 15 septembre 1995, n° 32, dans *DC*, 92 (1995), p. 825 (=JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*).

[6] Voir W. BAL, *Le royaume du Congo aux XV*^{ème} *et XVI*^{ème} *siècles*, Léopoldville, Institut national d'études politiques, 1963, pp. 20-29 (=BAL, *Le royaume du Congo*); cf. O. DE BOUVEIGNE, *Les anciens rois de Congo*, Namur, Grand gagnage, 1948, p. 21; D.A. GANGA, *Grand-père, parles-nous du peuple Kongo*, Paris, L'Harmattan, 2012; R. BATSÎKAMA, *L'ancien royaume du Congo et les Ba Kongo*, Paris, L'Harmattan, 1999.

[7] Voir M. NGUNDU, « Les implications de la pauvreté chez les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée avec l'application à la province du Zaïre », thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 1994, p. 178.

La raison pour laquelle on a évoqué la petite histoire du royaume Kongo trouve son opportunité dans les lignes qui suivent. En effet, dans l'aperçu historique de l'évangélisation, la première période s'étend de la découverte de l'embouchure du fleuve Congo jusqu'au départ du dernier Capucin du royaume Kongo au XIX^{ème} siècle. Car, d'aucuns pensent que l'année effective de la découverte de l'embouchure du fleuve Congo est aussi l'année du commencement de la première évangélisation du Congo-Kinshasa. L'évangélisation initiale s'est faite grâce aux bonnes relations entre le Mani *kongo* (roi des *kongo*) et le roi du Portugal, qui donnèrent un bon départ à la vie chrétienne dans tout le royaume Kongo[8]. Vers 1490, l'Église avait entrepris l'évangélisation systématique du royaume Kongo par l'action missionnaire des Franciscains, des Chanoines de Saint-Jean et de quelques prêtres séculiers. Le baptême du roi Nzinga sous le nom de Dom Joao et de toute sa cour vers 1491 avait sitôt assuré les succès de l'œuvre évangélisatrice dans le royaume Kongo[9].

[8] Cf. SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, Lineamenta , n° 6, dans *DC*, 103 (2006), pp. 833-834 (=SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, Lineamenta).

[9] Après la victoire sur ses rivaux, Dom Afonso réunit le peuple sur la grande place de la ville et fit un discours, qu'il rapporte textuellement au roi de Portugal dans une lettre écrite par son secrétaire noir, le 5 octobre 1541 : « Alors, mes frères, vous savez que pour ce qui est de la foi en laquelle, nous avons cru jusqu'à présent, tout n'est qu'illusion et vent, parce que la vraie foi est celle de notre Seigneur Dieu, créateur du ciel et de la terre. Car il fit notre père Adam, et Ève, et les mit dans le paradis terrestre, et leur interdit de manger un fruit qui s'y trouvait. Par la séduction du diable, notre mère Ève alla le manger, enfreignant le commandement de Dieu. Elle pécha, puis fit pécher notre père Adam. C'est pourquoi nous sommes tous condamnés. Et puisqu'il leur suffit d'enfreindre un seul commandement pour se perdre, nous [le risquons] plus encore, qui en avons dix. Mais pour que-vous sachiez-combien Dieu est miséricordieux : voyant que notre perdition avait été causée par une femme, il a voulu que nous fussions sauvés par une autre, qui est la Vierge glorieuse, Notre Dame. C'est dans son précieux ventre qu'il voulut donner forme humaine à son saint fils, qui devait nous racheter et nous sauver. Celui-ci subit la passion et la mort pour notre salut, et laissa douze apôtres pour aller prêcher dans le monde entier et y enseigner sa Sainte Foi; et [dire] que quiconque y croirait serait sauvé et accéderait à son Saint Royaume. Jusqu'ici, nous n'avions aucun moyen de connaître celui-ci; maintenant qu'Il [le Christ] nous a ouvert la voie du salut, réjouissez-vous tous d'être chrétiens, apprenez les choses de sa foi et suivez l'exemple de ceux qui sont ses serviteurs, qui observent une grande chasteté et vivent dans l'austérité et le jeûne, et mènent une très sainte vie. Quant aux pierres et aux morceaux de bois que vous adorez, [sachez que] notre Seigneur nous a donné les pierres pour faire des maisons et le bois pour le brûler. Alors des hommes et des femmes, en nombre infini, se

Cette activité missionnaire s'accentua sous le règne d'Afonso I[er] (1506-1543) et la vie chrétienne s'étendit au-delà des frontières du royaume Kongo. Quelques jeunes *kongos* partirent pour faire des études en sciences sacrées au Portugal, parmi lesquels Dom Henrique (fils du roi Afonso I[er]) qui deviendra évêque auxiliaire de Funchal avec résidence au Kongo[10]. Il faut encore mentionner comme succès missionnaire de cette percée : « la formation des natifs au ministère presbytéral sur place, l'érection du diocèse de San Salvador (Mbanza Kongo) en 1596, les échanges diplomatiques entre le Saint-Siège et le royaume Kongo »[11]; enfin les milliers de conversions parmi les peuples *kongo*.

Malgré tant d'efforts engagés par les fidèles, la première évangélisation du Kongo s'est avérée humainement parlant un échec; le catholicisme avait complètement disparu du royaume Kongo dès le début du XIX[ème] siècle. Les causes de cette déchéance qui pourraient compromettre encore l'œuvre missionnaire aujourd'hui sont multiples; mais on évoquera une seule, à savoir le mépris de la culture et du peuple à évangéliser.

En effet, voici en guise d'illustration ce qu'avait écrit A. Zucchelli au sujet des fidèles dont il avait la charge pastorale :

> Oh Dieu! Combien grandes et déplorables sont les misères de ces peuples! En effet, ils ne possèdent ni honneur, ni réputation, ni science, ni conscience, ni expression, ni foi, ni politique, ni économie, ni gouvernement, ni civilisation, ni croyance, ni honte, ni police, ni justice, ni crainte de Dieu, ni zèle pour le salut, ni rien. Puisqu'ils sont noirs par nature, ils ne peuvent jamais rougir de tant d'infamies qu'ils commettent chaque jour, à chaque heure et à tout moment. Tout cela constitue un ensemble de misères et d'infélicités telles que des torrents de larmes ne suffiraient pas à les pleurer comme il se doit. Ils continuent ainsi, sans aucune réflexion, à marcher dans le brouillard comme des taupes aveugles; ils sont toujours pareils, toujours les mêmes[12].

---

convertirent et devinrent chrétiens » (RANDLES, *L'ancien royaume du Congo*, p. 98); cf. SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, Lineamenta, n° 6, pp. 833-834.

[10] Cf. RANDLES, *L'ancien royaume du Congo*, p. 98; voir aussi BONTINCK, « La première évangélisation », p. 29.

[11] RANDLES, *L'ancien royaume du Congo*, pp. 100-103.

[12] M. MUKUNA, « La méthode d'évangélisation des pères capucins dans l'ancien royaume du Kongo et en Angola (1645-1835) », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire,* Actes de la XVIII[e] semaine théologique de Kinshasa, 21-27 avril 1991, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa,

Il convient de signaler que les pères capucins étaient sans doute de bonne foi dans leur façon de faire, c'est-à-dire en se permettant de tourner en dérision presque tous les usages traditionnels africains et, à travers ceux-ci, ceux qui devraient être évangélisés. Ce sentiment eu égard aux biens traditionnels des populations à évangéliser eut des effets néfastes sur ces dernières, entre autres la quasi-destruction aussi bien de leur génie que de leur culture.

En ce qui concerne la deuxième évangélisation[13] décidément belge, le Congo voit pénétrer les missionnaires sur son sol de façon ininterrompue à partir de 1880, avec le partage de l'Afrique. Les Pères blancs ou Missionnaires d'Afrique arrivent en 1885, les Spiritains quittent Kwamouth avec la venue des Pères de Scheut en 1888 et ces derniers pénètrent au Kasaï en 1891; en 1892 les Jésuites s'en vont au Kwango. En 1894, les Pères Trappistes et, en 1895, les Rédemptoristes arrivent à Matadi. À Stanley-Falls, dans la province orientale du Congo, les Prêtres du Sacré-Cœur entrent en 1897; en 1898 les Prémontrés avancent dans l'Uélé occidental ; en 1905, les Pères de Mill Hill et, en 1911, les Capucins arrivent à l'Ubangui. La première caravane de trois pères et trois frères-coadjuteurs Salésiens arriva en novembre 1911 à Élisabethville. Les missionnaires Dominicains arrivent à la préfecture apostolique de l'Uélé oriental en janvier 1912, et en 1914 les Bénédictins entrent au Katanga.

1992, p. 43; voir aussi T. FILESI et I. DE VILLAPADIERNA, *La « missio antiqua » dei cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Rome, Istituto storico cappuccini, 1978, pp. 11-79; cf. J.G. ANGUIANO, *Missiones Capuchinas en Africa* : *I. La misiondel Congo*, vol. 1, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mongrovejo, 1950; G. BRUGIOTTI, « Epistola P. Hyacinthi à foro cassii Missionari Cap. in Regno congianno 1652 », dans *Analecta ordinis minorum Capuccinorum*, 13 (1897), pp. 89-96.

[13] On s'est principalement inspiré de l'article de F. BONTINCK, « La deuxième évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, 22 (1980), pp. 35-54.

Dès 1917, le premier prêtre Congolais, Stefano Kaoze était ordonné; bientôt le nombre des prêtres diocésains ne tarda pas à augmenter. Le clergé religieux s'y ajouta tout au long de la deuxième évangélisation. Une délégation apostolique a été érigée par Pie XI, le 10 janvier 1930, par le décret *Ad regimen*. En 1956, l'abbé Pierre Kimbondo est ordonné évêque. Les vicariats apostoliques devinrent des diocèses lors de l'érection de la hiérarchie au Congo-Belge par Jean XXIII, le 10 novembre 1959[14]. C'est en 1963 qu'une nonciature apostolique a été établie par Jean XXIII à Kinshasa[15].

En 1980, l'Église catholique au Congo-Kinshasa célébra son premier centenaire de la deuxième évangélisation. La structure organisationnelle comprend six provinces ecclésiastiques : la province ecclésiastique de Kinshasa composée de l'Archidiocèse de Kinshasa et des diocèses suffragants de Boma, Idiofa, Inongo, Kenge, Kikwit, Kisantu, Matadi et Popokabaka ; la province ecclésiastique de Mbandaka comprend l'Archidiocèse de Mbandaka-Bikoro et les diocèses suffragants de Basankusu, Budjala, Lisala, Lolo et Molegbe; la province ecclésiastique de Bukavu est composée de l'Archidiocèse de Bukavu et les diocèses suffragants de : Butembo-Beni, Goma, Kasongo, Kindu, Uvira; la province ecclésiastique de Lubumbashi est composée de l'Archidiocèse de Lubumbashi et les diocèses suffragants de Kalemie-Kirungu, Kamina, Kilwa-Kasenga, Kolwezi, Kongolo, Manono, Sakania-Kipushi; la province ecclésiastique de Kisangani, quant à elle comprend l'Archidiocèse de Kisangani et les diocèses suffragants de Bondo, Bunia, Buta, Dongu-Boruma, Isangi, Mahagi, Isiro-Niangara, Wamba; la province ecclésiastique de Kananga

[14] Ces renseignements ont été recueillis dans les événements et informations d'avril 1961, publiés dans *DC*, 58 (1961), col. 814.

[15] Cf. H. MAURIER, « Situation de l'Église catholique au Zaïre », dans *Lumen vitae*, 2 (1973), pp. 235-264.

comprend l'Archidiocèse de Kananga et les diocèses suffragants de Kabinda, Kole, Luebo, Luiza, Mbuji-Mayi, Mweka et Tshumbe.

Chaque Église particulière organise la pastorale de sorte à favoriser la propagation de l'Évangile. L'Évangile aujourd'hui prêché a été l'œuvre des missionnaires, ou encore ce sont des missionnaires européens qui ont commencé l'évangélisation au Congo avant de former des prêtres autochtones. La compréhension de l'histoire de l'évangélisation au Congo-Kinshasa permet de bien comprendre les défis de cette Église et son engagement vis-à-vis du pouvoir politique; depuis longtemps, elle s'est toujours positionnée comme défenderesse et médiatrice entre le pouvoir politique et le peuple, pour le bien être de ce dernier et la promotion des droits de la personne.

1.1.2 - Avènement d'une Église locale au Congo-Kinshasa

Après la première guerre mondiale, les missionnaires d'Afrique reçurent une nouvelle impulsion due aux encouragements de Benoît XV qui proposait les mesures suivantes pour faire progresser la foi en Afrique : la création des séminaires partout où le besoin se fait sentir dans la mission, la promotion des vocations missionnaires parmi les séminaristes et leurs prêtres, l'envoi de quelques-uns d'entre eux à l'extérieur de leur pays pour des cours d'approfondissement des disciplines ecclésiastiques, enfin, l'encouragement des organisations pontificales d'aide à la mission et la création de l'Union missionnaire du clergé dans tous les diocèses[16].

[16] L'union missionnaire du clergé a été fondée par P. MANNA (1872-1952), prêtre des Missions Étrangères de Milan. Fondée en Italie en 1916, l'union missionnaire du clergé est devenue en 1956 l'Union Pontificale Missionnaire, l'une des quatre Œuvres Pontificales Missionnaires. Le projet de cette association est de faire participer activement le clergé diocésain à la mission universelle de l'Église. Manna était convaincu que la diffusion d'un esprit missionnaire dans les familles, les communautés, les paroisses, les mouvements et les diocèses dépendaient de la sensibilisation missionnaire des pasteurs. En mobilisant les prêtres, on mobilise tout le peuple de Dieu. Cette initiative fut bien vite encouragée par le Saint Siège et Benoît XV voulut qu'elle soit implantée dans tous les diocèses. Grâce à cet appui, l'initiative connut un essor impressionnant. En 1938, elle comptait 167 000 membres (prêtres et séminaristes) dans 35 pays; voir

La théologie des missionnaires Spiritains qui débarquèrent sur la côte du Congo en novembre 1885 comme celle des Scheutistes (*Congregatio Immaculati Cordis Mariae*) qui les remplacèrent en août 1888 se situe en tout premier lieu dans le prolongement de la théologie pastorale tridentine[17]. La tâche pastorale primordiale se limitait à la conversion des païens, l'implantation de l'Église sur les terres africaines, et enfin la naissance des communautés locales.

La méthode d'évangélisation sus mentionnée n'a pas été sans conséquence auprès des peuples qui ont reçu la Bonne Nouvelle. En effet, « s'appuyant sur l'adage *extra Ecclesiam* (*Romanam*) *nulla salus* […], les missionnaires ont disqualifié globalement les traditions culturelles et religieuses du peuple congolais »[18]. Et dans cette optique, « la plupart des missionnaires ne pouvaient que suggérer la politique de faire *tabula rasa* de tous les us et coutumes indigènes »[19]. À cet effet Graffin écrivait ceci :

> On nous accuse, il est vrai, de saper la famille indigène en changeant délibérément les coutumes du pays. Jusqu'à un certain point, l'accusation est fondée, mais n'est-ce pas pour régénérer les peuples que le Christ a envoyé les apôtres ? Il leur faut infuser à la société païenne l'esprit du Christ, la faire naître à une vie nouvelle et lui donner un idéal supérieur à celui de l'ancienne communauté païenne. Telle est notre mission dans ces pays neufs, et dans cette tâche, nous sommes pratiquement aidés par tous les Européens et en particulier, qu'elle le veille ou non, par l'administration elle-même qui, en apportant l'évangile et les produits de la civilisation, font sentir au Noir l'infériorité du fétichisme[20].

Ainsi donc, selon la méthode utilisée à l'époque qui consistait à convertir à tout prix la population avec pour seul objectif d'implanter l'Église sur la terre africaine, pour y

---

C. MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 49 (=MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*).

[17] Ibid.

[18] Ibid., p. 50.

[19] Ibid.

[20] R. GRAFFIN, « Vingt ans d'apostolat dans le vicariat de Yaoundé », dans *Le Bulletin des missions*, 16 (1937), p. 26; voir aussi MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, p. 50.

parvenir, « il fallait d'abord écraser le paganisme avec toutes ses superstitions; la destruction des fétiches, des amulettes et même de certains instruments de musique »[21].

Après avoir écrasé le paganisme et les cultures africaines, l'heure était venue maintenant d'édifier, d'implanter l'Église telle qu'elle s'est historiquement réalisée en Europe, dans son administration, sa hiérarchie, dans ses œuvres et dans ses méthodes de travail. Et c'est la chrétienté occidentale tout entière qui s'est mise au service de l'implantation de l'Église catholique sur le continent africain[22].

Cependant, les choses ne pouvaient pas continuer comme cela, il fallait « africaniser » le christianisme. Au Congo-Kinshasa, l'effort d'indigénisation ou d'africanisation remonte à 1961, alors que le concile Vatican II n'avait pas encore été convoqué. L'épiscopat du Congo « remit en question les structures paroissiales traditionnelles et lança l'idée de petites communautés chrétiennes de foi, de vie et d'apostolat »[23].

En parlant de l'africanisation, on peut évoquer les propos de la Conférence des évêques congolais :

> Ce pays ne sera pas chrétien tant qu'il n'aura pas assimilé le christianisme. Autrement dit : tant qu'il ne pourra pas penser et exprimer en langage africain son expérience du Christ (doctrine et vie). Il va sans dire que ce travail ne pourra être fait que par les Zaïrois. Cette africanisation du christianisme se conçoit à tous les niveaux : expression théologique du message, africanisation des structures de gouvernement et d'exercice de l'autorité, genres littéraires africains dans la prédication et l'éloquence sacrée, expression et symbolique africaines dans la liturgie, africanisation de la discipline ecclésiastique, recherche de valeurs africaines (par exemple solidarité, partage, vie commune, hospitalité) dans les modes de vie de l'Église zaïroise, et dans les manifestations collectives de la foi[24].

---

[21] Dans le Bas-Congo, les missionnaires Rédemptoristes avaient interdit à leurs fidèles les danses du tam-tam, car ils les jugeaient immorales (Makiobo, *Église catholique et mutations socio-politiques*, p. 50).

[22] Voir ibid., p. 51.

[23] Ibid., p. 52.

[24] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Contribution des évêques du Zaïre à la III^e^Assemblée générale du Synode des évêques*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat du Zaïre, 1977, p. 15.

Cette déclaration résume clairement l'enjeu de l'objectif poursuivi par l'Église en Afrique, qui veut que les chrétiens assimilent le christianisme. À ce sujet le cardinal Malula lançait ce défi : « Hier les missionnaires ont christianisé l'Afrique. L'Esprit de Dieu était avec eux. Aujourd'hui les Négro-africains sont appelés à africaniser le christianisme. Le même Esprit de Dieu sera avec eux »[25].

Il est à retenir qu'une première approche de l'africanisation permet de distinguer un triple échelon : au niveau des personnes, au niveau des rites et au niveau de la science du Révélé. Dans les lignes qui suivent, on évoquera d'une manière non exhaustive que le premier niveau qui cadre avec cette présente recherche.

L'africanisation concerne d'abord les personnes, les cadres, les institutions et même les ressources et finances qui servent à leur entretien. À ce niveau l'africanisation signifie que les responsabilités de direction et d'exécution dans l'Église-institution soient confiées à des africains et, s'il s'agit du budget, qu'il soit alimenté et équilibré par des ressources provenant d'Églises africaines elles-mêmes[26]. Or, à cet échelon, l'indigénisation des structures ecclésiales avance à grands pas, car plus de 75% des évêques sont autochtones.

---

[25] J.A. MALULA, *L'Église à l'heure de l'africanité*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1973, p. 50; voir aussi R. KASUBA MALU, *Joseph-Albert Malula. Liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014, pp. 116-119; cf. J.P. MESSINA, *Christianisme et quête de l'identité en Afrique*, Yaoundé, Clé, 1999, p. 122. Pour mieux saisir la portée de cette pensée, il convient de regarder de plus près la notion même de l'africanisation. Au fait, ce problème est étroitement lié à l'adaptation de l'Église à une culture déterminée qui déborde largement la situation africaine, car il est aussi vieux que l'histoire de l'Église. On peut renvoyer à ce propos à une gamme de vocables tels que : incarnation, indigénisation, localisation, inculturation, africanisation, contextualisation. Chaque terme présente une hypothèse de travail valable, mais également ses limites. On opte à la suite de monseigneur Monsengwo le terme inculturation qu'il définit comme : « une formulation nouvelle, une réexpression du Message, non pas au sens d'une adaptation dont on verrait d'ailleurs mal l'objet, mais au sens d'une synthèse nouvelle. L'inculturation est une génération nouvelle du Message, non pas dans son principe qui est le Christ, mais dans sa manifestation expressive » (L. MONSENGWO, *Inculturation du Message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1979, p. 11).

[26] P. DE MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique*, Paris, Cerf, 1980, pp. 36-37 (=DE MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique*).

Et comme les paramètres des vocations sacerdotales, religieuses et apostoliques sont, dans la plupart des régions en hausse, « l'Afrique peut envisager dans les meilleurs délais d'avoir sur tout son territoire des Églises vraiment locales et non plus des Églises de mission. Une attention toute particulière est consacrée à l'africanisation des séminaires et maisons de formation religieuse, car il s'agit là de former les semeurs du Message incarné »[27].

Cependant, une Église ne devient pas africaine ou locale par le seul fait que les postes de responsabilité sont occupés par des nationaux et non plus par des étrangers. Elle ne l'est pas davantage si l'on s'est contenté d'introduire des changements dans la vie extérieure de l'Église, par exemple si les rites présentent une certaine couleur locale. « Plus grave encore serait de penser que l'Église est devenue indigène parce qu'on l'a réduite à des limites nationales ou tribales ou lorsqu'on a dénaturé le message chrétien pour l'adapter à une éthique africaine »[28]. Au contraire, l'Église ne peut être dite incarnée ou authentiquement localisée, que dans la mesure où la vie ecclésiale et son déroulement sont activement et consciemment assumés par les chrétiens du lieu. L'essentiel est que ceux-ci acceptent de voir leur vie constamment confrontée au défi de l'Évangile et qu'ils assument par là même, d'être l'Église là où ils se trouvent. Leur action doit alors faire appel aux ressources localement disponibles, rejoindre les véritables besoins de la vie des gens et faire usage des moyens que leur suggère leur propre culture[29].

---

[27] Ibid., p. 37; cf. J. BOUCHAUD, « Les paramètres des vocations sacerdotales, religieuses et apostoliques en Afrique », dans *Afrique contemporaine*, 104 (1979), p. 3.

[28] DE MEESTER, *Où va l'Église d'Afrique*, p. 42.

[29] Voir ibid.

Ainsi, grâce à la nouvelle ecclésiologie de Vatican II, l'Église était présentée clairement comme une communion d'Églises locales. Cette ecclésiologie a beaucoup contribué à l'accélération de l'africanisation de l'Église catholique car les missionnaires occidentaux commencèrent à comprendre qu'une incarnation du christianisme ne pouvait être profonde et sérieuse que si elle assumait les modes culturels de penser et de sentir des peuples africains[30].

Comme il a été dit un peu plus haut, l'africanisation de l'Église au Congo s'est faite sous deux formes. Il y eût d'abord la réhabilitation des cultures africaines dans la célébration liturgique et ensuite la construction des grands séminaires diocésains pour la formation d'un clergé local. Cet effort d'africanisation de l'Église au Congo dans sa dimension de la réhabilitation des cultures africaines peut se continuer aujourd'hui non pas seulement dans la liturgie[31] qui est souvent présentée comme un point concret de l'inculturation du message, mais aussi dans le domaine de la procédure en matière de résolution des conflits. Et d'une manière anticipée, on peut dire qu'il y a urgence de faire appel aux données culturelles du terroir congolais, comme apport à la législation canonique en ce qui concerne la résolution des conflits des fidèles qui ont recours à l'Église pour régler leurs différends. Autrement dit,

[30] Voir MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, p. 52.

[31] On peut dire qu'à ce titre, le rite zaïrois de la messe souligne l'effort pour rejoindre les aspirations religieuses d'un peuple. Le rite zaïrois est une variante du rite latin. Il fut approuvé par Rome en 1988. La mise sur pied du rite zaïrois correspond à la mise en pratique de l'idée d'inculturation, cherchant à impliquer les fidèles dans la liturgie par la reconnaissance et la prise en compte de la culture locale. Le cardinal Joseph-Albert Malula qui est à l'origine du rite zaïrois a pu être décrit comme « le pionnier par excellence de l'africanisation de l'Église sur le continent noir ». Somme toute, le rite zaïrois insiste sur la participation active de l'assemblée, l'engagement des fidèles comme par exemple la danse qui est une expression de la foi. Une autre particularité est l'invocation des ancêtres et des saints qui tient une place importante dans la liturgie zaïroise. C'est une affirmation eschatologique de l'assemblée chrétienne et une évocation essentielle qui fait partie de la culture du Congo. Une troisième caractéristique est le rôle des lecteurs dans les célébrations liturgiques qui sont mandatés par le prêtre et reçoivent de lui une bénédiction avant d'aller lire.

l'idée de fond est qu'il existe un trésor traditionnel qui exprime la culture et sa façon de résoudre ses problèmes (litiges). Alors, pourquoi ne pas l'utiliser ?

1.1.3 - Développement de la mission catholique au Congo-Kinshasa

Quand on examine le contexte historique de l'évangélisation du Congo, on se rend compte que quelques œuvres ont été mises sur pied pour servir à la propagation de la Bonne Nouvelle. En même temps, certains écrits des supérieurs religieux de l'époque, fournissent une grille de lecture pour saisir quelle était la vision de la mission. N'empêche, la mission a pris racine au vu de la vitalité et de l'engagement des chrétiens dans le pays.

1.1.3.1 - La stratégie missionnaire au Congo-Kinshasa

Les fondateurs d'instituts missionnaires comme François Libermann, Charles Lavigerie ou Daniel Comboni, ont laissé des écrits révélant leur vision de la mission et leur activité missionnaire en Afrique. Il faut à la fois apporter aux peuples noirs en même temps que l'Évangile, les bienfaits de la civilisation occidentale. Au Congo, « cette stratégie va surtout se réaliser de trois façons : par la construction de nombreuses écoles primaires et professionnelles, par les œuvres sanitaires et par la fondation des villages chrétiens »[32].

D'une manière spéciale, l'école entre dans la stratégie missionnaire au Congo. Avec le renfort des subsides de l'État, l'Église catholique se trouva en situation dominante en matière d'enseignement au moins jusqu'en 1946, date de la création des premières écoles laïques réservées aux Blancs. Le seul programme de haut niveau était réservé aux candidats à la prêtrise. Voilà ce qui explique qu'au moment de l'indépendance, le Congo est pratiquement démuni des cadres laïcs qualifiés. La seule raison qui explique cette carence, est la peur que « la formation intellectuelle n'ouvre la voie à la contestation et à la remise

[32] Ibid., p. 22.

en question par les Noirs de l'ordre établi; le contenu de l'enseignement au Congo fut réduit à l'apprentissage d'un métier »[33]. La tâche de l'éducation et de l'enseignement a été confiée à l'Église catholique qui s'est montrée digne et à la hauteur de la tâche reçue.

Un autre mode de diffusion de la civilisation européenne dans le Congo colonial fut l'accès aux soins médicaux, et ces derniers se sont révélés d'une réelle efficacité. La médecine préventive contre les grandes endémies fut développée dans tout le pays; le succès était matériellement palpable. Au Congo, l'apport sanitaire constitue, sans nul doute, l'un des aspects positifs de la colonisation belge. La plupart des grands hôpitaux et dispensaires étaient confiés aux soins et à la gestion de l'Église catholique qui se tirait bien d'affaires grâce à la compétence de nombreuses congrégations religieuses et des subsides de l'État. À la veille de l'indépendance, les infrastructures sanitaires au Congo étaient certes insuffisantes mais le peu qui existait, était efficace et couvrait tout le pays.

En plus des écoles et des infrastructures sanitaires, une autre stratégie missionnaire qui fut utilisée au Congo est la création des villages chrétiens. En effet, les missionnaires étaient convaincus que le Noir ne pouvait réellement se convertir tant qu'il vivrait dans son milieu naturel. Il fallait regrouper autour de la mission tous les nouveaux convertis, d'où le lancement des villages où ne résideraient que les chrétiens et les catéchumènes. Au sein de chaque village existaient deux groupes : « le groupe des catéchumènes, des adultes qui

[33] Ibid., p. 23. C'est dans ce contexte que le Ministre des colonies recommandait au gouvernement du Congo Belge en 1913 que « […] l'enseignement doit être avant tout professionnel. […]. La vanité est un des défauts dominants du caractère du Noir. Dès qu'il a un vernis de civilisation, il se croit volontiers l'égal de l'Européen, et comme l'Européen ne peut travailler de ses mains dans la plus grande partie du Congo, l'indigène dès que lettré, est tenté de se refuser au travail manuel […]. D'autre part, le Noir ayant quelque instruction jouit d'un certain prestige vis-à-vis de ses congénères, et, s'il ne travaille pas, devient facilement d'influence dissolvante, il critique les Européens, excite les Noirs contre eux en exagérant les défauts de ceux-ci et les griefs de ceux-là, bref il devient une nuisance et un danger. Il faut donc qu'il travaille, et c'est à la moralisation du Nègre par le travail, à savoir par le travail manuel, que doit tendre l'enseignement que nous lui donnons » (K.M. KITA, *Les fondements de l'École au Zaïre. La formation des jeunes Congolais avant 1920*, Bukavu, Ceruki, 1979, p. 63).

effectuaient un séjour de plusieurs mois pour apprendre le catéchisme. L'autre groupe était celui des élèves pour qui l'enseignement du catéchisme était intégré à celui de la lecture et du calcul »[34]. Une autre manière de vivre qui les distingue de leurs congénères restés dans les villages coutumiers, c'est la nette séparation entre les deux quartiers, celui des garçons et celui des filles, et cette séparation était respectée même aux heures de prière commune à l'église. Le catéchiste avait un rôle très important dans cette structure ecclésiale.

En sus, on peut se demander si la vie parfaite et harmonieuse telle que projetée par les missionnaires dans ces villages chrétiens était toujours sans heurts ni chicanes ? Partout où vit l'être humain, il y a toujours des conflits, d'où l'intervention des missionnaires de temps en temps comme tiers pour régler (résoudre) les litiges qui surgissaient entre les habitants des villages chrétiens pour éviter le contre-témoignage.

1.1.3.2 - Les mouvements d'Action catholique

Au lendemain de la deuxième guerre mondiale, la population congolaise connaît une augmentation spectaculaire surtout dans les centres urbains. Avec cette augmentation apparaîssent de nombreux problèmes inhérents aux grandes agglomérations, tels que le vol, l'alcoolisme, le banditisme, la prostitution, etc. Pour résoudre ces problèmes, « l'administration coloniale comme l'Église catholique organisèrent des activités parascolaires et postscolaires. Ainsi donc, grâce à un encadrement plus strict, l'État et l'Église espéraient occuper la jeunesse congolaise des grandes villes afin de lui éviter de tomber dans la délinquance »[35].

[34] MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, p. 24.

[35] Ibid., pp. 25-26; pour une information plus détaillée sur l'Action catholique, on signale l'ouvrage de C. TSHIMANGA, *Jeunesse, formation et société au Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 2001.

À l'indépendance du Congo en 1960, des membres actifs du scoutisme et du guidisme congolais vont exercer des responsabilités politiques et administratives importantes démontrant par là combien les mouvements de jeunesse catholique ont constitué des véritables écoles de formation religieuse, morale et humaine[36].

Depuis une quarantaine d'années, l'Église au Congo connaît une prolifération de mouvements et d'associations à caractère spirituel. Ces mouvements et associations partagent en commun la volonté d'innover le christianisme local et de transformer la société congolaise. On reviendra un peu plus loin dans ce travail sur les mouvements d'Action catholique ou commissions relatifs à la pastorale des couples tels la commission Mariage et famille, Fraternité des foyers chrétiens, Familles chrétiennes, *Jamaa Takatifu Katolika* (Sainte Famille), etc.

Il appert de signaler que dans certains endroits dans l'Église catholique, des petites communautés chrétiennes se sont développées au lendemain du Concile Vatican II. Elles se présentent comme un lieu privilégié où se vit au quotidien la foi chrétienne. Ces petites communautés de foi ont pris diverses appellations selon les contextes et les circonstances dans lesquels elles ont été créées[37]. Au Congo par exemple, on les appelait d'abord communautés ecclésiales de base. Mais à partir de 1972, à cause de l'adoption de la même dénomination dans l'administration politique du pays, pour éviter toute confusion, la

[36] MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, pp. 27-28.

[37] Cf. JEAN-PAUL II, lettre encyclique *Redemptoris missio*, 8 avril 1991, n° 51, dans *AAS*, 83 (1991), pp. 249-340, traduction française dans *DC*, 88 (1991), p. 172. Bede Ukwuije soutient qu' « une des dimensions de l'inculturation en Afrique est le développement des communautés ecclésiales de base » B. UKWUIJE, « La foi à l'épreuve des cultures : l'expérience africaine de l'inculturation », dans *Spiritus*, 219 (2015), pp. 198-199.

Conférence épiscopale du Congo[38] adopta le nom de communauté ecclésiale[39], pour désigner ces nouvelles entités ecclésiales.

Au Congo-Kinshasa, le projet des communautés ecclésiales de base « est né en 1961 pour des raisons d'ordre sociopolitique, institutionnel et théologique »[40]. En effet, à la veille de l'indépendance du Congo en 1960, le pays traversait une grave crise sociale et politique. Voyant que la menace planait sur les institutions de l'Église catholique, les évêques du Congo à l'époque, formés en majorité des occidentaux, « s'engagèrent à clarifier les relations Église-État, et proposèrent une nouvelle option pastorale en vue de pénétrer plus intimement les couches de la culture, ce conditionnement providentiel de la vie religieuse d'un peuple »[41].

La création de communautés ecclésiales vivantes ainsi que leur propagation à travers tous les diocèses du pays montrent la pertinence de leur action pastorale. En effet, « suite à l'affrontement entre l'État et l'Église catholique en 1972 dont l'une des mesures fut la suppression des cours de religion et des réseaux confessionnels d'enseignement, les communautés ecclésiales vivantes appelées communément CEV, comme les autres mouvements […], furent pour l'Église catholique l'une des réponses nouvelles au niveau

[38] Quand on parle dans ce travail de la Conférence des évêques du Congo ou du Zaïre, ou encore de la Conférence épiscopale nationale du Congo, cela désigne une seule et même conférence épiscopale qui change de dénomination selon le changement de nom du pays qui intervient au niveau politique. C'est ainsi que de 1960-1972, on parle de la Conférence des évêques du Congo, de 1972-1997, on parle de la Conférence épiscopale du Zaïre et enfin de 1997 à nos jours, on parle de la Conférence épiscopale nationale du Congo.

[39] Voir MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, p. 209.

[40] B. UGIEUX, *Les petites communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses* ? Paris, Cerf, 1998, pp. 16-17; voir aussi MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, p. 210.

[41] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Actes de la VI^e Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, 20 novembre - 2 décembre 1961, Léopoldville, Secrétariat général de la CENCO, 1961, p. 27.

des pratiques pastorales »[42]. Ainsi, deux priorités pastorales seront attribuées à ces entités ecclésiales : la catéchèse extra-scolaire et la formation des adultes[43].

En voyant leur rendement et la mobilisation dans tous les diocèses du pays, on s'apercevait que les communautés ecclésiales vivantes furent comme « la matrice de l'esprit d'initiative et de productivité, de partage et de solidarité, de responsabilité et d'authenticité »[44]. À toute fin pratique, conscients de l'importance de ces nouvelles entités ecclésiales, les évêques reconnurent que les communautés ecclésiales vivantes ont joué un rôle important dans le rapprochement les uns des autres, développant ainsi l'esprit communautaire et de collaboration au sein du peuple de Dieu :

> […] les petites communautés chrétiennes sont le lieu véritable où l'esprit communautaire et la dimension sociale de l'existence chrétienne peuvent se développer et être donnés en exemple. En cette période de consolidation des communautés chrétiennes comme responsables de l'évangélisation en Afrique, il importe de les aider à donner ce témoignage de groupes humains où règne la justice, où l'on prend la défense des opprimés et où chacun est capable d'un effort et d'un engagement pour une vie plus juste et plus fraternelle[45].

1.2 - L'Église catholique au Congo-Kinshasa et la gestion des conflits

Il est clair qu'on ne doit pas confondre la politique avec l'État : « La politique est une activité générale de l'être humain, c'est-à-dire qu'elle remplit notre histoire. Elle a pris au cours des temps divers visages, elle s'est fondée sur divers principes et elle a donnée naissance aux institutions les plus variées »[46]. Cela n'empêche pas que de nos jours, l'activité politique tend à se réduire à l'activité étatique, avec un risque de confusion entre

---

[42] MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, pp. 210-211.

[43] Voir ibid., p. 211.

[44] Ibid.

[45] Ibid., pp. 211-212; voir aussi le message à l'issue de la VII[ème] Assemblée du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*, Kinshasa, Secrétariat général de la CENCO, 1984.

[46] J. FREUND, *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, pp. 190-191.

les deux. C'est ainsi qu'au Zaïre à l'époque du président Mobutu, on avait droit à un régime de parti-État ou le monopartisme avec ses corollaires, sans oublier les atrocités commises envers la population. Un tel régime a fait sombrer le pays dans un chaos et une crise s'en est suivi entre les gouvernants et la population.

Face à un régime oppressif qui nie la dignité humaine, l'Église a un rôle à jouer dans la vie sociopolitique d'un pays. Alors, de concert avec certaines organisations syndicales de défense des droits de l'homme et du citoyen, des chrétiens et autres personnes de bonne volonté au Zaïre ont participé au combat contre la dictature et le système autoritaire décriés sous le régime du président Mobutu.

Dans cette section du chapitre, sans la prétention de faire un exposé complet de l'histoire politique du pays, on présentera comment l'Église a contribué à la gestion de différentes crises (conflits) au sein du peuple de Dieu, entre les gouvernants et le peuple, mais aussi entre elle-même et le parti dictatorial au pouvoir.

1.2.1 - Le missionnaire et la gestion des conflits

Pour pénétrer l'âme des peuples africains, il faut essayer de saisir, à partir du milieu socioculturel, les aspirations religieuses les plus profondes des peuples concernés. Alors, pour parvenir à un résultat fiable, il est nécessaire de tenir compte du passé ancestral, non pas comme ayant valeur en soi, mais pour autant qu'il éclaire le présent et aide à construire l'avenir.

Le christianisme a marqué profondément l'Afrique. Comme déjà évoqué, il a pénétré puissamment en Afrique noire à deux reprises. Il convient de constater que cette pénétration a eu des conséquences bonnes ou malfaisantes, et l'on peut se demander quelles sont les institutions et les croyances que le christianisme a détruites, altérées ou épargnées. Dans la

plupart des cas, les missionnaires qui ont annoncé l'Évangile au Congo, n'ont cherché qu'à implanter purement et simplement les croyances, les usages et les institutions de leurs propres Églises combattant les acquis trouvés sur place, sans chercher à faire la part des choses, ni chercher à tirer parti de la valeur de cette richesse socio-culturelle.

Le missionnaire a trouvé une Afrique bien informée et très riche dans le domaine de régulations des conflits basées sur le système coutumier. Dans ce processus de résolution des conflits, l'emphase est mise sur la relation communautaire. On ira jusqu'à sacrifier la justice au détriment de l'harmonie de la communauté. L'assemblée traditionnelle de résolution des conflits est multifonctionnelle, son rôle de résolution des différends est une tâche parmi tant d'autres. Quant à la composition de cette assemblée, généralement, c'est le chef du village qui la compose et la convoque; il est entouré par les sages de la communauté[47].

Le missionnaire a trouvé toutes sortes de conflits, notamment ceux liés aux frontières et à la contestation des terrains, conflits individuels entre parents et enfants, entre membres de la famille élargie, conflits liés à l'hégémonie portant sur les querelles entre lignages, etc. Et « en cas de difficultés ou de palabres sérieux, les parties font appel au missionnaire, pour qu'il juge et décide ultimement à la façon d'un patriarche, d'un seigneur féodal ou d'un juge de paix »[48]. Le missionnaire remplissait un rôle multidimensionnel en Afrique. « En raison de tous les pouvoirs qu'il possède ou qu'on lui attribue, de tout ce qu'il apporte et réalise

[47] Voir M.F. ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle : cas des Éwé et des Agnloa du Sud du Togo et du Ghana », dans *Bulletin de liaison : laboratoire d'anthropologie judiciaire de Paris*, 22 (1997), pp. 59-64 (=ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle »).

[48] L. LAVERDIÈRE, *L'Africain et le missionnaire*, Montréal, Bellarmin, 1987, p. 159.

dans sa mission, en certains endroits, particulièrement en brousse, le missionnaire jouit d'un prestige qui le situe d'emblée dans la classe des notables, des maîtres, des grands chefs »[49].

En d'autres termes, le missionnaire était à la fois pasteur, juge, législateur, médecin, etc. C'est à travers cette conviction qu'il se servait des valeurs proches de la palabre pour le règlement des conflits au sein de la mission. En plus, le missionnaire maîtrisait bien le langage des proverbes et des maximes utilisé dans les assemblées traditionnelles; cet atout contribuait à hisser sa position dans cette cour comme chef de village (chrétien) ou sage de la communauté qui prenait le rôle de médiateur dans la régulation des litiges. Le rôle que jouait le missionnaire dans le conflit rappelait aux indigènes le rôle joué par le chef comme partie neutre dans un différend qui opposait deux parties en conflit. Nonobstant les raisons évoquées, un autre fait qui a facilité l'interposition dans les conflits des indigènes par les missionnaires reposait sur la politique de l'autorité territoriale d'autant plus que les missionnaires étaient assimilés aux agents coloniaux.

Au regard de ce qui précède, le missionnaire ayant gagné la confiance des indigènes par son vécu, et surtout, par le message de réconciliation, de paix, d'amour qu'il annonçait, fera appliquer les directives qui iront dans le sens d'empêcher les chrétiens de porter leurs différends devant le tribunal étatique. L'intervention du missionnaire apparaissait ainsi comme moyen d'éviter un procès au for civil; mais aussi, un moyen de mettre fin à un litige en cours. De cette manière, le missionnaire a pu aider les nouveaux convertis à résoudre pacifiquement leurs conflits sans recourir au for civil, ce dernier étant considéré comme ne répondant pas aux exigences évangéliques de pardon. Par contre, user de la méthode qui s'inspire du système coutumier dans la résolution des conflits assurait généralement des

[49] Ibid., p. 158; voir aussi P. KOH, « De la culture des fraises à la vie missionnaire », dans *Spiritus*, 157 (1999), p. 369; cf. M. LEGRAIN, *Un missionnaire français au cœur de la décolonisation*, Paris, L'Harmattan, 2012.

solutions mieux adaptées aux besoins réciproques de parties. Dans le *Recueil d'instructions aux missionnaires,* il est dit que « le missionnaire se fera le confident de ses ouailles, partageant leurs joies et leurs peines, leur donnant de bons conseils, se faisant leur guide dans leurs difficultés »[50]. Cette affirmation laisse entrevoir que certains missionnaires se sont tellement approchés des indigènes, à tel point qu'ils intervenaient dans leurs conflits.

Mais au fur et à mesure que le temps passait, l'Église au Congo a été confrontée à d'autres problèmes, et d'autres formes de conflits à résoudre ont pris naissance.

1.2.2 - La crise entre la population et les différents régimes politiques au Congo

Dans cette section, il convient de reconsidérer la situation conflictuelle dans le contexte d'un pays en crise et au bord de l'explosion sociale afin d'y relever comment l'Église s'est engagée sur la voie de la recherche des solutions aux problèmes qui opposaient la population au régime dictatorial en place.

1.2.2.1 - Les facteurs internes de la crise au Zaïre

Le président Mobutu a pris le pouvoir par un coup d'état militaire orchestré le 24 novembre 1965. L'avènement de la domination du héros militaire fut salué avec enthousiasme par le peuple et les puissances européennes. Très vite, le peuple doit s'abandonner à la personne du chef qui se croit appelé à accomplir une mission : établir la paix et l'ordre. L'Église n'est pas restée en marge, elle a reconnue le régime de Mobutu lors d'une messe célébrée à Kinshasa le 19 décembre 1965; Mgr Malula déclarait alors : « […] c'est Dieu qui distribue l'autorité. Monsieur le président, l'Église reconnait votre autorité, car l'autorité vient de Dieu. Nous appliquerons fidèlement les lois que vous voudrez bien

[50] CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS DES MISSIONS CATHOLIQUES DU CONGO-BELGE, *Recueil d'instructions aux missionnaires*, 6e éd., Louvain, Institut royal colonial, 1930, p. 16.

établir. Vous pouvez compter sur nous dans votre œuvre de restauration de la paix à laquelle tous aspirent si ardemment »[51].

Tous les espoirs de l'Église et du peuple dans le régime seront déçus au fur et à mesure que Mobutu établissait son pouvoir totalitaire et dictatorial, en incluant la suppression du poste de premier ministre et la création du Mouvement populaire de la révolution (MPR). Dans ce contexte, on peut aussi parler du Mouvement de l'authenticité et puis de la zaïrianisation. Loin d'impliquer un rejet de la modernité, l'authenticité est peut-être mieux vue comme un effort visant à concilier les revendications de la culture traditionnelle zaïroise aux exigences de la modernisation. L'effort de Mobutu à utiliser le concept d'authenticité était un moyen pour lui de revendiquer sa propre marque de leadership, tandis que, la zaïrianisation est un mouvement politique créé au cours des années 1970, consistant à revenir à une authenticité africaine des toponymes et des patronymes, en supprimant tout ce qui était à consonance occidentale. Les prénoms chrétiens prohibés, il fallait tout « zaïrianiser » et effacer ainsi tous les souvenirs et les traces du colonisateur. En somme, le mobutisme était un système que l'on définit comme l'enseignement, la pensée et l'action du président fondateur[52].

Devenu comme un « dieu » et son parti politique une « religion », Mobutu cherchait davantage à avoir une mainmise dans tous les domaines, y compris religieux. Le comité dirigeant de son parti politique est mis sur pied dans tous les établissements scolaires et

---

[51] L. DE SAINT-MOULIN (dir.), *Regard historique sur les Églises de l'ACEAC : cas de la République Démocratique du Congo*, Colloque international à l'occasion du jubilé d'argent de l'ACEAC, Kinshasa, Secrétariat général de l'ACEAC, 2010, p. 35.

[52] Cf. S.S. MOBUTU, *Le Manifeste de la N'Sele*, Kinshasa, Institut Makanda Kabobi, 1967. Le Manifeste de la N'Sele est la charte promulguée le 20 mai 1967 par le président et qui a servi de base idéologique au Parti unique. Dans ses débuts Mobutu y exprime des idées nationalistes. Voir aussi A. MUTONKOLE, *L'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation en République Démocratique du Congo*, Frankfurt, Peter Lang, 2007, p. 119 (=MUTONKOLE, *L'engagement de l'Église catholique*).

même dans les séminaires. La tendance était très hostile à toute religion « importée » et « aliénante » pour le peuple zaïrois. On exalte plus le président fondateur et le Mouvement populaire de la révolution qui devient parti-état en 1973, avec comme conséquence un dédoublement coûteux des structures et des instances de gouvernement. En effet, le parti devient institution suprême tandis que le pays est gouverné au rythme du Mouvement populaire de la révolution. La crise ne tarda pas à se faire sentir dans les différents domaines.

Vers le milieu des années quatre-vingt, la vie socio-économique et politique était dans l'impasse. Le régime de Mobutu semblait se préoccuper à résoudre les problèmes personnels de subsistance au détriment de l'intérêt général de la population. L'État était démissionnaire malgré les tentatives d'amélioration des conditions de subsistance matérielle des Zaïrois par le président Mobutu durant le septennat 1984-1991 qu'il qualifiait de « mandat du social ». Mais rien ne put se faire pour redémarrer l'économie du pays. En plus, presque toutes les institutions de l'État étaient dirigées par les proches du président, et chacun cherchait à remplir ses poches ou investir à l'étranger pour mettre ses affaires à l'abri. Autour du président s'était constituée une sorte de « mafia terrible ». Alors, « il s'en est suivi le laxisme moral dans les affaires et la paupérisation de tous les administrés et plus particulièrement de la population rurale qui, naguère productrice et exportatrice de nourriture, est venue, comble de déshonneur, vivre dans les conditions infrahumaines et se faire mendiante dans les centres urbains »[53].

Il faut avouer que les soins médicaux n'étaient pas gratuits. Devant la population sans salaire et sans aucun moyen, l'accès aux soins de santé primaires devenait impossible et

[53] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Déclaration des évêques du Zaïre à la Conférence nationale souveraine*, 30 mai 1992, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Zaïre, 1992, n° 21.

les gens mouraient en grand nombre. Ainsi, on avait dépassé le seuil de ce qui était supportable.

1.2.2.2 - Les conséquences de la crise politique

La situation telle qu'évoquée ci-haut ne devait pas rester sans conséquences. Sur le plan pratique, le projet idéologique du président Mobutu suscita de sérieux problèmes dans la vie de l'Église, tels l'abandon des prénoms chrétiens, au nom de l'authenticité africaine, et la fermeture du grand séminaire Jean XXIII de Kinshasa à cause du refus du cardinal Malula d'accepter l'implantation d'une section de la jeunesse du Mouvement populaire de la révolution dans son séminaire. En janvier 1972 un climat de conflit ouvert s'établit entre le président Mobutu et le cardinal Malula. Ce dernier fut la cible d'une campagne d'accusation et de dénigrement. Malgré les menaces et les intimidations, le cardinal Malula ne cessa pas d'exprimer ses critiques contre le caractère totalitaire de l'idéologie du Mouvement populaire de la révolution[54]. On peut dire de façon générale que la population catholique fut en majorité aux côtés du cardinal Malula pendant la crise de 1972.

Aucun signe d'espoir et les multiples discours du président n'apportaient aucune amélioration des conditions de vie misérables de la grande majorité de la population zaïroise. Cette manière de faire les choses provoqua une indignation de la population. De tous côtés, il y avait des mouvements de protestation contre le régime du président Mobutu. La répression envisagée par le régime au lieu de faire taire la population ou de l'effrayer par toutes sortes d'exactions subies, elle incita au contraire des mouvements d'insurrection populaire contre la politisation et le tribalisme sur les campus universitaires et des institutions du pays, la violence gratuite et la paupérisation du peuple. La situation tendue

[54] Voir MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques*, p. 86.

déboucha sur les pillages des 23-24 septembre 1991 durant lesquels certains ont perdu les membres de leur famille. Il faut souligner que c'est de Kinshasa qu'est parti ce mouvement : les éléments des forces armées zaïroises pillèrent et incendièrent systématiquement les entrepôts des entreprises, magasins et usines. Ils seront rejoints par la population civile pour piller même les résidences des particuliers. Ce mouvement de pillage gagna d'autres grandes villes, comme Lubumbashi, Kisangani, Mbuji-Mayi et d'autres centres urbains.

En somme, les pillages étaient une conséquence d'une vie misérable, d'une longue souffrance à laquelle le peuple était soumis par le régime. Quand on parle de pillage, cela veut dire destruction et violence : « Le peuple en détruisant les magasins et les entrepôts s'insurgeait contre la misère devenue en quelque sorte une croix insupportable »[55]. Le vol et la violence qui suivirent ces pillages sont une explosion de la colère populaire engendrée par des années de souffrances. C'est comme si « le peuple s'insurgeait violemment contre la pauvreté et la misère et réclamait ouvertement de profonds changements dans la gestion et la répartition du bien commun »[56].

1.2.3 - La médiation de l'Église catholique dans la crise au Zaïre

Comme on peut le deviner, une mission politique de réconciliation, de modération et de médiation de la part de l'Église n'était pas facile. Dans ce climat tendu, le rôle de l'Église consistait à concilier les points de vue des uns et des autres afin de sauver la transition démocratique et d'assurer ainsi au pays une réconciliation nationale sans exclusion.

---

[55] Voir MUTONKOLE, *L'engagement de l'Église catholique*, p. 147.

[56] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté à propos du gouvernement*, 23 octobre 1991, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Zaïre, 1991, n° 721 (=CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Message des évêques du Zaïre*).

1.2.3.1 - La démarche de l'Église face au régime en place

L'Église à travers les évêques a toujours été solidaire avec le peuple et a contribué au processus de démocratisation du pays. À travers leurs lettres pastorales et leurs déclarations et par la participation active de Mgr Monsengwo à la présidence non seulement de la Conférence nationale souveraine[57] mais aussi du parlement, les évêques se sont fait la voix des sans voix, de ce peuple meurtri par la misère, la dictature et la guerre[58]. C'est dans ce contexte que le président Mobutu prononça son discours du 24 avril 1990 que l'on considère comme le point de départ de la démocratisation du Zaïre. Cependant, c'est le 6 octobre 1990 que le président Mobutu cédera en faveur de l'instauration du multipartisme intégral. Tout ceci a donné à maintes personnes l'espoir et le sentiment de la fin de la dictature et l'avènement d'une démocratie, de liberté et de jours meilleurs. Quand bien même il y a eu une liberté de presse et d'opinion, on ne voyait rien comme retombée concrète sur le plan politique et dans la vie du peuple.

[57] La Conférence nationale souveraine (CNS) est une rencontre, qui s'est étalée sur une année et demi, soit du deuxième semestre de 1990 à 1992, et avait réuni les délégués représentant toutes les couches de la population, toutes les régions et la diaspora du Zaïre (Congo-Kinshasa). De ces délégués, on a noté la présence des représentants des partis politiques enregistrés, de la société civile, groupes professionnels et de l'armée zaïroise. La présidence de la République y était aussi représentée par quelqu'un d'autre que le président Mobutu. La CNS s'est tenue à Kinshasa, au Palais du Peuple. La CNS a eu lieu suite aux consultations populaires organisées par le président Mobutu du 30 janvier au 2 avril 1990, afin de se rendre compte et entendre lui-même les préoccupations de la population. Ces consultations l'ont conduit dans tous les grands centres du pays, organisant dans chaque centre des rencontres avec la population ou avec leurs délégués, ces derniers lui faisant part de leurs doléances. Après les consultations populaires, la Conférence nationale avait alors été convoquée et avait, tout au début de ses travaux, réussie à acquérir sa souveraineté juridique, d'où sa désignation de « Conférence nationale souveraine ». Le but de la CNS était que les citoyens du Zaïre se mettent ensemble afin de discuter ou analyser la situation du pays, et qu'ensemble ils trouvent les solutions aux maux qui rongeaient le pays. Le but a bel et bien été atteint avec succès et des bases nouvelles avaient alors été jetées à travers les « Résolutions et les Acquis de la Conférence nationale souveraine ». Parmi ces résolutions et les acquis, on retrouve aussi la finalité de la CNS qui, après avoir donné naissance à toutes les commissions spécialisées, se parachèverait en prenant le statut juridique du Haut Conseil de la République tenant lieu de Parlement de Transition, soit Haut conseil de la république-Parlement de transition. Ainsi, à la fin de la CNS, le président du bureau de la CNS deviendrait le président du Haut conseil de la république-Parlement de transition, le premier ministre devrait être élu dans la CNS et les différentes commissions spécialisées poursuivraient leurs travaux en vue de la préparation des États Généraux des différents secteurs (cf. MUTONKOLE, *L'engagement de l'Église catholique*, pp. 134-136).

[58] Voir ibid., p. 196.

La Conférence nationale souveraine devait fixer les nouvelles orientations politiques, économiques et socioculturelles du pays; s'entendre sur les nouvelles structures et institutions zaïroises et, plus spécialement, sur le profil « de personnes appelées à gérer ces structures et ces institutions; étudier toutes questions relatives au processus de démocratisation, telles que la constitution, les partis politiques, les élections; mettre sur pied un gouvernement de transition; désigner les autres institutions et personnes chargées de conduire le peuple à la 3ème République »[59]. Au-delà des aspects évoqués, ce forum était une occasion propice pour le peuple de s'écouter mutuellement, de se parler et de se réconcilier.

1.2.3.2- Les pistes pour bâtir un État de droit

L'idée de la convocation officielle de la Conférence nationale a été formulée par le président de la République dans son discours du 11 avril 1991, qui donna mandat au gouvernement d'organiser ce forum. Une commission préparatoire fut constituée à cet effet et la Conférence nationale s'ouvrit le 7 août 1991. Un mois après l'ouverture de ces assises tant attendues, l'Église annonce la suspension de sa participation aux travaux de la Conférence nationale souveraine par le biais du président de la Conférence épiscopale du Zaïre, Mgr Monsengwo. L'organisation chaotique et la direction de la Conférence nationale souveraine ne reflétaient ni ne favorisaient l'instauration d'une véritable démocratie ; voilà autant de raisons qui justifiaient le retrait des prélats catholiques[60].

Après de multiples blocages, la Conférence nationale souveraine parvint en décembre 1991 à élire et à installer son bureau provisoire. C'est Mgr Monsengwo (alors

[59] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Message des évêques du Zaïre*, n° 19.

[60] Voir MUTONKOLE, *L'engagement de l'Église catholique*, p. 146.

Archevêque de Kisangani) qui fut élu comme président. Ce dernier a été proposé comme candidat au vote par la société civile de Kinshasa. Après quelques séances prometteuses sous l'égide de Mgr Monsengwo, le pouvoir en place décida la suspension des travaux de la Conférence nationale souveraine tellement cette dernière n'allait pas dans le sens des intérêts du régime.

La suppression injuste et injustifiée des travaux de la Conférence nationale souveraine par le gouvernement a été un coup dur pour la population qui mettait son espoir en la personne de Mgr Monsengwo. Pour le peuple, la Conférence nationale souveraine était le seul organe crédible pouvant conduire le pays à un régime démocratique et un État de droit. En ce sens, sa suspension arbitraire et unilatérale fut comprise comme une méconnaissance et un mépris des valeurs démocratiques[61]. Une pareille décision provoqua une indignation totale de la population qui se manifesta par diverses réactions et manifestations de protestation contre le régime en place.

Pourquoi la question de la Conférence nationale souveraine divisa-t-elle la population et le régime ? On l'a déjà évoqué en montrant les espoirs de la population dans les assises de la Conférence nationale. Quant à l'Église, elle avait donné le ton de ce que devrait être la Conférence nationale souveraine : un lieu d'écoute mutuelle, de dialogue, de conciliation et de réconciliation. Ceux qui s'étaient réunis en conférence n'y étaient pas pour imposer leurs idées à d'autres, mais pour confronter leurs propres appréhensions à celles des autres. Voilà pourquoi à l'ouverture de la Conférence nationale souveraine, les chefs spirituels des Églises catholique, orthodoxe, protestante et kimbanguiste formulèrent aux délégués ou aux conférenciers le vœu de faire de la Conférence nationale souveraine

[61] Voir ibid., p. 149.

d'abord un lieu d'écoute et de dialogue mutuels. Mais, « le dialogue suppose la vérité, la transparence, la sincérité et loyauté, sans lesquelles la Conférence nationale souveraine se transformerait en un lieu de méfiance et de suspicion »[62].

La Conférence nationale souveraine était également perçue par l'Église comme lieu de la réconciliation avec Dieu, avec son prochain, avec soi-même et avec la création. Chaque participant était invité à reconnaître le mal fait pendant la Deuxième République et se dépouiller totalement de celle-ci afin de s'engager sur une voie de conversion, de construction d'une démocratie durable et vraie, d'une société juste et équitable[63].

Enfin, la Conférence nationale souveraine devait être un lieu de concertation d'autant plus que tout le monde était concerné par le nouveau projet de bâtir une société juste, libre et démocratique. Aussi le concours de chacun était vivement souhaité pour que la concertation soit fructueuse et aboutisse à un consensus : « Cette concertation et ce consensus porteraient sur tous les secteurs de la vie nationale, sur les nouvelles institutions politiques et surtout sur le bien commun et les droits fondamentaux de la personne humaine »[64]. Voilà pourquoi les évêques lançaient un avertissement à tous les politiciens de ne pas faire de la Conférence nationale souveraine un lieu de conquête ni de conservation du pouvoir[65].

---

[62] Ibid., p. 148.

[63] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Message des Églises catholique, orthodoxe, protestante et kimbaguiste*, 8 août 1991, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Zaïre, 1991, n° 6; voir aussi MUTONKOLE, *L'engagement de l'Église catholique*, p. 148.

[64] MUTONKOLE, *L'engagement de l'Église catholique*, p. 148.

[65] Voir ibid., p. 149.

Entre la chute du pouvoir de Mobutu, la prise du pouvoir de Kabila, père puis le fils, la situation n'a guère évolué[66]. En effet, une crise a éclaté depuis la publication des résultats des élections de novembre 2011. Les signes de cette crise sont multiples, mais on peut mentionner ici ceux qui préoccupent et aggravent les frustrations de la population congolaise.

Sur le plan politique, malgré les efforts déployés par le gouvernement de la République Démocratique du Congo, un malaise s'installa lié au manque de consensus national au lendemain des élections de novembre 2011, dû aux irrégularités dénoncées, aux contestations des résultats et à la manière expéditive dont la justice s'est employée à résoudre les contentieux électoraux[67]. Quant à la justice, qui est l'un de piliers d'un État de droit demeure inexistante. « De nombreux observateurs avertis notent que le système judiciaire congolais est marqué par une corruption éhontée et l'impunité »[68].

À l'occasion de son discours à la nation, le 15 décembre 2012, le président Kabila avait annoncé la convocation d'un dialogue national en vue de renforcer la cohésion. Cette promesse a suscité plusieurs attentes au sein de toutes les couches de la population congolaise : « l'idée d'un dialogue a émergé et elle a été accueillie par d'aucuns comme voie de sortie de la crise qui secoue le pays depuis la publication des résultats des élections

[66] Quelques données historiques : 1996-1997 - Première guerre du Congo qui s'acheva par la prise de pouvoir de Laurent-Désiré Kabila; en 1997, le Zaïre devient la République démocratique du Congo. 1998-2002 : Guerre du Congo; elle implique onze pays voisins. En 1999, les Nations unies créent une force de paix, la MONUC, qui comptera jusqu'à plus de 20 000 militaires. 2001 : Assassinat du président Laurent-Désiré Kabila par un de ses gardes de corps. Son fils, Joseph Kabila, lui succède.

[67] Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Mémorandum du Comité permanent de la Conférence épiscopale nationale du Congo au Président de la République sur l'état actuel de la nation*, 22 février 2013, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2013, n° 5 (=CENCO, *Mémorandum du Comité permanent*).

[68] Ibid., n° 15.

de novembre 2011 »[69]. Dans une situation de crise, le dialogue est une voie royale et pacifique pour sortir de cette impasse. Il est un élément constitutif de tout système démocratique et il convient de bien l'appréhender pour qu'il contribue effectivement à la solution des problèmes qui entravent la bonne marche du pays, d'où le vœu des évêques congolais que « le dialogue envisagé affronte avec courage et sincérité les préoccupations vitales de la nation. Dans le respect des opinions des uns et des autres, que l'on promeuve le bien suprême de la Nation »[70].

L'Église qui s'interpose comme organe de réconciliation entre la population et l'État, elle aussi, n'est pas exempte de ce phénomène conflictuel parmi ses membres.

1.3 - Les aspects ecclésiaux concernant la justice au Congo-Kinshasa

Pour mieux saisir l'organisation du pouvoir judiciaire dans l'Église, il sied de préciser que c'est le pouvoir que détient le juge ou le collège des juges d'émettre dans l'Église les sentences sur les controverses relatives à la matière dans laquelle l'Église a le pouvoir de juger. Autrement dit, c'est le pouvoir de régler les différends existant entre les fidèles, de juger un délit que l'on prétend avoir été commis contre la loi, afin d'y porter remède ou de déclarer un fait juridique. Ce pouvoir est tellement lié au pouvoir législatif que sans lui ce dernier serait sans vigueur. C'est en vain, en effet, que le supérieur était autorisé pour porter des lois si ensuite il n'avait pas le pouvoir de les faire observer, qu'il

[69] Ibid., n° 2.

[70] Ibid., n° 18; voir aussi L. SANTEDI KINKUPU, « L'Église et la construction d'une nation en République Démocratique du Congo », dans *Spiritus*, 213 (2013), pp. 393-394; cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Message de la Conférence épiscopale nationale du Congo à l'occasion du 47e anniversaire de l'indépendance de la République Démocratique du Congo*, 7 juillet 2007, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2012, n° 18.

s'agisse d'en punir la transgression ou de trancher des litiges et controverses dans lesquels il s'agit de définir équitablement le droit[71].

Il convient de noter que le pouvoir judiciaire est un aspect ou une partie du pouvoir de gouvernement prescrit au c. 135, § 1. Dans l'Église, « l'unité du triple pouvoir est garantie par les personnes auxquelles le Christ l'a confiée (le pape et les évêques). Cependant, comme on le sait, l'exercice de celle-ci est ordinairement confiée à des personnes ou à des organismes différents, par exemple les Sacrées congrégations, les tribunaux, les vicaires généraux ou les officiaux »[72].

De ce qui précède, il faut avouer que dans la vie de toute société, le for, compris comme lieu où l'on juge ou le pouvoir de juge, est une institution indispensable, à fortiori dans l'Église. De fait, on peut aussi argumenter que le droit de l'Église d'avoir ses propres tribunaux découle de son caractère de société indépendante, qui ne doit pas avoir besoin de l'intervention d'une autre autorité dans les domaines qui lui sont spécifiques, où elle a un droit exclusif de juger les causes qui relèvent de ses lois et qui concernent les attributions de ses fidèles agissant en tant que membres de cette Église[73].

À cet effet, la législation universelle pourvoit « des règles qui peuvent permettre à l'Église de mettre en acte le ministère spécial de justice qu'elle exerce selon la volonté de

---

[71] Voir PAUL VI, allocution au tribunal de la Rote romaine « La loi au service de la vérité », 28 janvier 1971, dans *AAS*, 63 (1971), pp. 135-142, traduction française dans *DC*, 68 (1971), p. 153 (=PAUL VI, allocution au tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 1971).

[72] Ibid.

[73] Cf. C. DE DIEGO-LORA, « Les jugements en général », commentaire sur le canon 1401, dans E. CAPARROS et H. AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 3e éd., Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2007, pp. 1232-1233 (=CAPARROS et AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*); voir aussi R. PARALIEU, *Guide pratique du Code de droit canonique*. *Notes pastorales*, Paris, Tardy, 1985, p. 409 (=PARALIEU, *Guide pratique du Code de droit canonique*).

son fondateur »[74]. Ceci n'est pas l'objet premier de cette recherche. Toutefois, faire un tour d'horizon global sur l'organisation judiciaire dans les diocèses du Congo fait voir les limites dans ce domaine, car la polarisation qui se constate dans les milieux ecclésiaux découle souvent des conflits qui ne sont pas résolus convenablement. Alors, il faut s'assurer que l'Église possède les moyens de régler les litiges de ses membres.

Ce bref survol constituera une fenêtre qui permettra de saisir le manque et le besoin en cette matière, et, en retour, on fera des propositions pastorales et canoniques pour le règlement des conflits dans les milieux ecclésiaux au Congo-Kinshasa.

1.3.1 - Organisation judiciaire en général

D'entrée de jeu, on pourra d'abord évoquer l'importance du droit processuel dans la vie de l'Église. En effet, « le droit processuel organise la tutelle des droits subjectifs des personnes en les protégeant contre toute injustice émanant d'un autre individu »[75]. C'est pourquoi le canon 221, § 1 énonce qu'il appartient aux fidèles de revendiquer légitimement les droits dont ils jouissent dans l'Église et de les défendre devant le for ecclésiastique compétent, selon le droit. Ceci veut dire que la finalité du droit processuel est la résolution des controverses juridiques pour sauvegarder la justice et la paix sociale avec l'application du droit objectif. Mais la plus grande finalité, et la dernière, est renfermée dans la formule *salus animarum* comme *suprema lex* (c. 1752). Dans ce sens, on peut affirmer que, « du point de vue subjectif, même en cherchant la sauvegarde des intérêts particuliers, le procès canonique n'entend pas séparer l'intérêt privé de l'intérêt public; c'est-à-dire, tous les

[74] PARALIEU, *Guide pratique du Code de droit canonique*, p. 409.

[75] B. MINYEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), p. 42 (=MINYEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale »).

participants au procès (juges et parties spécialement) sont tenus à la loyauté par rapport à la vérité objective au-delà de la vérité processuelle et formelle »[76].

En ce qui concerne l'organisation judiciaire et son fonctionnement au Congo-Kinshasa, les repères historiques pourront amener à saisir sa genèse et sa configuration actuelle. On peut dire que jusqu'en 1917, au moment de la promulgation du Code de 1917 et même après, il n'y avait aucun tribunal ecclésiastique dans les vicariats, les préfectures apostoliques et les missions *sui iuris* qui œuvraient sous le droit missionnaire au Congo-Belge[77]. C'est seulement en 1945 lors de la Troisième assemblée plénière des ordinaires du Congo-Belge et du Ruanda-Urundi, tenue à Léopoldville du 25 juin au 8 juillet 1945, où le délégué apostolique révéla les correspondances échangées avec la Sacrée congrégation de la propagande en vue d'établir dans ces circonscriptions des tribunaux régionaux de première instance et d'appel pour traiter les causes matrimoniales[78].

Voici la configuration telle que proposée par les ordinaires du Congo-Belge et du Ruanda-Urundi : quatre tribunaux de première instance et trois tribunaux d'appel. Le tribunal de première instance du Kasaï-supérieur couvre l'étendue des vicariats apostoliques du Kasaï-supérieur, Katanga, Sakania, des préfectures de Tshumbe et Ipamu. Le tribunal de première instance de Kisantu couvre l'étendue des vicariats apostoliques de

[76] Ibid.

[77] Cf. V. MASENGO, « Le tribunal ecclésiastique au Congo : Attentes et perspectives », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 10-11 (1999), p. 70 (=MASENGO, « Le tribunal ecclésiastique au Congo »); en ce qui concerne l'historique, on recommande la lecture de J. YUNGA, « L'officialité de Kinshasa : de son érection jusqu'au 31 décembre 1991. Étude historique d'une institution juridique », mémoire de licence, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1992 (=YUNGA, « L'officialité de Kinshasa »).

[78] Voir MASENGO, « Le tribunal ecclésiastique au Congo », p. 70; voir aussi B. KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983. Quelques aspects pratiques en République Démocratique du Congo », mémoire de licence, Kinshasa, Université catholique du Congo, Faculté de droit canonique, 2010, p. 79 (=KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 »).

Kisantu, Léopoldville, Kwango, Matadi, Boma, Coquilhatville, des préfectures apostoliques de Basankusu et Bikoro. Le tribunal de première instance de Niangara couvre l'étendue des vicariats apostoliques de Niangara, Stanley-Falls, Buta, Lac-Albert, Ubangui, Bondo et la préfecture apostolique de Lolo, et enfin, le tribunal de première instance du Ruanda couvre l'étendue des vicariats apostoliques de Baudouinville, Urundi, Kivu et Beni.

Quant aux tribunaux d'appel, le tribunal du Kasaï-supérieur agit pour le tribunal de Niangara, le tribunal de Kisantu pour les tribunaux du Kasaï-supérieur et du Ruanda; finalement celui du Niangara agit pour Kisantu. Cette configuration fut approuvée par Pie XII, le 8 novembre 1945[79].

De ce qui précède, il sied de signaler qu'il y a eu effectivement quatre tribunaux régionaux qui ont fonctionné dans les grands séminaires régionaux à savoir : le grand séminaire de Kabwe qui abritait le tribunal régional du Kasaï-supérieur, le grand séminaire de Mayidi abritait celui de Kisantu, le grand séminaire de Niangara abritait le tribunal régional de Niangara, et enfin le grand séminaire de Baudouinville, celui du Ruanda[80].

En 1959, avec l'érection de la hiérarchie locale, il y aura la constitution des diocèses repartis en six provinces ecclésiastiques du pays. À l'accession du Congo à l'indépendance en 1960, la guerre tribale éclata à tel point que les tribunaux ecclésiastiques ne pouvaient plus administrer la justice, supposant ainsi que le climat de guerre serait peut-être à la base du départ de certains spécialistes, qui laissèrent leurs ministères dans les tribunaux[81].

---

[79] Voir KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », pp. 79-81.

[80] Cf. MASENGO, « Le tribunal ecclésiastique au Congo », pp. 69-73; voir aussi A. MATENKADI FINIFINI, « L'expérience du tribunal ecclésiastique de Kinshasa », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 10-11 (1999), p. 88 (=MATENKADI, « L'expérience du tribunal ecclésiastique de Kinshasa »).

[81] Voir KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 82.

Vers les années 1970, il y eut au Congo-Kinshasa une nouvelle présence des tribunaux diocésains ou interdiocésains. En effet, le 27 octobre 1970, Mgr Malula s'adressa à la Congrégation pour l'évangélisation des peuples afin de demander d'agréer le tribunal ecclésiastique de Kabwe à Kananga comme tribunal d'appel pour celui de Kinshasa, et sollicitait de ce fait le changement du tribunal d'appel de Mayidi à Kabwe en raison de la cessation des activités dans le tribunal de Mayidi. En 1980, Mgr Kabanga, alors Archevêque de Lubumbashi, demandait que le tribunal de Kinshasa connaisse, en deuxième instance, des causes traitées en première instance par le tribunal de Lubumbashi[82]. À la publication du Code en 1983, on peut constater que certains diocèses ont érigé des tribunaux diocésains tandis que d'autres ne l'ont pas fait.

Cependant, l'effort d'érection et de fonctionnement des tribunaux au Congo a été perceptible, même si la matérialisation n'a pas été effective. En 1979, la Conférence des évêques du Zaïre a mis en marche une commission des canonistes congolais qui devait se pencher sur différents problèmes, entre autres, celui des tribunaux ecclésiastiques pour leur donner des directives pastorales nécessaires à leur bon fonctionnement. D'autres propositions du genre étaient formulées, mais rien de concret n'a été mis sur pied[83].

Par ailleurs, nonobstant cet état de choses, la Conférence des évêques du Congo, dans son assemblée plénière tenue en juillet 2000, a mis en place une commission épiscopale *ad hoc* de droit canonique qui était chargée d'étudier et d'élaborer des normes complémentaires au Code de 1983. Concrètement, il s'agissait alors de répertorier à travers le Code de 1983 toutes les normes pouvant faire l'objet d'un commentaire particulier, de la

[82] Voir ibid., pp. 82-83.

[83] Cf. KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », pp. 83-84.

constitution et de l'organisation de tribunaux ecclésiastiques, etc. C'est ainsi que dès ses premières assises, la commission avait consacré ses travaux à la constitution et l'organisation des tribunaux ecclésiastiques au Congo[84]. C'est qui est vrai, la commission ignorait l'organisation des tribunaux existants. En passant en revue la situation ecclésiastique du pays, elle se demandait même si les actes d'érection de ces tribunaux avaient été émis.

En 2005, les évêques réunis en session plénière ont pu mesurer les défis juridiques, l'urgence de l'instauration et du fonctionnement des structures juridiques prévues par le droit, en l'occurrence les tribunaux ecclésiastiques pour le bien de l'Église[85]. En écho à ce message, il y a eu quelques efforts palpables pour constituer les tribunaux dans différents diocèses. Selon Bernardin Kalala, qui s'est penché sur la question des tribunaux de première instance au Congo, la configuration actuelle se présente ainsi : les diocèses de Kinshasa, Mbuji-Mayi et Boma ont un tribunal d'appel, mais les diocèses de Lubumbashi, Mbandaka, Kisangani, Bukavu, Goma n'en ont pas. Il appert de signaler que très peu des tribunaux parmi ceux qui sont mentionnés fonctionnent efficacement. La situation demeure préoccupante car le fonctionnement de la justice au Congo suscite de nombreuses questions.

1.3.2 - Appréciation critique du système judiciaire ecclésiastique

D'entrée de jeu, il faut avouer que dans la pastorale au Congo on parle très peu de la justice en lien avec le for ecclésiastique. C'est important de rappeler encore le canon 221,

---

[84] Cf. ibid., p. 84.

[85] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Défis financiers et juridiques dans l'Église famille de Dieu en République Démocratique du Congo*, Kinshasa, Secrétariat général de la CENCO, 2005, p. 26; voir aussi KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 85.

§ 1 précisant qu'il revient aux fidèles chrétiens de réclamer légitimement et de défendre les droits dont ils jouissent dans l'Église devant le tribunal compétent selon les règles du droit. Cependant, on constate deux choses concernant l'Église au Congo-Kinshasa : il s'agit d'une part de l'ignorance des fidèles en ce qui concerne leurs droits, et la situation objective de la non-existence des tribunaux d'autre part. Par conséquent, en cas de conflits pour les causes qui relèvent purement du for ecclésiastique, les membres de l'Église, par ignorance ou par manque d'institutions aptes à rendre justice dans le diocèse, les portent devant les tribunaux étatiques. Ceci démontre l'importance de mettre en place les organes qui doivent s'occuper du ministère spécial de la justice dans l'Église au Congo-Kinshasa.

En effet, l'administration de la justice constitue un terrain d'apostolat non négligeable, « un ministère spécialisé que l'Église exerce selon la volonté de son fondateur »[86]. Pour cela, Paul VI soulignait le caractère religieux et sacré que revêt l'activité exercée par le juge ecclésiastique et le sens pastoral et humain qui est propre au juge ecclésiastique dans l'exercice de son ministère[87]. En 1973, il indiquait que l'autorité judiciaire est un service qui consiste à exercer le pouvoir que le Christ confie à son Église pour le bien des âmes[88]. Cette idée a été développée bien avant par Pie XII dans son allocution du 3 octobre 1941 aux membres de la Rote romaine[89]. C'est dans ce cadre, qu'il

[86] PARALIEU, *Guide pratique du Code de droit canonique*, p. 409.

[87] Voir PAUL VI, allocution à la Rote romaine « Le juge ecclésiastique », 31 janvier 1974, dans *AAS*, 66 (1974), pp. 84-88, traduction française dans *DC*, 71 (1974), p. 154 (=PAUL VI, allocution à la Rote romaine, 31 janvier 1974).

[88] Voir ibid.

[89] Voir PIE XII, allocution à la Rote romaine « Le droit au mariage et la dissolution du lien », 3 octobre 1941, dans *AAS*, 33 (1941), pp. 421-426, traduction française dans J. THORN (dir.), *Le pape s'adresse à la Rote. Allocutions annuelles de Pie XII à Jean-Paul II, 1939-1994*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994, pp. 11-12; voir aussi BENOÎT XVI, allocution à la Rote romaine « La nullité matrimoniale passe par la recherche de la vérité », 28 janvier 2006, dans *AAS*, 98 (2006),

faut saisir ce ministère susceptible de rendre de multiples services, spécialement en raison de l'approfondissement de la conception théologique du mariage, l'apport des sciences humaines et l'évolution récente de la jurisprudence canonique, mais aussi le respect de droits, sans oublier le règlement des conflits qui peuvent surgir parmi les fidèles chrétiens[90].

En cas des conflits, les membres de l'Église au Congo ne savent pas se confier à cette dernière pour trouver des solutions à leurs problèmes. Ils s'orientent vers les institutions étatiques. Cette situation dans l'ensemble est un grand défi que l'Église catholique est appelée à relever au Congo-Kinshasa. Si l'on se penche sur les préoccupations de la Conférence des évêques du Congo telle qu'évoquée dans ce travail concernant la commission épiscopale du droit canonique, on évoque davantage la création des tribunaux matrimoniaux que d'autres mécanismes pour résoudre les litiges. Il faut reconnaître qu'il n'y a pas que la nullité de mariage qui doit être l'objet de justice dans l'Église au Congo. Il y a par ailleurs des litiges de tous genres qui naissent entre toutes catégories confondues. Pour cela, l'organisation judiciaire dans les diocèses pour le bien des âmes et par-delà le bien de l'Église s'avère importante et fondamentale. Le constat est que l'administration de la justice ne fonctionne pas encore normalement dans l'Église catholique au Congo-Kinshasa[91].

Le dysfonctionnement et la désorganisation de l'appareil judiciaire au Congo s'expliquent par plusieurs raisons qui dépendent des circonstances et des contextes de chaque diocèse. Ce n'est pas par négligence ni par mauvaise foi que les évêques ne veulent pas rendre effectif le ministère de la justice dans l'Église, mais le manque d'un personnel

---

pp. 135-138, traduction française dans *DC*, 103 (2006), p. 258 (=BENOÎT XVI, allocution à la Rote romaine, 28 janvier 2006).

[90] Voir J. BERNHARD, « Qui jugera ? », dans *Concilium*, 127 (1977), p. 61.

[91] Voir KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 90.

qualifié et de moyens financiers pour couvrir le fonctionnement de ce ministère, et qui plus est, la plupart les fidèles ignorent l'existence du for ecclésiastique. En effet, dans la mentalité de nombreux chrétiens et certains religieux et religieuses africains, « la seule évocation du Code de droit canonique provoque des inquiétudes, un sentiment de malaise et de frustration parce qu'il leur rappelle le livre de la loi dont les canons impitoyables ont frappé, condamné, sanctionné et excommunié »[92]. C'est que, pour la plupart l'unique contact avec le Code n'a été que dans le cadre des relations conflictuelles avec l'autorité de la communauté ou de l'Église.

Concernant le manque des canonistes, cette carence est la toute première difficulté majeure à laquelle est confrontée l'Église en Afrique[93]. Actuellement, il est rare de trouver des diocèses qui ont les trois spécialistes en droit canonique requis pour la constitution d'un tribunal collégial selon le canon 1425, si ce n'est l'Archidiocèse de Kinshasa qu'il faille citer comme exemple dans tout le pays. Dans le même ordre d'idées, les instituts religieux au Congo ne disposent pas non plus d'assez de canonistes pour connaître des causes dans lesquelles leurs supérieurs sont compétents.

Si la raison évoquée ci-haut pour le manque des canonistes est purement juridique (cc. 1420, § 4; 1421, § 3; 1435), la suivante est d'ordre purement pratique et non

---

[92] J.B. SALLA, « Regard d'un théologien sur la pertinence du droit canonique dans les pratiques pastorales des Églises particulières d'Afrique centrale », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), p. 35 (=SALLA, « Regard d'un théologien sur la pertinence du droit canonique dans les pratiques pastorales des Églises particulières d'Afrique centrale »).

[93] Voir MINYEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale », p. 41; voir aussi B. MINYEM, *Les tribunaux ecclésiastiques interdiocésains*. *Le cas du Cameroun*, thèse de doctorat, Rome, Université pontificale de la Sainte Croix, 2005, p. 48 (=MINYEM, *Les tribunaux ecclésiastiques interdiocésains*) et E. LUDIONGO, « Questions africaines dans le Code de droit canonique », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, Actes de la dix-septième Semaine théologique, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, pp. 363-385 (=LUDIONGO, « Questions africaines dans le Code de droit canonique »).

négligeable. C'est le manque des moyens financiers[94] pour couvrir le fonctionnement des structures qui doivent s'occuper du ministère de la justice dans l'Église. En effet, la justice de l'Église, bien qu'accessible à tous[95], exige que les juges et les autres membres du tribunal soient rémunérés ou pris en charge par l'Église et que le règlement du tribunal précise les frais de justice. Le canon 1649, § 1, 1° donne pouvoir à l'évêque de fixer ces frais ou les autres compensations des frais judiciaires. Compter sur les diocèses qui ont déjà du mal à subvenir aux besoins de l'ensemble ne fera que rendre inerte le fonctionnement de l'appareil judiciaire. Alors, il faut songer à l'autonomie non seulement des Églises particulières, mais aussi de leurs structures, comme, par exemple, le for ecclésiastique.

L'autre raison rappelée est l'ignorance des fidèles de l'existence des tribunaux ecclésiastiques. Devant cette situation, nous présumons d'une part que ce n'est peut-être pas une priorité des pasteurs d'informer les fidèles de leurs droits et devoirs d'avoir recours au for ecclésiastique. De l'autre, les fidèles eux-mêmes affichent peut-être une attitude de méfiance à l'égard de cette institution. C'est « pratiquement le problème de réception du droit dans nos pays d'Afrique »[96]. De plus, il en ressort une sorte de peur du tribunal chez

[94] À ce propos, Ludiongo relève ce problème d'insuffisance financière ou de contraintes financières qu'affrontent les Églises particulières (voir N. LUDIONGO, « Perspectives économiques de l'Église africaine du troisième millénaire selon le livre V du Code de droit canonique », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire*, Actes de la dix-huitième Semaine théologique, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1991, pp. 255-273) (=LUDIONGO, « Perspectives économiques de l'Église africaine »); voir aussi KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 93; MINYEM, *Les tribunaux ecclésiastiques interdiocésains*, p. 19; cf. L. CAPALTI, « Sulle norme di attuazione dei tribunali regionali matrimoniali », dans *Il diritto ecclesiastico*, 51 (1940), p. 255.

[95] Comme le mentionne PAUL VI en parlant du tribunal de la Rote romaine : « Nous savons et nous voyons, en effet, qu'il accomplit sa tâche avec une haute conscience de ses droits et de ses devoirs, avec une intégrité absolue dans l'interprétation et l'application de la loi canonique, avec une sage compréhension des besoins de l'Église et des hommes d'aujourd'hui, avec un total désintéressement et même avec le profond souci que la justice soit accessible à tous, aux moins fortunés aussi bien qu'aux autres » (PAUL VI, allocution au tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 1971, p. 155).

[96] KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 94.

les Congolais qui ont une mauvaise appréhension, à tort ou à raison, du tribunal comme un instrument de répression à l'instar du tribunal étatique du pays. Dans cet état de choses, la collaboration à la mission du tribunal devient non seulement difficile, mais aussi inopportune[97].

D'une manière anticipée, on reviendra plus loin sur toutes les raisons évoquées dans les différentes propositions.

1.3.3 - Situation conflictuelle actuelle au sein de l'Église au Congo-Kinshasa

À la lumière de l'Évangile, par le truchement de la législation ecclésiastique, l'Église encourage ses fidèles à la compréhension, au pardon, à la réconciliation et à la résolution de leurs conflits à l'amiable (voir le c. 1446).

Fort malheureusement, le constat révèle que l'Église au Congo-Kinshasa se retrouve aussi dans la recherche des résolutions aux conflits quand on la compare aux autres instances philanthropiques : en l'occurrence la Mission de l'Organisation des Nations unies pour la stabilisation en République Démocratique du Congo ou l'Union Africaine, etc. Le soulèvement du clergé contre l'évêque en usant des nouveaux moyens de communication est une illustration d'un des conflits en vue.

À cet effet, réunis dans le cadre des célébrations du jubilé d'argent de l'Association des conférences épiscopales de l'Afrique Centrale et du jubilé d'or de l'érection de la hiérarchie épiscopale dans cette zone, les évêques lancent une adresse spéciale au clergé de Kabinda, Kasongo et Manono :

> Quelques prêtres diocésains de ces Églises locales s'en sont pris à leurs évêques pour les diffamer publiquement. D'autres se sont retranchés derrière des tracts, des lettres pseudonymes ou anonymes avec copie à la Nonciature apostolique et à la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples. Il y en a qui n'ont pas manqué de manipuler et d'inciter la population à se révolter contre les

[97] Voir ibid. Voir aussi MATENKADI, « L'expérience du tribunal ecclésiastique de Kinshasa », p. 82.

> évêques pour des motifs ethniques ou obscurs en masquant leurs propres turpitudes morales. D'autres encore, confondant l'Église et la société civile, se sont servis abusivement de celle-ci pour exaspérer la situation et exiger outrageusement la démission des évêques. Faisant fi de l'identité sacerdotale et de la nature de l'Église, par endroits, quelques-uns ont été à la remorque des politiciens. Des menaces de mort ont même été proférées par des prêtres à l'endroit des évêques; les infrastructures de l'Église, dans certains coins de ces diocèses ont été endommagées par, ou sous l'instigation de quelques-uns parmi le clergé. À certains endroits, notamment à Kabinda, les fidèles catholiques ont même été empêchés d'avoir accès à leurs églises paroissiales afin d'exercer leur droit à la célébration eucharistique du dimanche. Des prêtres sont arrivés même à déchirer méchamment les photos de leur évêque pour exprimer leur hargne[98].

Parfois, ce sont « les querelles d'autorité entre les curés et leurs vicaires, entre les supérieurs et les simples membres de la communauté, entre le pasteur et ses fidèles »[99]. Finalement, les fidèles se révoltent contre leur pasteur ou menacent de le traduire en justice. Qui plus est, le pays vit un long conflit depuis une quinzaine d'années.

De ce qui précède, pour apaiser la tension visiblement explosive, il faut noter que la même adresse des évêques du 6 décembre 2009 au clergé des diocèses de Kabinda, Kasongo et Manono poursuit en ces termes :

> […] Il vous souviendra que dans l'Église catholique, il y a des lieux de dialogue dans le respect d'un chacun et des lieux de participation où les problèmes quels qu'ils soient, se traitent, pour apporter des solutions par l'écoute mutuelle. Ces lieux sont les différents conseils diocésains et le collège des consulteurs. Nous vous exhortons à privilégier la voie du dialogue en vous servant de ces lieux pour exprimer sincèrement vos malaises, vos difficultés et en débattre ensemble. Les problèmes d'Église ne se résolvent jamais sur des places publiques à coup de mensonges ou par incitation à la révolte[100].

Par conséquent, les évêques exhortent ceux parmi les prêtres qui reconnaissent s'être mêlés de l'une ou de l'autre manière à ces modes de faire à se réconcilier instamment avec

---

[98] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Adresse spéciale des évêques du Congo au clergé de Kabinda, Kasongo et Manono,* 6 décembre 2009, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2009, n° 4 (=CENCO, *Adresse spéciale au clergé de Kabinda, Kasongo et Manono*). À ce propos, il y a un phénomène croissant qui gagne du terrain : c'est cette espèce de déliquescence générale qui conduit vers les réseaux sociaux déversoirs où la parole se libère et plus personne ne contrôle ses mots. En effet, sur les réseaux sociaux tout le monde dit tout, on recourt aux courriels et c'est repris dans tous les médias.

[99] SALLA, « Regard d'un théologien sur la pertinence du droit canonique », p. 36.

[100] CENCO, *Adresse spéciale au clergé de Kabinda, Kasongo et Manono*, n° 12.

leur évêque et tout le presbyterium[101] car, l'Église de Dieu ne s'édifie que dans l'amour et non dans la haine, la diffamation et les tensions.

En outre, il faut reconnaitre que les différends sont parfois entre les évêques et leur clergé, et les moyens suggérés dans ce message ne rendent pas toujours justice à la situation, car les consulteurs et les autres membres des différents conseils sont nommés par l'évêque qui est souvent l'objet de critiques. Celles-ci proviennent quelquefois des faiblesses dans le processus décisionnel des évêques qui causent des jaloux et des aigris. Quand survient une situation de conflit, il faut savoir que le législateur a déjà déterminé quelles sont les controverses qui peuvent faire l'objet d'un jugement et celles qui doivent être traitées par voie administrative. D'où la question : est-ce que ces procédures établies par le droit universel, correspondent-elles à la mentalité africaine en général et congolaise en particulier ?

Et voilà la problématique du présent travail : dans le contexte actuel du Congo-Kinshasa, où les mécanismes prévus par la législation canonique sont quasi inexistants ne pourrait-on pas envisager d'autres moyens qui correspondent mieux à la culture des peuples pour les aider dans la résolution des conflits inhérents à leur vie ecclésiale ? Il s'agit tout simplement d'aider les fidèles à régler leurs conflits entre eux, en utilisant des méthodes africaines de résolution de conflits, telle que la palabre[102]. Sous l'arbre à palabre, les protagonistes manifesteront leur volonté de se réconcilier. Cette méthode a été source d'inspiration pour les premiers missionnaires dans leur processus d'évangélisation.

---

[101] Voir ibid., n° 14.

[102] Quand un conflit, une rixe ou une querelle éclate entre deux personnes ou deux clans, on convoque une réunion qui se veut de résoudre le litige afin de rétablir l'ordre ébranlé. C'est ce que l'on appelle « la palabre africaine ». Celle-ci vise à rétablir l'harmonie et l'unité entre les membres de la communauté humaine. Cette notion reviendra dans le point 4. 2 du chapitre IV de ce travail.

Conclusion

L'analyse du contexte historique de l'évangélisation et le développement de la mission au Congo démontrent que la tâche pastorale était particulièrement orientée vers le salut des âmes. C'est pourquoi la mission ne se limitait qu'à la conversion des païens, l'implantation de l'Église (en Afrique) calquée sur le modèle occidental et, enfin, la naissance des communautés locales. Avec le développement de la chrétienté, l'urgence de l'africanisation de l'Église au Congo-Kinshasa s'est imposée.

La compréhension de l'histoire de l'évangélisation au Congo permet de bien comprendre les défis de l'Église et son engagement vis-à-vis du pouvoir politique et de la population, en offrant sa médiation pour le bien-être et la promotion des droits de la personne.

En ce qui concerne l'administration de la justice au Congo-Kinshasa, on constate qu'elle ne fonctionne pas normalement dans l'Église catholique au Congo. Ce dysfonctionnement se justifie par plusieurs raisons qui dépendent des circonstances et des contextes de chaque diocèse, et spécialement, le manque d'un personnel qualifié et des moyens financiers et l'ignorance de la part des fidèles de l'existence de l'appareil judiciaire dans l'Église.

Tel que mentionné auparavant, dans l'Église au Congo-Kinshasa, la situation actuelle démontre qu'il existe les conflits en son sein, et que, parfois, les fidèles et même le clergé ont recours aux tribunaux civils pour régler leurs différends. Ce recours aux tribunaux civils se justifie par le fait que les responsables des Églises particulières n'ont pas organisé des moyens pratiques pour permettre aux fidèles de régler leurs conflits. Les raisons déjà

évoquées qui motivent l'absence de structures valent la peine de s'y pencher pour apporter une solution.

Or, depuis la publication de la Charte des droits de l'homme par l'Assemblée générale des Nations unies le 10 décembre 1998, l'humanité entière s'est engagée sur la voie de la protection et la défense de la personne humaine[103]. De ce fait, la première assemblée ordinaire du Synode des évêques qui s'est tenue du 30 septembre au 4 octobre 1967 s'est penchée entre autres sur l'un des principes qui consiste à savoir comment définir et protéger les droits des personnes[104]. Les évêques affirment à ce sujet que « les droits de tous et de chacun des fidèles doivent être reconnus et sauvegardés, à la fois ceux qu'ils possèdent par le droit naturel et ceux qu'ils ont par la loi divine positive, ainsi que les droits qui découlent naturellement de ces lois à cause de la condition sociale que les fidèles acquièrent et possèdent dans l'Église »[105].

Alors, le lèse des devoirs ou le non-acquittement des obligations conduit à une situation conflictuelle. Mais, quelles que soient leur origine et leur nature, les conflits doivent être résolus si l'on veut l'harmonie dans la société. Et dans l'Église, Jésus invite tous les fidèles à la réconciliation et au pardon (Mt 6,12), mais aussi à la recherche de l'unité (Jn 17,21). Le droit ecclésial propose également les méthodes et les moyens de résolution des conflits. C'est notamment la résolution des conflits entre les fidèles dans les Églises primitives (Mt 18,15-17 et 1 Co 6,1-8), la résolution du litige par transaction selon la

[103] Voir L. LACABE, *Les droits de l'Homme*. *Une anthologie de textes*, Lubumbashi, Saint Paul Afrique, 1989, p. 3.

[104] Voir *Communicationes*, 1 (1969), p. 83; cf. PAUL VI, allocution à l'ouverture solennelle du synode épiscopal, 29 septembre 1967, dans *DC*, 64 (1967), col. 1739.

[105] *Communicationes*, 1 (1969), p. 83; cf. D. LE TOURNEAU, *Droit et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, Collection Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2011, pp. 105-106 (=LETOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux*).

tradition canonique, la solution équitable pour éviter les litiges selon le canon 1446 du Code de 1983 et l'application du principe d'éviter les litiges dans les procès matrimoniaux auxquels l'on se propose d'examiner dans le prochain chapitre de cette recherche.

CHAPITRE II - LE PRINCIPE CANONIQUE D'ÉVITER LES LITIGES

Introduction

La sagesse africaine qui est citée de mémoire rappelle que la personne humaine seule n'existe pas, que l'être humain ne peut se réaliser et se promouvoir qu'en relation aux autres. Cependant, cette vie en groupe ou en société n'est pas un acquis quant à ce qui concerne les rapports interpersonnels. Il y a toujours la nécessité des arrangements pour régler et réglementer l'« être-avec-autrui » afin que la société soit un lieu où il fait bon vivre, où chacun et chacune se sent à l'aise.

Dans ce chapitre, on veut exploiter le principe canonique selon lequel il faudrait éviter les litiges. À en croire les préludes, le principe est antérieur au Code de droit canonique de 1983. Il appert de dire que l'intention de l'Église selon laquelle il faut éviter les procès se fonde sur la nécessité d'éviter que ces derniers se développent au détriment d'un arrangement à l'amiable. Cet arrangement se fait suivant des formes et des procédures variées et selon le nombre de personnes qu'il implique.

Il sied de rappeler que les deux méthodes de résolution de conflit en droit romain étaient la *transactio* ou la conciliation et le *compromissum inter arbitros* ou l'arbitrage. Toutes, deux procédures de compromis entre parties en conflit : la transaction était la résolution de conflit privée négociée directement par les parties; alors que l'arbitrage indiquait un recours à une tierce personne pour qu'elle puisse mettre fin à la dissension[1].

Dans ce chapitre et pour un résultat structuré et cohérent, la réflexion tournera autour de cinq points. On abordera dans un premier temps la résolution des conflits entre

[1] Voir K.J. MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », dans *Studia canonica*, 18 (1984), p. 55 (=MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal »).

les fidèles dans les Églises primitives (Mt 18,15-17 et 1 Co 6,1-8), puis la résolution du litige par transaction selon la tradition canonique, en passant par la solution équitable pour éviter les litiges selon le canon 1446 du Code de droit canonique de 1983 et enfin on présentera l'application du principe d'éviter les litiges dans les procès matrimoniaux et dans le contexte du recours administratif.

2.1 - Les fondements bibliques de la procédure pour la résolution des conflits entre les fidèles (Mt 18,15-17 et 1 Co 6,1-8)

La procédure, dans son sens large, est constituée par l'ensemble des normes qui réglementent et disciplinent un processus ayant pour objet la détermination et la définition ou la réalisation d'une situation juridique concrète, d'un acte ou même simplement d'une affaire juridique. Elle peut ainsi être judiciaire ou administrative. Au point de vue matériel, elle peut être solennelle ou sommaire, ordinaire ou exceptionnelle, orale ou écrite, ou encore simplement documentaire[2]. En substance, la procédure est « la façon de mener l'enquête préalable et le procès lui-même »[3].

De ce qui précède, la péricope tirée de l'Évangile de Saint Matthieu 18,15-17 donne une discipline à suivre dans la résolution des conflits entre les fidèles :

> Si ton frère vient à pécher, va le trouver et fais-lui tes reproches seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il ne t'écoute pas, prends encore avec toi une ou deux personnes, pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Église, et s'il refuse d'écouter même l'Église, qu'il soit pour toi comme le païen et le collecteur d'impôts (Mt 18,15-17).

Cette péricope de Matthieu parle des conditions d'appartenance à la communauté et précisément de l'avertissement au pécheur concernant les rapports entre frères. Le cas

---

[2] Voir C. LEFEBVRE, art. « Procédure », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 281 (=LEFEBVRE, art. « Procédure »).

[3] J. WERCKMEISTER, art. « Procédure », dans J. WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993, p. 200 (=WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*).

traité est celui du frère qui vient à pécher. Rien n'est dit sur ce qu'il faut entendre par péché. Sans doute le mot péché doit être compris dans le sens de toute faute grave et publique qui peut « […] susciter une tension entre les frères (les croyants), ou encore entre un membre de communauté et l'autorité ecclésiastique »[4]. En plus, il ne s'agit pas de n'importe quel pécheur, mais d'un frère qui a péché. D'où la question : doit-on tenir pour frère celui qui a péché ? Cette question est adressée, non pas au pécheur, mais à celui qui a remarqué et identifié la faute du frère. Bref, quelle décision prendre sur le lien de fraternité ? C'est bien du lien fraternel qu'il s'agit et il ne faut pas traiter quelqu'un comme si c'était un frère alors qu'il ne l'est plus. Mieux vaut dans ce cas avoir avec lui d'autres types de rapports, par exemple, ceux que l'on a avec les païens et des publicains[5]. Le lien de parole n'est pas forcément rompu et il ne s'agit pas d'exclusion proprement dite, même s'il faut prendre le pécheur pour ce qu'il est.

Pour trouver une solution à cette situation conflictuelle, Matthieu propose une procédure en trois étapes. La première intervention consiste à reprendre le pécheur seul à seul. Deux éventualités sont alors envisagées : l'interpellé pourrait entendre (« s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère »), ou bien il pourrait ne pas entendre, alors la procédure se poursuivra par l'appel d'une ou deux personnes. S'il refuse de les écouter,

[4] MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », p. 16, traduction en langue française par A. Asselin. Sa traduction est utilisée pour toutes les références subséquentes de K.J. MATTHEWS. Voir aussi S. HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits dans l'Église », séminaire de maîtrise, Ottawa, Université Saint-Paul, 2003, p. 39 (=HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits »).

[5] F. GENUYT, « Matthieu 18 », dans *Sémiotique et Bible*, 82 (1996), p. 8 (=GENUYT, « Matthieu 18 »); voir aussi MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », pp. 16-17.

on fera appel à l'Église, et s'il refuse d'écouter l'Église, alors la relation fraternelle sera rompue[6].

Il convient de revenir sur ce type d'intervention : on notera d'abord dans la procédure la triple mention du refus d'écouter. L'accent est mis sur l'écoute : écouter ou ne pas écouter, c'est le seul critère retenu. Le péché n'est toujours pas défini, mais peu importe, c'est l'écoute qui vient en avant et le refus d'écouter surdétermine le péché au point d'être le critère dominant dans l'élucidation de la situation. Au terme du parcours, le pécheur reste pécheur, mais il n'est plus le même[7]. Par son refus d'écouter, il se disqualifie comme frère.

Outre le critère décisif de l'écoute, on peut se placer du côté des locuteurs. L'établissement de la vérité obéit à une procédure stricte qui va de la conversation en tête-à-tête jusqu'à la parole collective en passant par le recours à deux ou trois témoins. La procédure indiquée s'applique sans doute au pécheur, mais elle concerne les frères, c'est-à-dire ceux qui ont à rechercher la vérité. C'est à eux que s'adressent les recommandations de Jésus. Il ne s'agit pas de déterminer le criminel mais de s'assurer qu'on ne rompt pas le dialogue. Si la procédure est si minutieusement réglée, c'est qu'un danger menace l'opération qui consiste à reprendre le pécheur. Il faut éviter les jugements trop subjectifs qui viendraient déclarer péché tout ce qui ne correspond pas aux normes[8].

En substance, l'instruction insiste sur la patience dont il faut user face au récalcitrant. Dans la première étape, Matthieu propose de terminer les différends dans la

[6] Voir GENUYT, « Matthieu 18 », p. 8.

[7] Voir ibid.

[8] Voir ibid.

discrétion par souci de sauvegarder l'honneur et la réputation des parties en conflit en vue de maintenir une bonne atmosphère dans la communauté[9]. Si la personne fautive décline l'initiative, la présumée victime relance l'invitation en présence des témoins pour la convaincre à reconnaitre sa faute et entrer dans la procédure de réconciliation. Par ailleurs, ces deux premières étapes de la procédure matthéenne n'ont pas de valeur juridique. Ce sont des actions privées.

Si la négociation en présence de témoins est, elle aussi, rejetée, l'affaire est portée devant la communauté et devient publique. À ce niveau, la procédure offre plusieurs solutions qui vont de la résolution pacifique à une mise en quarantaine en passant par l'imposition des peines. L'avantage de ce système réside dans son double caractère : la résolution pacifique de conflits par une procédure privée, ou une résolution contentieuse de conflit par une procédure juridique publique : les deux systèmes mettent en valeur la parole et la patience[10].

Les relations fraternelles entre certains chrétiens étaient perturbées par des litiges graves. Ils faisaient alors appel aux moyens que leur donnait le droit civil et introduisaient des causes devant les tribunaux de la cité ou de la province pour régler leur contentieux. L'Apôtre n'accepte pas qu'on puisse régler devant des juges païens des conflits qui surgissent entre chrétiens. Les cas litigieux auxquels fait allusion Paul mettent en cause l'intégrité de la communauté dans ses relations internes et externes. Ainsi, il y avait des litiges d'ordre juridique entre chrétiens d'une seule et même

[9] Voir HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 40.

[10] Voir ibid.

communauté : « Ils pouvaient être de plusieurs sortes, car on sait que Corinthe était une cité chicanière »[11].

L'Apôtre déplore l'existence de dissensions mais ce qu'il reproche d'abord, c'est de porter la cause devant les juges officiels, c'est-à-dire des païens. Il y va de l'image donnée par la communauté chrétienne de Corinthe. Si les chrétiens ont des litiges entre eux dans les affaires de ce monde, au moins qu'ils ne les portent pas devant les juges païens. En effet, « si de pareils cas étaient fréquents, il ne pouvait en résulter parmi les gentils aucune bonne impression sur cette communauté nouvelle et censée former des frères »[12]. C'est la raison pour laquelle Paul insiste sur le fait que les contentieux de la vie, au sujet desquels ils se disputent, doivent être réglés par un sage au sein de la communauté (1 Co 6,4-6).

De ce qui précède, il convient de cerner qui est ce sage auquel Paul fait allusion. Plusieurs possibilités sont offertes, parmi lesquelles celles qui font référence à la tradition juive. À l'occasion, on pourra nommer « le sage juif qui assume la fonction de juge dans la synagogue »[13]. Pour la résolution des conflits entre chrétiens, Paul propose de désigner un membre de la communauté reconnu pour sa sagesse : « N'y aurait-il parmi vous aucun homme assez sage pour pouvoir juger entre ses frères ? » (1 Co 6,5). Jean Chrysostome pense que par cette hyperbole, « […] Paul veut enseigner qu'en aucun cas on ne doit se

---

[11] E.B. ALLO, *Saint Paul*. *Première épitre aux Corinthiens*, Paris, Librairie LECOFFRE, 1934, p. 132 (=ALLO, *Saint Paul*).

[12] Ibid.; cf. A. MAILLOT, *L'Église au présent. Commentaire de la première épitre de Saint Paul aux Corinthiens*, Tournon, Éd. Réveil, 1978, pp. 110-111.

[13] Ce sont les cas qu'on peut relever dans les livres de l'Exode 18,13-26 et Deutéronome 1,9-17. Il s'agit de la nomination des juges par Moïse pour régler les conflits entre Israélites. Voir A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe* : *Église et société selon 1 Corinthiens, analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 72 (=RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*).

confier à ceux du dehors »[14]. Quand le litige est de frère à frère, « l'arbitre n'a pas besoin d'une grande intelligence ni d'une habilité : l'affection, les relations de parenté aident singulièrement à la solution de telles difficultés »[15].

Ainsi, « tout en rappelant fermement l'idéal baptismal, Paul ne se réfugie pas dans un angélisme désincarné, il ne prône pas une conciliation sans justice. Si des frères ont été lésés par d'autres, quelqu'un doit rendre justice et énoncer les conditions du rétablissement de la paix entre croyants »[16]. Autrement dit, en recourant au mot « frère », Paul donne une priorité absolue à la fraternité chrétienne dans la procédure de résolution de conflits, sans pour autant exclure le recours à la justice ou aux tribunaux. Un chrétien, pour se défendre contre le tort que voudrait lui faire un infidèle, peut certainement recourir au droit grec ou romain, et Paul a été le premier à en donner l'exemple[17]. Cependant quelques éléments peuvent justifier l'interdiction de recourir aux tribunaux civils, c'est entre autres « la détérioration des relations sociales pendant et après la procédure »[18].

---

[14] JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur les épitres de Saint Paul, tome 1, lettres aux Corinthiens*, Paris, Office d'Édition impression librairie, 2009, p. 74.

[15] Ibid.

[16] M. TRIMAILLE, « La réconciliation selon Saint Paul », dans *Spiritus*, 135 (1994), p. 225.

[17] ALLO, *Saint Paul*, p. 132.

[18] A. RAKOTOHARINTSIFA mentionne que le litige causait l'inimitié personnelle et il était utilisé pour aggraver l'inimitié personnelle. « Les procédures n'étaient pas conduites sans passion par les parties mais avec âpreté […]. L'accusateur avec ses discours hostiles et la preuve dommageable de ses témoins causait un grand ressentiment personnel avec une perte de dignité pour le prévenu […]. Les prévenus pouvaient être soumis à la calomnie et à l'affabulation et ce manque de restriction légale permet d'expliquer pourquoi l'accusateur et le prévenu pouvaient éviter si rarement l'*inimicitia* […]; une telle haine n'était pas limitée à l'accusateur, mais incluait aussi le magistrat d'honneur qui préside, les témoins et même les membres du jury. Tous pouvaient être les objets de la fureur du prévenu » (RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, p. 76); voir aussi HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 41.

Non seulement une telle procédure ne dirime pas les conflits, mais y recourir met en danger la fraternité des baptisés. C'est la raison pour laquelle Paul propose une autre alternative : le recours à la médiation d'un sage. Le sage doit rendre la justice de telle sorte que l'inimitié ne prenne pas le dessus sur le climat d'entente escompté à l'issue de toute procédure. Il doit être guidé par l'esprit de fraternité chrétienne dans la procédure de résolution des conflits entre les fidèles du Christ. Car, le but de la procédure n'est pas de désigner le coupable ni de le châtier, mais plutôt de régler la situation litigieuse de telle sorte que les parties rétablissent entre elles le climat de fraternité à l'issue du procès[19].

À cet élément s'ajoute l'inégalité institutionnelle du système juridique observée dans les cités romaines comme Corinthe. Les pratiques juridiques dans l'Empire romain révèlent des injustices structurelles. En effet, les cités romaines n'avaient pas une structuration basée sur les statuts juridiques d'hommes libres, d'esclaves et d'étrangers. Dans ce contexte, les hommes libres avaient certaines faveurs juridiques, alors que les esclaves, les affranchis et les étrangers ne jouissaient que de droits strictement limités[20]. Face à cette structure d'injustice, Paul propose d'accepter cette situation pour préserver un bon climat entre frères.

Le sage est donc un chrétien membre de la communauté, reconnu pour sa ferveur et sa bonne réputation. Il est considéré comme sage selon son savoir-être, savoir-vivre et

[19] Voir HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 42.

[20] X. Rousseaux relève le caractère socialement discriminatoire du système juridique qui bénéficie à une catégorie d'acteurs (les bourgeois) au détriment des étrangers. Dans la mentalité punitive médiévale par exemple, il est logique de punir l'affrontement entre deux étrangers quatre fois plus sévèrement que l'affrontement entre deux bourgeois. Les étrangers à la ville et les nouveaux migrants sont les principales cibles des exécutions publiques. Voir X. ROUSSEAUX, *Politiques judiciaires et résolution des conflits dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2007, pp. 506-511.

savoir-faire. Il sera juge selon son agir vis-à-vis des parties en conflit, de l'ensemble de la communauté et de la mission chrétienne. Le sage est cette personne capable d'écouter avec patience, de prendre et de libérer la parole pour ajuster les propos afin d'éviter le plus possible les effets négatifs causés par l'approfondissement des conflits et l'utilisation de la violence. Le sage est surtout celui qui est capable de conduire les parties vers une solution équitable en vue du pardon et de la réconciliation. À ce propos, est-ce que la présence officielle de l'Église, en la personne du curé ou de son délégué, ou du responsable de la communauté chrétienne, ne peut pas être bénéfique pour rétablir l'accord entre frères au lieu de recourir à des étrangers ?

2.2 - Transaction selon la tradition canonique

Dans le présent point, on procédera à la description de la transaction, puis on traitera des acteurs et de la matière sur laquelle on peut transiger, et enfin on évoquera la procédure de la transaction.

2.2.1 - Notion de la transaction

En parlant de la transaction, il sied de rappeler que cette manière de s'organiser n'est pas une nouveauté, elle a fait son chemin et daterait d'une période historiquement lointaine. Déjà dans la Bible, le cas d'Abraham et son neveu Loth n'était pas moins dans cette logique lorsqu'en vue d'éviter des querelles entre eux, ils s'accordèrent pour prendre des directions opposées (Gn 13,2-18). Et dans les Évangiles, Jésus ne recommande-t-il pas à ceux qui ont les différends de les résoudre à l'amiable, entre autres par la transaction au lieu d'aller devant les juges où ils seraient soumis à des amendes (Lc 12,58-59) ?

Puisque l'esprit théologique de communion et d'unité dans l'Église était la base des règlements de conflits, la notion de compromis et de transaction empruntée du droit romain fit son chemin en droit canonique dans le contexte du *Corpus iuris canonici*[21]. Pour Gratien, l'élément essentiel qui doit être sauvegardé à tout prix, c'est la communion dans l'Église[22]. Mais, c'est dans les *Décrétales* de Grégoire IX que se trouve la *transactio* romaine nommée explicitement comme un moyen de résoudre canoniquement un conflit[23]. C'est lui qui a placé les limites de l'utilisation et des effets de la transaction[24] et qui a mentionné la figure du « médiateur »[25].

Il sied de circonscrire le concept « transaction » avant de le cadrer dans l'arsenal juridique. En parcourant *Le Petit Larousse,* il se dégage une idée maîtresse autour de la convention transactionnelle qui est un accommodement. La transaction est définie comme étant un « contrat par lequel les parties mettent fin à une contestation ou y préviennent, en renonçant partiellement à leurs prétentions réciproques »[26]; ou encore, c'est un « accord conclu à partir de concessions, en transigeant »[27].

Il ressort aussi que le Code civil congolais abonde dans le même sens en définissant la transaction comme « un contrat par lequel les parties terminent une

---

[21] Voir MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », p. 59.

[22] Voir D. 90, c. 3.

[23] Voir X, 1, 36.

[24] Voir ibid.

[25] Voir X, 1, 36, 6.

[26] *Le Petit Larousse*, grand format, Paris, Larousse/Veuf, 2003, p. 1025 (=*Le Petit Larousse*).

[27] Ibid.; cf. L. BOYER, *La notion de transaction*, Paris, Sirey, 1947, p. 16.

contestation ou préviennent une contestation à naître »[28]. Par ailleurs, le Code de procédure pénale définit la transaction comme une procédure par laquelle certaines administrations peuvent proposer aux délinquants l'abandon des poursuites pénales en contrepartie d'une somme d'argent dont elles fixent elles-mêmes le montant[29]. Cette procédure d'application restrictive entraîne l'extinction de l'action publique. Le rapprochement de ces différentes définitions révèle que la transaction constitue un contrat synallagmatique parce qu'il produit « entre les parties des droits et des obligations, effets créateur et déclaratif de l'entente finale »[30].

Selon la législation de l'Église, la transaction peut donc être définie comme « la convention par laquelle deux personnes en conflit d'intérêt privé, mettent fin à ce conflit avant tout jugement, ou le préviennent par une cession, une rétention ou une promesse »[31]. Autrement dit, « la transaction est un contrat onéreux par lequel les parties terminent un procès commencé ou le préviennent, en se faisant des concessions réciproques »[32]. Et donc, pour mener une transaction, il y a des concessions réciproques et le renoncement auquel les parties doivent consentir ; ainsi la transaction ne saurait être

---

[28] Code de procédure civile de la République Démocratique du Congo, I, art. 583, dans K.N. LUHONGE et al. (dir.), *Les Codes Larcier. Tables générales*, Bruxelles, Larcier, 2003, pp. 274-287 (=LUHONGE et al. [dir.], *Les Codes Larcier*).

[29] Voir Code de procédure pénale de la République Démocratique du Congo, I, art. 6, dans LUHONGE et al. (dir.), *Les Codes Larcier*, pp. 288-299.

[30] J. THIBAULT, *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2000, p. 271 (=THIBAULT, *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*).

[31] R. NAZ, art. « Transaction », dans NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 7, col. 1315 (=NAZ, art. « Transaction »); voir aussi MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », pp. 56–61.

[32] R. NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, 2e éd. rev., vol. 4, Paris, Letouzey et Ané, 1955, p. 390 (=NAZ [dir.], *Traité de droit canonique*); voir aussi M. LACHANCE, *Le contrat de transaction*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2010, p. 19 (=LACHANCE, *Le contrat de transaction*).

imposée aux parties : le juge ne peut que la suggérer ou la conseiller (cf. c. 1925, § 1) et il ne saurait rejeter une demande en justice sous prétexte que les parties n'ont pas tenté un arrangement[33].

En scrutant la notion qui se dégage dans les différentes définitions qui sont proposées, il sied de concevoir : la transaction personnelle, réelle, la transaction pénale et la transaction jurée. Selon R. Naz, la transaction est dite personnelle quand elle met fin au conflit non pas de manière absolue, mais seulement par rapport à celui qui y prend part, non à l'égard de ses héritiers ou de ses successeurs, tandis que la transaction réelle est définitive et engage tous les ayants droit de son auteur[34].

Une autre distinction se remarque entre la transaction pénale et la transaction jurée. La première est dite pénale quand elle prévoit une pénalité, ordinairement pécuniaire, à la charge de celui qui ne l'exécute pas. Par contre, la transaction est dite jurée, lorsque l'exécution des obligations qu'elle fait surgir est garantie par un serment promissoire qui produit effet même après paiement de l'amende prévue[35].

Étant donné l'intérêt que l'on attache à un règlement amiable des litiges et en admettant que la transaction a pour effet et résultat de mettre obstacle à l'introduction ou à la poursuite d'une action en justice, dès lors, elle se conçoit comme un « accord ou contrat entre les parties d'un litige en matière de droit privé, destiné à éviter ou à

[33] Voir NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, p. 390; voir aussi MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », pp. 59-61.

[34] Voir NAZ, art. « Transaction », col. 1315; voir aussi MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », pp. 62-63.

[35] Voir NAZ, art. « Transaction », col. 1315.

interrompre un procès »[36]. Comme la transaction résulte de la volonté de transiger des parties qui souhaitent mettre fin au conflit à l'amiable, c'est-à-dire sans passer par une juridiction quelconque, il est important d'encourager et de promouvoir cette méthode afin qu'elle retrouve place au sein de la société et auprès de membres de l'Église au Congo.

2.2.2 - Acteurs et matières de la transaction

La sagesse recommande de comprendre à l'avance avant d'agir. À cette vérité s'applique le principe « rien n'est voulu qui ne soit connu ». Ceci vaut pour toute personne qui veut s'engager dans une affaire sérieuse qui requiert une décision mûrie.

2.2.2.1 - Les parties d'une transaction

La transaction est un contrat; de ce point de vue elle exige chez ceux qui y recourent, la capacité de contracter. Quand on parle du contrat au sens canonique, cela suppose le consentement de part et d'autre. Le consentement à son tour fait appel à l'intelligence et la volonté. Le consentement contractuel est un acte juridique et humain de volonté, légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables. Ce qui fait que pour constituer un contrat, il faut que les parties s'engagent dans cette démarche par l'acte de consentement[37].

Cet acte requiert donc toute la liberté et le discernement de la personne pour qu'il soit vraiment délibéré : « Seules sont appelées proprement humaines les actions dont

---

[36] WERCKMEISTER, *Petit dictionnaire de droit canonique*, p. 200; cf. J. DE GAVRE, *Le contrat de transaction en droit civil et en droit judiciaire privé*, Bruxelles, Bruylant, 1967, p. 59 (=DE GAVRE, *Le contrat de transaction en droit civil et en droit judiciaire privé*).

[37] Voir J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Église : Commentaire des canons 1254-1310*, Paris, Tardy, 1996, p. 196; voir aussi R. BROUILLARD, art. « Contrat », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 144. Cf. C. JEEGERS, *L'engagement matrimonial des époux : une nouvelle approche des causes de nullité de mariage communes en droit canon aux droits civils français et belge*, Bruxelles, Bruylant, 1985, pp. 18-28.

l'homme est le maître. Et l'homme est maître de ses actions par la raison et la volonté »[38]. La transaction, comme tant d'autres actes juridiques, doit remplir quelques formalités inhérentes à sa validité quant à la personne qui l'accomplit.

Ainsi, il faut la lucidité mais surtout l'intelligence de la part de celui qui pose l'acte pour que ce dernier soit réellement un acte humain. Dans pareil cas, il ne s'agit pas d'une intelligence spéculative, moins encore d'une simple connaissance intellectuelle, mais de cette intelligence pratique qui doit aider à une bonne prise de décision[39].

L'acte juridique comme un acte humain demande la volonté humaine agissant librement, ou encore c'est un acte choisi et posé délibérément et librement par la volonté de l'agent[40].

Il est donc requis pour la validité de cet acte humain qu'il y ait chez celui qui consent la capacité de consentir, d'assumer et d'accomplir l'acte visé :

> Cette capacité exige une faculté mentale apte à comprendre et à vouloir, en sorte que le contractant soit capable d'apprécier ce qu'il donne et reçoit dans un échange mutuel. En plus, qu'il ait une liberté de volonté pour faire le choix de vouloir ou rejeter ce sur quoi il a déjà délibéré. La capacité d'assumer et d'accomplir, elle requiert la faculté psychique de mettre le consentement à exécution selon ce qui a été reçu et donné par des paroles ou par des signes[41].

---

[38] F. MORLOT, « À propos de l'inexistence du consentement », dans *Recueil canonique d'Arras*, Journées canoniques, 1999, p. 1 (=MORLOT, « À propos de l'inexistence du consentement »); cf. J.M. BALEGAMIRE, *Mariage africain et mariage chrétien*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 146 (=BALEGAMIRE, *Mariage africain et mariage chrétien*).

[39] Cf. TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* ALWAN, 18 février 1997, dans *Recueil canonique d'Arras*, Jurisprudence, 31 (2003), p. 3297.

[40] Voir R. BROUILLARD, art. « Actes humains », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 91; voir aussi C. LEFEBVRE, art. « Le mariage en droit canonique », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 8, Paris, Letouzey et Ané, 1979, col. 506 (=LEFEBVRE, art. « Le mariage en droit canonique »); J. GRESSIER, « Le consentement est un acte positif de volonté », dans *Recueil canonique d'Arras*, Journées canoniques, 1999, p. 236 (=GRESSIER, « Le consentement est un acte positif de volonté »).

[41] MORLOT, « À propos de l'inexistence du consentement », p. 1.

L'importance dans le cas d'espèce, c'est de savoir à quoi l'on s'engage ou à quoi l'on consent, parce que lors d'une transaction, le contrat inclut des concessions réciproques et le renoncement auxquels les parties doivent consentir pour mettre fin au conflit.

Sachant que la transaction est un contrat, pour ce faire, seuls ceux qui sont capables selon le droit peuvent y recourir. Alors, ne peuvent donc transiger ceux qui sont, de droit naturel, incapables de contracter, autrement-dit ceux qui n'ont pas l'usage habituel de la raison, comme les enfants et les déments. Alors, les représentants des mineurs et des personnes juridiques ne peuvent transiger qu'à certaines conditions[42].

La transaction étant un contrat onéreux, elle entraine une aliénation de droits. Ne peuvent donc pas transiger ceux que le droit positif déclare incapables de disposer de leurs droits ou objets. En plus, les représentants légaux des parties ne peuvent transiger en lieu et place des parties que s'ils sont munis de pouvoirs nécessaires[43].

L'acte juridique au sens strict est en effet « un acte humain social, légitimement posé et déclaré, auquel la loi reconnaît un effet juridique déterminé, dans la mesure où cet effet est recherché par l'agent »[44]. Comme un acte social, il est dirigé vers un ordonnancement des relations sociales et donc nécessairement extérieur. En plus, ce doit

---

[42] Voir ibid.; cf. C. LEFEBVRE, « La jurisprudence rotale et l'incapacité d'assumer les obligations conjugales », dans *Revue du droit canonique*, 29 (1974), pp. 376-386.

[43] Voir NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, vol. 4, p. 391; voir aussi MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », p. 62. Le chapitre dix-sept du Code civil du Québec fait référence à la transaction auquel s'ajoutent plusieurs autres dispositions, en l'occurrence l'article 212 du Code civil du Québec qui interdit au tuteur de transiger sans autorisation du conseil de tutelle. Voir THIBAULT, *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*, p. 246, notes 774 et 775.

[44] Canon 124, § 1 : « Pour qu'un acte juridique soit valide, il est requis qu'il soit posé par une personne capable, qu'il réunisse les éléments constitutifs qui lui sont essentiels et que soient respectées les formalités et les exigences imposées par le droit pour sa validité ». Voir aussi TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* TURNATURI, 1er mars 2002, n° prot. 16 912, dans *Recueil canonique d'Arras*, Jurisprudence, 31 (2003), p. 3278; cf. BALEGAMIRE, *Mariage africain et mariage chrétien*, p. 133; GRESSIER, « Le consentement est un acte positif de volonté », pp. 234-236.

être un acte légitimement posé, c'est-à-dire conforme à la norme du droit réglant son efficacité juridique ou, en d'autres termes, posé dans le respect de toutes les conditions requises et des formalités par la force du droit pour son efficacité juridique, même en ce qui touche la forme prescrite dans sa manifestation ou sa déclaration à l'extérieur[45].

2.2.2.2 - Matières des transactions

En examinant les différents documents, spécialement le *Dictionnaire du droit canonique* qui présente un tableau panoramique, on réalise que la convention transactionnelle ne peut porter que sur un objet d'intérêt privé et, dès lors, plusieurs domaines se retrouvent exclus de la transaction.

En effet, « la transaction ne peut porter que sur un objet visé par une décision revêtue de l'autorité de la chose jugée »[46]. Le litige est levé par une sentence prononcée qui est censée mettre fin au conflit opposant les parties. La transaction ne pourrait intervenir dans la dite affaire qu'à propos de la *restitutio in integrum* à demander ou non, à l'encontre de la sentence devenue définitive. Elle pourrait encore intervenir à propos de l'exécution de la sentence. Dans ce cas, la partie gagnante au procès pourrait se contenter d'une exécution partielle de celle-ci avec comme effet de libérer le débiteur; par conséquent le créancier doit renoncer au surplus[47].

En matières criminelles, on ne peut pas transiger avec le promoteur de justice pour empêcher qu'il engage l'action publique (*CIC/17*, c. 1934) tendant à obtenir la répression du mal causé à l'ordre public par une infraction à la loi. Cependant, lorsque l'action est

[45] Voir LEFEBVRE, art. « Le mariage en droit canonique », col. 507; cf. BALEGAMIRE, *Mariage africain et mariage chrétien*, pp. 90-92; 130.

[46] NAZ, art. « Transaction », col. 1316; voir aussi LACHANCE, *Le contrat de transaction*, p. 48.

[47] Voir NAZ, art. « Transaction », col. 1316.

mise en œuvre par une dénonciation de la victime du délit conformément au canon 1935, § 1 du Code de 1917, une transaction peut intervenir entre le coupable et la victime pour que la dénonciation ne soit pas faite, si le dommage causé par le délit est réparé à l'amiable[48].

Quant aux matières qui concernent le bien public, il sied de mentionner en premier lieu le lien matrimonial. En effet, le lien matrimonial est indissoluble de droit divin. Ceux qui créent ce lien ne sont pas compétents pour le briser, ni par leur propre volonté, ni suite aux évènements vécus ou encore moins suite au temps écoulé : « […] ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare point » (Mt 19,6). Alors, si on situe le mariage dans la perspective de Dieu, on dira que l'acte de consentement crée un lien fondé sur la volonté de Dieu. Ce lien se trouve ainsi inscrit dans l'acte du créateur lui-même et échappe à la volonté des hommes. Il ne dépend pas du pouvoir des époux et, comme tel, il est intrinsèquement indissoluble. L'indissolubilité du mariage appartient à la nature même du mariage. Il s'ensuit que les époux se donnent et se reçoivent pour toujours, et de même qu'ils ne peuvent pas se séparer.

Dans cette optique, on comprend bien que le lien matrimonial ne peut donc être dissout par voie de convention, même si le mariage n'a pas été consommé. Mais, sous le régime du Code Pio-Bénédictin, dans le cas de non-consommation, la dissolution de celui-ci pouvait résulter d'une sorte de transaction par laquelle la profession religieuse solennelle d'un des époux serait décidée, car la dissolution du lien résulterait alors non de la volonté des parties, mais de l'autorité de la loi (*CIC/17*, c. 1119). La transaction

[48] Voir ibid.

pouvait porter encore sur les effets civils du mariage : dot, communauté des biens, pensions alimentaires, etc[49].

Outre la dissolution du lien matrimonial, le canon 1927, § 1 du Code de 1917 ajoute nommément l'ordination sacrée, la profession religieuse, le titre du bénéfice comme ne faisant pas partie des matières relatives au domaine de la transaction. Toujours en ce qui concerne le bien public, on peut faire référence à ce qui touche les matières spirituelles. Ces dernières « ne peuvent faire l'objet d'une transaction, toutes les fois que celle-ci entrainerait un paiement, car ce paiement paraitrait simoniaque »[50]. Cependant, la transaction reste permise si elle porte sur les biens ecclésiastiques purement temporels, sur les biens ecclésiastiques annexés à des biens spirituels qui peuvent être appréciés, abstraction faite de leur annexion[51].

2.2.3 - La procédure de la transaction selon le canon 1925 du Code de 1917

Le canon 1925 du Code de 1917 qui est prédécesseur du canon 1446 du Code de 1983 se trouve dans la section sur les Normes particulières des certains procès, sous le Titre 18, Les moyens d'éviter les procès contentieux. Ce titre est divisé en deux chapitres : la transaction (cc. 1925-1928) et le compromis d'arbitrage (cc. 1929-1931). En conséquence, le canon 1925 se concentre sur le premier moyen d'éviter le procès qui est la transaction.

Le canon 1925, § 1 du Code de 1917 met à la charge du juge l'obligation de chercher à concilier les plaideurs, toutes les fois qu'il a l'espoir d'y parvenir :

---

[49] Voir ibid.

[50] Ibid., col. 1317.

[51] Voir ibid.

> Comme il est très désirable que les fidèles évitent entre eux les conflits, le juge doit les exhorter, lorsqu'une discussion contentieuse regardant l'intérêt privé lui est soumise pour être tranchée par voie de jugement, à terminer le conflit par une transaction, si quelque espoir d'accord subsiste[52].

Autrement dit, chaque fois qu'il y aura l'espoir de concilier les parties en conflit, le juge ne doit pas hésiter de se saisir de cette opportunité. À l'opposé, cette tentative peut être omise si elle aboutit à un échec.

> § 2. Le juge pourra satisfaire à ce devoir soit avant que les parties soient appelées en justice, soit dès qu'elles auront comparu, soit à tout autre moment qui lui semblera plus opportun pour faire plus efficacement une tentative de transaction[53].

En cas d'espoir d'un succès, le juge doit effectuer une tentative de conciliation dès qu'il a pris connaissance du libellé introductif d'instance, avant la litiscontestation. Mais n'empêche qu'il peut proposer la conciliation à tout moment de l'instance, jusqu'à ce que la sentence ait été rendue.

> § 3. Il convient cependant à la dignité du juge, d'ordinaire au moins, de ne pas entreprendre personnellement cette opération, mais d'en commettre la charge à quelque prêtre, surtout à ceux qui sont juges synodaux[54].

Le troisième paragraphe du même canon précise que le rôle du juge consiste seulement à faire accepter aux parties le principe de la transaction ; autrement dit le juge est là pour indiquer une issue qui consiste à régler le différend à l'amiable par une convention transactionnelle. Alors, pour conduire à bon port cet arrangement, il est

---

[52] « Cum valde optandum sit ut lites inter fideles evitentur, iudex exhortationes adhibeat, ut cum aliqua contentiosa controversia quae privatum eorum bonum respiciat, ei proponitur iudicii forma dirimenda, per transactionem, si qua concordiae spes affulgeat, lis componatur ». Le texte latin est tiré du *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis polyglottis Vaticanis, 1917, la traduction française dans NAZ (dir.), *Traité de droit canonique*, vol. 4, pp. 389-390. Comme les sources de cette norme sont indiquées X, 1, 36, 11 (*de transactionibus*) et X, 2, 4, 1 (*de mutuis petitionibus*).

[53] « § 2. Huic officio iudex satisfacere poterit sive antequam partes in iudicium vocentur, sive cum primum iudicio steterint, sive denique quocunque tempore et efficacius et opportunius id tentari posse existimaverit ». Les sources de cette norme sont X, 2, 4, 1 (*de mutuis petitionibus*) et Regulae servandae in iudiciis apud S.R. Rotae Tribunal, 4 août 1910, § 38, dans *AAS*, 2 (1910), pp. 797-798.

[54] « § 3. Convenit tamen dignitati iudicantis ne ipse per se, regulariter saltem, hoc negotium suscipiat tractandum, sed ut illud alicui sacerdoti, praesertim ex iudicibus synodalibus, committat ».

souhaitable qu'il ne soit pas négocié par le juge lui-même, parce qu'il pourrait arriver en effet qu'au cours des tractations préparatoires il laisse paraître son opinion sur le fond de l'affaire et que, au cas où la transaction échouerait, le juge apparaisse dans sa sentence comme ayant un parti pris[55].

Tout en corroborant à cette vision, le Code Pio-Bénédictin recommande de les charger à un prêtre, de préférence choisi parmi les juges synodaux (*CIC/17*, c. 1925, § 3). Et pour quelle cause ? Outre l'idée de garder l'impartialité de la part du juge, R. Naz donne deux raisons, à savoir : premièrement, le prêtre est considéré comme pourvu de l'ascendant désirable en ces sortes d'affaires et le juge synodal comme pourvu de connaissances juridiques indispensables. Deuxièmement, le rôle conciliateur du prêtre parait devoir être particulièrement efficace dans les demandes en séparation des conjoints introduites devant les officialités. Évidemment, les époux qui y recourent cherchent une solution confirmée par l'autorité ecclésiastique[56]. Quelle voix dès lors aura plus d'autorité que celle de l'official pour les inviter à la réconciliation ?

En ce qui concerne le rôle conciliateur du prêtre, quelques directives étaient données par la Sacrée congrégation des sacrements en matière des procès *super matrimonio rato et non consummato*[57]. Ainsi, lorsque les ordinaires de lieu sont saisis d'une demande de dispense, ils doivent, après s'être documentés sur les circonstances de

[55] Voir NAZ, art. « Transaction », col. 1317.

[56] Voir ibid.

[57] Voir CONGRÉGATION DES SACREMENTS, *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato, cum appendice praecipuorum actorum formularum, quae utiliter et opportune adhibentur in his causis*, Typis polyglottis Vaticanis, 1934, pp. 9-52; voir aussi IDEM, décret *Catholica doctrina*, 7 mai 1923 et Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato, dans *AAS*, 15 (1923), pp. 389-436; IDEM, Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consommato ad praecavendam dolosam personarum substitutionem, 27 mars 1929, dans *AAS*, 21 (1929), pp. 490-493; IDEM, De processu super matrimonio rato et non consummato, 20 décembre 1986, dans *Monitor ecclesiasticus*, 112 (1987), pp. 423-428.

personnes et de pays, essayer de persuader les époux intéressés à ne pas faire rompre le lien qui les unit[58]. Quant aux curés, ils sont directement invités, dès qu'ils ont connaissance des difficultés survenues entre époux dans le domaine des relations conjugales, à intervenir dans chaque cas avec prudence, sans attendre le mandat de l'ordinaire, par des conseils opportuns et des exhortations[59].

Dans les quelques points développés ci-haut, on a ouvert certaines brèches sur la procédure de la convention transactionnelle. Mais pour qu'une transaction soit effective, elle doit reposer sur une preuve ! Alors, quand les termes de la transaction sont adoptés, ils doivent être mis par écrit. À ce sujet, R. Naz estime que le contrat peut être constaté soit par acte authentique devant le notaire, soit par acte sous seing privé; s'il est constaté par acte sous seing privé, il faudra autant d'originaux qu'il y a de parties ayant un intérêt. Néanmoins, l'écriture n'est exigée que comme moyen de preuve; donc une transaction orale, reconnue par l'aveu des transigeants, a la même force qu'une transaction écrite[60].

En ce qui concerne l'accord ou l'acte constituant la transaction, il faut rappeler que certains aspects constitutifs doivent être pris en compte : pour sa rédaction, on aura recours à quelque personnage qualifié, comme le juge, le notaire, l'avocat, le greffier de l'officialité, etc. L'acte doit être daté et signé par les parties, et l'original confié aux archives des organismes officiels pour y être conservé afin de délivrer en cas de besoin des copies authentiques. Pour ce qui est de frais, le canon 1928, § 2 du Code de 1917 les

---

[58] Voir W. KOWAL et W.H. WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures: Ratified and Non-Consummated Marriage, Pauline Privilege, Favour of the Faith, Separation of Spouses, Validation, Presumed Death*, 4e éd. rev., Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2008, p. 40 (=KOWAL et WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures*).

[59] Voir NAZ, art. « Transaction », col. 1317.

[60] Voir ibid.

répartit entre les parties contractantes. Si l'opération a pu exiger des voyages, des expertises, des rédactions d'écrit, les frais sont divisés en deux. Mais, les parties sont toujours libres de déroger par voie d'accord, à cette égalité et d'organiser à leur gré la répartition des frais.

Un peu plus haut, la précision a été donnée sur la qualité du consentement et de la personne apte à transiger. Par conséquent, la transaction pouvait être attaquée par l'action en rescision ou par l'action en nullité. Pour ce qui est de l'action en rescision, on attaque l'acte pour vice de consentement dû à une crainte grave et injuste (*CIC/17*, c. 103, § 2), une erreur accidentelle (*CIC/17*, c. 104), un dol ayant provoqué l'erreur (*CIC/17*, c. 103, § 2), si la transaction a été faite en exécution d'un titre nul, à moins que les parties n'aient expressément traité sur la nullité. On peut tout aussi le faire pour cause de lésions, lorsque la transition a porté sur des biens appartenant à des mineurs ou à des personnes morales capables d'obtenir la *restitutio in integrum*[61].

D'autre part, la transaction peut être attaquée premièrement pour défaut ou encore absence de consentement résultant d'une crainte grave, d'une erreur substantielle sur l'objet de la transaction ou sur la personne du co-contractant, consentement déterminé par la production de pièces reconnues fausses ultérieurement[62]. Deuxièmement, elle peut être opposée pour défaut de capacité chez les parties, ou de pouvoirs chez leurs représentants,

[61] R. Naz fait allusion au canon 1926 qui déclare obligatoire en matière de transaction les dispositions du droit local. C'est ainsi qu'il évoque les articles 2055-2057, § 2 du Code Napoléonien en ce qui concerne le vice du consentement transactionnel (voir ibid., col. 1318). Parlant des conditions de validité de la transaction, J. Thibault affirme que le droit français caractérise l'existence d'une contestation par la présence de prétentions juridiques opposées. Voir *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*, p. 247. Cf. A.N. MABANZA, *Droit congolais, africain et international du travail*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 139.

[62] J. Thibault précise qu'en droit français, en vertu de l'article 2052 du Code civil français, la transaction peut-être attaquée pour cause d'erreur sur la personne ou sur l'objet, ainsi que pour dol ou violence. Voir *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*, p. 243, note 758.

si la transaction n'avait qu'un objet sur lequel il serait constaté, par des titres nouvellement découverts, que l'une des parties n'avait aucun droit. Ou encore, si la transaction a été faite sur un procès terminé par un jugement passé en force de chose jugée, dont les parties ou l'une d'entre elles n'avaient pas pris connaissance, sauf dans le cas où le jugement ignoré des parties était susceptible d'appel[63].

Pour clore, il convient de retenir que la transaction est un contrat par lequel des individus règlent leurs relations sociales, terminent une contestation à l'amiable ou en préviennent une autre. En observant attentivement la transaction, on remarque que c'est une des vieilles méthodes de résolution des conflits à laquelle les peuples à travers l'histoire ont fait recours. Cependant, elle a connu quelques évolutions jusqu'à atteindre le stade actuel où elle est d'application légale dans la législation récente.

2.3 - Résolution équitable selon le canon 1446 du Code de 1983

Parler de l'équité en droit canonique, implique de faire appel à beaucoup de notions à la fois. Née en effet du sentiment d'injustice ou d'imperfection qui se dégage parfois du droit, l'équité constitue une invitation à une vraie justice. Selon R. Naz : « L'équité est un souci de justice qui, afin de mieux assurer le bien des fidèles, pousse à écarter l'application stricte de la loi, pour substituer à ces dispositions d'autres dispositions moins rigoureuses ou mieux adaptées. L'équité en acte est le jugement par lequel cette substitution est opérée ».[64]

---

[63] Voir NAZ, art. « Transaction », col. 1318; cf. C. BOILLOT, *La transaction et le juge*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal Clermont-Ferrand, 2003, p. 442.

[64] Cf. C. LEFEBVRE, art. « Équité », dans NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 5, col. 396-397.

Pour ce faire, on peut dire que l'équité éclaire la pratique judiciaire de l'Église, ou que l'équité canonique confère au droit de l'Église « sa physionomie propre, son caractère pastoral. Il s'agit là d'une attitude d'esprit et d'âme que doit nécessairement posséder le juge ecclésiastique, lequel devra s'inspirer de la pensée d'Yves de Chartres de tout ramener à la primauté de la charité pour le Salut de tous »[65].

De là, il convient de constater que l'équité canonique est « la clé de la lecture de tout le droit canonique […], notamment matrimonial, contentieux et contentieux-administratif. C'est assurément au travers de son prisme qu'il faut lire le *salva iustitia* du canon 1446, § 1 qui pose une limite à l'obligation purement morale, de recourir à la conciliation »[66].

Dans cette partie du chapitre, on abordera trois points qui plongent au cœur même de la solution équitable pour éviter les litiges, en prenant comme point de départ le canon 1446 du Code de 1983. Il s'agit en premier lieu, de la formation du canon 1446 du Code de 1983 dans le processus de la révision du Code de 1917 ; en deuxième lieu, des devoirs canoniques que propose ce canon et enfin, des stratégies pour éviter les litiges telles qu'envisagées par le canon précité.

2.3.1 - La formation du canon 1446 dans le processus de la révision du Code de 1917

Au cours de son histoire, l'Église catholique a de façon habituelle réformé et rénové les lois de la discipline canonique pour que celles-ci, en pleine fidélité à son divin

[65] O. ÉCHAPPÉ, « À propos de l'équité en droit canonique », dans *L'Année canonique*, 41 (1999), p. 188 (=ÉCHAPPÉ, « À propos de l'équité en droit canonique »).

[66] J. PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 748; 127; 1446) », dans *L'Année canonique*, 41 (1999), p. 193 (=PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 127; 748; 1446) »).

Fondateur, s'appliquent à la mission de salut qui lui a été confiée[67]. C'est dans cette optique qu'il faut percevoir la formation du canon 1446 de l'actuel Code dans son long processus de la révision du Code de 1917.

Dans ce sous-point, on reviendra tour à tour sur le Schéma *De processibus* de 1976, canon 46, puis le Schéma de 1980, canon 1398, et enfin le canon 1446 du Schéma de 1982.

2.3.1.1 - Le Schéma *De processibus* de 1976, canon 46

La réforme du Code de droit canonique avait été nettement voulue et demandée par l'Église à travers « le Concile qui lui a consacré la plus grande attention »[68] :

> Voilà pourquoi dans ce processus, le Souverain Pontife a donné à la Commission pontificale pour la révision du Code de droit canonique deux principes qui devraient guider tout le travail. Entre autre, il ne s'agissait pas de faire seulement une nouvelle disposition des lois mais aussi réformer les règles pour les adapter aux nouvelles façons de penser et aux nécessités nouvelles, même si le droit ancien devait en fournir les bases. Ensuite, dans ce travail de révision, il fallait avoir constamment à l'esprit l'ensemble des décrets et des actes du Concile Vatican II. C'est en eux que l'on trouverait les traits propres de la nouvelle législation, soit parce que les règles qui concernent directement les institutions nouvelles et la discipline ecclésiastique avaient déjà été édictées, ou encore parce que les richesses doctrinales de ce Concile, qui avaient beaucoup contribué à la pastorale, devaient trouver aussi leurs effets et leur complément nécessaire dans la législation canonique[69].

De là, il convient de relever qu'en droit ecclésiastique, l'histoire du droit est d'un grand secours lorsqu'il s'agit de comprendre l'intention du législateur[70]. Et, il sied de préciser que pour les canonistes, l'expression « législateur » désigne généralement le

---

[67] Voir JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, dans CAPARROS et AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, p. 3.

[68] Ibid., p. 5.

[69] Préface du Code du droit canonique de 1983, dans CAPARROS et AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, p. 21.

[70] Voir E.N. PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2005, p. xxiv (=PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*).

Souverain Pontife, ce qui ne signifie évidemment pas que le pape dicte le texte de la loi ! Ce sont les délégués qui, au nom du Pontife romain, rédigent et débattent les différentes versions de la loi qui sera éventuellement promulguée ou non, en vertu de l'autorité du Souverain Pontife[71].

C'est dans cette optique qu'il faut situer la *Pontificia Commissio Codici iuris canonici recognoscendo* instituée par Jean XXIII le 28 mars 1963, composée des spécialistes en théologie, en histoire et surtout en droit canonique choisis dans le monde entier. Cette Commission a été chargée, sous l'autorité du Souverain Pontife, de tous les aspects du processus de révision canonique[72] et devait ainsi accomplir un travail d'experts ; c'est-à-dire travailler sur les formules juridiques qui devaient, par la suite, être proposées à l'usage de toute l'Église[73].

Ainsi, de 1972 à 1977, 13 comités ont publié dix séries différentes de canons traitant de domaines particuliers du droit[74]. Et ces dix séries sont appelées *Primae versiones*. En ce qui concerne les *Primae versiones*, l'attention se focalisera sur le Schéma *De processibus* de 1976, le canon 46 :

> Comme il est bien souhaitable que les procès au sein du peuple de Dieu soient évités ou pacifiquement réglés au plus tôt, lorsqu'il y a controverse dans ce qui regarde le bien privé; le juge au début du procès ou à quelque étape de ce procès avant la sentence définitive doit exhorter les partis d'en arriver à terminer le litige par transaction ou par un compromis d'arbitrage[75].

---

[71] Voir ibid.

[72] Ces données ont été recueillies dans *Communicationes*, 1 (1969), pp. 5, 7-13; voir aussi PETERS, *Incrementa in progressu1983 Codicis iuris canonici*, pp. xxiv-xxv.

[73] Voir JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, p. 7.

[74] Voir PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. xxvii.

[75] « Cum valde optandum sit ut lites in populo Dei evitentur, aut pacifice quamprimum componantur, proposita aliqua controversia quae privatum bonum respiciat, iudex in limine litis, aut quolibet alio processus stadio ante sententiam definitivam, partes hortetur, ut per transactionem vel compromissum in arbitros finis litis habeatur » (*Communicationes*, 10 [1978], p. 248).

Ce canon est la seule version antérieure de la révision du canon 1925 du Code de 1917; c'est une ébauche ou proposition du canon 1446 qui affirme l'intention de l'Église selon laquelle il faut éviter des procès. Il se situe dans la Première Partie, Procès en général, Titre trois, Les règles de fonctionnement des tribunaux, Chapitre I, La fonction des juges et des ministres du tribunal. Le canon sert à tout le chapitre comme introduction pour le chapitre sur les fonctions des officiers du tribunal (cc. 1446-1457).

Le texte énonce un double souhait. D'abord, il y a le souhait d'éviter les procès au sein du peuple de Dieu. Ensuite et afin de régler ces procès pacifiquement au plus tôt si possible ! La norme vise à établir un climat d'harmonie et de paix au sein des fidèles. Comme messagère de la paix divine dans le monde, l'Église souhaite vivement qu'entre ses enfants règne cette paix et qu'il n'y ait pas de procès : « Comme il est bien souhaitable que les procès au sein du peuple de Dieu soient évités » (*cum valde optandum sit ut lites inter fideles evitentur* […]), tel qu'exprimé dans le canon 1925, § 1 du Code de 1917 et repris dans le texte du *De processibus*, au canon 46.

Voilà pourquoi s'il y a à ce propos une controverse en ce qui concerne le bien privé, il incombe au juge au début du procès ou à tout moment de l'instance, jusqu'à ce que la sentence définitive ait été rendue, d'exhorter les parties d'envisager une transaction ou un compromis d'arbitrage pour mettre fin à leur litige[76]. C'est parce que « l'Église sait bien que ses enfants, portant en eux les séquelles du péché originel, ne pourront pas vivre tous en parfaite harmonie ; aussi elle leur conseille d'abord de

[76] Cf. *CIC/17*, c. 1925, § 2.

terminer leurs différends ou par une transaction, chacun remettant un peu du sien, ou par un arbitrage tranchant la difficulté selon la loi ou en équité »[77].

Ces moyens pacifiques d'éviter les procès dépendent de la libre volonté des parties, et les traces de cette pensée se retrouvent dans le canon 1925, § 3 du Code de 1917 qui précisait le rôle du juge dans l'orientation des parties vers le principe de la transaction. Autrement dit, le juge est là pour indiquer une issue pacifique par rapport à la crise afin de régler le différend à l'amiable. Il doit proposer cette solution aux parties et non l'imposer.

Pendant la discussion, certains consulteurs ont suggéré que la réconciliation, proposée dans le canon 46, soit traitée ensemble avec les canons 377-379 *De processibus*, concernant le compromis d'arbitrage. De prime abord, cette proposition semblait être gagnée, mais, finalement, le *Coetus* a décidé de modifier le canon 46 pour inclure toutes les formes possibles de réconciliation, pas seulement la transaction et le compromis d'arbitrage.

Cependant, le nouveau texte du canon 46 *De processibus*, qui dans sa première version n'avait qu'un seul paragraphe, contenait trois paragraphes :

> § 1**.** Tous les fidèles, et en premier les évêques, travailleront de leur mieux, dans le respect de la justice, d'éviter autant que possible les litiges au sein du peuple de Dieu, et de les régler au plus tôt de manière pacifique.
>
> § 2. Au début du procès et même à tout moment, chaque fois qu'il entrevoit quelque espoir d'une solution favorable, le juge ne doit pas omettre d'exhorter et d'aider les parties à chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend, et il leur indiquera les moyens convenables à cette fin, en ayant notamment recours à la médiation de sages.
>
> § 3. Si le procès concerne le bien privé des parties, le juge examinera si le procès peut être utilement réglé par une transaction ou un arbitrage[78].

---

[77] A. JULLIEN, *Juges et avocats des tribunaux de l'Église*, Rome, Officium libri catholici, 1970, p. 7 (=JULLIEN, *Juges et avocats*); cf. A. JULLIEN « Juges et avocats dans la procédure canonique », dans *Ephemerides canonici*, 21 (1965), pp. 9-150.

[78] « § 1. Christifideles omnes, in primis autem Episcopi, sedulo laborent ut, salva iustitia, lites in populo Dei quantum fieri possit vitentur et pacifice quamprimum componantur. § 2. Iudex in limine litis, et

Ce texte était répliqué sans changement dans le Schéma de 1980, avec une référence aux canons 1669-1672 du Schéma, ajoutée au paragraphe 3[79].

2.3.1.2 - Le canon 1398 du Schéma de 1980

Le Schéma de 1980 provient de plusieurs *Primae versiones*, soumis par différents *Coetus studiorum* parmi lesquelles celles élaborées en 1968 par le *Coetus de processibus*, et par la suite le *Coetus de processu administrativo* formé en 1970, qui participera à la rédaction du livre VII[80]. Les *Primae versiones* ont ensuite été réunies pour la première fois en un seul texte cohérent, le Schéma de 1980 qui permettait aux experts (spécialistes) d'analyser la façon dont toutes ces dispositions s'agenceraient. Cet examen d'ensemble a permis d'identifier d'importantes lacunes. Alors que plus de cent nouveaux canons ont été publiés pour la première fois dans le Schéma de 1980, seulement cinq canons n'ont pas été reportés dans le schéma à venir. De plus, nombreux canons ont subi des changements très importants comparativement à leur version antérieure.

Dans le Schéma de 1980, le texte énoncé dans le Schéma *De processibus* de 1976 comme le canon 46 correspond au canon 1398. Évidemment, le Schéma de 1980 va dans le sens du canon 1925 du Code de 1917 en l'allégeant et en le situant dans le nouveau

---

etiam quolibet alio momento, quandocumque spem aliquam boni exitus perspicit, partes hortari et adiuvare ne omittat, ut de aequa controversiae solutione quaerenda communi consilio curent, viasque ad hoc propositum idoneas ipsis indicet, gravibus quoque hominibus ad mediationem forte adhibitis. § 3. Quod si circa privatum partium bonum lis versetur, dispiciat iudex num transactione vel arbitrorum iudicio finem habere utiliter possit » (*Communicationes*, 10 [1978], p. 249).

[79] « § 3. Quod si circa privatum partium bonum lis versetur, dispiciat iudex num transactione vel arbitrorum iudicio, ad normam cann. 1669-1672, finem habere utiliter possit » (PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. 1233).

[80] Ibid., p. xxvii.

cadre de la législation[81]. Il faut avouer que ce principe fait partie de la tradition de l'Église; il a été maintenu pour sauvegarder la doctrine selon laquelle les chrétiens ont le devoir d'éviter des litiges. Cette doctrine n'est pas nouvelle, mais il convient toujours de la rappeler (Mt 15,16). Il s'agit avant tout de rétablir l'accord entre les parties en litige.

Le canon 1398 du Schéma de 1980 introduit une hiérarchie dans la mobilisation de ceux qui doivent travailler avec soin pour contraindre la prolifération des procès au détriment de l'arrangement à l'amiable : « Christifideles omnes, in primis autem Episcopi sedulo laborent […] »; la justice doit être sauvegardée, *salva iustitia*, parce que l'Église qui ne veut pas imposer les moyens pacifiques d'éviter les procès sur base d'expérience a démontré que « souvent un mal venimeux a pu pénétrer si profondément les esprits et les cœurs qu'il faut en couper nettement et définitivement la racine par un juste jugement »[82].

L'Église n'est pas exempte du phénomène conflictuel parmi ses membres. Le législateur est réaliste, il ne se fait guère d'illusions, mais il rappelle les idéaux de la communauté chrétienne ; d'où les locutions adverbiales qui foisonnent dans cette loi hautement exhortative à tous points de vue. Cependant, la clause de justice y est présente : « restant sauve la justice » (*salva iustitia*). Cela peut s'interpréter de deux façons : premièrement, l'exigence interne lorsque les voies de conciliation sont possibles et choisies, elles ne pourraient l'être si la justice n'y avait pas son dû; deuxièmement,

[81] Voir PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 127; 748; 1446) », p. 198.

[82] JULLIEN, *Juges et avocats*, pp. 7-8.

pour la raison qui vient d'être évoquée, il ne faut jamais évacuer par principe le service de justice établi dans l'Église[83].

D'ailleurs, le *Coetus* a supprimé le troisième paragraphe du canon 1925 du Code de 1917 qui faisait allusion aux juges synodaux.

Et enfin, dans cette ébauche on fait mention des canons 1669-1672 du Schéma de 1980 qui renvoient aux moyens d'éviter les procès. Ces façons de régler les différends par les moyens appropriés, la transaction ou l'arbitrage, s'adressent à l'Église toute entière. Cependant, il faut se demander si ces possibilités correspondent vraiment à la mentalité de tous les chrétiens, tenant compte de leurs diverses traditions culturelles, notamment pour ce qui est des fidèles en Afrique. Comprennent-ils bien comment s'exercent ces diverses possibilités?

2.3.1.3 - Le canon 1446 du Schéma de 1982

D'une manière générale, on peut dire que toutes les propositions des canons du Schéma de 1980 abordant les questions de procédure ont été reproduites comme telles dans le Schéma de 1982. Ce schéma a été élaboré à partir des ébauches des canons du Schéma de 1980 qui ont été débattus et retravaillés lors de la *Plenaria* d'octobre 1981, et auxquels ont été ajoutés 37 nouveaux canons ou parties de canons provenant de la *Lex Ecclesiae fundamentalis*[84]. Ainsi, des centaines de dispositions ont été réexaminées lors de la préparation de la *Plenaria* et au cours des discussions qui y ont eu lieu. De plus, « le

[83] Voir PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 127; 748; 1446) », p. 199.

[84] PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. xxvi; voir aussi *Communicationes*, 16 (1984), pp. 91-99.

texte de plusieurs canons […] a été augmenté, raccourci ou modifié de façon significative avant la parution du Schéma de 1982 »[85].

Le canon 1446 du Schéma de 1982 dit :

> § 1. Tous les fidèles, et en premier les évêques, s'efforceront de leur mieux, dans le respect de la justice, d'éviter autant que possible les litiges au sein du peuple de Dieu, et de les régler au plus tôt de manière pacifique.
>
> § 2. Au début du procès et même à tout moment, chaque fois qu'il entrevoit quelque espoir d'une solution favorable, le juge ne doit pas omettre d'exhorter et d'aider les parties à chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend, et il leur indiquera les moyens convenables à cette fin, en ayant notamment recours à la médiation de sages.
>
> § 3. Si le procès concerne le bien privé des parties, le juge examinera si le différend peut être utilement réglé par une transaction ou un arbitrage, selon les canons 1717-1720[86].

Après la révision du Schéma de 1980, il n'y a plus eu d'autres modifications majeures et cela jusqu'au texte final, celui du Code actuel. Dans la foulée, on peut mentionner les petites modifications qui sont intervenues dans l'ébauche du canon 1446 du Schéma de 1982 : dans le premier paragraphe le verbe « travailler » (*laborare*) est remplacé par « s'efforcer de » (*annitor*); dans le deuxième paragraphe « toutes les fois » (*quandocumque*) est remplacé par « aussi souvent que » (*quotiescumque*). Et enfin, dans le troisième paragraphe, le terme « le différend » (*controversia*) est ajouté et la référence aux canons 1669-1672 change en 1717-1720, qui changera à son tour en 1713-1716 dans le Code de 1983. Le Schéma de 1982 du Code de droit canonique, qui a été remis à Jean-

[85] PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. xxvi.

[86] § 1. Christifideles omnes, in primis autem Episcopi, sedulo annitantur ut, salva iustitia, lites in populo Dei quantum fieri possit vitentur et pacifice quamprimum componantur. § 2. Iudex in limine litis, et etiam quolibet alio momento, quotiescumque spem aliquam boni exitus perspicit, partes hortari et adiuvare ne omittat, ut de aequa controversiae solutione quaerenda communi consilio curent, viasque ad hoc propositum idoneas ipsis indicet, gravibus quoque hominibus ad mediationem forte adhibitis. § 3. Quod si circa privatum partium bonum lis versetur, dispiciat iudex num transactione vel arbitrorum iudicio, ad normam cann. 1717-1720, controversia finem habere utiliter possit (PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. 1233. Puisque le texte latin n'a pas changé, est donc utilisé comme traduction le texte français *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, Paris, Centurion, Tardy/Ottawa, CECC, 1984, c. 1446).

Paul II le 22 avril 1982 afin qu'il l'examine personnellement contenait au total 1776 canons. Après examen, plusieurs décisions seront prises. C'est ainsi qu'une vingtaine des canons portant sur le recours administratif seront supprimés[87].

Lors de la révision finale, quatre nouveaux canons ont été ajoutés au Code de 1983 et le texte d'une trentaine d'autres a été augmenté de façon significative, allant parfois jusqu'à l'ajout de sections ou de paragraphes entiers. Outre les canons déjà mentionnés traitant de la procédure administrative, dix autres canons provenant du Schéma de 1982 furent complètement éliminés, et le texte d'au moins 35 autres a été sérieusement réduit avant d'obtenir l'approbation pontificale[88]. Le canon 1446 n'a pas subi des changements sauf l'introduction des nouveaux numéros des canons sur la transaction et l'arbitrage pour une bonne concordance de numérotation avec le texte du Code de 1983[89]. Aussi, le placement du canon 1446 dans la structure interne du Livre VII (voir la discussion sur *De processibus,* c. 46) a été conservé.

2.3.2 - Les devoirs canoniques selon le canon 1446 du Code de 1983

Il est à retenir que la raison du maintien du principe d'éviter les litiges dans la législation et son importance se vérifient dans les différends que l'on observe souvent dans l'Église. Dans le canon 1446, il y est énoncé plusieurs principes d'inégale valeur juridique dans le domaine de la justice. Le premier de ces principes concerne le rôle des services de justice dans l'Église et permet de les situer. Il s'agit d'une exhortation adressée à tous les fidèles et en premier lieu aux évêques qui assurent la mission de

[87] Voir PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. xxvi.

[88] Voir ibid.

[89] Le *CCEO* présente une norme semblable au canon 1446 du *CIC*, le canon 1103 qui répète le texte du canon Latin avec des petites modifications.

communion. Mais cette mission ne doit pas exclure l'existence de la justice, les évêques étant eux-mêmes les juges-nés dans leurs Églises[90].

2.3.2.1 - Devoirs de tous les fidèles

Le canon 209, § 1 du Code de 1983 est un outil-clé qui peut permettre de cerner les devoirs et droits qui incombent à tous les fidèles. En effet, « les devoirs et droits fondamentaux doivent être exercés en vue du bien commun et, précisément, dans le respect de la *communio* »[91]. Les fidèles sont tenus à vivre cette communion en participant chacun à sa façon à l'édification de l'Église du Christ, en ayant comme visée les exigences de la communion et de la charité qui les poussent à défendre énergiquement leurs droits, sans pour autant négliger leurs devoirs[92]. C'est pourquoi, tout droit doit être vécu en observant le devoir de communion avec l'Église, ainsi que le bien commun de cette dernière.

On peut considérer les devoirs-droits dans la participation des fidèles comme liés aux *tria munera* du Christ reçus par le baptême[93]. Ce sont des énoncés directement en rapport avec la loi divine positive : c'est le cas, par exemple, de l'obligation de vivre en communion avec l'Église, telle que stipulée au canon 209, § 1. Le premier paragraphe de ce canon fait de la communion un mot-clé : « conserver et sauvegarder la communion

[90] Voir ibid., p. 198.

[91] LE TOURNEAU, *Droit et devoirs fondamentaux*, p. 43.

[92] Voir ibid., p. 48.

[93] Voir ibid.

ecclésiale est un devoir fondamental qui donne sa consistance à l'ensemble de l'ordre canonique et guide l'activité de tous ses membres »[94].

L'un de domaines de la communion ecclésiastique auquel se réfère cette norme est la *communio fraterna* ou *communio fidelium*. « La communion fraternelle ou la communion des fidèles est l'union des fidèles dans l'Église *una* et *universa*, l'*unus* et *unicus* Peuple de Dieu »[95]. En conséquence, le peuple de Dieu doit être uni selon le dessein de Dieu qui a rassemblé en un seul corps ses enfants dispersés (Jn 11,52). À cette fin, Dieu a envoyé son Fils unique comme signe de rassemblement et de réconciliation. Ainsi, l'harmonie et la cohésion deviennent des objectifs à atteindre dans la vie quotidienne des fidèles, car les relations juridiques qui naissent entre les fidèles ont pour contenu la responsabilité envers les autres se manifestant, entre autres, par la correction fraternelle (Lc 17,3-4). Pour cela, « garder la communion est une nécessité vitale même de l'appartenance à l'Église »[96].

Sans prétendre à une exhaustivité et pour aller à l'essentiel, il ressort que le deuxième paragraphe du canon 209 insiste, entre autres, sur la portée de la norme qui réfère à tous les fidèles. Cela veut dire que tout ce qui a été dit du peuple de Dieu s'adresse aussi bien aux laïcs qu'aux religieux ou aux clercs. Cependant parmi les traits,

---

[94] Ibid., p. 123; voir aussi JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « L'Église, rempart des droits de la personne », 17 février 1979, dans *AAS*, 71 (1979), pp. 422-427, traduction française dans *DC*, 76 (1979), pp. 324-326 (=JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 17 février 1979).

[95] LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux*, p. 124; voir aussi *LG*, n° 13 a, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, p. 33.

[96] LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux*, p. 126. « Dans le contexte d'une rupture possible de la communion ecclésiale et de la nécessité inéluctable de la réconciliation, la procédure - en même temps que d'autres préliminaires comme l'équité, la tolérance, l'arbitrage, la transaction, etc. - est un fait d'Église, un instrument permettant de surmonter les conflits et de les résoudre » (JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 17 févier 1979, p. 325, nº 3).

il en est quelques-uns qui concernent particulièrement les laïcs, hommes ou femmes, eu égard à leur état de vie et à leur mission. Les pasteurs savent parfaitement, en effet, combien les laïcs contribuent au bien de toute l'Église. Ils savent qu'eux-mêmes n'ont pas été institués par le Christ pour assumer à eux seuls toute la mission salvatrice de l'Église envers le monde, mais qu'ils ont la charge sublime de paître si bien les fidèles, de si bien reconnaitre chez eux les ministères et les charismes, que tous coopèrent à leur mesure et d'un même cœur à l'œuvre commune[97].

De ce qui précède, il est à retenir que les fidèles ne sont pas tenus de remplir seulement leurs devoirs envers l'Église en général, mais aussi ceux que comporte leur condition juridique au sein de l'Église et ceux qui découlent de leur appartenance à une structure hiérarchique telle que le diocèse[98]. Les fidèles doivent prendre les moyens pour assumer leurs obligations de sorte qu'elles soient effectivement remplies comme il se doit.

Le canon 209, § 2, se présente comme corollaire au premier paragraphe dont il explicite la portée. La présente norme indique que l'accomplissement des devoirs envers l'Église est une priorité et constitue le premier domaine dans lequel les fidèles sont invités à vivre la communion.

Dans ce sens, éviter les conflits, n'est-ce pas l'idéal d'une communauté spirituelle désignée par le canon 1446 comme peuple de Dieu ? Le canon 210 rappelle aux fidèles l'idéal de sainteté qui va de pair avec l'apostolat. Chaque fidèle doit rechercher la sainteté selon la situation qui est la sienne. Au sujet de la sainteté, il n'en existe pas une pour les

[97] Voir *LG*, n° 30, p. 56.

[98] LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux*, p. 132.

religieux ou les clercs et une autre pour les laïcs, mais une unique sainteté. Comme le Concile l'affirme avec précision, « una sanctitas excolitur ab omnibus »[99]. La sainteté engage les fidèles à poser des actes qui suscitent l'harmonie au sein du peuple de Dieu et qui luttent contre tout esprit contraire à cet idéal de vie.

C'est ainsi que l'évitement des procès est le fruit d'un effort. Le canon 1446, pour marquer cet effort constant, utilise le terme « autant que possible ». S'il y a un conflit, il faut le régler de manière pacifique et le plus tôt possible. Il s'agit d'une part, d'éviter que le peuple se donne en spectacle, un contre-témoignage, et d'autre part, de faire en sorte que les discordes ne durent pas longtemps de peur d'envenimer toute la communauté. Mais, « il ne faudrait pas que cette voie soit dilatoire, ce qui se ferait au détriment de la recherche de la justice »[100].

On le voit bien, le premier paragraphe du canon 1446 est de la plus haute importance, car il définit l'esprit dans lequel on doit aborder les conflits au sein du peuple de Dieu. Le paragraphe « n'appelle pas le déni de justice, bien au contraire, il montre que, dans une communauté spirituelle, tout procès peut être onéreux pour tous, car il révèle les conflits et il y a toujours quelque chose d'infamant à faire un procès »[101]. Mais il peut ouvrir la voie à une régulation de la communauté qui ne respecte pas de manière convenable les exigences de justice. De prime abord, on serait trop porté à tout régler par la communion et la charité au détriment de la justice par la simple peur du procès qui n'est pas de bon augure pour une société. Par ailleurs, trop de procès ouvrent à d'autres

[99] *LG*, n° 41 a, pp. 66-67.

[100] PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 127; 748; 1446) », p. 198.

[101] Ibid., p. 199.

dangers tels que le manque de sérénité et de confiance au sein de la société. Or cela est fondamental parmi le peuple de Dieu[102].

2.3.2.2 - Devoirs de l'évêque en raison de sa mission d'unité

Le Concile Vatican II dit : « Dans l'exercice de leur charge de père et de pasteur, que les évêques soient au milieu de leur peuple comme de bons pasteurs connaissant leurs brebis et que leurs brebis connaissent […]. C'est pourquoi, ils rassembleront et animeront toute la grande famille de leur troupeau, en sorte que tous, conscients de leurs devoirs, vivent et agissent dans une communion de charité »[103].

Une des parties intégrantes de la sollicitude de l'évêque pour toutes les Églises est la fonction de protéger l'unité de l'Église. Celle-ci demande que dans sa circonscription ecclésiastique, l'évêque exige l'observation de la discipline ecclésiastique contenue aussi bien dans le droit général que particulier, quelle que soit la source de celle-ci : le Saint-Siège, les conciles particuliers (cc. 445-446), la conférence des évêques (c. 445) ou encore l'évêque lui-même ou ses prédécesseurs. En effet, la non-observation des lois établies porterait préjudice à l'Église, car elle constituerait un mépris de la loi et contribuerait à créer et à diffuser un climat d'indifférence à l'égard de celle-ci et envers l'autorité légitime[104].

De cette idée, on peut dire que le canon 1446, qui se fait l'écho de l'appel évangélique à se mettre d'accord avant de porter les différends devant les autorités

---

[102] Voir ibid.

[103] *CD*, n° 16, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 286-287.

[104] Voir PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 127; 748; 1446) », p. 199.

(Mt 5,21), est tout aussi concerné par cette mesure selon laquelle l'évêque est tenu d'urger l'observation de toutes les lois ecclésiastiques (c. 392, § 1), surtout que le règlement pacifique des conflits pourra être un socle d'unité dans la communauté des fidèles. Pour ce faire, il convient que les évêques soient les premiers parmi les fidèles à promouvoir l'évitement des litiges. Nonobstant cet effort de prévention ou de mettre ensemble les parties en conflit, l'évêque, comme juge-né dans son diocèse, ne doit pas exclure la résolution des conflits par un procès canonique.

Voilà pourquoi les diverses méthodes d'apostolat, qui vont dans le sens de l'entente entre les fidèles, doivent être encouragées. En outre, dans l'ensemble des diocèses ou dans des secteurs particuliers, on favorisera, sous la direction de l'évêque, une étroite et profonde coordination de toutes les œuvres d'apostolat, grâce à quoi toutes les initiatives et institutions, familiales et de quelque autre de nature pastorale que ce soit, seront ramenées à une action concordante. Ainsi, sera également manifestée plus clairement l'unité du diocèse[105]. Par ailleurs, il faudrait insister auprès des fidèles sur leur devoir d'exercer l'apostolat chacun selon sa condition et ses aptitudes : « On leur recommandera d'apporter leur participation ou leur aide aux œuvres diverses de l'apostolat des laïcs, et surtout à l'Action catholique »[106].

2.3.2.3 - Devoirs du juge dans la communauté ecclésiale

Pour R. Naz, le juge est un représentant de l'autorité publique, chargé d'appliquer aux cas particuliers les dispositions générales de la loi, mais, le mot « juge » est parfois employé pour désigner le tribunal tout entier. Ici, on peut faire un rapprochement avec le

[105] Voir *CD*, n° 17, p. 288.

[106] Ibid.

for qui est le lieu où l'on juge, ou encore par extension le pouvoir de juger[107]. De ce qui précède, le mot « juge » sert à désigner tous ceux qui ont à rendre la justice, à quelque tribunal qu'ils appartiennent[108].

Leur pouvoir s'exerce au for externe. Il convient de préciser que le for externe comporte l'exercice du pouvoir judiciaire de l'Église dans l'intérêt social, c'est-à-dire dans l'intérêt d'un groupe de fidèles, quelle que puisse être, par ailleurs, son efficacité sur chacun des membres du groupe pris individuellement[109]. En effet, le recours à l'office du juge vise l'ensemble des cas dans lesquels le juge agit sur demande d'un justiciable ou d'une partie, tout en restant libre de donner suite ou non à sa requête[110].

Partant d'un constat qu'il y a peu d'attention accordée au juge dans le cadre du droit canonique en général et processuel en particulier, le cardinal Mario F. Pompedda, dans son discours du début de l'année académique au *Studium Romanae Rotae*, le 6 novembre 2002[111], développe le thème du juge ecclésiastique. Il aborde en premier lieu la figure du juge ecclésiastique dans le Code de 1983, puis en second lieu son profil.

---

[107] Voir R. NAZ, art. « For », dans NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 5, col. 871 (=NAZ, art. « For »).

[108] Voir R. NAZ, art. « Juge », dans NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 6, col. 204 (=NAZ, art. « Juge »).

[109] Voir NAZ, art. « For », col. 872.

[110] Voir NAZ, art. « Juge », col. 208.

[111] Voir M.F. POMPEDDA, « Le juge ecclésiastique », 6 novembre 2002, http://www.vatican.va /roman_curia/tribunals/roman_rota/documents/rc_trib_rota_doc_20... (26 octobre 2012). Concernant le discours de Pompedda, le présent texte tiré sur l'internet n'avait ni subdivision numérotée, ni pagination. Tous les extraits subséquents à ce texte seront présentés (=POMPEDDA, « Le juge ecclésiastique »).

2.3.2.3.1 - La figure du juge ecclésiastique dans le Code de 1983

En scrutant l'organisation judiciaire au niveau de l'Église universelle, il se dégage clairement que c'est le pape qui est « le juge suprême pour l'ensemble du monde catholique; il dit le droit par lui-même ou par les tribunaux ordinaires du Siège Apostolique ou par les juges qu'il a délégués » (c. 1442)[112]. Cependant, il est rare qu'il exerce son rôle de juge suprême directement, parce qu'il le délègue plus fréquemment à des juges pour tel ou tel cas particulier[113]. Toutefois, l'exercice normal de la justice de l'Église sur le plan universel se pratique par les tribunaux ordinaires du Saint Siège : la Rote romaine, le tribunal de la Congrégation pour la doctrine de la foi, la Signature Apostolique et la Sacrée Pénitencerie.

Et au niveau des Églises particulières, le juge de droit commun dans le diocèse, c'est l'évêque. En effet, « le pouvoir judiciaire est inhérent à sa fonction, comme le pouvoir législatif et les autres attributs de la souveraineté »[114]. En plus, le canon 1419, § 1 stipule que dans chaque diocèse, le juge de première instance est l'évêque diocésain, il exerce le pouvoir judiciaire par lui-même ou par autrui. Le canon 391, § 2 corrobore en indiquant que l'évêque exerce par lui-même le pouvoir judiciaire ou par le vicaire judiciaire et les juges selon le droit[115]. À la suite du Code de droit canonique, Jean-Paul II

---

[112] Traduction française *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, Paris, Centurion, Tardy/Ottawa, CECC, 1984. Cette traduction est utilisée pour toutes les références subséquentes des canons du Code de 1983.

[113] Voir VERNAY, « Les procès dans le Code de droit canonique », p. 345.

[114] NAZ, art. « Juge », p. 204.

[115] Pour ce faire, l'évêque diocésain et ceux qui lui sont équiparés en droit peuvent exercer le pouvoir judiciaire par eux-mêmes comme juges particuliers ou comme présidents des tribunaux collégiaux soit par l'intermédiaire d'autres personnes, qu'il s'agisse du vicaire judiciaire et des juges diocésains. Voir VERNAY, « Les procès dans le Code de droit canonique », p. 340.

souligne que « les évêques sont juges de leur communauté, et c'est à leurs noms que les tribunaux administrent la justice. Ils sont appelés à s'engager en première ligne pour veiller à l'aptitude des membres du tribunal diocésain ou interdiocésain dont ils sont les modérateurs et pour vérifier la conformité des sentences à la juste doctrine »[116].

L'ordre canonique prévoit une autre figure qui ne prend pas la dénomination de vicaire, quand bien même son office comporte un exercice ordinaire d'un pouvoir vicarial. Il s'agit des juges diocésains, qui exercent eux aussi le pouvoir judiciaire au nom de l'évêque[117]. Au sens propre, « le juge ecclésiastique est la personne ou l'ensemble de personnes qui, avec l'autorité juridictionnelle qui lui est conférée dans l'Église, traite et définit judiciairement, selon les prescriptions du droit, les causes contentieuses ou pénales de la compétence de l'Église »[118]. Et selon le principe du droit, les juges doivent être des clercs. Cependant, une innovation fondamentale a été introduite dans la loi selon laquelle la conférence des évêques peut permettre que des laïcs soient également constitués juges, et en cas de nécessité, l'un d'entre les juges puisse être choisi (parmi les laïcs) pour former le collège (c. 1421, §§ 1-2).

En ce qui concerne les qualités requises, les juges doivent jouir d'une réputation intacte et sont docteurs ou à tout le moins licenciés en droit canonique[119]. Par contre, il

---

[116] JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « Le mariage. Union d'un homme et d'une femme », 29 janvier 2005, dans *AAS*, 97 (2005), pp. 164-166, traduction française dans *DC*, 102 (2005), p. 272.

[117] Voir P. PINTO, *I processi nel Codice di diritto canonico. Commento sistematico al Lib. VII*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1993, p. 95; cf. J. BEYER, « Iudex laicus vir vel mulier », dans *Periodica de re canonica*, 75 (1986), pp. 29-60.

[118] L. CHIAPETTA, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale III*, Roma, Ediziani Dehoniane, 1986, p. 21.

[119] Le cardinal POMPEDDA relève que les juges doivent être ordinairement clercs, de bonne réputation et docteurs ou au moins licenciés en droit canonique (c. 1421, §§ 1 et 3). Dans le cas de vicaires

convient de relever quelques limites dans l'exercice de leurs fonctions : les juges laïcs ne peuvent pas traiter les causes en qualité de juge unique ni présider un collège des juges; ils peuvent faire partie des tribunaux collégiaux seulement en cas de nécessité, le nombre n'étant pas supérieur à un dans le collège. Quant à la provision canonique, le droit précise que la nomination du vicaire judiciaire, de ses adjoints et des autres juges relève de la compétence de l'évêque diocésain qui le fait par écrit (cc. 1420, §§1 et 3; 1421, § 1; 156). Ces derniers ne peuvent être écartés que pour une cause grave et légitime (c. 1422). Lorsque le siège épiscopal devient vacant, les juges ne cessent pas de remplir leur fonction; par contre, ils ont besoin d'être confirmés dans leur charge par le nouvel évêque. Il est à noter que l'administrateur diocésain ne peut les révoquer dans leur charge (c. 1420, § 5).

En ce qui concerne la figure du juge diocésain, à la suite de J.L. Acebal, on peut dire que sa mission est :

> De faire régner la justice dans la communauté diocésaine au moyen de sentences qui appliquent les lois avec équité dans les cas controversés. Autrement dit, sa fonction est de protéger la liberté, la dignité et les autres droits des fidèles; de rétablir l'ordre et la justice dans les relations intra-ecclésiales; de restaurer les droits violés et réparer les offenses et injures; de résoudre les conflits entre les fidèles; de veiller à la correction des délinquants; de conserver et rétablir la paix et l'harmonie des communautés chrétiennes et religieuses; de protéger la sainteté du mariage et de la vie familiale; de sauvegarder le bien public de l'Église dans le diocèse comme climat nécessaire pour la convivialité dans la charité et le salut des âmes; de tenter de réconcilier les adversaires pour éviter autant que possible les procès; de rechercher inlassablement la vérité comme fondement et garantie de la justice[120].

De ce qui précède, il faudrait que « le juge ait de larges pouvoirs pour mener le procès, une indépendance réelle et effective, et une stabilité subordonnée uniquement à

---

judiciaires adjoints, ou ceux qui, normalement président un collège judiciaire et qui exercent une fonction directive et autorisée, plus qu'une présidence formelle, il est exigé qu'ils soient prêtres et qu'ils n'aient pas moins de trente ans (c. 1420, § 4). Voir POMPEDDA, « Le juge ecclésiastique ».

[120] J.L. ACEBAL, « Le rôle du juge dans le diocèse », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 51-52 (=ACEBAL, « Le rôle du juge dans le diocèse »).

l'efficacité dans l'exercice de ses fonctions »[121]. En parcourant le Code de droit canonique, on remarque que le droit a soustrait à la juridiction diocésaine toute une série de causes dont certaines pourraient normalement être de sa compétence. Cette situation estompe et affaiblit davantage la figure de la fonction du juge diocésain[122]. Qui plus est, les tribunaux diocésains ne traitent que des causes matrimoniales, ou ne sont constitués que pour des tels cas[123]. Donc, mis à part les causes matrimoniales, tout l'appareil judiciaire de l'Église tel qu'organisé au Congo-Kinshasa serait teinté d'inactivité alors qu'en sus on a souligné plusieurs tâches où le juge ecclésiastique peut davantage s'investir pour accomplir sa mission dans l'Église.

En plus, l'action du juge doit faire apparaitre l'Église du Christ. Ainsi, pour que le juge ecclésiastique ne se transforme pas en médiateur de l'injustice, il doit proposer aux fidèles une justice accessible à tous, efficace et équitable[124]. La figure du juge ecclésiastique va de pair avec les tâches sus-énumérées, qu'il doit réaliser avec total dévouement, compétence, impartialité, charité et sens pastoral. Aussi, pour être à la

[121] Ibid., p. 53; cf. C. LEFEBVRE, *Les pouvoirs du juge en droit canonique*, Paris, Sirey, 1938.

[122] J.L. Acebal note le fait que le droit lui-même avait soustrait à la juridiction du juge diocésain toute une série de causes qui pourraient relever de sa compétence et qui ont été réservées au Pontife romain ou aux tribunaux du Saint-Siège (c. 1557), ce qui avait affaibli le rôle du juge diocésain. En principe, ne le concernaient pas non plus, les litiges relatifs aux droits ou aux biens temporels de l'évêque, de la mense épiscopale ou de la curie diocésaine. Également, ne tombaient pas sous sa juridiction les controverses entre religieux, maisons ou provinces d'un institut clérical de droit pontifical. Il n'avait pas de pouvoir d'instruire les causes matrimoniales de non-consommation et de dissolution en faveur de la foi, et il en était de même pour les causes regardant l'ordination, sans parler des causes de béatification et de canonisation. Voir « Le rôle du juge dans le diocèse », pp. 51-52.

[123] On a relevé dans le premier chapitre qu'avant 1960, les premières traces des tribunaux au Congo-Kinshasa révèlent qu'ils étaient constitués pour des causes matrimoniales. Et de cette expérience, le tribunal de Kinshasa qui a continué ses activités sans interruption, s'occupe plus des causes matrimoniales.

[124] Voir ibid., p. 51; concernant l'accessibilité de la justice de l'Église à tous, on peut se référer à PAUL VI, allocution au tribunal de la Rote romaine « La loi au service de la vérité », 28 janvier 1971, dans *AAS*, 63 (1971), pp. 135-142, traduction française dans *DC*, 68 (1971), p. 155.

hauteur des attentes de l'Église dans la configuration de son rôle judiciaire, le juge ecclésiastique doit-il avoir « un profil » !

2.3.2.3.2 - Le profil du juge ecclésiastique

La conception du juge et de son rôle est celui de régulateur des conflits, ou de celui qui arbitre un conflit en conformité avec les règles du droit. Il permet également par son intervention et à son initiative aux parties de négocier afin d'envisager des solutions adéquates pour régler le litige. Ceci vaut également pour le juge ecclésiastique. Un tel rôle requiert des qualités et des compétences pour bien accomplir cette tâche. En effet, le Code de droit canonique et les différentes allocutions annuelles à la Rote romaine insistent sur les qualités nécessaires ou un certain « profil » du juge ecclésiastique[125]. Ce dernier doit avoir une connaissance juridique suffisante, une intégrité remarquable, une capacité de jugement, un bon degré de conscience et plusieurs autres qualités personnelles[126].

Dans son discours du 6 novembre 2002, le cardinal Pompedda dégage quelques traits du « profil du juge ecclésiastique » qui peuvent être mis en évidence. Il considère avant tout l'humanité du juge, puis son rôle professionnel; ces réalités agissent en synergie. Pour ce faire, il faut prendre en compte les interactions et intégrations qui se

[125] Voir JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « Faire entrer le nouveau Code dans la pratique de l'Église », 26 janvier 1984, dans *AAS*, 76 (1984), pp. 643-649, traduction française dans *DC*, 81 (1984), pp. 260-261. En ce qui concerne le profil du juge dans le *CIC/83*, on y reviendra tout au long du texte, mais pour ce qui est des allocutions annuelles du Pape Jean-Paul II, voir W.L. DANIEL, « The Ethical Dimension of the Role of the Ecclesiastical Judge in the Rotal Allocutions of John Paul II », dans *Studia canonica*, 40 (2006), pp. 71-93.

[126] Voir JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 17 févier 1979, p. 325; cf. L. BOUYER, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, p. 599; JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « Les procès en nullité de mariage », 4 févier 1980, dans *AAS*, 71 (1980), pp. 172-178, traduction française dans *DC*, 77 (1980), p. 208; IDEM, allocution au tribunal de la Rote romaine « Les instances juridiques dans la communion ecclésiale », 26 févier 1983, dans *AAS*, 75 (1983), pp. 554-560, traduction française dans *DC*, 80 (1983), p. 343.

produisent dans l'unité de la personne et qui évoluent de façon dynamique et progressive. Voilà pourquoi, la formation humaine, professionnelle et ecclésiale doit façonner harmonieusement la personne et la personnalité du juge ecclésiastique.

En ce qui concerne le trait humain, il est nécessaire que le juge soit une personne mature sur tous les plans. Ce critère sur lequel les juges ecclésiastiques débattent fréquemment dans leurs sentences, et sur lequel ils interviennent avec autorité dans le contexte de la nullité de mariage est requis chez eux vu le nombre élevé des causes de nullité de mariage qui concernent l'incapacité psychologique et mentale. Le juge a besoin d'une formation spécifiquement judiciaire qui le prépare au service de la justice ecclésiastique ordonné au bien public et au salut des âmes[127].

Eu égard à la norme du canon 1421, § 2 qui cautionne les laïcs, hommes et femmes dans le cercle des juges ecclésiastiques, ces derniers ne peuvent pas être dispensés de la nécessité d'une confrontation pour vérifier le niveau de la maturité requise pour cette fonction tant pour les prêtres que pour les laïcs.

Cependant, il n'est pas facile de démontrer en quoi consiste la maturité humaine et personnelle, nécessaire et suffisante pour un juge ecclésiastique. À ce sujet, le cardinal Pompedda fournit une piste qui permet de cerner cette notion. La maturité humaine et personnelle peut se vérifier dans la capacité du juge ecclésiastique de se juger soi-même. C'est toute une étude psychologique que le juge doit faire sur lui-même. Car, pour juger les autres, il doit avant tout renoncer à lui-même, à son amour propre, à la paresse, à l'intérêt personnel, aux préjugés, à ses propres opinions qui sont à la base des erreurs, à la sensibilité déréglée avec ses sympathies, fussent-elles pour la loi, mais au détriment de l'impartialité. Par contre, le juge doit impitoyablement retrancher, comprimer toutes ses

[127] Voir JULLIEN, *Juges et avocats*, p. 76.

imaginations qui entravent son jugement droit. Cela signifie atteindre la certitude dans le jugement, que l'on considère comme principal effet de la maturité.

Dans cette optique, la maturité peut être perçue comme étant la capacité d'agir et de juger en se démarquant de ses propres opinions de juger, en s'abstenant de tout préjugé à caractère général ou particulier. Ceci veut dire qu'on fait référence à l'affaire en évitant toutes les considérations humaines, politiques ou sociales et en accueillant les opinions des autres, même si elles sont contraires aux siennes. Accepter l'opinion de la majorité ou même des plus jeunes est un outil précieux qui concourt à l'oubli de soi dont le juge a besoin pour confronter son opinion à celle des autres sans pour autant imposer la sienne.

Quant à la capacité de juger le temps, cela ne se réduit pas à la simple connaissance des faits et des événements de la vie. Mais, il s'agit de connaitre la culture de son temps, car au-delà de la notion, elle doit faire partie de son être. En effet, le juge mature ne peut se passer du style de vie des hommes et des femmes ses contemporains, leur façon de penser, leurs réactions immédiates, etc. Bref, il doit avoir une idée globale des événements de la vie.

Enfin, le cardinal Pompedda se réfère aux sciences humaines qui fournissent au juge ecclésiastique des outils efficaces pour insérer la donnée générale, la loi abstraite et intemporelle du droit canonique dans le cas individuel et dans le contexte de la vie des hommes et des femmes d'aujourd'hui, en enrichissant et en approfondissant les mêmes données. L'interdisciplinarité des activités normatives et des sciences humaines peut être considérée comme l'un des fruits les plus riches des juges, qui a été renforcée par la

connaissance de la tradition juridique, la connaissance de soi et de l'être humain moderne.

Outre le trait humain, le juge doit exceller dans les vertus et les qualités non parce qu'il est appelé à « faire justice », mais parce qu'il s'y réfère comme *ad quandam iustitiam animatam*. Dans le trait judiciaire du juge, la première qualité est sans doute la connaissance approfondie et complète de la discipline canonique. Le législateur a établi la norme selon laquelle les juges doivent avoir une qualification ou un titre académique de docteur en droit canonique ou au moins une licence (c. 1420, § 4). Face à la pénurie de prêtres dont souffrent de nombreux diocèses et qui se répercute dans le ministère du juge, le Tribunal Suprême de la Signature Apostolique a la compétence pour accorder la dispense des titres académiques dans un cas particulier afin de pallier à cette carence de juges ecclésiastiques[128].

Cependant, la connaissance et l'actualisation de la discipline juridique des juges doit se préserver du danger réel et particulier ressenti au sein de l'appareil judiciaire. Cette connaissance suppose « une étude assidue, scientifique, rigoureuse, qui ne se limite pas à révéler tout écart par rapport à la loi précédente ou d'établir son sens littéral ou simplement philologique, mais qui peut également tenir compte du *mens legislatoris* et de la *ratio legis* qui offre une vision globale permettant d'entrer dans l'esprit de la loi »[129].

La liberté et l'indépendance peuvent aussi être considérées *ad modum unius* comme qualité requise au juge ecclésiastique. En fait, ce dernier doit juger *ex sua*

[128] Données recueillies dans le discours de POMPEDDA, « Le juge ecclésiastique ».

[129] JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 26 janvier 1984, pp. 259-262. Voir aussi *Communicationes*, 16 (1984), p. 16.

conscientia (c. 1608, § 3). Car, la liberté intérieure et l'indépendance extérieure sont deux prémisses fondamentales dans l'exercice et la manifestation de la conscience dans son travail de juge. Le droit se préoccupe d'assurer et de promouvoir la liberté et l'indépendance en prescrivant l'abstention au juge (c. 1448, § 1). Pour cela, la décision rendue par le juge *ex conscientia* ne se réduit pas à la subjectivité de la déclaration judiciaire (c. 1608, § 2). En prononçant la sentence, le juge ne manifeste pas sa propre volonté; il exprime son jugement sur la seule volonté de l'organe législatif dans un cas concret. Par conséquent, la sentence contient seulement la volonté ou l'intention de la loi transférée par le juge[130].

Le juge, fidèle à cet esprit du droit procédural, doit chercher la liberté intérieure et l'indépendance extérieure par rapport à la richesse matérielle pour estimer sa pauvreté. Autrement dit, l'exercice de la fonction judiciaire exige plus de souveraineté et le détachement par rapport aux richesses qui peuvent éloigner le juge de l'*inter-esse* et le *esse-super*, lui permettant de faire un bon jugement en la matière[131].

Par ailleurs, cette liberté intérieure et l'indépendance extérieure du juge favorisent sa discrétion. Il s'agit de discrétion dans les relations sociales : le juge ne doit jamais laisser immerger dans les nombreuses relations de la vie à caractère économique, professionnel, social, politique et mondain, et pour le juge ecclésiastique, dans de relations de nature pastorale, missionnaire et apostolique, de nature à l'influencer à n'être pas juste et impartial au moment où il est appelé à rendre justice. Ces relations deviendront facilement, parfois inconsciemment, les liens d'influences, qui pèseront sur

[130] Voir JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 26 janvier 1984, pp. 259-262; voir aussi J. DELANGLADE, « Le juge, serviteur de la loi ou gardien de la justice selon la tradition théologique », dans *Revue du droit canonique*, 10 (1960), p. 141.

[131] Voir POMPEDDA, « Le juge ecclésiastique ».

sa conscience ou constitueront une liaison qui, pour s'en libérer, exigeraient une force beaucoup plus grande que d'habitude. Enfin, parmi les qualités retenues, on peut mentionner le pouvoir discrétionnaire et l'austérité dans les relations extérieures. Ces derniers habitueront le juge à la solitude, de nature très différente, de sorte qu'il exerce bien sa fonction.

En dernier lieu, le cardinal Pompedda se réfère au profil ecclésial, qu'il préfère à la place du spirituel. En effet, ce dernier est assumé et conformé dans l'aspect ecclésial qui fait allusion avant tout au pouvoir que le juge reçoit et exerce dans l'Église et au nom de l'Église ; ce qui justifierait la nomination du juge ecclésiastique tant parmi les clercs que parmi les laïcs selon la norme du droit[132].

Le juge ecclésiastique, authentique *sacerdos iuris* dans la société ecclésiale, ne peut qu'être appelé à réaliser un véritable *officium caritatis et unitatis*. Par conséquent, sa tâche est plus exigeante qu'elle fait des juges, des artifices d'une singulière diaconie pour tous les peuples de Dieu[133].

---

[132] Ainsi, affirmer la nature sacrée du pouvoir exercé par le juge ecclésiastique facilite la compréhension de la nouvelle et profonde réalité du ministère du juge et une profonde conscience que l'on ne peut séparer de l'exercice du ministère judiciaire et l'exercice du ministère pastoral. Considérée à juste titre comme une prévision sage et traditionnelle normative, la prière fait partie de l'aspect ecclésial et l'image du *munus* du juge ecclésiastique. Elle signifie, tout d'abord, l'invocation de la liberté intérieure du juge. Ce n'est que dans la prière que l'homme acquiert la liberté dont il a besoin pour un procès équitable. La prière d'invocation signifie l'unité, ce qui veut dire avoir la conscience objective de la vérité, en tant qu'objectif de tout jugement. Enfin, la prière d'invocation signifie que l'aspiration que *in nullo dissentiat sententia nostra* est le jugement de Dieu, *qui summe diligit aequitatem*. Seule la prière peut restituer la raison à la prétention, et en même temps, à la nature profonde du juge ecclésiastique, c'est-à-dire avoir la même base de la loi pour tout le monde comme dans le jugement de Dieu. Ce n'est qu'ainsi que le jugement peut atteindre sa finalité intrinsèque, c'est à dire le *salus animarum*, qui est une loi fondamentale de l'Église. Voir POMPEDDA, « Le juge ecclésiastique ».

[133] Voir JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « Le droit canonique est au service de l'unité dans la charité », 17 janvier 1998, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 782-783, traduction française dans *DC*, 95 (1998), pp. 271-277.

2.3.2.3.3 - Les devoirs du juge dans la réconciliation des parties en litige

Le canon 1446 met en relief le rôle important dévolu au juge, un rôle ancré dans la tradition canonique. En effet, le rôle joué par le juge dans la tradition canonique antérieure a été plus important que dans le droit romain. Le juge, l'évêque ou ses représentants, de par la nature même des pouvoirs qui leur sont impartis, occupent une place de premier plan. Jouissant d'une autorité quasi illimitée dans la sphère qui lui est attribuée, le juge trouvera dans l'institution de l'*officium iudicis* le large cadre dont il a besoin[134].

Le juge a le devoir d'exhorter les parties à trouver un commun accord et les aider à atteindre cet objectif. Il sied de relever ici le réalisme du législateur. Il veut que cela se fasse lorsqu'il y a opportunité de réussite et surtout que la solution au différend soit équitable, que la solution trouvée et acceptée ne soit donc pas une nouvelle injustice mais une justice appropriée par l'équité[135]. Une application en est donnée au canon 1733[136] qui revient sur le principe selon lequel, dans l'Église, on conseille généralement d'éviter les conflits et on suggère de les résoudre sans préjudice au bien commun et à la justice par le biais de la transaction et du compromis par des arbitres (cc. 1446; 1713-1716). Autrement dit, avant d'engager un litige sur les actes administratifs particuliers, il est souhaitable que les personnes impliquées engagent un dialogue, soit directement, soit par l'intermédiaire d'autres personnes prudentes et expertes, dans le but de trouver une

[134] Voir C. LEFEBVRE, art. « Recours à l'office du juge », dans NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 6, col. 210 (=LEFEBVRE, art. « Recours »).

[135] Voir PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 127; 748; 1446) », p. 199.

[136] Cf. L. MARTÍN RUIZ DE GAUNA, *La conciliación en el derecho administrativo canónico. El canon 1733 del* Codex iuris canonici, Dissertationes series canonica, nº 32, Rome, Edizioni Santa Croce, 2013 (=MARTÍN RUIZ DE GAUNA, *La conciliación en el derecho administrativo canónico*).

solution convenable et équitable grâce aux moyens pacifiques[137]. Enfin, dans un conflit qui oppose des intérêts privés, le juge peut tout faire pour dévier la procédure engagée vers la transaction ou l'arbitrage.

Les êtres humains savent que la vie en société requiert la résolution pacifique des différends afin d'éviter le plus possible des tensions qui peuvent perturber les relations entre eux. En conséquence, le canon 1446, §§ 2-3 donne mandat au juge d'aider les parties à un règlement à l'amiable de leur différend. Ceci se répercute également dans les directives de l'Église. C'est dans ce concert que le juge ecclésiastique trouve sa place et harmonise les relations perturbées, unifie les parties et reconstruit la communauté. Cependant, pour assurer cette harmonie entre les membres et rétablir les droits de la victime, le droit processuel canonique définit l'instrument de protection légale des droits subjectifs dans lequel le juge joue un grand rôle. Pour ce faire, le juge doit éprouver la faim évangélique de la justice, dans la vérité et la prudence[138].

2.3.3 - Les stratégies pour éviter les litiges envisagés par le canon 1446

Comment régler les différends qui surgissent entre les peuples de Dieu ? Aussi bien dans la famille qu'à tous les niveaux de l'Église, à tout moment, on doit faire face à la même difficulté : réussir à convaincre sans qu'un différend n'aboutisse devant les tribunaux. En examinant de près le canon 1446, §§ 2-3, on se rend compte que l'on peut y dégager quelques stratégies pour éviter les litiges au sein des peuples. Ceci n'est possible que dans la mesure où le juge, après examen de la situation, peut proposer aux parties en

[137] Voir E. LABANDEIRA, « Le recours contre les décrets administratifs », commentaire sur canon 1733, dans CAPARROS et AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, p. 1536.

[138] Voir JULLIEN, *Juges et avocats*, p. 3.

conflit une issue qui ne lèse ni ne porte préjudice à l'une ou l'autre des parties. Voilà pourquoi le juge doit connaitre avec précision la nature du litige et ses contours afin d'y apporter une solution favorable.

La législation canonique, par le truchement du canon 1446, indique à cet effet des moyens à proposer aux parties pour les aider à régler leurs différends. Il s'agit de la médiation des sages (c. 1446, § 2), la transaction et l'arbitrage (c. 1446, § 3). Ces moyens sont ancrés dans la doctrine de l'Église qui promeut avant tout de mettre d'accord les parties en litiges.

2.3.3.1 - L'examen de la situation et proposition des solutions d'équité

La Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges* veut que « les relations des fidèles entre eux puissent être réglées selon la justice fondée sur la charité »[139]. Or, qu'on le veuille ou non, on est toujours appelé à faire le marchandage. De ce point de vue, on peut dire que la négociation est un élément constitutif de notre vie. On négocie avec un inconnu de qui on désire acheter quelque chose. Deux avocats, qui tentent de régler un différend né d'un accident d'automobile, négocient un accord qui évitera le recours aux tribunaux, etc. C'est chaque jour qu'on est appelé à négocier. Ainsi, « la négociation n'est au fond qu'un moyen d'obtenir des autres ce que l'on désire. C'est une forme de communication bilatérale destinée à produire un accord entre des gens qui possèdent à la fois des intérêts communs et des intérêts opposés »[140].

---

[139] JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Sacrae disciplinae leges*, p. 11.

[140] R. FISHER et al., *Comment réussir une négociation*, Paris, Seuil, 2006, p. 14 (=FISHER et al., *Comment réussir une négociation*); cf. W. URY et al., *Gérer les conflits « autrement ». Méthode de négociation et de résolution des conflits*, Paris, A2C Médias, 2008 (=URY et al., *Gérer les conflits « autrement »*).

Quelle est l'implication de la négociation dans les procédures de résolution de conflits ? La vie d'ensemble dans la société et même dans l'Église fait en sorte que les occasions de négociation ne cessent de se multiplier au fur et à mesure que les situations conflictuelles deviennent plus nombreuses : les querelles d'autorité entre les curés et leurs vicaires, entre les supérieurs et les membres de leur communauté, entre le pasteur et ses fidèles, ou encore l'injustice qui peut venir de personnes influentes avides de pouvoir. La concertation est à l'ordre du jour; ceux qui acceptent de se laisser dicter une décision sont de plus en plus rares. Les opinions, les désirs, les intérêts divergent et c'est à la négociation de régler ces divergences. Et quel que soit le domaine, la plupart des décisions doivent être le fruit d'une négociation qui aboutit à l'amiable, à un accord judicieux conclu en toute efficacité[141].

Mais, comment une stratégie mise sur pied pour une issue pacifique éviterait de laisser les gens mécontents ou brouillés les uns envers les autres ? Autrement dit, comment redresser les inégalités entre les parties dans le duel judiciaire qu'elles se livrent ?

À la suite de R. Fisher, W. Ury et B. Patton s'ouvrent quelques voies de résolution des litiges, entre autres, celle de la douceur. Le négociateur « doux » veut éviter les conflits de personnes, il est donc prêt à toutes les concessions pour parvenir à un accord. Il cherche une solution à l'amiable[142]. Par ailleurs, il existe un autre moyen : la méthode

---

[141] Voir FISHER et al., *Comment réussir une négociation*, p. 14; dans toutes les situations conflictuelles, l'Église prône la réconciliation (cf. F. MWANAMA, « Église et gestion des conflits. Apport du droit canon à une culture de justice », dans *Spiritus*, 196 [2009], p. 318 [=MWANAMA, « Église et gestion des conflits »]); cf. J.P. BETEGNE, « Équité canonique et *salus animarum* », dans *Studia canonica*, 39 (2005), pp. 214-216 (=BETEGNE, « Équité canonique »).

[142] Voir FISHER et al., *Comment réussir une négociation*, p. 14; cf. R. BOURQUE et C. THUDEROZ, *Sociologie de la négociation*, Paris, La Découverte, 2002, pp. 3-4.

de négociation raisonnée (*principled negociation*). Elle consiste à trancher les litiges sur le fond plutôt qu'à discuter interminablement de concessions. Chaque fois qu'il est possible, on s'attachera à rechercher les avantages mutuels, et quand les intérêts seront manifestement opposés, on insistera pour que les questions soient tranchées au regard d'un ensemble de critères justes, indépendants de la volonté des parties en présence[143].

Qu'il s'agisse de mettre fin à un conflit qui déchire les membres de l'Église, de régler un différend familial, ou de conclure un traité de paix entre deux tribus en guerre, on voit les gens se lancer dans une négociation de position. Chacune des parties en présence adopte une position, présente des arguments en sa faveur, puis fait des concessions afin de parvenir à un compromis. Sans concession, il n'y a pas de compromis; et si chaque camp garde sa position, le conflit ne peut jamais aboutir à la conclusion d'un accord judicieux qui permette d'améliorer ou, à tout le moins, de ne pas compromettre les relations entre les parties. L'accord judicieux répond aux intérêts légitimes des parties et, dans la mesure du possible, il résout les conflits d'intérêts équitablement ; il est durable et tient compte des intérêts de la communauté[144].

Quand on parle de résoudre les conflits d'intérêts équitablement, cela suppose que le juge, ou la tierce partie qui intervient dans un différend pour faciliter les négociations, est appelé à corriger, à compléter ou à tempérer le droit écrit au nom de l'équité canonique. Dans ce sens, l'équité canonique sera tout simplement « un esprit juridique marqué par la miséricorde divine, et destiné à servir de clé d'interprétation au for externe

[143] Voir FISHER et al., *Comment réussir une négociation*, p. 15.

[144] Voir ibid., p. 22.

du droit »[145], ce qui fait que le juge s'inspire également de l'équité naturelle qui a un rôle modérateur et qui recommande en quelque sorte une certaine tempérance dans l'application du droit[146].

La place de l'équité, et plus particulièrement de l'équité canonique, est importante dans la recherche de solutions pour la résolution des conflits. Le canon 1446 affirme que le juge a l'obligation d'exhorter et d'aider les parties à chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend, et il leur indiquera les moyens convenables à cette fin, en ayant notamment le recours à la médiation de sages.

2.3.3.2 - Médiation de sages (c. 1446, § 2); transaction et arbitrage (c. 1446, § 3)

Une des méthodes que le canon 1446, § 2 suggère est qu'on puisse toujours se référer aux sages. Une méthode qui ne nécessite aucun effort particulier mais qui est bien adaptée à la résolution des conflits en Afrique et au Congo en particulier, car la parole des anciens (sages) vaut de l'or. En effet, l'idée générale exprimée dans ce canon, à savoir qu'il faut encourager les solutions pacifiques aux problèmes, et qui se répercute dans les normes des recours contre les décrets administratifs (c. 1733), fait partie du rôle que l'on assigne aux anciens ou sages.

La vie en Église continuera à offrir les occasions de négociation, tellement les situations conflictuelles deviennent plus nombreuses, tant qu'on va continuer à faire fis à la concertation, et bafouer les droits des uns et des autres. Alors en cas d'une controverse provenant de l'exercice du pouvoir de décision de l'Église, le canon

[145] ÉCHAPPÉ, « À propos de l'équité en droit canonique », p. 186; cf. P. FEDELE, « Equita canonica », dans *Enciclopedia del diritto*, 15 (1966), pp. 158-159; C. LEFEBVRE, art. « Équité », dans NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 5, col. 395-396; F.J. URRUTIA, « Aequitas canonica », dans *Periodica de re canonica*, 73 (1984), p. 57.

[146] Voir ÉCHAPPÉ, « À propos de l'équité en droit canonique », p. 187.

1733, § 1 mentionne qu'un conflit doit être évité entre une personne qui s'estime lésée par un décret et l'auteur dudit décret et que, d'un commun accord, une solution équitable doit être cherchée, en utilisant au besoin la médiation et les efforts des sages. « Le Code est ici très vague et ne mentionne aucune autre condition : l'avantage d'un moyen comme le recours à des sages est sa flexibilité, qui est en même temps aussi sa faiblesse »[147].

Il appert de relever que dans la négociation, on adopte puis on abandonne successivement une série de positions. C'est ce dialogue direct entre les parties qui, facilité par une tierce partie, fait l'efficacité de cette procédure. Mais dans les faits, ce face à face n'est pas toujours possible, d'où le rôle important et l'autorité de la tierce partie pour réunir autour d'une même table les belligérants. C'est ici que les anciens ou sages peuvent jouer leur rôle avant qu'un dialogue immédiat ne soit entamé ou après qu'un dialogue ait failli[148].

Pour sa part, K. Martens pense qu'il ne faut pas exagérer le rôle du sage et même faire attention de ne pas en faire une caricature ou un prétexte à un certain immobilisme. Une fois que la conciliation n'est plus possible, il faut trouver d'autres moyens pour arriver à une solution[149]. Et le canon 1446, § 3 oriente vers d'autres voies : pour éviter les procès, il est souhaitable de recourir à une transaction ou bien soumettre le litige au jugement d'un ou plusieurs arbitres.

Lorsqu'on veut s'accorder et éviter des querelles, on peut porter le différend autour de la convention transactionnelle qui n'est autre qu'un contrat par lequel les

---

[147] K. MARTENS, « La protection juridique dans l'Église : les tribunaux administratifs, la conciliation, et du *Due process* », dans *Studia canonica*, 36 (2002), p. 228 (=MARTENS, « La protection juridique dans l'Église »); voir aussi K. MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation : 20 ans après », dans *Le nouvel agenda canonique*, 2 (2004), p. 2.

[148] Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 229.

[149] Ibid.

parties mettent fin à leur contestation ou y préviennent en jouant franc jeu dans la négociation. Chacune des parties en présence adopte une position, présente des arguments en sa faveur, puis fait les concessions afin de parvenir à un compromis. C'est ainsi qu'on peut venir à bout d'un conflit avant tout jugement, ou avant que les relations entre les parties ne soient complètement détruites. Voilà ce à quoi profite la transaction ainsi bien comprise.

Quant au rôle des arbitres dans un conflit, il convient de signaler simplement qu'il est inévitable qu'il y ait des frictions et des querelles là où vivent différentes personnes. Pourtant, ces litiges qui se présentent font en sorte qu'on arrive habituellement à les résoudre à l'amiable, car on ne peut tolérer que se prolonge une querelle qui met en mal la cohésion sociale. L'intervention des tiers permet aux antagonistes de s'entendre sur une compensation et de se réconcilier.

2.4 - L'application du principe d'éviter les litiges dans les procès matrimoniaux

La dignité du mariage entre les baptisés demande que l'Église promeuve avec la plus grande sollicitude pastorale le mariage et la famille fondés sur ce lien, et qu'elle les protège et les défende par tous les moyens dont elle dispose. De ce qui précède, on comprend que le mariage et la famille ne sont pas quelque chose de privé, que chacun pourrait modeler à sa guise. Le mariage est dans sa nature propre institué par Dieu et muni de ses propres lois et propriétés essentielles qui sont l'unité et l'indissolubilité, lesquelles dans « le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière » (c. 1056).

2.4.1 - Les responsabilités du juge dans les causes en déclaration de nullité de mariage (c. 1676; l'instruction *Dignitas connubii*, n° 65)

Dans l'Église, l'administration de la justice est une fonction qui relève du soin des âmes, puisqu'elle découle du pouvoir et de la sollicitude pastorale contenus dans le pouvoir des clés[150]. Paul VI précise que le ministère du juge est pastoral parce qu'il vient en aide aux peuples de Dieu qui se trouvent en difficulté. Le juge est pour eux le bon pasteur qui console les victimes, guide ceux qui se sont fourvoyés, reconnait les droits de ceux qui ont été lésés, calomniés ou injustement humiliés[151]. C'est donc, tout un service exercé pour le bien des âmes tel que voulu par le Christ dans son Église.

2.4.1.1 - Attitude de soutien au mariage

En outre, « par la richesse de son expérience, le juge devrait être dans le diocèse la pièce-maîtresse de la pastorale du mariage et de la préparation au mariage, et un guide indispensable pour prévenir les échecs et les crises dans les mariages »[152]. Dans cette perspective, il faut prendre au sérieux l'obligation formellement imposée au juge par le canon 1676 de favoriser et de rechercher activement la possible convalidation du mariage et la réconciliation :

> Avant d'accepter une cause et chaque fois qu'il percevra un espoir de solution favorable, le juge mettra en œuvre les moyens pastoraux pour amener, si c'est possible, les époux à convalider éventuellement leur mariage et à reprendre la vie commune conjugale[153].

---

[150] Voir ACEBAL, « Le rôle du juge dans le diocèse », p. 57.

[151] Cf. PAUL VI, allocution au tribunal de la Rote romaine « L'équité dans le droit canonique », 8 février 1973, dans *AAS*, 65 (1973), pp. 95-103, traduction française dans *DC*, 70 (1973), pp. 204-207.

[152] ACEBAL, « Le rôle du juge dans le diocèse », p. 57.

[153] « Iudex, antequam causam acceptet et quotiescumque spem boni exitus perspicit, pastoralia media adhibeat, ut coniuges, si fieri potest, ad matrimonium forte convalidandum et ad coniugalem convictum restaurandum inducantur ». Avec l'entré en vigueur du motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* le 8 décembre 2015, la perspective du juge comme agent pastoral actif et les moyens pastoraux évoqués dans le *CIC*, c. 1676 ne sont plus mentionnés dans le canon correspondant de *Mitis Iudex Dominus Iesus*

Cependant, cette même attitude de soutien apportée au mariage doit se manifester envers les couples en difficulté bien avant l'éclatement de leur vie de couple ou encore avant le recours aux tribunaux. Le juge doit mettre en œuvre les moyens pastoraux qui sont à sa portée pour saisir un espoir de solution favorable.

Pour ce faire, « dans l'assistance pastorale, les consciences doivent être patiemment éclairées par la vérité sur le devoir transcendant de la fidélité, présentée d'une manière favorable et attractive »[154]. Dans l'effort de surmonter de manière positive des conflits conjugaux et d'apporter l'aide aux fidèles en situation matrimoniale difficile, il faut créer une synergie qui implique les pasteurs d'âmes et les fidèles qui sont mariés et qui ont une expérience de la vie conjugale[155]. Aussi, les groupes et mouvements d'action catholique relatifs à la pastorale des couples peuvent-ils être mis à contribution. Dans cette entreprise, tous doivent être conscients qu'ils se trouvent devant une réalité sacrée, mais aussi face à une question qui touche au salut des âmes.

Le canon 1676 se trouve dans la section des causes en déclaration de nullité de mariage. Ce canon correspond au canon 1965 du Code de 1917 et révèle « une exhortation qui ne figurait pas dans le droit antérieur »[156]. Pour mieux étayer cela, il convient de faire un petit aperçu de la formation du canon 1676 dans le processus de la

---

qui stipule que « Iudex, antequam causam acceptet, certior fieri debet matrimonium irreparabiliter pessum ivisse, ita ut coniugalis convictus restitui nequeat », que l'on traduit par : « le juge, avant d'accepter une cause, doit s'assurer que le mariage a irrémédiablement échoué, de sorte qu'il est impossible de rétablir la vie commune conjugale » (c. 1675 [textes latin et français : www.vatican.va]). Toutefois, soulignons en passant que cette thèse à été déposée en vue de la soutenance le 27 août 2015, avant la promulgation du *Mitis Iudex Dominus Iesus*, le 8 septembre 2015.

[154] JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « Redécouvrir la pleine vérité sur le mariage et la famille », 29 janvier 2003, dans *AAS*, 95 (2003), pp. 393-397, traduction française dans *DC*, 100 (2003), p. 227.

[155] Voir ibid.

[156] VERNAY, « Les procès dans le Code de droit canonique », pp. 353-354.

révision du Code de 1917. On peut reprendre le canon 1965 du Code Pio-Bénédictin qui s'intitulait ainsi :

> Si le mariage est attaqué pour défaut de consentement, le juge doit avant tout tenter, par des avis opportuns, de déterminer la partie dont le consentement est censé avoir fait défaut à renouveler son consentement; s'il est attaqué pour défaut de forme substantielle ou par l'effet d'un empêchement dirimant dont on a coutume et pouvoir de dispenser, il doit s'efforcer de déterminer les parties à renouveler leur consentement dans les formes régulières ou à demander la dispense[157].

Ce canon se situait dans Livre IV, Des procédures, dans la Première partie qui traite de la procédure judiciaire, Titre vingt : Des causes matrimoniales, Chapitre premier, Tribunal compétent. Le texte primitif a subi une mutation. Ainsi, les *Primae versiones* dans le Schéma *De processibus*, c. 340 ont donné cette nouvelle version : « Avant d'accepter une cause et chaque fois qu'il percevra un espoir de solution favorable, le juge mettra en œuvre les moyens pastoraux pour amener, si c'est possible, les époux à convalider éventuellement leur mariage et à reprendre la vie commune conjugale »[158].

Le texte a suscité une discussion de la part de la Commission, à tel point que les uns voulaient qu'il soit supprimé, les autres voulaient qu'il soit maintenu. Finalement, on a dû le garder pour le bien et la stabilité du mariage[159]. Ceci démontre l'intérêt qu'a le législateur canonique à éviter, dans la mesure du possible, le recours aux litiges et tente de les maîtriser déjà à la base, pour restaurer d'un commun accord la paix et l'unité entre les parties. En effet, « on veut que les conflits soient résolus par des dialogues et par une

---

[157] « Si matrimonium accusatur ex defectu consensus, curet ante omnia iudex ut monitionibus opportunis partem, cuius consensus deesse affirmatur, ad consensum renovandum inducat; si ex defectu formae substantialis vel ex impedimento dirimenti quod dispensari potest et solet, partes inducere studeat ad consensum in forma legitima renovandum vel ad dispensationem petendam ».

[158] « Iudex, antequam causam acceptet et quotiescumque spem boni exitus perspiciat, pastoralia media adhibeat, ut coniuges, si fieri potest, ad matrimonium convalidandum et ad vitae communionem restaurandam inducantur » (PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. 1416, dans *Communicationes*, 11 [1979], p. 260).

[159] Voir *Communicationes*, 11 (1979), pp. 260-261.

décision des tribunaux indépendants ou mieux par des médiateurs dépourvus de toute autorité officielle »[160].

En outre, il sied de préciser que le texte ci haut énoncé a subi quelques légères modifications exprimées par : « *forte* » dans le canon 1628 du Schéma de 1980 que l'on peut traduire « par hasard », cet adverbe permet au juge de se saisir de l'opportunité qui se présente pour tenter une autre démarche que la déclaration de nullité de mariage; *coniugalem convictum restaurandum* dans le canon 1676 du Schéma de 1982 et enfin, *perspicit* dans la dernière version promulguée en 1983. Somme toute, la nouvelle mutation de la proposition du canon 340 du Schéma de 1978 a gardé son contenu initial moyennant quelques ajouts mineurs.

En substance, le canon 1676 donne au juge un certain nombre de formalités à remplir avant d'admettre le libelle. En effet, ce canon oblige le juge à faire usage, lorsqu'il y a espoir d'une solution favorable, des moyens pastoraux pour réconcilier les époux. Cependant, pour réussir à amener les époux à convalider éventuellement leur mariage et à reprendre la vie commune, le juge devra connaitre avec précision la nature du litige[161]. Donc, il doit se servir des moyens pastoraux pour aider les époux à venir à bout de leurs difficultés afin de reprendre la vie commune conjugale. En écho de ce canon, Jean-Paul II a insisté sur la nécessité « de favoriser et de rechercher activement la possible convalidation du mariage et la réconciliation »[162]. Afin de soutenir l'harmonie

[160] N.L. MUKABI, « La fonction du juge dans la palabre chez les Ding. Étude comparée au rôle du juge dans les procès matrimoniaux selon les cc. 1676-1677 », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 10-11 (1990), pp. 125-126 (=MUKABI, « La fonction du juge dans la palabre chez les Ding »).

[161] Voir ibid., p. 126; cf. VERNAY, « Les procès dans le Code de droit canonique », pp. 340, 353-354.

[162] JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 29 janvier 2003, p. 227.

entre conjoint, « dans l'effort pour surmonter de manière positive des conflits conjugaux, et dans l'aide apportée aux fidèles en situation matrimoniale irrégulière, il faut créer une synergie qui implique toutes les personnes dans l'Église : les pasteurs d'âmes, les juristes […], les autres fidèles et tout particulièrement ceux qui sont mariés et qui ont une expérience de la vie conjugale »[163].

Eu égard au rôle du juge, la législation congolaise en matière de la procédure du divorce, et concrètement, le Code de la famille de la République Démocratique du Congo stipule qu'avant l'instruction de la cause, le tribunal pourra encore, à la demande des parties ou même d'office, ordonner que celles-ci se présentent devant des réunions de famille selon des modalités qu'il précise (art. 567). Et par rapport à la question, les articles 556-557, 562-564, 566 font mention de l'instance de conciliation avant d'introduire l'action en divorce[164]. Ceci veut dire que le juge doit suivre l'instance de conciliation avant d'entamer la procédure du divorce, afin d'aider les époux à se réconcilier et reprendre si possible une vie commune.

L'instruction *Dignitas connubii*[165], n° 65, renchérit en exhortant les juges et autres ministres des tribunaux sur le chemin processuel dans les causes en déclaration de nullité de mariage, de soutenir le mariage et de trouver la vérité sur le lien conjugal.

Dans le processus de règlement des litiges qui concernent les causes en nullité de mariage, par rapport au canon 1676, l'instruction *Dignitas connubii* ajoute que s'il

---

[163] Ibid., pp. 227-228.

[164] Loi n° 87/010 du 1er août 1987 portant Code de la famille, dans LUHONGE et al. (dir.), *Les Codes Larcier*, 2003, pp. 3-67; cf. A. MUPOYI LUNGONZO, *Le divorce. Guide pratique de la législation congolaise*, Kinshasa, Médiaspaul, 2009, pp. 57-63.

[165] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Instruction sur ce que les tribunaux diocésains et interdiocésains doivent observer pour traiter les causes de nullité de mariage* Dignitas connubii, texte officiel latin avec traduction française, Libreria editrice Vaticana, 2005 (=CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*).

s'avère impossible de réconcilier les deux conjoints pour qu'ils puissent reprendre la vie conjugale commune, le juge les exhortera à établir la vérité dans la charité, en laissant de côté tout désir personnel, et à contribuer sincèrement à manifester la vérité objectivement dans le procès matrimonial qui doit suivre son cours du déroulement (art. 65, § 2). Pour ce faire, le juge tiendra compte de l'atmosphère qui règne entre les deux conjoints : s'il observe que les conjoints sont frappés d'aversion l'un pour l'autre et que le climat d'entente ne peut plus se rétablir entre les deux, il les exhortera instamment à garder mutuellement, au cours du procès, l'affabilité, l'humanité et la charité, en évitant toute espèce d'attaque, d'inimitié et de guéguerre (cf. art. 65, § 3).

C'est au juge qu'incombe la mission de faire comprendre les conjoints que rien ne peut se régler dans la violence. Il lui revient également la capacité de percevoir l'ambiance qui règne entre les conjoints pour tenter ou non une médiation. D'où la prudence du législateur quand il précise : « Chaque fois qu'il percevra un espoir de solution favorable », car à l'impossible nul n'est tenu !

Autrement dit, les parties en conflit pourraient trouver un accord qui résoudrait leur litige à l'amiable, mais cela ne se produit pas souvent, soit par ignorance des deux parties, soit par négligence ou autre méfait. Alors, le recours au procès devient une alternative pour trouver une solution à leur conflit. Étant donné que les causes de nullité de mariage constituent la majorité des cas qui sont soumis dans les tribunaux ecclésiastiques, cela démontre la profonde crise qui affecte actuellement le mariage. La tâche du juge dans la nullité matrimoniale passe alors, par la recherche de la vérité.

2.4.1.2 - L'amour pour la vérité

Il convient de préciser que le juge ecclésiastique est un chercheur de la vérité et il exerce le *ministerium veritatis*. Le procès n'est qu'un instrument qui permet au juge de connaitre la vérité objective et historique et la sentence est un acte qui donne une valeur légale à la vérité. Voilà pourquoi le juge ne doit pas permettre que les normes de la procédure soient manipulées, et deviennent obstruction à la connaissance de la vérité. « La vérité objective est le fruit de la collaboration de tous ceux qui interviennent dans le procès, aussi la suppression du secret de l'instruction est capitale pour que les responsables de chaque partie apportent une aide efficace à la recherche de la vérité »[166].

Pour cela, le juge doit éviter tout conflit entre la vérité qui se rapporte à la procédure et celle qui concerne le fait, en ayant pleinement conscience de leurs forces de direction du procès, d'instruction et de libre estimation de la preuve[167]. L'importance de la vérité comme fondement de la justice exige que ce soit la même personne qui intervienne comme juge dans l'instruction de la cause et qui porte la sentence, et que l'on accorde davantage de confiance et de valeur de preuve à l'aveu judiciaire et à l'audition des témoins[168].

L'article 65, § 2 de l'instruction *Dignitas connubii* stipule que si la solution favorable entre les deux époux n'est plus possible, le juge exhortera les conjoints à établir la vérité dans la charité, en laissant de côté tout désir personnel, et à contribuer

---

[166] ACEBAL, « Le rôle du juge dans le diocèse », p. 56.

[167] Pour les méthodes de vérification pendant les procès judiciaires, voir W. KOWAL, « Moral Certainty and Truth Justification », dans *The Jurist*, 65 (2005), pp. 146–180 (=KOWAL, « Moral Certainty and Truth Justification »).

[168] Voir ACEBAL, « Le rôle du juge dans le diocèse », p. 56; cf. L. DUCHARME, *L'administration de preuve*, 2e éd., Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 1995, p. 35.

sincèrement à manifester la vérité objective, comme l'exige la nature même du procès matrimonial. Pour bien comprendre, il sied de rappeler le contexte d'émergence de l'instruction *Dignitas connubii*. L'instruction a été élaborée dans l'esprit d'aider les juges et les autres ministres des tribunaux de l'Église auxquels est confié le ministère de connaitre des causes de nullité matrimoniale, de bien interpréter et mettre en œuvre le droit matrimonial[169]. Le but du procès est la déclaration de la vérité de la part d'un tiers impartial, après qu'on ait donné aux parties des opportunités semblables de présenter des arguments et des preuves dans un cadre de discussion appropriée[170]. Autrement dit, le but du procès n'est pas de compliquer inutilement la vie des fidèles ou encore moins d'en exacerber l'esprit de litige, mais de rendre un service à la vérité. Le processus canonique de nullité du mariage constitue essentiellement un instrument pour trouver la vérité sur le lien conjugal[171].

Le critère de la recherche de la vérité permet de comprendre la dialectique du procès, et contribue également à saisir la valeur pastorale qui ne peut pas être séparée de

---

[169] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, p. 17; voir aussi J. YUNGA NDOSIMAU, *Les actes judiciaires dans la structure de la certitude morale à la lumière de l'art. 247 de la* Dignitas connubii, Kinshasa, Médiaspaul, 2011, p. 42; cf. J. HERRANZ, « Natura e finalità dell'Istruzione *Dignitas connubii* », dans J. ARRIETA (dir.), *L'Istruzione* Dignitas connubii *nella dinamica delle cause matrimoniali*, Venezia, Marcianum Press, 2006, pp. 13-18; IDEM, « L'Istruzione *Dignitas connubii* e la trattazione delle cause di nullità del matrimonio nei tribunali ecclesiastici », dans *Communicationes*, 38 (2006), pp. 192-221; J. KOWAL, « L'istruzione *Dignitas connubii* e la competenza della Chiesa circa il matrimonio dei battezzati », dans *Periodica de re canonica*, 94 (2005), pp. 477-507; R. PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », dans *Studia canonica*, 41 (2007), pp. 310-316.

[170] Voir BENOÎT XVI, allocution au tribunal de la Rote romaine « La nullité matrimoniale passe par la recherche de la vérité », 28 janvier 2006, dans *AAS*, 98 (2006), pp. 135-138, traduction française dans *DC*, 103 (2006), p. 257 (=BENOÎT XVI, allocution au tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 2006); cf. A. ASSELIN, « Questions choisies sur la procédure de nullité de mariage en première instance : à la recherche de la vérité et de la justice », dans J. KOWAL et J. LOBELL (dir.), *Iustitia et iudicium : Studi di diritto matrimoniale e processuale canonica in onore di Antoni Stankiewicz*, Libreria editrice Vaticana, 2010, pp. 1773-1793.

[171] Voir BENOÎT XVI, allocution au tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 2006, p. 257.

l'amour pour la vérité. De ce fait, il peut arriver que la charité pastorale soit parfois influencée par des attitudes complaisantes envers les personnes. « Ces attitudes peuvent sembler pastorales, mais en réalité, elles ne répondent pas au bien des personnes et de la communauté ecclésiale elle-même; en évitant la confrontation avec la vérité qui sauve, elles peuvent même nuire à la rencontre salvifique de chacun avec le Christ »[172].

Toutefois, la vérité recherchée dans le procès de nullité de mariage n'est pas une vérité étrangère au bien des personnes : « C'est une vérité qui s'inscrit dans l'itinéraire humain et chrétien de chaque fidèle »[173]. Il est donc important que la déclaration de nullité de mariage se fasse dans un délai raisonnable selon les dispositions du droit[174].

En substance, la sensibilité pastorale doit conduire à chercher comment prévenir les nullités matrimoniales lors de l'admission au mariage et à tout mettre en œuvre afin que les conjoints résolvent leurs éventuels problèmes et trouvent la voie de la réconciliation (art. 65, § 1 de *Dignitas connubii*). La même sensibilité pastorale face aux situations réelles des personnes doit cependant conduire à sauvegarder la vérité et à appliquer les normes prévues pour la protéger au cours du procès (*Dignitas connubii*, art. 65, § 2).

---

[172] Ibid., p. 258.

[173] Ibid.

[174] Le canon 1453 du Code de 1983 établit une norme générale relative à la durée de l'instance. Pour ce faire, une durée d'une année pour une cause en première instance et six mois maximum pour une cause en deuxième instance. C'est dans l'intérêt de la justice, comme du prestige du tribunal que les causes soient conclues au plutôt, même celles qui peuvent exigées un peu de retard. À ce propos, MINYEM pense que la justice doit être rapide, car la lenteur est déjà une injustice (MINYEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques », p. 43); cf. F. D'OSTILIO, « Necessità di favorire una giusta rapidità nelle cause matrimoniali », dans *Monitor ecclesiasticus*, 112 (1987), pp. 341-377.

2.4.2 - Le rôle du juge dans les causes de séparation des époux (c. 1695)

La vie commune et le bien-être de la famille sont au cœur de la communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple. Ceux-ci revêtent une très grande importance non seulement pour les couples mariés, mais aussi pour la communauté chrétienne toute entière. C'est pourquoi, du point de vue des normes intangibles de la foi sur la nature sacramentelle de l'union conclue entre deux baptisés, le lien conjugal est absolument indissoluble et exclusif (cc. 1055, § 1; 1056). On comprend alors qu'il est tout à fait légitime que le droit de l'Église se penche sur les problèmes qui concernent la séparation des époux[175].

2.4.2.1 - La communion conjugale comme fondement de la famille

C'est le livre de la Genèse qui décrit en premier la communauté de vie du mariage : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et tous deux ne feront plus qu'un » (Gn 2,24). Le concile Vatican II soutient que le mariage est « la communauté profonde de vie et d'amour conjugal […], fondée et dotée de ses lois propres par le créateur »[176]. Le mariage, puisqu'il se définit comme une communauté de toute la vie (cf. canon 1055, §1), il sous-entend une relation interpersonnelle imprégnée d'amour. L'amour dans le mariage, en vérité, doit être conjugal et donc de ce fait, il ne peut pas être dissocié de la fin de l'institution[177].

---

[175] Voir KOWAL et WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures*, p. 131. Pour une monographie récente sur la séparation des conjoints, voir J. KAMAS, *The Separation of the Spouse with the Bond Remaining : Historical and Canonical Study with Pastoral Applications*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.

[176] *GS*, n° 48, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 221-222.

[177] Voir TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* CABERLETTI, 18 mai 2001, n° prot. 17 406, dans *Recueil canonique d'Arras*, Jurisprudence, 30 (2002), p. 3163.

Donc, quand on consent au mariage, cela veut dire qu'on en accepte le principe et qu'on entend le vivre pleinement. Ce principe est constitutif du mariage et engage donc l'acte posé. Ainsi, « l'objet formel substantiel du consentement matrimonial est non seulement le droit au corps […] mais il embrasse également le droit au *consortium vitae* »[178]. Ceci montre que le mariage est avant tout une relation interpersonnelle à l'intérieur de cette communauté.

Le canon 1055, § 1 précise que : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants […] » (canon 1055, § 1); d'où la notion « d'aide mutuelle ». Le pape Jean Paul II enseignait que la « communion conjugale plonge ses racines dans la complémentarité naturelle qui existe entre l'homme et la femme, et qui est alimentée par la décision personnelle des époux de partager entièrement leur projet de vie, ce qu'ils ont, ce qu'ils sont »[179]. De ce fait, on vit l'harmonie et l'idéal à atteindre dans la vie du couple.

Le bien des conjoints comprend « la volonté d'assumer et de remplir toutes les obligations qui expriment en fait une union intime et l'intégration des personnes, et par

[178] Le lien conjugal engendre un devoir absolu de fidélité et de perpétuité qui ne se conçoit pleinement qu'en partant d'une relation interpersonnelle intime et indissoluble d'un *consortium totius vitae* établi entre les époux. Le *consortium vitae conjugalis* suppose également une complémentarité conjugale qui va au-delà d'une amitié interpersonnelle, un respect mutuel et un dialogue franc. En remplissant chacun son rôle, et résistant aux impulsions conflictuelles, chacun contribue au bonheur et à l'équilibre du couple et des enfants. Voir J. GRESSIER, « Le consentement est un acte positif de volonté », dans *Recueil canonique d'Arras*, Journées canoniques, 1999, p. 234.

[179] JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, n° 19, dans *AAS*, 74 (1982), pp. 81-191, traduction française dans *DC*, 79 (1982), p. 7 (=JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*).

laquelle ils s'entraident mutuellement au niveau spirituel, matériel et social. Par ceci s'établit une véritable vie conjugale vécue dans la paix et le progrès continuel »[180].

Sans la vie conjugale commune, il serait très difficile pour les conjoints de réaliser leur propre bien. Fort malheureusement, cette vie commune conjugale qui devrait être la conséquence naturelle de l'alliance matrimoniale par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, il arrive trop souvent qu'elle rencontre des difficultés qui conduisent les conjoints à se séparer. D'où l'intervention de l'Église pour essayer de réconcilier les époux.

2.4.2.2 - Le souci pastoral de l'Église pour les conjoints

Le droit ecclésial établit comme caractéristique du mariage la vie commune conjugale; voilà pourquoi il en fait un droit et un devoir de la part des contractants. D'où l'intitulé du canon 1151 : « Les conjoints ont le droit et le devoir de garder la vie commune conjugale, à moins qu'une cause légitime ne les en excuse ». Comme susmentionné, « ce droit et ce devoir de préserver la vie conjugale ont leur source non dans le droit ecclésiastique positif, mais dans le droit naturel qui amène un homme et une femme à s'unir et à conduire librement une alliance matrimoniale, établissant un partenariat de la vie entière »[181]. C'est ainsi que l'Église se porte garant pour la protection de ces droits et obligations en s'arrogeant le pouvoir de prendre les mesures nécessaires

[180] TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* BRUNO, 17 mai 1996, cité par CIVILI, décision du 8 novembre 2000 (non publiée à date).

[181] KOWAL et WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures*, p. 133; cf. P. BIANCHI, « Processi e procedimenti canonici per la separazione personale dei coniugi », dans *Quaderni di diritto ecclesiae*, 13 (2000), pp. 146-168; W. LIPKA, « La separación matrimonial canónica : una propuesta de recuperación », dans *Ius canonicum*, 41 (2001), pp. 501-548.

pour enjoindre les conjoints à maintenir ou à reprendre la vie commune conjugale (cf. c. 1695).

Dans son souci pastoral pour les conjoints, l'Église cherche avant tout le mieux dans l'intérêt de conjoints[182]. C'est ici où les recommandations de portée générale que propose le Code de 1983 en matière de réconciliation dans le cadre des conflits en général (c. 1446) et dans le cadre restreint de mariage (cc. 1676 et 1695) trouvent un champ d'application propice. Le canon 1446, § 1 mobilise tous les fidèles, et en premier lieu les évêques d'autant plus qu'on veut éviter les litiges de toutes sortes au sein du peuple de Dieu; le second paragraphe s'adresse au juge qui doit aider les parties à régler leur différend à l'amiable. Tandis que les canons 1676 et 1695 s'adressent directement au juge et lui attribuent les prérogatives dans le cadre très précis de mariage, afin d'aider les conjoints à se réconcilier et à reprendre la vie commune conjugale. La stabilité de la vie familiale est au cœur du souci pastoral de l'Église : d'où l'injonction adressée au juge, chaque fois qu'il y a espoir d'un succès d'user des moyens pastoraux pour amener les conjoints à se réconcilier (c. 1695).

Il appert de relever que le contenu des canons 1676 et 1695 est presque identique dans son contenu. Il s'agit d'une part de veiller sur le principe de l'indissolubilité du mariage et de l'autre sur celui de gérer les conflits à l'intérieur de la communauté chrétienne. Lorsque l'une de parties vient solliciter la nullité de son mariage, le juge doit avoir à l'esprit la présence de ces deux principes. Voilà pourquoi, dans le cas du canon 1676, le juge doit d'abord envisager s'il n'y a pas un espoir de solution favorable et

[182] Voir KOWAL et WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures*, p. 133; cf. J.P. KING, *The Canonical Procedure in Separation Cases : A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington, DC, Catholic University of America, 1952; MWANAMA, « Église et gestion des conflits », p. 323.

mettre en œuvre les moyens pastoraux pour amener, si possible, les époux à convalider éventuellement leur mariage (cc. 1156-1165) et reprendre la vie commune conjugale.

Tandis que dans le canon 1695, le souci pastoral du juge s'oriente vers les conjoints séparés, il est demandé également au juge de mettre en œuvre les moyens pastoraux pour réconcilier les époux et les amener à reprendre la vie commune avant d'entreprendre la procédure judiciaire. Dans un cas comme dans l'autre, on peut évoquer le canon 1692, § 1 qui veut que « les causes de séparation soient traitées par les autorités ecclésiastiques compétentes, à moins que d'autres dispositions n'aient été prises par un concordat »[183]. Ainsi, on reste dans la perspective biblique (1 Co 6,1-8) qui veut que les conflits qui concernent les membres de la communauté soient traités à l'intérieur de la communauté par les membres de la communauté. Ceci justifie la raison d'être de confier au soin pastoral du juge ecclésiastique les causes de nullité du mariage et celles de séparation des époux.

Cependant, souvent les moyens pastoraux auxquels fait allusion le canon 1695 s'avèrent inefficaces pour rétablir l'harmonie du couple et l'aider à reprendre une véritable vie commune, tout simplement parce que le couple laisse traîner assez longtemps la situation inconfortable. Et quand on sollicite l'aide de l'évêque ou d'autres pasteurs qui ont charge d'âmes, il est déjà trop tard parce que diverses raisons font en sorte que le processus de rupture du mariage est déjà arrivé à un point tel qu'il n'y a plus espoir de venir en aide aux parties[184].

---

[183] J.-C. PÉRISSET, « Les implications pastorales des causes de nullité du mariage », dans *Revue du droit canonique*, 43 (1993), p. 121.

[184] Concernant les raisons, le Code de 1983 se contente de parler, en général, de situations où l'un des conjoints met en grave danger l'âme ou le corps de l'autre ou des enfants. De tels dangers peuvent exister même quand le conjoint qui les pose n'a pas commis de péché, par exemple s'il souffre d'une maladie mentale, de troubles de personnalité, d'alcoolisme ou de toxicomanie. Dans un cas de danger

En effet, dans le canon 1695, comme dans l'enseignement de l'Église, se dégage l'idée d'une réconciliation à laquelle le juge doit veiller personnellement en utilisant au besoin les moyens pastoraux pour atteindre cette fin[185]. Car une vie harmonieuse ne peut que contribuer à un climat d'entente au niveau de la famille et de l'Église toute entière. C'est pourquoi, la responsabilité de réconcilier les couples en difficulté incombe au juge ecclésiastique afin de rétablir la vie commune des époux.

2.5 - Le principe d'éviter les litiges dans le contexte du recours administratif

La procédure doit être entendue comme étant l'exposition ou le compte-rendu d'une question litigieuse ou disputée devant un organe approprié de l'autorité, en vue de son règlement ou de sa solution. De ce qui précède, on peut dégager deux espèces de procédures du type litigieux : d'une part les procès canoniques, contentieux, spéciaux ou pénaux; d'autre part, la procédure administrative née d'un acte du pouvoir administratif. En effet, sur cette dernière énoncée, si le fidèle concerné par un acte administratif particulier n'est pas satisfait de la décision qu'il considère comme erronée ou injuste, c'est qu'il considère que ses droits ont été violés ou qu'il lui est fait tort d'une façon ou d'une autre, il peut les revendiquer en usant des moyens appropriés. Ces événements poussent à croire que le besoin de diverses formes de règlements hors-cour est toujours

---

immédiat, une des parties peut se séparer de son conjoint de sa propre autorité. S'il n'y a pas de danger immédiat, il faut qu'elle cherche à obtenir l'approbation de l'ordinaire du lieu selon le canon 1153, § 1; mais selon le canon 1692, § 1, la partie doit obtenir le décret de l'évêque diocésain (et non de l'ordinaire du lieu) ou une sentence d'un juge qui doit décider de la séparation. On peut lire à ce propos KOWAL et WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures*, pp. 138-139; cf. B. ROMA, « La riconciliazione dei coniugi », dans *Ius Ecclesiae*, 17 (2005), pp. 463-489; A. BERNARDEZ CANTON, *Las causas canónicas de separación conyugal*, Madrid, Editorial Tecnos, 1961.

[185] Le juge peut recourir à cet effet aux groupes ou mouvements d'action catholique relatifs à la pastorale des couples. On y reviendra de façon élaborée dans le dernier chapitre de ce travail.

d'actualité, tant que celles qui sont mentionnées dans le Code que celles en dehors du Code pourvu qu'elles soient adaptées aux cultures et traditions juridiques locales[186].

De fait, la première assemblée ordinaire du Synode des évêques (29 septembre au 28 octobre 1967) formulait un principe (nº 7) qui concernait directement la protection des droits des personnes par voie d'un recours administratif :

> Pour que ces principes soient convenablement mis en pratique, il faut apporter un soin particulier à régler la procédure qui concerne la protection des droits subjectifs; c'est pourquoi dans la révision du droit on fera attention à ce qui, jusqu'ici manquait beaucoup dans ce domaine, à savoir les recours administratifs et l'administration de la justice; à cette fin, les diverses fonctions du pouvoir ecclésiastique, c'est-à-dire le pouvoir législatif, le pouvoir administratif et le pouvoir judiciaire doivent être clairement distingués et l'on devra définir adéquatement quels organismes devront exercer chacun d'entre eux[187].

Le principe de base qui sous-tend le système de recours, introduit comme une nouveauté dans le Code de droit canonique, se trouve dans le canon 221, § 1 : « Il appartient aux fidèles de revendiquer légitimement les droits dont ils jouissent dans l'Église et de les défendre devant le for ecclésiastique compétent, selon le droit ». Pourtant, avant que la procédure de recours hiérarchique ne débute ou pendant le litige, le canon 1733, § 1 rappelle un principe fondamental qui stipule que tout doit être entrepris pour éviter des conflits intra ecclésiaux :

> Il est hautement souhaitable que chaque fois qu'une personne s'estime lésée par un décret, le conflit entre elle et l'auteur du décret soit évité et que soit recherchée entre eux d'un commun accord une solution équitable, en utilisant au besoin la médiation et les efforts de sages, pour éviter le litige ou le régler par un moyen adéquat[188].

---

[186] Voir MORRISEY, « Réformes judiciaires et administratives de l'Église postconciliaire », p. 115; voir aussi RECCHI, « La production du droit particulier par les conférences épiscopales », p. 54.

[187] Voir *Communicationes*, 1 (1969), p. 83. Le Principe n° 7 continue l'idée évoquée dans le Principe n° 6 : « En raison de l'égalité fondamentale de tous les fidèles et de la diversité des offices et des charges fondés sur l'ordre hiérarchique lui-même de l'Église, il convient que les droits des personnes soient correctement définis et protégés; ceci fait que l'exercice du pouvoir apparaisse plus clairement comme un service, que son usage soit mieux assuré et que disparaissent les abus » (ibid.).

[188] « Valde optandum est ut, quoties quis gravatum se decreto putet, vitetur inter ipsum et decreti auctorem contentio atque inter eos de aequa solutione quaerenda communi consilio curetur, gravibus

La première version du canon 1733, § 1 était présentée comme canon 9, § 1 par Specialis Commissio pontificia coetus studii *De procedura administrativa*[189]. Le canon 9, § 1 du Schéma *De procedura administrativa* (10 novembre 1971) était pratiquement identique[190] :

> Il est hautement souhaitable que, si une personne s'estime lésée par un décret, il n'y ait pas de conflit entre elle et l'auteur du décret mais qu'on traite entre eux à la recherche d'une solution équitable, en utilisant éventuellement la médiation ou les efforts de sages, afin de dirimer le litige par un amendement volontaire du décret ou par une juste compensation ou par un autre moyen convenable.

Une analyse du texte du 1971 et du texte du canon 1733, § 1 confirme que pendant le processus de l'élaboration du canon 1733, § 1 les modifications étaient minimales : on a ajouté un élément d'accord commun (*communi consilio curetur*)[191], puis on a remplacé les termes *consilium* par *studium*[192] et *homo* par *persona*[193]. On a aussi éliminé les mentions d'amendement du décret par son auteur et de compensation parce

---

quoque personis ad mediationem et studium forte adhibitis, ita ut per idoneam viam controversia praecaveatur vel dirimatur ».

[189] « Valde optandum est ut, quoties quis gravatum se decreto putet, non fiat inter eum et decreti auctorem contentio, sed inter ipsos de aequa solutione quaerenda tractetur, gravibus quoque hominibus ad mediationem vel consilium forte adhibitis, ita ut vel per voluntariam decreti emendationem vel per aequam compensationem vel per aliam idoneam viam controversia vitetur vel dirimatur » (*Communicationes*, 42 [2010], p. 132).

[190] « Valde optandum est ut, quoties quis gravatum se decreto putet, non fiat inter ipsum et decreti auctorem contendo, sed inter eos de aequa solutione quaerenda tractetur, gravibus quoque hominibus ad mediationem vel consilium forte adhibitis, ita ut vel per voluntariam decreti emendationem vel per aequam compensationem vel per aliam idoneam viam controversia vitetur vel dirimatur » (*Communicationes*, 43 [2010], p. 398).

[191] Voir le canon 1693 du Schéma de 1980, dans PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. 1469.

[192] Voir ibid.

[193] Voir le canon 1741 du Schéma de 1982, dans PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, p. 1469.

qu'ils semblaient être plutôt les résultats des activités pour éviter le conflit que les moyens pour rechercher des solutions[194].

Le canon correspondant du CCEO, c. 998, § 1, répète substantiellement le texte du Schéma *De procedura administrativa* (1971)[195].

La norme du canon 1733, § 1 suit les lignes du principe d'éviter les litiges déjà annoncé dans le canon 1446; donc les commentateurs du canon 1733, § 1 se réfèrent aux mécanismes évoqués dans les canons 1713-1716. Cependant, cela ne concerne pas seulement la transaction ou l'arbitrage, mais aussi n'importe quelle autre forme de règlement hors-cour qui doit être mise à contribution pour venir à bout d'un conflit. Pour cette raison, le chapitre suivant traitera ce sujet dans le contexte des moyens prévus pour éviter les procès judiciaires. Par ailleurs, le canon 1446 mentionne quelques moyens alternatifs pour éviter un procès contentieux ordinaire et le canon 1733 promeut les moyens d'éviter un conflit dans le contexte du recours administratif « provenant de l'exercice du pouvoir de décision dans l'Église »[196]. Pour ce faire, on peut dire que les procédures auxquelles renvoie le canon 1446 et contenues dans le canon 1713 sont juridiques et donc sujettes à des normes procédurales, tandis que celles qui sont mentionnées dans le canon 1733, § 1 peuvent faire l'objet d'une « invention » de

[194] Voir ibid. Pour une analyse détaillée du processus de la création du c. 1733, voir MARTÍN RUIZ DE GAUNA, *La conciliación en el derecho administrativo canónico*, pp. 32-67.

[195] Canon 998, § 1 : « Valde optandum est, ut, si quis gravatum se decreto putat, non fiat inter ipsum et decreti auctorem contentio, sed inter eos de aequa solutione quaerenda tractetur, gravibus quoque hominibus ad mediationem vel studium forte adhibitis ita, ut per voluntariam decreti emendationem vel per iustam compensationem vel per aliam idoneam viam controversia dirimatur ».

[196] P. VALDRINI, *Injustices et protection des droits dans l'Église*, Recherches institutionnelles, n° 12, Strasbourg, Cerdic, 1983, p. 8 (=VALDRINI, *Injustices et protection des droits dans l'Église*); cf. J.A. CORIDEN, « Alternative Dispute Resolution in the Church », dans *CLSAP*, 48 (1986), pp. 61-82.

procédures appropriées selon les circonstances. On peut reconsidérer le contexte d'une communauté chrétienne dans un climat de tension afin de relever l'option de l'Église parmi les modes de résolution de conflits disponibles, sa préférence à un règlement à l'amiable plutôt qu'un règlement judiciaire.

Conclusion

Il est opportun de pouvoir faire une brève récapitulation des données majeures quant aux articulations de ce deuxième chapitre dont l'objet était le principe canonique selon lequel on doit éviter les litiges au sein des peuples de Dieu. L'Église encourage les fidèles à envisager un arrangement à l'amiable et éviter autant que possible les procès.

En effet, les fondements bibliques de cette procédure se greffent dans la péricope tirée de l'Évangile de Saint Matthieu 18,15-17 qui donne une sorte de canevas à suivre dans la résolution des conflits entre fidèles. Pour mettre fin à une situation conflictuelle qui oppose les membres d'une communauté, la péricope propose une rencontre seul à seul, à défaut, on fera appel à une ou deux autres personnes, ou encore, on fera appel à l'Église; en cas d'échec de ces trois étapes, que la relation fraternelle soit rompue. Les relations fraternelles entre certains chrétiens étant perturbées par toutes sortes de litiges, l'objectif de l'Église est de les amener à négocier entre eux ou en présence de témoins pour éviter les procès. Car, « le mot de procès et la réalité qu'il recouvre semblent mal s'accorder avec l'esprit évangélique »[197].

Saint Paul, de son côté s'indigne de ce que les chrétiens de Corinthe portent leurs différends devant les magistrats païens et, il les invite à recourir à l'arbitrage de leurs frères (1 Co 6,1-8). Une vérité émerge de cet enseignement de Paul : Le sage doit

[197] VERNAY, « Les procès dans le Code de droit canonique », p. 339.

trancher les différends dans la communauté, pour qu'en aucun cas, on ne puisse pas se confier ni porter les affaires de la communauté en dehors de celle-ci. Dans pareil cas, une de méthode que le sage peut mettre à profit pour conduire les parties vers une solution équitable est la transaction ou l'arbitrage.

On ne doit pas perdre de vue que « l'Église est une communauté composée d'hommes et de femmes, à la fois saints et pécheurs, on ne s'étonnera pas qu'elle ait dû établir des organismes chargés de dire le droit, destinés à régler les conflits inévitables »[198]. Alors, mis à part son fondement scripturaire, on trouve des traces importantes de cette pensée dans les *Décrétales* promulguées par Grégoire IX en 1234. Ainsi, pour venir à bout d'un conflit, il a été recommandé l'intervention du juge à n'importe quel moment du processus judiciaire afin de préconiser un compromis qui conduit à une solution pacifique du conflit, d'orienter les belligérants à finir leur litige par une transaction ou un arbitrage. Cette approche s'adresse à tous les jugements sauf ceux dans lesquels la loi ne permet pas de transiger.

Eu égard aux modifications intervenues dans le processus de la révision du Code de 1917, le canon 1925 du Code Pio-Bénédictin comme le canon 1446 du Code de 1983 met à la charge du juge l'obligation de chercher à concilier les plaideurs chaque fois qu'il a l'espoir d'y parvenir. Autrement dit, le juge ne doit pas hésiter de se saisir de l'opportunité en cas d'espoir d'un succès d'enclencher une tentative de conciliation des parties en conflit. L'objectif étant d'éviter les procès au sein des peuples de Dieu, ou de régler pacifiquement les litiges au plus tôt que possible.

D'où l'importance du rôle du juge ecclésiastique qui réconcilie les parties en conflits pour le bien des âmes. Dans ce même ordre d'idées, le rôle du juge se répercute

[198] Ibid.

dans le canon 1676 qui fait allusion aux responsabilités de ce dernier dans les causes en déclarations de nullité de mariage (*Dignitas connubii*, n° 65); mais aussi le même rôle qu'il peut jouer dans les causes de séparation des époux (c. 1695).

Tout compte fait, une procédure judiciaire au sens strict entraîne les inimitiés, des coûts très élevés et prend trop de temps, d'où l'exhortation de l'Église aux fidèles de régler les conflits par des moyens pacifiques. Le Code de 1983 oriente les belligérants vers les méthodes de règlements hors cour, tels que la conciliation, la médiation, l'arbitrage et le recours hiérarchique afin de mettre fin au conflit. Par conséquent, il nous faudrait alors examiner ces possibilités concrètes énumérées dans la législation universelle pour éviter des procès.

CHAPITRE III – LES MOYENS PRÉVUS POUR ÉVITER LES LITIGES DANS LA LÉGISLATION UNIVERSELLE

Introduction

Actuellement, le procès n'a pas bonne presse dans la société, car il révèle un malaise ou un conflit que la justice a du mal à apaiser pour rétablir entre les parties le climat d'antan. Il existe toutes sortes des conflits au sein des structures et dans les collectivités humaines. Ceci pousse à s'interroger sur la notion même de « conflit ». Par « conflit », il faut comprendre « antagonisme, opposition entre des personnes, des groupes ou États. L'idée qui domine est alors celle de la violence des affrontements, pouvant aller, jusqu'à la guerre »[1]. Par ailleurs, dans le monde du travail, « le conflit » entre employés et employeurs peut prendre la forme d'une grève ou toute autre forme des manifestations. Dans la sphère privée du mariage, le divorce se traduit souvent par un conflit qui dégénère en un affrontement violent entre les conjoints[2]. Le conflit mène au procès qui, parfois, a un coût exorbitant pour les parties et son issue est aussi lointaine qu'imprévisible[3].

Paradoxalement, W. Ury, J. Brett et S. Goldberg considèrent que « le conflit est un aspect normal de toute relation ou organisme et que la résolution effective des conflits permet aux peuples et aux organismes de croître et d'évoluer »[4]. Il s'agit pour les auteurs précités, de tirer le meilleur du conflit afin d'éradiquer ce qui en est l'origine.

---

[1] URY et al., *Gérer les conflits « autrement »*, p. 7; cf. D. PICARD et E. MARC, *Petit traité des conflits ordinaires*, Paris, Seuil, 2006.

[2] Voir URY et al., *Gérer les conflits « autrement »*, p. 7.

[3] Voir THIBAULT, *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*, p. vii; voir aussi URY et al., *Gérer les conflits « autrement »*, p. 7.

[4] URY et al., *Gérer les conflits « autrement »*, p. 7.

En ce qui concerne les conflits entre fidèles dans l'Église, jadis, ils étaient réglés par l'évêque ou les responsables de la communauté. C'est pourquoi, avec le temps et l'accroissement du nombre des fidèles, il fallait trouver d'autres moyens adéquats pour venir à bout des différends qui devenaient fréquents. À travers le droit ecclésial, l'Église offre différentes manières de traiter les conflits. De plus, pour répondre aux besoins qui naissent des controverses éventuelles ou des violations des droits subjectifs, l'ordonnancement juridique a établi les moyens légaux pour résoudre les conflits et rétablir l'ordre juridique. Également, ceux qui doivent résoudre les différends sont appelés à choisir la procédure adaptée à chaque cas de litige.

En conséquence, dans ce chapitre, trois points seront-ils être abordes : les moyens prévus pour éviter les procès dans le contexte des procès judiciaires, les moyens alternatifs de règlement des conflits dans le Code oriental et les moyens prévus pour éviter les litiges dans le contexte du recours administratif (c. 1733).

3.1 – Les moyens prévus pour éviter les litiges dans le contexte des procès judiciaires

La réconciliation est un principe fondamental de la vie chrétienne. C'est pourquoi le livre VII sur les procès souligne régulièrement l'importance de cette réalité au sein de peuple de Dieu : « Si possible, il faut éviter les conflits et les procès et trouver une solution équitable, acceptable pour toutes les parties concernées »[5].

[5] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 227, voir aussi IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », dans J.P. SCHOUPPE (dir.), *Vingt-cinq ans après le Code. Le droit canonique en Belgique*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 259 (=MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation »); cf. J.J. FOLMER, « Promoting and Protecting Rights in the Church : An Introduction », dans *The Jurist*, 46 (1986), pp. 1-3; BEAL, « Protecting the Rights of Lay Catholics », p. 132.

Il appert de relever que l'emplacement de la section sur les moyens d'éviter les procès (cc. 1713-1716) peut susciter quelques interrogations, notamment, pourquoi vient-elle juste à la fin de celle sur les procès spéciaux, alors qu'elle aurait été placée avant le procès contentieux ordinaire (cc. 1501-1696) dont les moyens d'éviter les procès ont mission de contraindre. De plus, le canon 1517 prévoit la fermeture d'une instance par « d'autres manières » que le prononcé de la sentence définitive[6]. C'est qui sous-entend qu'à tout moment du procès, les parties peuvent toujours décider de régler leur différend à l'amiable par le truchement de la réconciliation, la médiation de sages, la transaction et l'arbitrage.

De même, il sied de noter qu'il existe une certaine confusion dans la terminologie utilisée dans les différents canons qui proposent les moyens d'éviter les procès, ce qui démontre que ces dits moyens ne sont pas totalement clairs. Toutefois, « pour le bien de la simplicité, une bonne référence à la transaction et l'arbitrage comme étant des procédures pour une solution de compromis dans un conflit sera d'un apport capital. Le compromis est le genre; les différentes formes de transaction et d'arbitrage sont l'espèce »[7].

Comme la littérature canonique ne contient pas d'abondantes sources sur les procédures de réconciliation (conciliation et médiation), un recours aux sources séculières faites dans la thèse offre une perspective intéressante et valable pour enrichir la science canonique. Le présupposé est que la réconciliation étant appliquée aux affaires

[6] Canon 1517 : « L'instance est ouverte par la citation; cependant elle prend fin non seulement par le prononcé de la sentence définitive, mais aussi par les autres manières prévues par le droit ».

[7] Voir MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », p. 55.

des hommes, les mêmes principes s'appliquent généralement dans tous les domaines qui ont une interaction avec ces derniers.

3.1.1 – La réconciliation

Le canon 1446, §§ 2-3 précise qu'au début du procès et même à tout moment, chaque fois qu'il entrevoit quelque espoir d'une solution favorable, le juge ne doit pas omettre d'exhorter et d'aider les parties à chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend, et il leur indiquera les moyens convenables à cette fin. Et si le procès concerne le bien privé des parties, le juge examinera si le différend peut être utilement réglé par une transaction ou un arbitrage selon les canons 1713-1716.

Ainsi, on doit noter que le canon 1713 est une application du principe général ci haut mentionné dans le canon 1446 sur le devoir du juge d'exhorter et d'aider les parties à régler leur différend à l'amiable. À cet effet, le canon offre deux moyens : la transaction (ou la réconciliation) et l'arbitrage. Puis, le canon 1713 fait une distinction entre *transactio* et *iudicium commissum arbitrio* (*arbitriis*). En effet, la *transactio* est « une entente par laquelle une affaire conflictuelle est réglée sans un procès formel »[8]. Il convient de signaler que la réconciliation s'étend dans le sens de la conciliation ou la médiation.

[8] L.F. STELTEN, *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, Peabody, MA, Hendrickson, 1995, p. 326; voir MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », p. 65.

3.1.1.1 – La conciliation

L'expérience de la vie révèle souvent que faire le premier pas vers l'adversaire lui-même est plus difficile que de s'adresser à un tiers désintéressé qui peut jouer le rôle d' « entremetteur » entre les parties dans un différend juridique.

3.1.1.1.1 – Caractéristiques générales de la conciliation

Pour résoudre le litige qui se vit entre les parties en conflit, le Code de droit canonique envisage la conciliation comme un des moyens pour éviter le procès et chercher une solution pacifique pour apaiser et finir la controverse entre les individus. La conciliation est une action de concilier, d'un juge ou d'une personne compétente pour aider les parties à se mettre d'accord. La conciliation peut aussi se comprendre comme étant un accord qu'un tiers impartial cherche à amener entre deux parties en conflit. Elle est une procédure par laquelle les deux parties tentent, à l'occasion d'une audience de réconciliation, de rapprocher leurs points de vue, en faisant les concessions réciproques grâce à l'intervention d'un tiers[9].

C'est aussi un « mode de règlement politique des conflits internationaux à travers l'intervention d'une commission chargée de mettre en œuvre une procédure contradictoire pour examiner l'affaire et proposer une solution »[10]. En sus, la conciliation est caractérisée par « le fait que les intéressés discutent librement entre eux de la question qui les divise, qu'ils tâchent d'aboutir à un arrangement, mais qu'ils ne soient dessaisis au

[9] Voir *Nouveau Larousse universel*, t. 1, Paris, Librairie Larousse, 1948, col. 412; cf. J. AMBE, « Meaning of Celebration of Reconciliation in Africa », dans *Spearkead*, 123-124 (1992), pp. 30-100.

[10] G. RAYMOND et J. VINCENT, *Lexique des termes juridiques*, Paris, Dalloz, 2003, p. 134.

profit de qui que ce soit, d'aucune partie, de leur droit de décider de leurs propres affaires »[11].

De surcroît, la conciliation est une intervention dans un règlement d'un différend par une personne ou un organe avec ou sans autorité propre, jouissant de la confiance des parties en litige, chargé d'examiner tous les aspects du litige et de proposer une solution qui n'est pas obligatoire[12].

Ainsi, « la conciliation se rapproche dans une certaine mesure de l'arbitrage en ce que la personne ou l'organe de conciliation ne jouit pas, a priori, d'une autorité propre susceptible d'amener, par son influence ou par l'exercice d'une pression quelconque, à un règlement heureux du différend »[13]. La conciliation se rapproche également de la médiation dans la mesure où elle n'est pas mise sur pied pour déterminer qui a tort ou qui a raison, un peu comme dans la palabre africaine dont on traitera plus loin.

Dans un différend juridique, le conciliateur, à la différence de l'arbitre, ne prend lui-même aucune décision mais veut seulement aider les parties à ouvrir des négociations à partir des propositions positives de solutions qui leur sont proposées. En effet, le dialogue direct entre les parties concernées constitue la procédure la plus efficace dans la

---

[11] H. HEIMERL, « Arbitrage et conciliation pour les litiges dans l'Église », dans *Concilium*, 127 (1977), p. 101 (=HEIMERL, « Arbitrage et conciliation pour les litiges dans l'Église »), voir aussi HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 36; cf. B.J. ROTH, R.W. WULFF et C.A. COOPER, *The Alternative Dispute Resolution Practice Guide*, New York, Lawyer Cooperative Publishing, 1993.

[12] Voir G. CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 173 (=CORNU, *Vocabulaire juridique*).

[13] I. BERNIER et N. LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends dans le domaine culturel », http://www.diversite-culturelle.qc.ca/fileadmin/documents/pdf/document_reflexion.pdf (7 octobre 2014), p. 7 (=BERNIER et LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends »).

recherche d'une solution amiable qui porte sur l'objet même du litige[14]. La conciliation comme mode de règlement des différends « a un plus grand domaine d'application et elle est plus souple que la procédure d'arbitrage »[15].

3.1.1.1.2 – Mode de processus et son application

Celui qui se sent lésé dans son droit, cherchera souvent la voie la plus simple pour l'obtenir. Ainsi, le canon 1714 oriente vers la *transactio* que l'on peut traduire dans le sens d'une entente entre les parties elles-mêmes. Idéalement, la partie qui se sent lésée prend l'initiative de la conciliation en communicant par écrit ou oralement avec l'autre partie et l'invite à la conciliation selon le règlement donné et en décrivant brièvement l'objet du litige. La procédure de conciliation ne débute que lorsque l'autre partie acceptera cette invitation. En cas de refus, il n'y aura pas de procédure de conciliation. Dans le cas où les parties sont d'accord, elles procéderont à la désignation d'un conciliateur.

Il appert de signaler que le conciliateur est quelqu'un qui par sa présence et son savoir-faire fait avancer la cause des parties. Sa présence leur permet d'aboutir à une issue heureuse en y mettant également leurs propres moyens. Il est donc indispensable que la personne ou l'organe qui intervient dans la conciliation jouisse de la confiance des parties. De plus, la personne ou l'organe de conciliation doit aussi faire preuve de neutralité et d'impartialité. Sinon, il lui serait impossible de gagner la confiance des parties en conflit. Sans cette confiance, son intervention n'aura pas d'effet escompté.

[14] Voir HEIMERL, « Arbitrage et conciliation pour les litiges dans l'Église », p. 101.

[15] Ibid.

Le conciliateur est guidé par les principes d'objectivité, d'équité et de justice, et tient compte des droits et des obligations des parties. Le conciliateur est tenu de communiquer avec les parties, à les rencontrer ensemble ou séparément. Même si le conciliateur ne prend aucune décision, il reste que l'efficacité de la conciliation dépend largement de la qualité de sa relation personnelle et sociale. Les parties sont appelées à coopérer avec le conciliateur dans l'ouverture et l'honnêteté. Il est celui à qui l'on s'adresse ; il est écouté et doit susciter le désir de rétablir le lien qui est brisé. La proximité et la familiarité avec le contexte dans lequel a émergé le conflit sont les deux éléments essentiels pour l'institution de la conciliation. La discrétion de la personne ou de l'organe engagé dans la conciliation par rapport à la procédure utilisée est totale. En effet, il ne s'agit pas dans la conciliation d'aborder le conflit d'une manière seulement technique et exclusive, mais aussi de l'aborder dans le contexte social et relationnel qui l'a généré. Autrement dit, on veut rétablir la communication rompue par le différend, d'où « la conciliation peut aboutir à un accord des parties, un compromis, une démarche unilatérale vers la partie adverse, voire à un acte administratif qui corresponde au désir de celui qui s'estime lésé dans son droit »[16].

Il s'agit du devoir de tous les fidèles d'éviter autant que possible les litiges (c. 1446, § 1) développé dans le chapitre précédent quant à son application aux situations conflictuelles du devoir plus général rapporté au canon 209, de l'obligation de toujours promouvoir, y compris dans sa manière d'agir, la communion avec l'Église. Les moyens d'accomplir ce devoir ne sont pas directement définis. C'est aux personnes elles-mêmes,

[16] HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 36; cf. J.C. MESZAROS, « Procedures of Administrative Recourse », dans *The Jurist*, 46 (1986), p. 108.

celles qui s'opposent, comme celles qui peuvent aider à l'élaboration des solutions, qu'il revient de collaborer à la réalisation de ce devoir[17].

Somme toute, l'idée de la conciliation est élaborée et appliquée dans le procès contentieux : le procès contentieux ordinaire (c. 1446), le procès contentieux oral (c. 1659, § 1), dans les causes en nullité de mariage (c. 1676) et en ce qui concerne la séparation des époux (c. 1695). Ainsi, pour éviter les procès, les canons 1713-1716 stipulent clairement qu'il est souhaitable de recourir à la transaction ou à une conciliation, ou bien de soumettre le litige au jugement d'un ou plusieurs arbitres (c. 1713). Et comme les procès judiciaires relèvent du juge, il incombe à ce dernier « l'obligation d'exhorter et d'aider les parties à chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend et, le juge leur indiquera les moyens convenables à cette fin, en ayant notamment recours à la médiation de sages »[18]. D'après le canon 1446, § 2, le juge ecclésiastique est aussi institué conciliateur. Mais, tout canoniste-juge a-t-il nécessairement les qualités requises pour être tiers entre les parties en conflit ? En plus, quand une partie a formellement introduit sa cause devant le tribunal, comment la convaincre de revenir à la conciliation sans exercer sur elle aucune forme de pression ?

[17] Voir P. VALDRINI, « La résolution juridique des conflits dans l'Église », dans *Documents épiscopat*, 17 (1986), p. 2 (=VALDRINI, « La résolution juridique des conflits dans l'Église »); cf. PASSICOS, « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 127; 748; 1446) », pp. 198-199.

[18] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 228; voir aussi IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », pp. 257-258; J.P. SCHOUPPE, « Les procédures administratives face aux dysfonctionnements dans les communautés ecclésiales », dans *L'Année canonique*, 40 (2004), p. 112 (=SCHOUPPE, « Les procédures administratives face aux dysfonctionnements dans les communautés ecclésiales »); P. VALDRINI, « Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs », dans *L'Année canonique*, 28 (1984), pp. 87-89 (=VALDRINI, « Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs »); P. VALDRINI, « Exercice du pouvoir et principe de soumission », dans *Concilium*, 217 (1988), p. 125 (=VALDRINI, « Exercice du pouvoir et principe de soumission »).

3.1.1.2 – La médiation

Pour résoudre les conflits qui surgissent entre différentes personnes, il convient d'avoir recours à un « facilitateur » qui pourra mettre les antagonistes autour d'une même table. Cette démarche exige la participation volontaire des parties impliquées afin de rendre effective la résolution à l'amiable de leurs conflits.

3.1.1.2.1 – Caractéristiques générales de la médiation

Lorsque les intérêts ou les valeurs des uns et des autres sont mis en jeu, cela risque de dégénérer en affrontement. Dans ce face-à-face, le manque de dialogue intensifie le conflit. C'est pourquoi, il faut négocier pour éviter que l'affrontement n'aboutisse à la violence ou encore à la destruction des relations entre les parties. Cependant, dans le cas où les antagonistes ne peuvent plus prendre du recul par rapport au problème qui les oppose, il faut envisager la solution par l'entremise d'une aide extérieure qui n'appartient à aucun camp. Le canon 1714 parle du compromis (*compromissum*), c'est-à-dire une entente mutuelle par le moyen de la médiation d'une tierce partie neutre.

La différence entre la conciliation et la médiation n'est pas facile à établir, tellement la conciliation se rapproche de la médiation et inversement. Néanmoins, on peut dire que dans la conciliation, les parties en conflits se choisissent un tiers (conciliateur) qui a pour rôle d'écouter et de faire des propositions en fonction des éléments mis à sa disposition lors de l'audition des parties. Ces dernières conservent leur liberté d'appliquer ou non ses recommandations, voire de les aménager. La conciliation vise à rechercher un compromis entre deux adversaires qui ont intérêt à se réconcilier et, pour aboutir, cela suppose un minimum de bonne volonté des parties.

Quant à la médiation, comme la conciliation elle implique un tiers (médiateur) choisi par les parties; il conserve son attitude de neutralité et d'impartialité. Son rôle est de faciliter la communication des parties en conflit, appelées à trouver elles-mêmes leur propre solution. Dans la médiation, les parties ont le choix de l'issue du conflit. En définitive, la conciliation et la médiation sont deux modes de résolution de conflits dans lesquelles intervient un tiers, soit pour intervenir après avoir écouté les parties, analyser leur point de vue et leur proposer une solution pour régler leur différend (conciliateur); soit pour accompagner et donner son avis aux parties (médiateur).

Par médiation on comprend le fait qu'une tierce personne neutre intervienne dans un conflit en vue de soutenir les parties lors de la négociation et de la recherche de solutions. La médiation n'est autre qu'un « processus mené par une tierce personne en vue d'amener les parties enfermées dans leurs monologues à se rencontrer et à renouer la communication »[19]. Selon Hans von Mangoldt, la médiation peut être mise en place par une des parties au différend ou encore par le médiateur lui-même[20]. Par conséquent, contrairement à l'arbitrage, la personnalité propre du médiateur, sa valeur, son autorité, son tact, son expérience, la confiance qu'il inspire aux parties et sa capacité d'exercer une

[19] Y. BAILLY, « La médiation », dans Y. BAILLY et al. (dir.), *Non-violence Actualité*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 1993, p. 5 (=BAILLY, « La médiation »); cf. M. GUILLAUME-HOFNUNG, *La médiation*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, Presses universitaires de France, 1995, pp. 18-20 (=GUILLAUME-HOFNUNG, *La médiation*); J.F. BONAFÉ-SCHMITT, *La médiation : une justice douce*, Paris, Syros-alternatives, 1997, p. 18.

[20] Cf. H. von MANGOLDT, « Arbitration and Conciliation », dans *Judicial Settlement of International Disputes*, Berlin, Heidelberg, Springer Verlag, 1974, p. 431 (=MANGOLDT, « Arbitration and Conciliation »).

influence ou encore une certaine pression politique sur elles sont des éléments essentiels à la médiation et à son succès[21].

La médiation n'est pas un processus contradictoire. Il n'y a pas de « demandeur » ou de « défendeur », comme dans le cas de l'arbitrage, et le médiateur ne cherche pas à déterminer « qui a tort » ou « qui a raison ». De plus, en ce qui concerne la procédure, le médiateur n'est pas astreint à des règles particulières. Il dispose donc de toute la marge de manœuvre voulue pour mener à bien l'élaboration de la proposition de règlement du différend[22]. Autrement dit, le médiateur ne dispose d'aucune compétence décisionnelle ou coercitive. Ceci est la différence fondamentale par rapport à un litige porté devant les tribunaux ou une cour d'arbitrage. Évidemment, lors de l'arbitrage, c'est aussi un tiers neutre à qui l'on fait appel pour les parties en conflit. Ce tiers prend alors généralement une décision d'arbitrage.

En revanche, le médiateur doit jouer un rôle beaucoup plus actif et intrusif que l'arbitre. Il doit tenter de cerner les intérêts sous-jacents des parties ainsi que leurs prises de position. Pour ce faire, il peut non seulement les rencontrer conjointement mais aussi séparément au cours de réunions confidentielles. « Le médiateur a toute la latitude voulue pour rendre un rapport pouvant, à l'occasion, tenir compte du droit. Cependant, le plus souvent, il élabore une proposition de règlement du différend tenant compte aussi d'autres considérations »[23]. Cette proposition n'est pas obligatoire, c'est-à-dire que les

[21] Voir ibid., p. 430, voir aussi J.P. COT, *La conciliation internationale*, Paris, Éditions A. Pedone, 1968, p. 6.

[22] Voir BERNIER et LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends », p. 5; cf. GUILLAUME-HOFNUNG, *La médiation*, pp. 46-48; J. JOLY-HURARD, *Conciliation et médiation judiciaires*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 316.

[23] BERNIER et LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends », p. 5.

parties n'ont aucune obligation à la mettre en œuvre, d'où, comme nous l'avons déjà mentionné, l'importance des qualités intrinsèques du médiateur.

L'une des caractéristiques la plus marquante de la médiation est le fait qu'il ne s'agit pas d'un combat autour de positions, car c'est bien plus l'intérêt des parties qui est le souci principal. La médiation est définie comme un processus ayant pour but de régler librement et à l'amiable un conflit et par le fait de trouver une entente. Le processus n'est caractérisé par aucun formalisme puisque ce sont les parties elles-mêmes qui définissent librement l'organisation de la négociation, ou s'entendent sur une procédure à suivre[24]. Mais, on ne doit pas perdre de vue que la médiation se révèle inopportune dans les situations où il n'existe aucun terrain d'entente et où aucun gain de coopération ne se dessine à l'horizon. D'ailleurs, les canons 1446, § 2 et 1676 donnent une précision en ce qui concerne les préliminaires de l'instance caractérisée par cette phrase : « chaque fois que le juge entrevoit quelque espoir d'une solution favorable », il doit mettre en route une médiation. Tout ceci révèle de l'intérêt qu'a le législateur canonique à éviter, dans la mesure du possible le recours aux litiges et de faire en sorte que les conflits soient résolus par le dialogue ou mieux par le biais de médiateurs. C'est le rôle du juge, selon les canons précités d'indiquer aux parties les moyens appropriés pour une solution favorable (cc. 1713-1716) et même des moyens pastoraux pour réconcilier les époux.

[24] Voir N. WITTEBORG, « La médiation : Alternative extrajudiciaire à la solution d'un conflit et méthode de négociation », 1 juillet 2003, http://www.ipr.uni-heidelberg.de/md/jura/ipr/montpellier/.../35witteborg.pdf (7 octobre 2014), p. 3 (=WITTEBORG, « La médiation : Alternative extrajudiciaire à la solution d'un conflit »); voir aussi L. FULLER, « Mediation, Its Formation and Function in Southern California », dans *Law Review*, 44 (1971), pp. 225-341.

3.1.1.2.2 – Mode de processus et son application

Une médiation peut faire l'objet d'un plan préétabli mais elle peut aussi se dérouler *ad hoc*. La plupart du temps elle est organisée par une clause de médiation. Lorsque celle-ci est rédigée, les parties ou leurs représentants nomment un médiateur. Sa fonction est de créer les liens et faciliter la communication entre les parties. Son travail consiste à préserver le dialogue et faciliter la négociation directe entre les parties. Il doit également inviter les parties à trouver elles-mêmes des solutions créatives conformes à leurs intérêts. Sa force est dans son indépendance et dans sa capacité d'écoute. Le médiateur n'a aucun pouvoir de contrainte, néanmoins il offre simplement un lieu, une procédure, un savoir-faire et une attitude qui peut favoriser le dialogue et rétablir dans la mesure du possible la communication[25].

Pour cerner la compétence du médiateur, on peut exploiter les quatre étapes suivantes : la première est la partie introductive qui consiste à organiser l'audience afin de créer une ambiance favorable à la résolution du conflit. De ce fait, le médiateur donne le programme du déroulement de la séance. « La base du déroulement de la procédure de médiation fait généralement l'objet d'une convention écrite sur la médiation comprenant d'une part le caractère confidentiel de la procédure et d'autre part l'accord sur la prise en charge commune des coûts du médiateur sous forme d'honoraires »[26].

---

[25] Voir BAILLY, « La médiation », p. 13, voir aussi L. BERNARD, *Médiation et négociation en relation d'aide et en contexte d'autorité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 19 (=BERNARD, *Médiation et négociation*). On fait un renvoi à ce sujet à la USCCB qui a établi une procédure de médiation et d'arbitrage utilisée dans les bureaux de conciliation dans plusieurs diocèses américains, notamment Cincinnati, Cleveland et Seattle, voir VONDENBERGER, « Effective Due Process Is Possible in the Church », pp. 171-175.

[26] WITTEBORG, « La médiation : Alternative extrajudiciaire à la solution d'un conflit », p. 3; voir aussi N. ANTAKI, *Le règlement amiable des litiges*, Cowansville, Les Éditions Yvon Blais inc., 1998, p. 263; J. SOPINKA et N. LEDERMAN, *The Law of Evidence in Canada*, Toronto, Butterworth, 1992, p. 719.

Dans la deuxième étape, on donne à chacune de parties l'occasion de présenter les faits selon son point de vue. Pendant ce temps, le médiateur écoute attentivement afin de dégager les causes sous-jacentes du conflit. La troisième étape consiste à la résolution du conflit. C'est ici que le médiateur reprend individuellement chacun des différents aspects du conflit et tente d'en dégager quelques points d'entente possible. De là, il encourage le dialogue et la coopération entre les protagonistes. Il intervient fréquemment pour résumer et préciser les faits en cherchant toujours des bases de négociation. La dernière étape concerne l'accord : dans le cas où ces parties sont satisfaites des résultats et envisagent un accord, le médiateur procédera à un résumé de l'accord en présence de tous les participants. Cet accord est mis par écrit et dûment signé par les parties qui s'engagent d'en respecter les termes[27].

[27] Voir BAILLY, « La médiation », p. 13. À toute fin pratique, on donne en référence la description du déroulement d'une médiation selon Nika Witteborg : « a) Mise en œuvre de la procédure (Phase introductive) : La première phase de la procédure de médiation débute par un dialogue entre le médiateur et les parties. Ici le médiateur éclaire les parties sur son rôle et leur soumet le déroulement de la procédure. Les parties sont invitées à poser des questions. Par ailleurs on fait état des règles de conduite et le cas échéant un emploi du temps peut être fixé ainsi qu'un ordre du jour. b) La phase d'information : La phase suivante d'information qui sert à la clarification des faits et du droit mais aussi à l'information sur l'état des relations entre les parties. Les parties ou leurs avocats tiennent des plaidoiries d'ouverture, dans lesquelles ils exposent leurs vues des faits et du droit. Puis les parties donnent également leur avis. Ceci a pour but notamment d'évaluer et de prendre en compte l'aspect émotionnel des débats. Cette procédure se clôt généralement par la prise de positions des parties. Jusqu'ici rien ne diffère d'un débat contradictoire ordinaire. C'est à partir de maintenant que la médiation et sa spécificité entrent en jeu. c) La phase des intérêts : Dans la phase dite des intérêts, le médiateur tente de rechercher et d'évaluer derrière les positions juridiques les intérêts cachés, matériels ou immatériels, des parties. Ici les parties peuvent expliquer ce qui les motive véritablement. Si l'une des parties n'intégrait pas ce processus, c'est-à-dire s'il lui était hermétique, le médiateur pourrait faire avancer le processus par une sorte de dialogue diplomatique. Le médiateur est alors soumis lors de ce dialogue à une stricte confidentialité. En règle générale, les parties sont plus ouvertes que lors d'un débat contradictoire ordinaire puisque leurs divulgations ne peuvent porter à conséquence. Le médiateur ne peut en aucun cas reculer les frontières de l'entente au-delà desquelles plus rien n'est possible. Il peut par contre tenter de corriger la perception de ces limites afin de révéler subjectivement le terrain d'entente objectif. C'est exactement dans ce type de démarche que réside le potentiel créateur de valeurs de la médiation. C'est ce troc qui prend en compte les différents intérêts primordiaux des parties et qui les respecte au plus près. Corriger d'éventuelles mauvaises appréciations des parties et conseiller celles-ci suppose de la part du médiateur une connaissance parfaite des faits et des problèmes juridiques du cas d'espèce. d) *Brainstorming* : Lorsque les problèmes ont été cernés et définis, on attaque alors la phase de la résolution des problèmes. Le médiateur tente de faire percevoir aux parties le problème comme un problème commun, qui doit trouver une solution grâce à des efforts communs. On

En substance, il convient de retenir que le médiateur est tenu à la plus stricte neutralité et doit rester le garant du traitement équitable des parties. Il doit faire preuve de retenue et ne doit pas agir en tant qu'autorité mais comme une personne qui incarne un service. Le rôle imparti au médiateur doit d'abord se limiter à la recherche des intérêts des parties. Durant cette recherche il ne quitte pas des yeux les différentes solutions qui lui paraissent être viables et guide les parties vers l'une ou l'autre. Ainsi, la responsabilité de la procédure incombe au médiateur. Lors de son déroulement, il doit en outre garantir l'amélioration de la communication entre les parties et éviter une détérioration de leurs rapports si celles-ci ne sont pas en mesure de contrôler leurs émotions[28].

Somme toute, la solution au conflit devrait, dans un stade aussi précoce que possible, être réalisée par un accord amiable. À certains endroits, il existe déjà des institutions qui doivent s'occuper des controverses entre les personnes individuelles et les organisations ou les autorités. Ces instances de conciliation et d'arbitrage proposent aux parties des solutions en tant que médiateurs neutres ou bien, si les parties sont d'accord, décident d'une manière obligatoire, en tant que tribunal d'arbitrage[29].

---

rassemble dans ce but les idées des parties (toutes sortes de solutions étant admises), on fait appel à leur créativité, à leur disponibilité de se soumettre à de nouvelles expériences et exceptionnellement à la créativité du médiateur. Étant donné que les solutions sont tournées vers le futur, la marge de manœuvre est beaucoup plus large qu'avec une procédure contradictoire axée sur le passé. e) La phase de l'accord : Lors de la phase finale de l'accord, les divers points de convergence sont minutieusement détaillés et inscrits sur une liste sous des rubriques correspondantes, comprenant les différents points encore non éclaircis et les solutions envisagées pour leur résolution. Tous ces points font ensuite l'objet d'un contrat au sens juridique du terme » (WITTEBORG, « La médiation : Alternative extrajudiciaire à la solution d'un conflit », pp. 3-5).

[28] Voir ibid., p. 3, voir aussi BERNARD, *Médiation et négociation*, p. 19.

[29] Voir HEIMERL, « Arbitrage et conciliation pour les litiges dans l'Église », pp. 95-96.

3.1.2 – L'arbitrage

Dans le règlement de conflits, l'esprit doit être focalisé sur l'intérêt communautaire, l'essentiel étant le maintien de la cohésion fraternelle et d'apporter à tous un minimum de satisfaction. De ce fait, en voulant renforcer les liens qui rattachent les individus entre eux au sein de la communauté, un effort social considérable est mis en œuvre afin d'aboutir à un consensus ayant pour finalité la cohésion fraternelle. Voilà pourquoi la justice doit reposer sur un ordre négocié plutôt qu'imposé; cela veut dire que l'on vise un maintien de l'équilibre social pour garder intactes les relations d'antan.

Cette façon de faire trouve sa signification dans le cadre général de la protection des droits fondamentaux des fidèles et a pour objectif de prévenir les conflits, comme le suggère le canon 1446 qui se base sur le principe évangélique de résolution de conflits à l'amiable. Outre la transaction ou la réconciliation, une autre forme de résolution de conflits est le *iudicium commissum arbitrio*. Il s'agit de soumettre le litige au jugement d'un ou plusieurs arbitres (c. 1713).

3.1.2.1 – Convention arbitrale dans les systèmes juridiques

Le souci de la justice en cas de conflits a fait naître chez l'être humain au fil des années de la recherche des alternatives pour éviter parfois d'en arriver aux tribunaux. Ainsi sont apparus les différents modes alternatifs de résolution de conflits, tel que l'arbitrage[30].

[30] L'arbitrage est sans nul doute le plus ancien mode de rendre la justice, c'est pourquoi on le retrouve aux commencements de toutes les sociétés particulières. La civilisation homérique ne connait pas de lois, ni de juge, ni de règles judiciaires, mais on y retrouve des arbitres qui se chargeaient de terminer les différends. C'étaient habituellement des anciens ou des vieillards et plus tard des rois. Chaque civilisation a gardé le souvenir de ses chefs régissant paternellement la cité, y conservant l'équité entre tous, voir A. AMANIEU, art. « Arbitrage », dans NAZ [dir.], *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 1, col. 862 (=AMANIEU, art. « Arbitrage »). Nous retrouvons les traces de l'arbitrage dans les deux grandes

En général, l'arbitrage est l'intervention par laquelle un tiers ou des tiers règlent le différend qui oppose deux ou plusieurs parties. Autrement dit, l'arbitrage est la solution d'un litige par une ou plusieurs personnes qui ont la confiance des parties[31]. C'est aussi un processus par lequel une personne neutre ou parfois un comité de personnes neutres détermine le sort d'un conflit en rendant une décision qui est finale, obligatoire et exécutoire entre les parties[32]. De ce qui précède, on peut dire que l'arbitrage est un mode dit parfois amiable ou pacifique mais toujours juridictionnel de règlement d'un litige par une autorité (le ou les arbitres) qui tient son pouvoir de juger, non d'une délégation

civilisations antiques : grecque et romaine. Dans le droit grec, les arbitres tiennent une place importante. Non seulement tout plaideur peut citer son adversaire pour recevoir une sommation de compromis, mais les arbitres sont une institution d'état. À partir du IV^{e} siècle avant Jésus-Christ aucune affaire privée ne pouvait être portée devant les héliastes si elle n'avait préalablement été soumise à des arbitres. Voir ibid. C'est ainsi que Démosthène (384-322 avant Jésus-Christ) avait intenté contre Midias l'action d'injures, les deux parties choisirent pour arbitre Straton. À cet effet, nous avons un renvoi à la loi des arbitres, ce qui nous permet de saisir qu'est-ce que l'arbitrage : « En cas de contestation sur des controverses privées, si les parties veulent prendre un arbitre, elles peuvent prendre qui elles voudront. Si elles le prennent d'un commun accord, elles devront se tenir à la sentence qu'il aura rendue. Les griefs présentés devant lui ne pourront plus être portés devant un autre tribunal. La sentence que l'arbitre aura rendue sera définitive » (R. DARESTE, *Les plaidoyers politiques de Démosthène*, traduit en français avec argument et notes, vol. 2, Paris, Plon et Cie, 1879, p. 35). Dans le droit romain, les conflits étaient réglés par le *prætor*, un magistrat judiciaire qui avait le pouvoir d'exécuter et d'interpréter la loi. Le *prætor* ne jugeait pas les causes lui-même, le *judex privatus* le faisait à sa place. Mais, le *prætor* avait la responsabilité d'accorder et de refuser l'action et de déterminer l'*actio forti*, les chefs pour l'action. Il convient de signaler que l'*arbiter* et l'*arbitrator* jouaient également un rôle dans la résolution de conflits. On pourrait traduire l'*arbiter* par juge ou arbitre, ce dernier jugeait les causes selon les principes de la justice et l'*arbitrator* jugeait selon les principes de l'équité (voir MATTHEWS, « The Development and Future of the Administrative Tribunal », p. 20; voir aussi HEIMERL, « Arbitrage et conciliation pour les litiges dans l'Église », p. 99). On peut aussi lire A. JULLIEN, « Evolutio historica compromissi in arbitros in iure canonico », dans *Apollinaris*, 10 (1937), pp. 187-232; M. NACCI, « Decidere per ragioni : L'Arbitrato. Profili storico-guiridici », dans *Apollinaris*, 84 (2011), pp. 316-325; F.E. ABUAH-QUANSAH, *Arbitration : A Procedural Means to Resolve Conflicts in the Church in Ghana Today*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1984.

[31] Cf. G. MARSOT, art. « Conflits », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1524-1525.

[32] Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 245; voir aussi MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », p. 272.

permanente de l'état ou d'une institution internationale, mais de la convention des parties[33].

Puisque l'arbitrage est issu d'une convention, les parties à celle-ci peuvent donc exercer une influence importante sur la compétence de l'arbitre[34]. L'arbitrage est caractérisé aussi par le fait qu'il en résulte un jugement et est généralement rendu sur la base du droit, quoi qu'il soit parfois possible à l'arbitre de rendre jugement en équité[35]. De plus, la sentence arbitrale a un caractère obligatoire. En principe, toute sentence arbitrale doit être mise en œuvre de bonne foi par les parties. Contrairement à la conciliation et la médiation, l'arbitrage est un système contradictoire comprenant un « demandeur » et un « défendeur » et, l'arbitre a pour fonction de déterminer la vérité en fonction des faits pertinents et des règles de droit applicables[36]. Comme dans le cadre de toute procédure, l'arbitre utilise l'information mise à sa disposition par les parties au cours de la procédure contradictoire d'arbitrage.

Il convient d'observer qu'à bien des égards « l'arbitrage possède plusieurs points communs avec la décision de justice et sa procédure afférente »[37]. En ce qui concerne la procédure, des détails spécifiques sont habituellement fixés en vue de la remise par les parties de leurs plaidoiries écrites ainsi que des preuves. Des audiences visant à permettre

---

[33] Voir CORNU, *Vocabulaire juridique*, p. 62; C. JARROSSON, *La notion d'arbitrage*, Paris, L.G.D.J., 1987, p. 187; P. DE BOURNONVILLE, *Droit judiciaire* : *L'arbitrage*, Bruxelles, Larcier, 2000, pp. 55-57.

[34] Dans plusieurs systèmes juridiques le choix de la procédure à suivre est laissé à la discrétion de l'arbitre. Voir MANGOLDT, « Arbitration and conciliation », p. 426; voir aussi P. DE BOURNONVILLE, *Droit judiciaire* : *L'arbitrage*, Bruxelles, Larcier, 2000; D. COHEN, *Arbitrage et société*, Paris, L.G.D.J., 1992.

[35] Voir CORNU, *Vocabulaire juridique*, p. 173.

[36] Voir BERNIER et LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends », p. 3.

[37] Ibid.

à l'arbitre d'entendre les parties ainsi que de donner cours au débat contradictoire des idées ont lieu elles aussi, à des dates précises. Des témoins ou experts peuvent être appelés à témoigner[38].

Quant à l'arbitre, il agit à titre de décideur neutre et impartial, sans autorité politique propre. Il est aussi plutôt passif. En effet, « celui-ci n'a pas un rôle actif d'enquête ou de découverte des faits. Autrement dit, il ne cherche pas à rapprocher les parties, à faire valoir les forces et les faiblesses de leurs positions respectives ou encore à les amener à considérer ce qu'elles jugeraient comme étant les conditions minimales acceptables d'une solution à leur différend »[39].

L'arbitrage peut être facultatif ou obligatoire. Dans le premier cas, c'est lorsque les parties se sentent libres de soumettre ou non leur conflit à un ou plusieurs arbitres, tandis que dans le deuxième cas, les parties y sont obligées[40]. La raison d'être de l'arbitrage est ce mode de règlement des différends et, c'est à ce titre qu'il permet d'éviter aux parties les débats devant les tribunaux et de favoriser la réconciliation en fin de procédure. Il supprime les conflits de juridiction et permet de se passer de la procédure classique ou de la simplifier. Aussi, l'arbitrage réserve-t-il aux parties la faculté de

[38] Voir ibid., p. 4; cf. Y. STRICKLER et J.B. RACINE, *L'arbitrage : questions contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 18.

[39] BERNIER et LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends », p. 4; cf. B. GORCHS, « Le contrôle judiciaire des accords de règlement amiable », dans *Revue de l'arbitrage*, 1 (2008), p. 49; D. MATRAY, *Arbitrage et modes alternatifs de règlement des conflits*, Bruxelles, Larcier, 2002.

[40] En général l'arbitrage est toujours volontaire et libre, car ce sont les parties en conflit qui se conviennent d'y recourir de leur plein gré. Dans le cas contraire, lorsqu'elles n'arrivent pas à s'entendre, le législateur ou les anciens (dans le cas des villages) peuvent les contraindre à se faire aider par quelqu'un.

renoncer aux voies de recours qui peuvent être formées contre la décision qui les départage.

Selon le Code de procédure civile du Congo-Kinshasa, la convention arbitrale par laquelle les parties décident de recourir à l'arbitrage porte le nom de clause compromissoire lorsqu'elle est rédigée en vue d'un litige éventuel futur et, lorsqu'elle porte sur un litige déjà né, on l'appelle compromis. La clause compromissoire est cette disposition insérée dans un contrat qui prévoit que si un différend survient lors de l'exécution du contrat, ce différend sera soumis à des arbitres et non aux tribunaux. Elle prévoit aussi les modalités de nomination des arbitres. Par ailleurs, le compromis peut être consenti par toute personne capable de s'engager dès lors que le différend est établi. La clause compromissoire est interdite en matière civile et permise en matière commerciale[41]. Du point de vue de la terminologie, il appert de signaler que le verbe « compromettre » qui signifie conclure (conclure une convention arbitrale), est employé aussi bien pour la clause compromissoire que pour le compromis.

La convention arbitrale étant un contrat, elle est soumise aux conditions générales de validité de contrats. Elle ne peut être conclue que par une personne apte selon le droit, capable de compromettre dans un litige arbitral[42]. Juridiquement le compromis est le contrat par lequel deux parties décident qu'un différend déjà établi soit tranché par des arbitres et non par les tribunaux. La convention arbitrale doit être constatée par écrit.

---

[41] Cf. Code de procédure pénale & Code de procédure civile, textes coordonnés et mis à jour, art. 163, dans *Journal officiel de la République Démocratique du Congo*, numéro spécial, Kinshasa, Larcier, 2007, p. 49 (=Code de procédure pénale & Code de procédure civile).

[42] Ces règles concernent la capacité de l'auteur de l'acte, sa liberté, puis l'acte lui-même qui doit réunir « les éléments constitutifs qui lui sont essentiels » (c. 124 § 1). Voir aussi THIBAULT, *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*, p. 17; cf. S.M. WADDAMS, *The Law of Contracts*, 3e éd., Toronto, Canada Law Book Inc., 1993.

Pour clore ce point, retenons qu'en ce qui concerne la convention arbitrale, le canon 1714 utilise le terme *iudicium arbitrale* qui doit être compris dans le sens d'un jugement ou d'une entente judiciairement imposée par arbitre. Au fond, le canon 1714 distingue entre l'arbitrage fait selon les principes de l'équité par un *arbitrator* comme cela était établi dans le Code de 1917 et l'arbitrage fait selon les règles procédurales par un *arbiter*. En réalité, le Code de 1983 (cc. 1713 et 1715) utilise l'arbitrage de manière générique, pour les deux formes précitées.

3.1.2.2 – Contentieux arbitral en droit canonique

En matière d'arbitrage (et aussi de compromis et même de la transaction), le Code de 1983 exprime la volonté du législateur pour régler les conflits en évitant les procès par soumission du litige au jugement d'un ou plusieurs arbitres (c. 1713). L'arbitre est « la partie neutre qui aura à prononcer une décision que les parties en conflit auront, au préalable, convenu de respecter »[43]. Le Code de 1983 ne donne pas des précisions en ceux qui concernent la méthode de choisir les arbitres. Le Code Pio-bénédictin considérait comme inhabiles à remplir la fonction d'arbitre : les laïcs, les excommuniés et les « infâmes » (c. 1931). De même, le *CCEO* présente une norme semblable au canon 1172, en excluant les mineurs, les personnes sous l'effet d'une peine canonique d'excommunication, de suspense et de déposition, et aussi les membres d'un institut religieux ou d'une société de vie commune a l'instar des religieux sans l'autorisation du Supérieur. Néanmoins, dans le choix des arbitres en rapport avec le canon 1714, on doit

[43] T.J. PAPROCKI, « Alternative Dispute Resolution (c. 1713) », dans *CLSA Comm2*, p. 1804.

suivre les règles établies par les parties elles-mêmes[44], ou si les parties n'en ont pas choisi, la loi, s'il y en a une, portée par la conférence épiscopale, ou à défaut, on doit observer les usages des systèmes légaux civils en vigueur dans le lieu où se passe l'arbitrage. Certainement, en choisissant les règles d'arbitrage, les parties peuvent s'appuyer sur les normes orientales pour guider le choix d'un arbitre.

Le Code de procédure civile congolais en ce qui concerne la modalité de désignation des arbitres fait mention des quelques restrictions tout en respectant le principe de la liberté des parties quant à la désignation de ces derniers[45]. Ainsi, l'arbitre qui sera appelé à accomplir des actes juridiques, doit en être juridiquement capable[46]. Quant au nombre, les parties peuvent opter pour un arbitre unique ou un collège arbitral[47].

En ce qui concerne la question des qualités requises d'un arbitre, le Code de 1983 ne donne aucune détermination. Néanmoins, on peut procéder par analogie, qu'au moins certaines des qualités requises dans le juge ecclésiastique seraient appropriées. Ainsi, en partant du motu proprio *Causas matrimoniales* qui propose certaines règles pour l'admission des laïcs aux fonctions de juges d'officialité aux côtés des clercs[48], le

---

[44] Voir R. RODRIGUEZ-OCAÑA, « Ways of Avoiding Trials », dans *Exegetical Comm*, pp. 1975-1976.

[45] Code de procédure pénale & Code de procédure civile, art. 161, p. 49.

[46] Ibid., art. 165, p. 49. Quant au *CIC*, il ne mentionne pas le mode de désignation des arbitres.

[47] Le canon 1713 parle de soumettre le litige au jugement d'un ou plusieurs arbitres; tandis que le Code de procédure pénale & Code de procédure civile, art. 165 stipule qu'il peut y avoir un seul arbitre; s'il y en a plusieurs, ils doivent être en nombre impair. Voir Code de procédure pénale & Code de procédure civile, p. 49.

[48] PAUL VI, motu proprio *Causas matrimoniales*, 28 mars 1971, dans *AAS*, 63 (1971), pp. 441-446, traduction française dans *DC*, 68 (1971), pp. 605-606; voir aussi M.A. NOBEL, « The Auditor in Marriage

canon 1421 et l'article 43 de l'instruction *Dignitas connubii*, on peut épingler quelques qualités sur les juges diocésains. Comme déjà mentionné dans le deuxième chapitre, la legislatin unviverselle permet aux laïcs hommes ou femmes d'être juges diocésains en participant au pouvoir judiciaire, qui ne s'appuie pas sur l'ordre sacré[49]. Le canon 1421, § 3 demande que les juges soient docteurs ou licenciés en droit canonique. Cependant, le fait de posséder la matière n'est pas suffisant, le droit exige des juges une réputation intacte et une bonne renommée afin d'éviter toute éventualité. Par conséquent, par analogie, on peut demander de ceux et celles qui sont choisis arbitres d'être discrets et disponibles, jouissant d'une intégrité morale et d'avoir un jugement solide en matière de discernement humain. Toutes ces qualités garantissent l'impartialité et l'objectivité qui sont exigés d'un arbitre.

Cependant, par analogie de la tâche des arbitres dans le domaine séculier et ecclésiastique, on peut se servir de l'expertise du droit séculier au sujet de l'arbitrage en ceux qui concernent les qualités des arbitres. Comme le contentieux arbitral peut être conditionné par la personne de l'arbitre qui doit être indépendante, impartiale et neutre. En effet, l'indépendance est un ensemble d'éléments objectifs susceptibles de démontrer qu'aucun rapport antérieur de l'arbitre avec l'une des parties ne peut avoir une influence sur la validité de l'arbitrage, ce qui veut dire que l'arbitre ne doit pas être compromis dans aucune situation de nature à affecter son jugement en constituant un risque certain

---

Nullity Process and Rights and Obligations for the Instruction of the Case », dans *Philippine Canonical Forum*, 14 (2012), p. 22.

[49] Cf. *Communicationes*, 10 (1978), p. 23 et *Communicationes*, 2 (1970), p. 189. Avec l'entré en vigueur du motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, le canon 1673, § 3 renforce la présence des juges laïcs dans l'examen et le règlement des causes de nullité de mariage réservées à un collège de trois juges. Il doit être présidé par un juge clerc, les autres juges peuvent être laïcs.

de prévention à l'égard de l'une des parties à l'arbitrage. Quant à l'impartialité, elle est d'ordre psychologique du fait qu'elle est plutôt une disposition de l'esprit vis-à-vis du litige. À ces deux qualités s'ajoute la neutralité qui suppose de la part de l'arbitre une certaine distance qu'il doit prendre vis-à-vis de sa culture juridique, politique et religieuse. C'est une obligation de la part de la personne choisie comme arbitre de remplir ces exigences, sinon elle doit se récuser ou chacune des parties peut valablement récuser un arbitre lorsqu'elle estime qu'il manque à ses qualités d'indépendance et d'impartialité[50].

Le canon 1714 stipule que « les règles choisies par les parties seront observées ou, si les parties n'en ont pas choisi, la loi, s'il y en a une, portée par la conférence des évêques, ou bien la loi civile en vigueur dans le lieu où la convention est conclue ». Autrement dit, le canon donne une hiérarchie de normes dans le processus de règlement de conflits. Premièrement, les parties elles-mêmes peuvent choisir les normes, c'est-à-dire, soit établir leurs propres normes, soit choisir de suivre celle établies par le droit particulier ou encore le droit civil. Si rien n'est établi, les parties doivent suivre la procédure établie par la conférence épiscopale. S'il n'existe aucune loi ecclésiastique, on s'en remet aux lois civiles du lieu où se déroule la conciliation ou l'arbitrage. Selon le Code Pio-bénédictin les parties n'avaient pas de choix : le canon 1930 déterminait que les prescriptions des canons 1926-1927 étaient applicables au compromis par arbitre lorsque le canon 1926 stipulait que les lois civiles du lieu devraient être suivies, à moins qu'elles ne soient en opposition avec le droit divin ou ecclésiastique.

[50] Voir M. DE BOISSÉSON, *Le droit français de l'arbitrage interne et international*, Paris, GLN-éditions, 1990, pp. 781-782 (=DE BOISSÉSON, *Le droit français de l'arbitrage*).

Ainsi, le Code de droit canonique consacre le principe de l'autonomie des parties dans le choix de la procédure. En plus « les parties peuvent moduler les règles de procédure comme elles l'entendent avec toute liberté »[51]. C'est pourquoi les règles procédurales sont soumises à la créativité et à l'inventivité des parties intéressées. Néanmoins, si les parties n'ont pas choisi les règles d'arbitrage, la procédure d'arbitrage doit être conforme à la loi portée par la conférence des évêques ou bien la loi civile du pays où l'arbitrage a lieu (c. 1714). Pour ce qui est des éléments de l'instance, la détermination du lieu de l'arbitrage s'avère importante parce que la procédure devra, en principe, respecter les dispositions en la matière de la loi applicable sur le territoire de l'État où l'arbitrage se déroule. Reste à déterminer d'autres modalités telles que la notion de siège de l'arbitrage et le délai qui peuvent être établis par une disposition supplétive.

Très peu des conférences épiscopales ont créé des structures ou organismes de règlement à l'amiable de conflits ou publié des lois selon le canon 1714. Il n'y a aucune loi en cette matière portée par la conférence des évêques du Congo jusqu'à ce jour non plus. Alors, si les parties n'avaient pas choisie les règles pour procéder (c. 1714), au Congo Kinshasa doit-on prendre la loi civile en vigueur en matière de convention arbitrale dans le Code de procédure civile ? Cette loi tombe à pic pour régler la matière d'arbitrage où « la coïncidence très nette dans les critères des ordonnancements juridiques de l'Église et de l'État s'avère utile »[52]. D'ores et déjà, on peut y voir le phénomène de la « canonisation » des lois étatiques dont parle le canon 22 : « Les lois

[51] VERNAY, « Les procès dans le Code de droit canonique », p. 357.

[52] P. LOMBARDIA, « Les lois de l'Église », commentaire sur le canon 22, dans CAPARROS et AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, p. 57.

civiles auxquelles renvoie le droit de l'Église doivent être observées en droit canonique avec les mêmes effets, dans la mesure où elles ne sont pas contraires au droit divin et sauf disposition autre du droit canonique ».

Le Code limite l'application de l'arbitrage aux certaines catégories des disputes. Le canon 1715 mentionne spécifiquement que les affaires concernant le bien public ne peuvent être réglées par les modes alternatifs de résolution de conflits. Autrement dit, on ne peut régler validement par les méthodes de résolution extrajudiciaire les causes de nullité de mariage ou de nullité d'ordination sacré. Toutefois, dans le cas du mariage, lorsqu'il y a espoir d'une solution favorable, le canon 1676 oblige le juge à faire usage des moyens pastoraux pour réconcilier les époux en vue de les amener à convalider éventuellement leur mariage et à reprendre la vie commune. Dans le même ordre d'idées que le premier paragraphe du canon 1715, le deuxième stipule que les parties ne peuvent pas, sans observer les normes canoniques (cc. 1291-1298) se permettre l'aliénation des biens ecclésiastiques.

L'arbitre est investi d'une mission juridictionnelle car il doit trancher le litige déféré devant lui par les parties[53]. L'investiture de l'arbitre trouve donc sa source dans la convention arbitrale même, ce qui fait que l'arbitre peut être investi de pouvoir en vertu d'un document contractuel dûment signé par les parties et par les arbitres. Bien que l'acte de mission ne soit pas constitutif de la clause arbitrale, il a sa raison d'être car il a pour objet d'exposer les prétentions des parties, de préciser les points sur lesquels le tribunal interviendra et, de mettre en place les règles qui régiront le déroulement de la procédure

[53] « En principe, les contours de cette mission sont tracés par la clause d'arbitrage par application de la loi d'autonomie » (AMANIEU, art. « Arbitre », col. 900).

arbitrale. L'acte de mission est une simple indication des positions des parties destiné à situer le litige[54].

L'arbitre ne doit pas dépasser les termes de l'acte de mission sous peine de voir la sentence arbitrale interjetée par l'une ou l'autre des parties en cause, et il doit se conformer à la stricte volonté de ces dernières. Il est à retenir que l'arbitre procède en vertu de la volonté des parties qui l'ont appelé à juger; il n'est investi d'aucun caractère public, d'aucune magistrature. C'est plutôt de la « volonté des plaideurs qu'il le tient, puisque sa désignation a pour objet d'exécuter le compromis par lequel les litigants ont convenu de soumettre à une tierce personne la solution du litige qui les a mis aux prises »[55].

En s'appuyant sur le Code de procédure civile comme analogie par rapport au droit canonique, il est à noter qu'en ce qui concerne le déroulement de l'instance, la juridiction arbitrale doit impérativement respecter et faire respecter le principe de la contradiction; ce qui veut dire que chaque partie ait été en mesure de faire valoir ses moyens de fait et de droit, de connaître ceux de son adversaire et de les discuter, ensuite qu'aucune écriture et qu'aucun document n'ait été porté à la connaissance des arbitres sans être également communiqué à l'autre partie, enfin qu'aucun moyen de fait ou de droit ne soit soulevé d'office par le tribunal arbitral sans que les parties n'aient été invitées à présenter leurs observations éventuelles[56].

---

[54] Voir DE BOISSÉSON, *Le droit français de l'arbitrage*, p. 694.

[55] Cf. MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 245.

[56] Cf. Code de procédure pénale & Code de procédure civile, art. 175, alinéa 2, p. 50.

L'arbitre ne saurait fonder sa sentence sur un document non communiqué à la partie adverse sans violer le principe du contradictoire. Dans ce cas, la sentence sera déclarée nulle et se verra refuser la formule exécutoire. En revanche, si l'arbitre ne se fonde pas sur le document non communiqué, la partie adverse ne saurait se prévaloir de la nullité de la sentence. L'arbitre a l'obligation de veiller à ce que les parties aient été traitées sur un pied d'égalité et qu'elles aient été l'une et l'autre en mesure de faire valoir prétentions de fait et de droit; allusion faite au droit civil par analogie conformément au canon 1714.

La sentence arbitrale doit, pour produire les effets attendus, répondre à certaines conditions. Mais, encore faut-il identifier le droit appliqué au litige qui servira à l'arbitre de support à la sentence arbitrale. Le canon 1716 statue sur l'arbitrage dans une affaire où les normes du droit civil ont été appliquées conformément aux normes du canon 1714. Cela suppose la compatibilité de deux législations. Si la décision de l'arbitrage doit être confirmée par un juge pour avoir une valeur au for civil, la même règle s'appliquera en droit canonique. Alors, un juge ecclésiastique devra confirmer la décision de l'arbitre. De la même manière, si le droit civil permet que la décision d'un arbitre soit récusée devant un juge, la décision de l'arbitre peut aussi être récusée en droit canonique devant un juge ecclésiastique.

Toutefois, les normes de la procédure civile sur l'arbitrage au Congo-Kinshasa ne disent rien qui va dans le sens du canon 1716. De nouveau, le canon 1714 qui renvoie aux règles choisies par les parties ou à la loi particulière, s'il y en a une, ou bien la loi civile, permet au législateur congolais d'affirmer et de consacrer le principe d'autonomie de la

volonté des parties dans la détermination du droit applicable au fond du litige, ce qui revient toujours à la mention au Code de procédure civile (art. 159-194).

Toujours par analogie du droit civil par rapport au droit canonique, à défaut de reconnaissance et d'exécution volontaire de la sentence arbitrale, la partie la plus diligente devra procéder à sa reconnaissance et à son exécution sous réserve des voies de recours que la loi met à la disposition de la partie défenderesse. On distinguera la reconnaissance de la sentence arbitrale de son *exequatur* : la reconnaissance a pour finalité de rendre opposable la sentence, alors que l'*exequatur* donne à la sentence un caractère exécutoire. L'*exequatur* ne tend pas à l'exécution forcée de la sentence mais à imprégner la sentence du caractère exécutoire. Le demandeur de l'*exequatur* présente une simple requête et ne procède pas par voie d'assignation. L'*exequatur* est en effet une décision gracieuse qui ne donne lieu à aucun débat contradictoire. Aucune forme n'est exigée pour la requête, l'essentiel étant qu'elle exprime clairement une demande d'*exequatur*. Le requérant n'a qu'une seule obligation : justifier de l'existence de la sentence par la production de l'original, accompagnée de la convention d'arbitrage certifiée conforme, par les arbitres ou toute autorité compétente ou par le greffier en chef après examen de l'original. Le greffier du tribunal dresse un procès-verbal du dépôt. Le président du tribunal examine la requête à huit clos sans organiser de débat contradictoire. La décision qui accorde l'*exequatur* ne sera pas motivée. Elle se manifestera par l'apposition de la formule exécutoire sur la minute de la sentence

arbitrale. Au contraire, si le juge refuse l'*exequatur*, sa décision devra alors être motivée[57].

Les frais de l'arbitrage comprennent les frais de l'instance arbitrale proprement dite ainsi que toute dépense parallèle en rapport à la préparation et à la conduite de la procédure. La répartition des frais d'arbitrage concerne les deux parties. La jurisprudence arbitrale internationale « connaît deux tendances dans la répartition de la charge des frais de l'arbitrage. Parfois, les arbitres décident de la répartition égalitaire des frais de l'arbitrage entre les parties. Plus souvent, ils font supporter la charge de la totalité des frais ou de la plus grande partie des frais à la partie qui succombe en application de la règle »[58].

Tout compte fait, c'est à la résolution des conflits par le biais de la procédure arbitrale qu'exhorte ce proverbe Kongo : « Mpadi zoole zi mwanima ntantu, yatatu ntandudi » que l'on peut traduire par « deux écureuils se battent sur une passerelle, le troisième les sépare ». Autrement dit, il faut parfois faire appel à un arbitre pour trancher les conflits. Ce proverbe lance comme défi une grille d'évaluation sur la façon dont on fait face aux mécanismes de règlement pacifique des conflits dans l'Église et « dont le but est de trouver des solutions équitables face aux intérêts en lice tout en renforçant l'autonomie privée et la compétence concernant la maîtrise des conflits »[59]. Ainsi, la procédure arbitrale évite-t-elle le formalisme et la lourdeur de l'appareil judiciaire. Par

[57] Cf. ibid., art. 183, p. 51.

[58] J. ORTSCHEIDT, *La répartition du dommage dans l'arbitrage commercial international*, Paris, Dalloz, 2001, p. 346.

[59] BERNIER et LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends », p. 2.

l'accord mutuel des parties, l'arbitre cherche une solution d'équité et de compromis à leur différend. Toutefois, « l'arbitrage demeure dans sa finalité un mode de justice qui parvient à une décision ayant toutes les caractéristiques d'une décision judiciaire. En fait, l'arbitre prononce sa décision de manière indépendante en ne considérant que les données précisées par les parties. Laquelle décision lie les parties »[60].

3.2 – Les moyens alternatifs de règlement des conflits dans le Code oriental

La référence au Code des canons des Églises orientales n'est pas à considérer seulement comme un lieu parallèle (*CIC*, c. 17)[61], une position supportée fortement par Jobe Abbass[62], mais son utilisation offre une opportunité d'inclure les solutions qu'il indique par analogie au *CIC* et aussi, faire mention des nouveautés qu'il apporte[63]. Toutefois, comme l'Église catholique au Congo-Kinshasa n'a pas une présence notable des Églises catholiques orientales[64], on ne s'y référera que d'une manière assez brève.

---

[60] HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 35.

[61] Pour la discussion du *Coetus studiorum* « *De normis generalibus* » concernant les *loci paralleli*, voir « Ex Actis Pont. Comm. CIC Recognoscendo », dans *Communicationes*, 16 (1984), pp. 150, 157. Cf. aussi W. KOWAL, *Understanding Canon 17 of the 1983 Code of Canon Law in Light of Contemporary Hermeneutics*, Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press, 2000, pp. 71-72.

[62] Voir J. ABBASS, *Two Codes in Comparison*, 2e éd. rév., Kanonica, n° 7, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2007, pp. 134-135 (=ABBASS, *Two Codes in Comparison*).

[63] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Nota explicativa quoad can. 1 *CCEO*, dans *Communicationes*, 43 (2011), pp. 315-316.

[64] *CCEO*, c. 27 : « Le groupe des fidèles uni par la hiérarchie selon le droit, que l'autorité suprême de l'Église reconnait expressément ou tacitement comme de droit propre, est dénommé dans le présent Code 'Église de droit propre' » (*Code des canons des Églises orientales, texte officiel et traduction française* par E. EID et R. METZ [dir.], Librairie éditrice vaticane, 1997; cette traduction sera utilisés pour toutes les références subséquentes aux canons de ce Code). Dans le canon 27, le législateur indique ce qu'il faut entendre par *Ecclesia sui iuris* ou Église de droit propre. Pour plus de précision on peut lire R. METZ, *Le nouveau droit des Églises orientales*, Paris, Cerf, 1997, pp. 23, 105-106; IDEM, « Quel droit pour les Églises orientales unies à Rome », dans *L'Année canonique*, 30 (1987), pp. 394-398 (=METZ, « Quel droit pour les Églises orientales unies à Rome »); S. SAÏD ELIAS, *Les Églises orientales et leurs droits, hier, aujourd'hui…demain*, Paris, Cariscript, 1989, pp. 55-75.

Le Code des canons des Églises orientales a consacré aux moyens d'éviter les procès un nombre plus considérable des canons (cc. 1164-1184) que le Code latin (cc. 1713-1716) et les situent avant les procès contentieux ordinaires[65]. Parmi les 21 canons qui concernent les moyens alternatifs de règlement des conflits, 17 sont consacrés aux normes spécifiques qui régissent le compromis par arbitre. Alors que dans la procédure arbitrale, le Code latin favorise l'autonomie des parties quant au mode de fonctionnement ou de renvoi aux normes des conférences épiscopales ou au droit civil, dans le Code des canons des Églises orientales, les normes sont plutôt universelles et ne traitent pas de la conciliation.

3.2.1 – Les normes concernant la transaction et le compromis par arbitres

Lorsque le conflit comporte des oppositions d'intérêts, le procès doit dans la mesure du possible être évité (1 Co 6,17). Néanmoins, comme dans le canon 1715 § 1 du *CIC*, l'usage des procédures pour la transaction et le compromis par arbitres est exclu pour certains cas de conflits : « Une transaction ne peut être validement faite dans les causes relatives aux choses ou aux droits qui concernent le bien public, et à d'autres affaires dont les parties ne peuvent disposer librement » (*CCEO*, c. 1165, § 1) et « il ne peut y avoir de compromis valide par arbitrage dans les litiges pour lesquels la transaction est interdite » (c. 1169).

[65] La raison justifiant ce choix a été donnée par le *Coetus de processibus* dans le *Praenotanda* du Schéma de 1982 qui stipule que le chapitre *De modis evitandi iudicia* est placé avant les procès contentieux ordinaires comme une invitation adressée à tous les fidèles chrétiens qu'ils peuvent régler leurs controverses à l'amiable dans la façon plus congruent aux préceptes chrétiens malgré l'existence des tribunaux dans l'Église. Voir *Nuntia*, 14 (1982), p. 9; voir aussi ABBASS, *Two Codes in Comparison*, p. 244.

3.2.1.1 – La transaction (*CCEO*, cc. 1164-1167)

La transaction supprime le différend par un contrat onéreux. « Elle n'est ni le désistement, ni l'acquiescement d'une partie devant les prétentions de l'autre, mais l'abandon partiel et volontaire par les deux parties de leurs droits ou prétentions »[66]. Pour être licite, la transaction suppose que chacune des parties soit persuadée de la légitimité de ses exigences ou de son refus. Chacun doit croire avoir pour lui un droit au moins douteux et pouvoir ainsi exiger une renonciation de la partie adverse en contrepartie de son propre abandon. Par conséquent, « celui qui, se sachant démuni en conscience de tout droit, recourt à une transaction, viole la justice puisqu'il reçoit illégitimement ce que l'autre partie lui accorde comme prix d'une concession illusoire »[67].

Alors, pour être valide, la transaction en tant que contrat suppose que les parties sont capables de s'engager; en tant que renonciation à un droit, qu'elles puissent renoncer à ce droit. En tant que libre renonciation, la transaction ne peut être imposée aux parties, mais requiert leur libre adhésion. Ainsi, ne peut transiger celui qui, en vertu de la loi naturelle ou positive, est incapable de disposer de son droit ou celui qui n'a pas la libre disposition d'un droit, en l'occurrence, l'administrateur sans les autorisations requises pour une aliénation (*CCEO*, c. 1165, § 2) ou le procureur sans mandat exprès.

Le canon 1164 du Code des canons des Églises orientales stipule que : « Dans la transaction on observera le droit civil du lieu où la transaction est conclue »[68]. Pour

---

[66] F. GALTIER, *Code oriental de procédure ecclésiastique*, traduction annotée, Beyrouth, Université St Joseph de Beyrouth, 1951, p. 105 (=GALTIER, *Code oriental de procédure ecclésiastique*).

[67] Ibid.

[68] Le canon 1714 du *CIC* donne une norme correspondante : « Pour la transaction, le compromis et l'arbitrage, les règles choisies par les parties seront observées ou, si les parties n'en ont pas choisi, la loi,

écarter le conflit, on doit prendre toutes les précautions qui empêcheront qu'il puisse surgir de nouveau sur tous les plans, même civil. Le droit civil doit se comprendre comme « toute législation en vigueur ou les lois émanant des autorités civiles, ou coutumes de la communauté pratiquement reconnues comme faisant force de la loi[69]. Cependant, ces lois ne doivent être en opposition avec le droit divin ou canonique, exemple « les lois qui limitent ou nient le droit de posséder des personnes ecclésiastiques, ou religieuses, qui ne reconnaissent pas les legs aux œuvres pies, le droit de fonder des écoles catholiques, etc. »[70].

La transaction n'est permise qu'en matière contentieuse, c'est-à-dire civile au sens du droit séculier, d'ordre privé et temporel (*CCEO*, c. 1165, § 1), si bien qu'on ne peut transiger en matière criminelle, sur la punition d'un délit, mais seulement sur les droits civils à la réparation nés du délit; on ne peut transiger sur la validité du mariage, mais seulement sur la séparation des époux; non sur la profession religieuse, mais sur les droits qui résultent d'une pension de secours[71].

Le § 2 du canon précité continue à répondre à la question de savoir quand la transaction est-elle autorisée. Dans le cas d'espèce, la question touche les biens temporels ecclésiastiques. Pour ce faire, « la transaction peut être faite, en observant, si la matière

---

s'il y en a une, portée par la conférence des évêques, ou bien la loi civile en vigueur dans le lieu où la convention est conclue ».

[69] Voir GALTIER, *Code oriental de procédure ecclésiastique*, p. 105.

[70] Ibid., p. 106.

[71] Voir ibid.

l'exige, les formalités établies par le droit pour l'aliénation des biens ecclésiastiques »[72]. En guise d'illustration, on peut dire que « toute convention sur les bénéfices ecclésiastiques exige l'autorisation de celui qui a le droit de le conférer. Tout accord sur le droit au patronat, l'exercice de la juridiction ou l'administration, doit, pour permettre une transaction, être pur de toute simonie »[73].

3.2.1.2 – Le compromis par les arbitres (*CCEO*, cc. 1168-1184)

En ce qui concerne la notion et la nature de l'arbitrage, des similitudes se retrouvent dans les deux Codes, lesquelles similitudes ne seront pas évoquées dans la présente partie puisqu'il en avait déjà été question plus haut. Mais, il y a certaines différences notoires qui valent la peine de mentionner. Le Code latin donne aux parties un choix des règles auxquelles les arbitres doivent se conformer tout comme dans l'arbitrage; mais si les parties n'ont pas choisi la procédure, les arbitres doivent suivre la loi de la conférence des évêques ou la loi civile de la place (c. 1714). Pour sa part, le Code oriental déclare que quant à la procédure, « à moins de décision différente des parties, les arbitres choisissent librement la manière de procéder; celle-ci sera simple et les délais seront brefs en observant l'équité et en tenant compte de la loi de la procédure » (*CCEO*, c. 1176, § 2).

Pour être valide, la sentence d'arbitrage doit être portée à la suite d'un compromis régulier; celui-ci consiste dans l'accord des parties qui fixe la matière de l'arbitrage, ses conditions, la mission des arbitres. Et pour que le compromis soit valide, il doit être passé

[72] On trouve la même norme dans le *CIC*, c. 1715, § 2 : « S'il s'agit de biens temporels ecclésiastiques, les formalités juridiques établies par le droit pour l'aliénation des biens ecclésiastiques seront observées chaque fois que la matière l'exige ».

[73] GALTIER, *Code oriental de procédure ecclésiastique*, p. 106.

par écrit, doit être conclu quand le différend a surgi, non pour trancher un litige possible ou éventuel. Est toutefois valide, le compromis passé pour résoudre les difficultés qui naîtraient d'un contrat déterminé, que l'accord soit passé au moment où le contrat est conclu ou plus tard. Par conséquent, est nulle la convention de soumettre à l'arbitrage ou à tels arbitres désignés, les conflits qui pourraient naître entre les deux parties.

S'agissant du nombre et du mode de désignation des arbitres, le Code oriental demande que les arbitres soient au nombre impair, alors que le Code latin est muet à ce sujet. Sans doute, le législateur a voulu remédier aux difficultés qui découlent du nombre pair des arbitres, et il a ainsi assuré la permanence du nombre (*CCEO*, c. 1170, § 1). S'il n'est pas requis que le compromis désigne lui-même les arbitres, il faut au moins qu'il fixe le mode de nomination.

Le canon 1171 indique les quatre causes de nullité du compromis[74] : le 2° et le 4° sont le défaut des conditions établies par le canon 1168 qui sont les conditions de validité d'un compromis. Le Code oriental en ajoute deux autres : l'absence de mandat spécial pour le procureur qui fait le compromis et l'omission des normes fixées pour l'administration extraordinaire. « Ces exigences s'expliquent par la nature du compromis qui tient du contrat et de la transaction »[75]. Ce double caractère exige d'une part que le procureur ait un mandat, car il ne peut sans cela, ni engager ni abandonner les droits dont il a la charge; et de l'autre que soient conservées les règles fixées pour l'administration

[74] *CCEO*, c. 1171 : « Le compromis est nul, si : 1° n'ont pas été observées les règles fixées pour la validité des contrats, qui excèdent l'administration ordinaire; 2° il n'a pas été passé par écrit; 3° le procureur a recouru à l'arbitrage sans mandat spécial ou qu'aient été violées les prescriptions des canons 1169-1170; 4° le litige n'a pas surgi ou ne doit pas surgir d'un contrat déterminé selon le canon 1168, § 2 ».

[75] GALTIER, *Code oriental de procédure ecclésiastique*, p. 111.

des biens ecclésiastiques, religieux ou pies car cet acte rentre dans l'administration extraordinaire[76].

Concernant la désignation des arbitres, la pleine liberté est laissée aux parties dans le choix, pourvu que ceux-ci aient les qualités requises (*CCEO*, c. 1172) et que le mode de désignation soit au moins fixé par le compromis. « En cas d'un désaccord ou de négligence qui empêcherait cette désignation, le Code étend aux arbitres conventionnels, les mesures prévues par le droit ancien pour les arbitres nécessaires »[77]. Tout le monde du moins, s'accorde que l'arbitre est libre d'accepter ou de refuser sa mission; mais une fois son accord donné, l'arbitre doit s'acquitter de sa tâche. Cependant, le Code précise que cette acceptation doit, sous peine de nullité, être donnée par écrit (*CCEO*, c. 1173). Les obligations de l'arbitre sont celles du juge. Le canon 1175 du Code oriental donne la norme sur la récusation des arbitres, mais le tribunal de première instance est compétent pour juger de l'affaire qui tranche la question de suspicion.

En outre, comme susmentionné pour ce qui est de la procédure d'arbitrage (*CCEO*, c. 1176, § 2), il sied de mentionner que ces directives doivent être observées puisque toute autorité des arbitres leur vient du compromis. Tout comme le juge doit observer les règles de procédure sans pouvoir s'en écarter et cette fidélité engage en de nombreux points la validité des actes judiciaires; ainsi les arbitres doivent s'inspirer de ces règles dans la mesure du possible avec la rapidité requise et le genre de décision à prendre. La diversité des causes qui peuvent être soumises à l'arbitrage empêche de

[76] Voir ibid., pp. 111-113. Dans ces pages Galtier donne une large explication concernant l'administration extraordinaire.

[77] Ibid., p. 113.

donner une règle unique; les arbitres doivent donc imposer des délais et se conformer aux normes de la procédure judiciaire selon ce qui répond à l'importance des intérêts en jeu et à la complexité de l'affaire, sauf dérogation expresse des parties sur les points que le Code n'a pas précisé[78].

3.2.2 – Les normes spécifiques apportées par le Code oriental

Le Code des canons des Églises orientales apporte deux normes nouvelles par rapport au Code de 1983. Il s'agit d'une part de l'obligation des parties de la transaction à payer la moitié des dépenses encourues (*CCEO*, c. 1166) et, de l'autre, le juge ne doit pas se charger personnellement de la transaction, du moins régulièrement, mais d'en charger un autre expert en droit (*CCEO*, c. 1167).

3.2.2.1 – L'obligation des parties de payer la moitié des frais (*CCEO*, c. 1166)

En scrutant le canon 1166 du Code oriental, on s'aperçoit d'emblée qu'il établit une norme de règlement des frais exigés par la transaction. Ces derniers doivent, à moins de stipulation expresse différente, être supportés en moitié par chacune des parties. Cependant, la partie qui aurait payé la part des frais et honoraires qui incombent à l'autre a le droit de se retourner contre elle pour en exiger le remboursement. À ce niveau, le défi est de faire passer cette idée dans le camp de la partie qui n'a pas eu gain de cause, mais aussi d'encourager les parties à résoudre leurs différends en privilégiant le dialogue plutôt que les procès ou le combat.

[78] Voir ibid., p. 118; cf. ABBASS, *Two Codes in Comparison*, pp. 243-248; *Nuntia*, 24-25 (1987), pp. 209-211; R. METZ, « La seconde tentative de codifier le droit des Églises orientales catholiques au XX^{ème} siècle (1972 à …). Latinisation ou identité orientale ? », dans *L'Année canonique*, 23 (1979), pp. 289-309.

3.2.2.2 – Les limites de la participation du juge dans la transaction (*CCEO*, c. 1167)

Le canon 1167 du Code oriental stipule que : « Le juge ne se chargera pas de traiter personnellement l'affaire d'une transaction, régulièrement du moins, mais il en chargera un autre expert en droit ». Ce canon conseille au juge qui a convaincu les parties à recourir à une transaction de ne pas s'en charger lui-même, mais d'en confier le soin à un autre, de préférence à un expert en droit. Ce choix s'explique par le fait que ce dernier a une connaissance pratique du droit, tant civil que canonique qui s'avère utile pour « amener les parties à une équitable composition et pour assurer la valeur légale du contrat qui met fin au conflit »[79].

« Un arrangement est presque toujours préférable au meilleur jugement », voilà pourquoi l'Église demande aux juges de suggérer aux parties qui portent devant eux un différend de les orienter avant tout vers une résolution pacifique du conflit. Cette action pacificatrice du juge peut s'exercer, soit avant la citation du défendeur, lorsque le demandeur présente sa demande en justice, soit lors de la contestation du litige, ou en cours d'instance, au moment où le juge estime qu'il peut opportunément conseiller la transaction, l'arbitrage ou n'importe quel moyen adéquat pour mettre fin au conflit qui oppose les parties.

3.3 – Les moyens prévus pour éviter les litiges dans le contexte du recours administratif

Le principe général qui sous-tend le système de recours se trouve dans le canon 221, § 1: il appartient aux fidèles de revendiquer légitimement leurs droits dans l'Église. En conséquence, le requérant peut attaquer un acte administratif particulier qui modifie

[79] GALTIER, *Code oriental de procédure ecclésiastique*, p. 105; cf. *Nuntia*, 5 (1978), p. 27.

ou supprime sa position juridique ou qui a quelque effet sur lui-même d'une façon ou d'une autre.

3.3.1 – Les procès devant les tribunaux administratifs dans Église catholique

Dans les années soixante et soixante-dix, la constitution de tribunaux administratifs, combinée avec un système de recours hiérarchique fut un moyen important, constate Kurt Martens. L'idée sous-jacente était d'offrir aux fidèles une meilleure protection de leurs droits. Dans les différents schémas du Code de 1983, la constitution de tels tribunaux était prévue, bien qu'il ait eu des variations entre les différents projets [80]; en fin de compte, le texte définitif ne l'a pas retenue. Par conséquent, il n'existe qu'un seul et unique tribunal administratif mandaté par l'Église, c'est la « Seconde section » de la Signature apostolique. Pourquoi la constitution de tribunaux administratifs ne figure-t-elle plus dans le Code de 1983 ? Quel est l'état actuel de cette question ?

3.3.1.1 – État de la question et raisons d'absence des normes canoniques concernant les tribunaux administratifs

Le Code de 1983 ne contient aucune disposition concernant les tribunaux administratifs, sauf à deux reprises dans les canons 149, § 2 et 1400, § 2. « Leur création n'était déjà plus obligatoire selon les derniers schémas du Code »[81]. Quelques raisons peuvent sans doute justifier cette absence de l'obligation de créer des tribunaux

[80] Voir MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », p. 226.

[81] Ibid., p. 232; voir aussi S.J. LAWENA, *Arbitration and Conciliation Prior to Process* : *A Convenient Approach to Resolve Conflicts in the Church*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 2001, p. 1.

administratifs dans le Code de 1983[82]. La première, qui est d'ordre pratique, est que plusieurs Églises particulières éprouvent des difficultés à établir un tribunal ordinaire. Pour ce genre de structures, on ne réussit pas toujours à trouver des canonistes préparés pour y travailler[83]. Dans la même perspective, on peut citer la deuxième raison, plutôt d'ordre sociologique, à savoir « […] la peur qui survient lorsque l'échéance requise arrive à la fin, ceci paraît plutôt favoriser une attitude litigieuse en face de l'autorité ecclésiastique qui pourrait paralyser absolument l'administration ecclésiastique, ce qui est évidemment tout à fait contraire à l'esprit qui doit prévaloir dans les relations intra-ecclésiales entre les fidèles et leurs pasteurs »[84]. L'autre, troisième raison, est d'ordre théologique : un évêque ne peut être jugé que par le Siège apostolique, ce qui impliquerait qu'un tribunal administratif local ne pourrait pas revoir une décision administrative d'un évêque diocésain[85]. En dehors de ces raisons, une autre est parfois suggérée : « L'expérience d'un pape d'origine polonaise avec un système de tribunaux administratifs dans un pays communiste. Selon cette théorie, le pape aurait vu les résultats que peuvent produire des tribunaux administratifs : au lieu de protéger les droits

[82] On trouve deux grandes objections à l'égard des tribunaux administratifs au sein de l'Église tel que mentionné dans le commentaire de R.J. CASTILLO LARA, « Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithful » dans *Studia canonica*, 20 (1986), pp. 23-24; T.J. PAPROCKI, « The Method of Proceeding in Administrative Recourse and in the Removal or Transfer of Pastors [cc. 1732–1752] », dans *CLSA Comm2*, pp. 1824–1826; voir aussi MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », p. 233.

[83] Cette raison est aussi utilisée par le secrétariat de la commission à l'occasion de la plénière en 1981 pour rendre l'organisation des tribunaux administratifs plutôt facultative qu'obligatoire (CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici recognoscendo*, *Congregatio Plenaria*, diebus 20-29 octobrii 1981 habita, Typis polyglottis Vaticanis, 1991, p. 336.

[84] CASTILLO LARA, « Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithful », p. 24.

[85] Voir MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », p. 233.

des plus faibles, ces tribunaux ne font que restreindre leurs droits »[86]. Les choses étant ce qu'elles sont, on remarque que le résultat est dans ce contexte l'inverse de celui qui était poursuivi.

Au regard de ce qui précède, il relève que la première raison, même si elle pose un problème réel d'un manque du personnel qualifié, ne devrait pas être à la base d'une pénalisation de la justice. Autrement dit, le cours de la justice ne devrait pas être empêché parce qu'on manque de personnes qualifiées. En ce qui concerne la deuxième raison, dans le contexte congolais, elle découle des situations conflictuelles d'autorité dues au rôle de père démesurément renforcé par la tradition africaine qui peut être source des litiges au sein de l'Église au Congo-Kinshasa. En effet, « dans la tradition africaine, les hommes, même en Église, transposent et appliquent les canons et les usages purement culturels même si ces us et coutumes sont en contradiction avec la norme évangélique »[87].

Toutefois, la troisième raison semble logique du point de vue théologique, à moins qu'un tribunal administratif local ait été délégué par le Siège apostolique pour juger une décision d'un évêque. Mais, par rapport à la question des tribunaux administratifs, est-ce que les raisons ci-haut évoquées valent plus que l'organisation d'une protection efficace due aux fidèles au sein de l'Église?

---

[86] Ibid. D'après Wojciech Kowal, OMI, professeur à la Faculté de droit canonique de l'Université Saint-Paul à Ottawa, qui vient de la Pologne, cette raison particulièrement intéressante en soi, à ce moment, ne mérite pas plus que l'étiquette de spéculation.

[87] SALLA, « Regard d'un théologien sur la pertinence du droit canonique dans les pratiques pastorales des Églises particulières d'Afrique centrale », p. 36.

Il faudrait retenir que les litiges nés d'un acte du pouvoir administratif ne peuvent être déférés qu'au supérieur ou au tribunal administratif qui peuvent modifier le décret initial dans le cas d'un recours hiérarchique, par l'auteur du décret ou par le supérieur hiérarchique parce qu' « ils ne jugent pas seulement la légalité, mais aussi l'opportunité d'une décision »[88]. Est-ce que ceci signifierait que les tribunaux administratifs soient possibles au sein de l'Église ? Comme le Code ne contient aucune disposition concernant la création des tribunaux administratifs et la procédure à suivre devant ces tribunaux, cela n'implique pas que le législateur n'ait pas voulu ce genre de tribunal, mais simplement qu'il ne voulait pas promulguer des normes au niveau universel[89].

D'aucuns ignorent que de droit universel, il n'existe qu'un seul tribunal ecclésiastique avec la compétence de connaître des différends nés d'un acte du pouvoir administratif ecclésiastique, c'est pouvoir appartient à la « seconde section »[90] du Tribunal suprême de la Signature apostolique[91].

---

[88] MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », p. 237.

[89] Voir ibid., p. 234.

[90] On entend souvent le terme « sections » en parlant de la structure administrative interne de la Signature apostolique. Le canon 1445 a divisé les responsabilités de la Signature apostolique en trois paragraphes et n'utilise pas le terme « section »; *Pastor bonus* ne le fait pas non plus. Néanmoins, la Signature Apostolique elle-même décrivait ses propres activités en termes de trois sections.

[91] « Ce Tribunal connaît des différends nés d'un acte du pouvoir administratif ecclésiastique qui lui ont été légitimement déférés, des autres litiges administratifs qui lui sont déférés par le Pontife Romain ou par les dicastères de la Curie Romaine, et du conflit de compétence entre ces dicastères » (c. 1445, § 2).

Le tribunal suprême de la Signature apostolique remonte au XII^{e} siècle. Il tient son nom et son origine historique de l'organisme chargé au sein du Saint-Siège d'apposer la signature du Pape au bas de certains actes juridiques. En effet, le gouvernement de l'Église, avec la plénitude de la juridiction du Siège apostolique, a toujours permis des recours directs au Pontife romain. À ce sujet, le § 1 du canon 1417 du Code de 1983 affirme : « En raison de la primauté du Pontife romain, tout fidèle peut librement déférer au jugement du Saint-Siège, ou introduire auprès de lui toute cause contentieuse ou pénale, à n'importe quel degré de juridiction et à n'importe quel moment du procès ». À partir d'Innocent III (1193-1216), les suppliques au Saint-Siège devaient être adressées par écrit. Il revenait au Pontife romain de les accepter et les signer en apposant la lettre initiale de son nom de baptême. Cependant, le Souverain pontife ne pouvait pas signer toutes les suppliques des requêtes qu'il accueillait. Pour remédier à la situation, des prélats de la

Les règles de procédure de la Signature avaient été publiées le 23 mars 1968 comme *Normae speciales in Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae post Constitutionem Apostolicam Pauli P.P.* Regimini Ecclesiae universae,

---

Curie romaine furent désignés en vue de l'aider en cette matière. Le Pontife romain leur accordait tantôt un mandat général, tantôt un mandat spécial. Au XIII[e] siècle, les Souverains pontifes se servirent des référendaires pour préparer pour les auditeurs la signature des requêtes et l'exécution des causes de justice ou de grâce. Au XIV[e] siècle une partie de suppliques, de moindre importance, fut confiée au vice-chancelier. Les affaires de grande importance restèrent réservées au Souverain pontife. Au pontificat d'Eugène IV (143l-1447) un prélat référendaire fut institué avec des pouvoirs de signer certaines suppliques non réservées au Pontife romain. Il devait y inscrire, alors, la clausule *concessum in praesentia Domini Papae*. Voir R. NAZ, art. « Signature apostolique », dans NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 7, col. 1012. Sous Sixte IV (1471-1484) apparurent deux sections de Signature : la Signature papale et la Signature commune. La première était chargée d'instruire les dossiers pour le Pontife romain à qui il revenait de prendre seul les décisions. La seconde avait plutôt un pouvoir délégué. Elle s'occupait des dossiers confiés par le Souverain pontife à un référendaire. Sous le pontificat d'Alexandre VI (1492-1503) la division devint nette et donna naissance à la Signature de Grâce et à la Signature de Justice. Jules II (1503-1513) mit à la tête de chacune de ces Signatures un préfet propre. Toutefois, les réunions de la Signature de Grâce étaient toujours présidées par le Souverain pontife en personne, raison pour laquelle elle portait aussi le nom de *Signatura sanctissimi*. Quand Sixte V réforma la Curie romaine en 1588, la Signature de Grâce fut élevée au rang de congrégation. Mais, dès le siècle suivant, celle-ci tomba en désuétude jusqu'à sa suppression, le 9 avril 1899 par Léon XIII (cf. B. OJETTI, *De Romana Curia* : *commentarium in constitutionem apostolicam* Sapienti consilio *seu de Curia piana reformatione*, Rome, Ex Cooperativa typographica Manuzio, 1910, nº 149, p. 189; B. KATTERBACH, *Referendarii utriusque Signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati Signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII*, Studi e testi, nº 55, vol. 2, In Bibliotheca apostolica Vaticana, 1931, p. xv, note 50; P. SANTINI, *De referendariorum ac Signaturae historico-iuridica evolutione*, Rome, Scientia catholica, 1945, p. 108; N. DEL RE, *La Curia romana: lineamenti storico-giuridici*, 3ª éd., Sussidi eruditi, nº 23, Rome, Ed. di Storia e letteratura, 1970, p. 234). De son côté, la Signature de Justice devint un vrai tribunal composé de juges, prélats votants, choisis parmi les référendaires et ayant voix délibérative. Dans sa bulle *Quando per admirabile* du 6 juillet 1816, Pie VII transforma la Signature de Justice en tribunal civil pour les États pontificaux. Cette décision fut reconduite par Grégoire XVI dans son motu proprio *Elevati appena* du 17 décembre 1834. La Signature de Justice disparut en 1870 avec la disparition des États pontificaux. Le Tribunal suprême de la Signature apostolique a été établi par la constitution *Sapienti consilio* du 29 juin 1908 de Pie X. Celui-ci avait juridiction ordinaire sur les juges et les sentences de la Rote romaine, les conflits de compétence entre les congrégations de la Curie romaine et assurer la bonne administration de la justice dans l'Église. La constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae* de Paul VI apporta une innovation au Tribunal suprême de la Signature apostolique, voir PAUL VI, constitution apostolique *Regimini Ecclesiae universae*, 15 août 1967, dans *AAS*, 59 (1967), pp. 885-928, tradition française dans *DC*, 64 (1967), col. 1441-1473 (=PAUL VI, *Regimini Ecclesiae universae*); voir aussi VERNAY, « Les procès dans le Code de droit canonique », p. 346; P. VALDRINI, « Les procédures de recours contre les actes administratifs et contre les actes de révocation et de transfert des curés », dans *L'Année canonique*, 30 (1987), p. 360. Paul VI y créa deux sections: *Sectio prima* et *Sectio altera*. La *Sectio prima* conserva les compétences de l'ancien Tribunal suprême de la Signature apostolique, tandis que la *Sectio altera* s'occupa d'un domaine nouveau : le contentieux-administratif dans l'Église. Cette innovation considérable a été confirmée par le Code de 1983. De même, la constitution apostolique *Pastor bonus* de 1988 a laissé intacts les prescriptions de *Regimini Ecclesiae universae*. Voir HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 6; cf. J.P. BEAL, « Administrative Tribunals in the Church : An Idea Whose Time Has Come or an Idea Whose Time Has Gone ? », dans *CLSAP*, 55 (1993), pp. 39-71.

(Typis polyglottis Vaticanis, 1968). La Commission de révision du Code décida qu'il valait mieux leur laisser le temps de faire leurs preuves et de ne pas demander à la Signature de les réviser tout de suite. En fait, elles étaient techniquement *ad experimentum* pour 40 ans! Finalement, la Signature apostolique a préparé un nouvel ensemble de normes qui avaient été approuvées par Benoît XVI, le 21 juin 2008, comme *Lex propria Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae*[92].

3.3.1.2 – Les moyens prévus pour éviter les litiges dans le recours contentieux-administratif devant la Signature apostolique

La compétence de la seconde section de la Signature apostolique[93] était définie, d'une part, par les articles 106 et 107 de la constitution *Regimini Ecclesiae universae* et l'article 96 des *Normae speciales 1986*, d'autre part. À ces deux documents s'ajoutaient les prescriptions du canon 1445, § 2 du Code de 1983 et celles de la constitution apostolique *Pastor bonus* (art. 123-125). Les *Normae speciales 2008*, art. 35-35, présentent la compétence du Tribunal suprême, en suivant la discipline déjà établie.

[92] BENOÎT XVI, lettre apostolique en forme de motu proprio *Antiqua ordinatione*, 21 juin 2008, dans *AAS*, 100 (2008), pp. 513–538. Pour une comparaison de *Normae speciales* du 1968 et *Lex propria* du 2008 (=*Normae speciales 2008*), voir P. MONES-CAZÓN, « La *Lex propria* de la Signatura Apostólica de 2008 y las *Normae speciales* de 1968, con especial referencia al proceso contencioso administrativo y a su intervención en ámbito administrativo », dans *Cuadernos doctorales de la Facultad de derecho*, 25 (2012-2013), pp. 143-215.

[93] La seconde section de la Signature apostolique est une nouveauté par rapport au Code de 1917. Et pourtant, sa matière a toujours existé. Comment l'Église s'en sortait-elle ? Selon le Code de 1917, lorsque naît un contentieux entre un fidèle et une autorité administrative ecclésiastique, un seul recours était possible: recourir à l'organe supérieur hiérarchique qui infirme ou confirme le décret du degré inférieur après avoir jugé administrativement sur son fond. Selon le canon 1601 du Code de 1917, les congrégations romaines avaient le dernier mot, étant toujours sauve la possibilité de recourir au Pontife romain en personne. Dans la pratique, il arrivait que la Rote romaine réexamine le cas litigieux après en avoir obtenu l'autorisation spéciale du Souverain Pontife (J.P. NOUBEL, « Jurisprudence de la Rote romaine et matières administratives », dans *RDC*, 13 [1963], pp. 304-406; voir aussi IDEM, « Jurisprudence de la Rote romaine et matières administratives [suite] », dans *RDC*, 14 [1964], pp. 18-31).

Dans la Seconde section, la Signature apostolique tranche les contestations nées de l'exercice du pouvoir administratif ecclésiastique, ainsi que celles qui lui sont soumises contre une décision d'un dicastère compétent, lorsqu'il lui est reproché d'avoir violé la loi. L'objectif final de la Signature apostolique est d'assurer la légalité des actes administratifs et - par les jugements qu'elle délivre - assurer la défense et la protection des droits subjectifs des personnes physiques et des droits collectifs des personnes juridiques.

L'article 78, § 1 des *Normae speciales 2008* envisage les moyens pour éviter la contestation : à tous moments du procès, il peut prendre fin non seulement par l'intervention des délais péremptoires, mais aussi par la révocation d'un acte contesté, une renonciation du procès ou par une résolution pacifique (*compositio pacifica*). L'arrangement pacifique néanmoins demande l'approbation du Congresso. En fait, Joseph Punderson déclare qu'en principe, il n'est jamais trop tard pour que les parties en controverse en viennent à un accord; toutefois, la question des dommages et des frais financiers pourrait avoir besoin d'être pris en compte[94].

En somme, la Seconde section de la Signature apostolique est le seul tribunal administratif pour toute l'Église catholique. Cette situation ne manque pas de poser des problèmes. À ce sujet, Patrick Valdrini pense que « cette situation est dissuasive; elle explique pourquoi peu de recours parviennent à cette juridiction, fait qui n'est pas dû au manque de contentieux dans l'Église mais à l'incommodité que représente la nécessité de

[94] J.R. PUNDERSON, « Hierarchical Recourse to the Holy See : Theory and Practice », dans *CLSAP*, 62 (2000), p. 23.

porter son recours devant le tribunal suprême »[95]. À cela s'ajoute l'ignorance de la majorité du peuple de Dieu de l'existence de ce tribunal et des possibilités d'y recourir. D'aucuns affirment que presque la totalité des recours proviennent des seuls clercs et des membres des instituts de vie consacrée, d'où il importe que la proposition de créer des tribunaux administratifs régionaux reste d'actualité, du moins en partie. Du point de vue de la compétence, la Seconde section peut juger les contentieux entre l'autorité administrative et un fidèle en cas de violation de la loi. Ici, il faut toujours avoir en tête qu'on ne peut recourir à la Signature que contre une décision d'un dicastère, c'est-à-dire une décision administrative prise par le dicastère lui-même ou celle qu'il a confirmée.

3.3.2 – Les possibilités d'éviter les litiges offertes par le canon 1733 dans le contexte du recours hiérarchique

L'idée de la conciliation se retrouve également dans les normes des recours contre les décrets administratifs (c. 1733). Deux méthodes sont suggérées dans ce canon : d'abord, on peut faire référence aux efforts des sages; ensuite, et enfin, la conférence des évêques pour tous les diocèses ou, le cas échéant, l'évêque diocésain peut tout aussi décider de constituer de manière stable quelques offices ou conseils de conciliation[96].

---

[95] P. VALDRINI, « Exercice du pouvoir et le principe de soumission », p. 125.

[96] Quelques conférences d'évêques ont promulgué des normes complémentaires au Code sur le sujet. On peut les lire dans J.T. MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 91-1360. Presque toutes les normes sont différentes d'un pays à l'autre. Ainsi, certaines conférences créent un organe national de règlement hors cour; d'autres créent des organes diocésains, souvent avec la note, « si possible » ou en encouragent la création; d'autres encore créent des organes à différent niveaux : national, régional, local ou en encouragent la création. Martín de Agar, dans l'ouvrage susmentionné, énumère quelques pays : l'Argentine (pp. 91-92), la Bolivie (p. 162), l'Équateur (p. 338), la Gambie, le Liberia et la Sierra Leone (p. 414), le Guatemala (p. 539), le Nigeria (pp. 839-844), le Panama (p. 913), les Pays-Bas (pp. 881-884), les Philippines (pp. 355-356), l'El Salvador (pp. 1082-1083). On peut ajouter à cette liste l'exemple belge, le *due process* aux États-Unis (VONDENBERGER, « Effective Due Process Is Possible in the Church », pp. 163-176), l'exemple américain suivi en Grande Bretagne et au Canada. Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », pp. 242-251; voir aussi IDEM,

3.3.2.1 – Solution équitable par un commun accord

La réconciliation est un mot familier au peuple chrétien. D'ailleurs, sa première acception en français est religieuse voire chrétienne : il s'agit de réunir un pécheur à l'Église. L'histoire du sacrement de la réconciliation est derrière ce principe : l'exclusion définitive des pécheurs de la communauté chrétienne a été assez vite jugée intolérable même s'il fallut des siècles pour inventer et rôder des procédures de réconciliation autres que l'unique rémission des péchés par le seul baptême[97]. Puis, la réconciliation selon *Le Petit Larousse* a pris le sens plus profane d'une action qui rétablit l'amitié entre deux personnes brouillées[98]. Dans un cas comme dans l'autre, « la réconciliation va au-delà de la seule disparition de l'objet d'un conflit. Elle a pour but de recréer des liens, de rétablir une relation ou une communion »[99].

Aujourd'hui comme hier, il est urgent d'œuvrer à la résolution pacifique des conflits dans l'Église au Congo-Kinshasa. Pour cela, le choix des moyens pacifiques pour éviter les conflits est fondamental. En effet, celui qui veut atteindre la réconciliation doit prendre des moyens qui réconcilient ou qui laissent place à la réconciliation et non pas des moyens qui blessent ou qui humilient. L'histoire montre que la personne qui investit dans la violence demeure dans la logique du vainqueur et du vaincu, si bien qu'on

---

« Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », pp. 268-275; VALDRINI, « Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs », p. 88.

[97] Voir C. RENOUX, « Non-violence et réconciliation interne », dans *Spiritus*, 135 (1994), pp. 201-202 (=RENOUX, « Non-violence et réconciliation interne »).

[98] Voir *Le Petit Larousse*, illustré, Paris, Larousse, 2013, p. 929.

[99] RENOUX, « Non-violence et réconciliation interne », p. 202; voir aussi J. AMBE, « Meaning of Celebration of Reconciliation in Africa », dans *Spearkead*, 123-124 (1992), pp. 30-31; J.V. VALSEN, *Procedural Informality, Reconciliation and False Comparison in Ideas and Procedures in African Customary Law*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

s'éloigne dans un différend de la solution envisagée par un accord commun. De surcroît, l'objectif des moyens pacifiques est de sortir du conflit en s'efforçant de libérer l'opprimé et l'oppresseur. Celui qui cherche à se libérer par les moyens pacifiques d'une injustice qui pèse sur lui veut obtenir sa libération en changeant l'attitude de celui qui en est la source tout en le respectant. L'action pacificatrice cherche à créer « un rapport de forces favorables aux opprimés pour convaincre ou sinon contraindre l'adversaire à changer d'attitude. Le but est vraiment atteint quand l'adversaire prend conscience de son injustice et modifie son comportement »[100]. La réconciliation peut alors avoir lieu. Le conflit disparaît et l'harmonie peut se rétablir.

En revanche, une telle démarche vers la réconciliation suppose un long cheminement de deux côtés et demande patience et endurance. Voilà pourquoi chaque fois qu'une personne s'estime lésée par un décret, il est souhaitable que le conflit entre elle et l'auteur du décret soit évité et que soit recherchée entre eux d'un commun accord une solution équitable (c. 1733).

L'emplacement des canons 1713-1716 dans le contexte des procès spéciaux suggère, en fait, que ces canons sont souvent évoqués dans les commentaires concernant le recours hiérarchique et y trouvent leur importance particulière. En fait, le dialogue est toujours à la base d'apaisement des tensions et de rétablissement de la paix entre les protagonistes. Voilà pourquoi, avant qu'éclate un conflit ou que l'on déclenche toute procédure, on doit faire prévaloir le principe de base qui encadre le vivre ensemble, à savoir la capacité de régler les conflits à l'amiable à l'intérieur de la communauté. Selon la nature du conflit, on peut recourir à la transaction, à l'arbitrage ou à n'importe quels

[100] RENOUX, « Non-violence et réconciliation interne », p. 203.

autres moyens comme alternatifs d'éviter un procès et mettre fin au conflit qui oppose les parties. Pour cela, il faut d'une part que les parties manifestent la bonne volonté de transiger, et de l'autre saisir chaque millimètre de chance qui s'offre pour faire la paix.

Ce qui est énoncé dans le canon 1733 n'est pas toujours facile d'application, d'où l'importance de la mention dans le canon, « en utilisant au besoin la médiation et les efforts de sages ». Même si le Code est ici vague et ne mentionne aucune autre condition, cela n'empêche pas que c'est une bonne opportunité et un avantage dans la résolution des conflits, car, si le dialogue direct entre les parties concernées devient impossible, le recours à la médiation des sages peut jouer un grand rôle afin de réunir autour d'une même table les antagonistes[101]. Mais, une fois que la conciliation n'est plus possible, il faut envisager d'autres moyens adéquats pour venir à bout d'un conflit.

3.3.2.2 – Conseils et normes canoniques particulières aux solutions des conflits

Le canon 1733, §§ 2-3 mentionne les offices ou conseils de conciliation et offre une procédure plus élaborée pour trouver une solution équitable :

> § 2. La conférence des Évêques peut décider que soit constitué de manière stable dans chaque diocèse un organisme ou un conseil dont la charge sera de rechercher et de suggérer des solutions équitables selon les normes établies par la conférence; mais si la conférence ne l'a pas ordonné, l'Évêque peut constituer un conseil ou un organisme de ce genre.
> § 3. L'organisme ou le conseil dont il s'agit au § 2 agira surtout lorsque la révocation d'un décret a été demandée selon le can. 1734 et que les délais de recours ne sont pas écoulés; mais si le recours contre le décret lui est soumis, le Supérieur qui doit examiner le recours encouragera la personne qui fait recours et l'auteur du décret, chaque fois qu'il a l'espoir d'une solution favorable, à rechercher des solutions de ce genre[102].

[101] Voir J. CORSO, « I modi per evitare il giudizio amministrativo », dans *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Libreria editrice Vaticana, 1991, p. 48; voir aussi MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 229; IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », pp. 259-260.

[102] « § 2. Episcoporum conferentia statuere potest ut in unaquaque dioecesi officium quoddam vel consilium stabiliter constituatur, cui, secundum normas ab ipsa conferentia statuendas, munus sit aequas solutiones quaerere et suggerere; quod si conferentia id non iusserit, potest Episcopus eiusmodi consilium

Il appert de signaler qu'il n'y a aucune obligation en ce qui concerne la création de ces offices ou conseils. Et si l'on décide de les créer, on doit alors distinguer trois niveaux d'action : le premier se situe au niveau de la conférence des évêques qui prend l'initiative totale; ici, on retrouve la situation idéale. « L'initiative appartient à la conférence des évêques qui peut décider que soit constitué de manière stable dans chaque diocèse quelque office ou conseil dont la charge sera de rechercher et de suggérer des solutions équitables selon les normes établies par la conférence »[103]. La conférence des évêques ordonne la création des conseils de conciliation et établit les règles. Ci-haut, il a été dit que cette position est idéale, ce qui expliquerait peut-être le manque d'engouement d'un grand nombre des conférences pour cette démarche! Même si elles ne sont pas nombreuses, quelques-unes ont tout de même ordonné la création d'un conseil de conciliation et ont promulgué des normes[104].

Le deuxième niveau est à situer entre le premier et le troisième. La conférence ne fait que recommander la création des conseils de conciliation et promulgue les normes modèles. Dans un tel scenario, chaque évêque diocésain est libre d'accepter la

---

vel officium constituere. § 3. Officium vel consilium, de quo in § 2, tunc praecipue operam navet, cum revocatio decreti petita est ad normam can. 1734, neque termini ad recurrendum sunt elapsi; quod si adversus decretum recursus propositus sit, ipse Superior, qui de recursu videt, recurrentem et decreti auctorem hortetur, quotiescumque spem boni exitus perspicit, ad eiusmodi solutiones quaerendas ».

[103] MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », p. 260.

[104] Ce sont les conférences des évêques d'El Salvador, des Philippines et du Paraguay (MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 355-356, 960, 1082-1083); pour les conférences des évêques des Philippines et du Paraguay, cf. CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, Norms Approved for the Local Implementation of Some Provisions of New Code of Canon Law, 27 janvier 1985, dans *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), p. 361; D.S. ROSALES, « Notes on the Norms Approved by the Catholic Bishops' Conference of the Philippines », dans *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 362 et 381; CONFERENZA EPISCOPALE DEL PARAGUAY, Norme complementari al C.I.C, 12 novembre 1994, dans *Ius Ecclesiae*, 10 (1998), p. 418.

recommandation et, le cas échéant, les normes modèles[105]. Enfin, le troisième niveau ne renferme aucune obligation ni recommandation : l'initiative est laissée à la discrétion de chaque évêque diocésain. C'est lui qui doit prendre une décision sur la création d'un tel conseil et des normes applicables[106]. Ce qui est vrai, c'est qu'on retrouve des exemples de la création de conseils de conciliation un peu partout dans le monde[107].

Il convient de signaler que toutes les conférences épiscopales et les diocèses ne seront pas cités un à un pour illustrer la mise en application du principe canonique d'éviter les procès; néanmoins certaines conférences et certains diocèses choisis à la volée peuvent soutenir cette idée de la création des conseils de conciliation au sein de l'Église au Congo-Kinshasa.

En premier lieu, on peut mentionner l'exemple de la Hollande. En 1989, la conférence des évêques de ce pays a proposé les règles concernant la création, la

[105] C'est le cas pour l'Argentine, le Nigeria, le Panama et les Pays-Bas. Voir MARTÍN DE AGAR, *Legislazione della conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 91-92, 839-844, 881-884, 913; voir aussi MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », pp. 238-239; IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation : 20 ans après », p. 3.

[106] La création d'un conseil de conciliation peut être explicite, comme c'est le cas en Bolivie, Équateur, Gambie, Liberia et Sierra Leone, Guatemala, Inde (pour l'Inde, on réfère à la conférence des évêques catholiques du rite latin ou CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA [LATIN RITE], *Complementary Legislation to the Code of Canon Law*, New Delhi, CCBI Secretariat, 1995, p. 16), Italie, Malte, Mexique, Sri Lanka, Venezuela, Zimbabwe. Voir MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 162, 338, 414, 539, 573-574, 673, 755, 781-782, 1186, 1345, 1360; voir aussi MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », pp. 239-240; ou implicite, c'est-à-dire la création est laissée à la discrétion de chaque évêque diocésain. Kurt Martens souligne qu'une certaine forme de coopération entre les évêques diocésains est possible à ce niveau, comme en Belgique et au Pays-Bas. Voir « La protection juridique dans l'Église », pp. 239-240); voir aussi IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation : 20 ans après », p. 3.

[107] Comme dans l'archidiocèse de Melbourne en Australie et dans quelques diocèses d'Irlande, en l'occurrence Kildare and Leighlin, Ferns et Clogher. Un autre exemple, plus ou moins similaire au cas hollandais, est celui de la Belgique. Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », pp. 239-243. La situation en Allemagne est un peu différente : la conférence des évêques n'a pas ordonnée la création d'un conseil de conciliation, mais on trouve quand même des procédures dans plusieurs diocèses, comme à Passau crée en 1996, à Aix-la-Chapelle, Erfurt et Würzburg crées en 1997. Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », pp. 240-241; voir aussi IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation : 20 ans après », pp. 3-4.

composition et la procédure devant ces conseils de conciliation dans les conflits qui résultent de décisions administratives[108]. Même si cette prononciation de la conférence a la forme d'un décret général, elle ne semble pas avoir force de loi, et, en conséquent, ce « décret » ne peut être obligatoire dans son application. Les commentateurs, du moins, s'accordent que « chaque évêque est libre de décider s'il va établir un tel conseil et s'il va adopter les normes suggérées par la conférence »[109]. Finalement, en décembre 1989, peu après la promulgation du décret, « la conférence a décidé de le révoquer, apparemment à cause de deux facteurs : d'abord, on croyait que les solutions *ad hoc* étaient satisfaisantes pour quelques cas, et ensuite on était d'avis qu'aucune autre conférence n'avait instauré un tel conseil »[110]. Pourtant, vers 1990, l'évêque de Breda prenait la décision de créer un conseil de conciliation qui était inspiré par le modèle susmentionné. Trois autres diocèses vont emboiter le pas[111]. C'est que « depuis la création de ces conseils, plusieurs cas eurent été traités, avec des résultats satisfaisants : pour la période 1992-2000, il y en eût

[108] Ce décret qui date du 31 janvier 1989 peut être lu dans *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), pp. 360-395; voir aussi MARTÍN DE AGAR, *Legislazione della conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 881-884.

[109] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 241.

[110] Ibid.

[111] Voir ibid., p. 242. En ce qui concerne l'adaptation des procédures canoniques (cc. 1714, 1733, § 2) et si l'on considère globalement l'activité des conférences épiscopales en Afrique, on peut conclure que certaines conférences uniquement ont accompli, au moins en partie, le travail de production des normes demandées par le Code. En l'occurrence, l'Inter-territorial Catholic Bishops' Conference (ITCABIC) qui réunit la Gambie, le Libéria et la Sierra-Leone; les conférences épiscopales du Nigéria et du Zimbabwe, voir RECCHI, « La production du droit particulier par les conférences épiscopales », p. 58; voir aussi S. RECCHI, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique », dans *L'Année canonique*, 42 (2000), pp. 319-325 (=RECCHI, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique »); MARTÍN DE AGAR, *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 414, 839-841, 1360. On peut mentionner également la Conférence épiscopale nationale du Cameroun (voir S. RECCHI, « L'activité législative des conférences épiscopales. Les normes complémentaires au Cameroun », dans *Studia canonica*, 49 (2015), pp. 565-576. Quant à la conférence épiscopale nationale du Congo et dont il s'agit particulièrement dans ce présent travail, elle n'a pas accompli cette tâche.

plus de trente pour les quatre diocèses, dont environ la moitié a abouti à une solution équitable »[112].

Un autre exemple est le projet de *Due process* entamé aux États-Unis en 1969 sous l'impulsion de la *Canon Law Society of America* (*CLSA*) qui va au-delà de la conciliation. Dans ce projet, on a élaboré une série de procédures afin de mieux protéger les droits des fidèles contre les autorités ecclésiastiques, et on ne prêtait pas seulement attention aux moyens curatifs, mais aussi aux moyens préventifs[113]. Retenons en sus que :

> La procédure de conciliation est basée sur le canon 1925 du Code de 1917 et, l'on y distingue deux aspects importants : le premier aspect implique que le peuple de Dieu doit essayer d'éviter le plus possible les conflits. L'idée sous-jacente est que l'Église, en tant qu'exemple pour le monde, doit chercher la solution aux conflits à travers une procédure de conciliation plutôt qu'à travers un procès. Le deuxième aspect est qu'aucune personne n'est forcée d'adopter cette solution. D'ailleurs, l'arbitre ou le membre du conseil de conciliation ne devrait avoir aucun pouvoir pour obliger les parties à adopter une solution[114].

En effet, les conseils de conciliation doivent agir particulièrement lorsque la révocation d'un décret a été demandée selon les modalités établies au canon 1734 et que les délais de recours ne sont pas écoulés; mais si le recours contre le décret est soumis au supérieur qui doit l'examiner, le canon 1733, § 3 exhorte le supérieur d'inciter vivement les protagonistes à mettre en jeu tous les mécanismes susceptibles de favoriser une conciliation afin d'éviter la continuation de la procédure du recours. Ceci fait que l'auteur du décret et celui qui se sent lésé peuvent éviter le conflit sans recourir à la justice

---

[112] Kurt Martens affirme que ces chiffres sont basés sur une enquête auprès de chaque diocèse. Voir K. MARTENS, « Administrative Procedures in the Roman Catholic Church: Difficulties and Challenges », dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 76 (2000), pp. 354-380; voir aussi IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », p. 277.

[113] Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 243.

[114] Ibid., p. 245.

traditionnelle, et cela, en faisant appel aux modes alternatifs de résolution des conflits, notamment aux conseils de conciliation.

Bien que la procédure de conciliation, de médiation ou d'arbitrage soit utilisée en ce qui concerne la résolution de la grande majorité des conflits, il n'en reste pas moins qu'un certain nombre d'entre eux demeurent non résolus, d'autant plus que dans leur champ d'action les autorités administratives jouissent d'une grande discrétion. Or, « la discrétion non contrôlée peut mener à des actions administratives qui ne sont pas seulement arbitraires et injustes, mais qui peuvent donner ce sentiment aux parties concernées »[115].

L'application du *Due process* après la publication du Code de 1983 s'est introduite graduellement dans les diocèses pendant une période de plus ou moins seize ans. Avec l'absence de normes proposées pour la procédure administrative, la CLSA a adopté une résolution demandant l'installation d'un groupe de travail qui aurait la tâche d'examiner la possibilité de procédures diocésaines, régionales ou nationales pour assurer une meilleure protection des droits des personnes dans l'Église[116]. Le rapport révisé de la *CLSA* ne contenait pas seulement les trois propositions déjà connues (la conciliation, l'arbitrage et la structuration de la discrétion administrative) mais offrait aussi une procédure complètement nouvelle pour le tribunal administratif (diocésain, régional et national). Les procédures existantes sont plus élaborées et adaptées au nouveau Code. Mais nulle part on ne trouve une référence concernant la relation entre les procédures de

[115] Ibid., p. 246.

[116] Voir *CLSAP*, 45 (1983), pp. 329-330, voir aussi *CLSAP*, 46 (1984), pp. 244-245; *CLSAP*, 47 (1985), p. 179; *CLSAP*, 48 (1986), pp. 248-249; *CLSAP*, 49 (1987), pp. 291-296; J.N. PERRY, « The Accessibility of Due Process for Laity », dans *CLSAP*, 51 (1989), pp. 65-82; R.E. BASS, « Due Process Conciliation and Arbitration », dans *CLSAP*, 53 (1991), pp. 63-76.

recours hiérarchique tels que prévues par le Code et la procédure devant un tribunal administratif[117].

Toujours aux États-Unis, on peut signaler le projet-pilote de 1993 qui s'expérimenta dans quatre diocèses : les procédures de conciliation, de médiation et d'arbitrage dans les diocèses de Dallas et celui de Portland (Maine); tandis que les autres diocèses de Milwaukee et de St Paul-Minneapolis expérimentaient la même chose pour un tribunal administratif[118]. On peut tirer beaucoup de leçons de ce projet-pilote, mais deux seulement seront pris comme échantillons pour servir aussi d'appui dans le chapitre suivant : il s'agit en premier lieu d'une bonne publicité qui s'avère « nécessaire afin de faire connaître l'initiative et de gagner la confiance de la communauté locale. Ensuite, il faut avoir une équipe de personnes bien entraînées et capables de manier ces cas »[119].

Deux autres initiatives méritent d'être signalées : britannique et canadienne. La première date de 1975 : la conférence des évêques d'Angleterre et de Galles adopta en avril 1975 une procédure de conciliation, préparée par la *Canon Law Society of Great Britain and Ireland*. L'idée était d'offrir une procédure informelle et amicale afin de régler les conflits éventuels entre membres de l'Église. Selon cette procédure, il faut,

---

[117] Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 247.

[118] Voir DUE PROCESS COMMITTEE, P. MCGREEVY et al., *Final Report*, 1999, pp. 137-159; une version provisoire de ce rapport a été présenté à la Réunion nationale de la CLSA, à St. Paul/Minneapolis, le 5 octobre 1999, et publié comme brochure, voir COMMITTEE ON THE EXPERIMENT IN DUE PROCESS IN THE CHURCH (dir.), *Draft of the Final Report of the Committee on the Experiment in Due Process in the Church*, Washington, DC, CLSA, 1999; voir aussi MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », pp. 274-275; IDEM, « La protection juridique dans l'Église », p. 248; IDEM, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation : 20 ans après », p. 5.

[119] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 248.

dans chaque diocèse, désigner au moins deux conciliateurs qui ont la tâche de réconcilier les parties en cause. Afin d'atteindre une conciliation, une procédure détaillée sera élaborée[120]. La seconde initiative et la plus récente reste encore loin d'être intégrée à la vie ecclésiale. C'est en 1999 que deux canonistes canadiens ont pris l'initiative de développer une procédure pour résoudre les conflits dans l'Église au Canada. Leur initiative est partiellement due au fait que de nombreuses personnes recourent aux tribunaux étatiques parce qu'elles craignent de ne pas obtenir justice au sein de l'Église[121].

En outre, il est plausible de signaler deux initiatives possibles en droit particulier qui serviront d'investigation : la première concerne le domaine de la conciliation. Nous avons parlé de la possibilité d'une conciliation par l'intermédiaire de sages alors que le dialogue n'est plus possible entre les belligérants. Mais le canon 1733, § 1 ne contient qu'une simple référence à ces personnes sages, sans expliciter une procédure exacte. Cette ouverture est une occasion de promouvoir le droit particulier : « On pourrait en effet structurer le processus de médiation par des personnes sages et promulguer une loi particulière »[122]. La deuxième est plus créative. C'est l'exemple basé sur le projet de la commission *Justitia et Pax* des Pays-Bas. Ici, le droit particulier crée un tribunal administratif. Pour éviter des problèmes, on peut donner un nom neutre à cette institution.

---

[120] On peut lire dans le préambule que l'on a surtout des conflits entre fidèles, plutôt que des conflits entre ceux-ci et les autorités. Voir ibid., p. 249.

[121] Kurt Martens mentionne explicitement F.G. Morrisey et R.O. Bourgon. Voir ibid. p. 249; voir aussi MARTENS, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », pp. 277. Selon les informations recueillies auprès de F. Morrisey, malheureusement, au Canada, le projet n'a pas été accepté par la Conférence des évêques.

[122] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 250.

Le tribunal fonctionne comme un vrai tribunal administratif, avec toutes les garanties d'une procédure judiciaire et en maintenant la distinction entre le contrôle de la légalité et le contrôle de l'opportunité. Une nouveauté est introduite dans le système : le statut juridique de la décision du tribunal administratif change, parce que l'évêque reprend cette décision et l'emploie comme réponse à la demande de réviser le décret original[123]. Ces deux exemples prouvent à suffisance un terrain où l'on peut entreprendre une certaine action au niveau du droit particulier.

Retenons, en sus, que la Commission Justice et Paix et la création des structures de conciliation constituent un bon prospectif pour le droit particulier, d'autant plus que ces initiatives devront développer une procédure bien adaptée pour résoudre les conflits à l'amiable dans l'Église au Congo-Kinshasa.

Conclusion

Pour asseoir les moyens mentionnés comme alternatifs d'éviter les procès ou tout autre litige, le canon 1713 donne une application du principe général exprimé dans le canon 1446 et répond d'une manière pratique à la question de savoir quels sont les moyens à envisager pour éviter un procès contentieux. Puis, le canon 1714 s'intéresse aux moyens utilisés et à la procédure à suivre. Un ordre de priorités est donné par ce canon : la procédure ou les règles de base établies d'un commun accord entre les parties, les normes établies par la conférence des évêques et, enfin, le droit civil en vigueur dans

[123] Voir COMMISSIE JUSTITIA ET PAX - NEDERLAND, Het recht als waarborg. Aanbevelingen tot verbetering van de kerkelijke rechtsgang, Oegstgeest, Commissie Justitia et Pax - Nederland, 1996 (=COMMISSIE JUSTITIA ET PAX - NEDERLAND, Het recht als waarborg*)*; R. TORFS, « Canoniekrechtelijke verantwoording en aanbevelingen», dans COMMISSIE JUSTITIA ET PAX - NEDERLAND, *Het recht als waarborg*, pp. 53-60; R. TORFS, « Rights in Canon Law : Real, Ideal or Fluff ? », dans *CLSAP*, 61 (1999), pp. 367-374.

le lieu où se passent la transaction et l'arbitrage. Quant au canon 1715, il énumère les différentes matières qui ne peuvent faire l'objet d'une transaction ou d'un arbitrage dans les disputes et litiges intra ecclésiaux. Enfin, le canon 1716 porte sur la valeur canonique des décisions arbitrales et utilise le principe de la « canonisation » des lois civiles en cette matière dans un sens analogue.

Bien que la diversité des cas qui puissent être soumis sous ce chef empêche de donner une règle unique, le Code oriental a, quant à lui, non seulement apporté des normes nouvelles par rapport au Code de 1983, mais il s'avère être complet en ses déclarations. Le législateur a voulu ainsi obvier aux difficultés pouvant surgir en matière de transaction et d'arbitrage et a préféré qu'une loi universelle soit observée en tout temps dans ces pratiques.

Dans son souci de rendre justice et de protéger les droits fondamentaux de ses fidèles, la Seconde section de la Signature apostolique tranche les contestations de l'exercice du pouvoir administratif ecclésiastique, ainsi que celles qui lui sont soumises en appel contre une décision d'un dicastère compétent en cas d'allégation de violation de la loi. Aussi, la Seconde section de la Signature apostolique étant le seul tribunal administratif pour toute l'Église catholique, cela va sans dire que cette situation ne manque pas de poser problème au sein de l'Église.

Cependant, le canon 1733 fait référence à l'effort de sages, puis à la conférence des évêques pour tous les diocèses ou, le cas échéant, l'évêque diocésain qui peut décider de constituer de manière stable quelques offices ou conseils de conciliation. Il appert de signaler qu'il n'y a aucune obligation en ce qui concerne la création de ces offices. Néanmoins, on trouve des exemples de la création de ces conseils un peu partout dans le

monde. Ces initiatives prouvent à suffisance les possibilités que l'on peut saisir pour entreprendre une certaine action au niveau du droit particulier en se basant sur un trésor traditionnel qui exprime la culture et la façon de résoudre ses problèmes (litiges). Et donc, l'Église au Congo-Kinshasa ne pourrait-elle pas se doter d'un droit particulier adapté à la mentalité africaine pour faire face aux défis qui se présentent lorsqu'il s'agit d'essayer de régler les conflits à l'amiable ?

CHAPITRE IV - LES MÉCANISMES DE RÉSOLUTION DES CONFLITS AU CONGO-KINSHASA : UNE PROPOSITION POUR UNE LÉGISLATION PARTICULIÈRE

Introduction

De l'examen de l'application de la législation universelle sur le principe selon lequel on doit éviter des litiges au sein du peuple de Dieu au Congo-Kinshasa sont ressorties beaucoup des lacunes qu'il faut corriger, mais aussi un acquis culturel qu'il faut promouvoir. L'absence d'une loi particulière de la part de la conférence épiscopale, qui établit des normes à observer dans les conseils de conciliation dans un pays où l'Église a joué le rôle de « médiateur » dans différents conflits et à tous les niveaux, traduit une carence à laquelle il faut remédier.

L'idée profonde est qu'il faut créer des conseils de conciliation et établir les normes particulières conformément aux exigences du droit universel, car « la conférence des évêques ne peut porter des décrets généraux que pour les affaires dans lesquelles le droit universel l'a prescrit ou lorsqu'une décision particulière du Siège apostolique l'a déterminé de sa propre initiative ou à la demande de la conférence elle-même »[1], ce qui pourrait pousser la Conférence épiscopale nationale du Congo à édicter une loi

[1] Canon 455, § 1; voir aussi JEAN-PAUL II, Lettre apostolique en forme de motu proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques *Apostolos suos*, 21 mai 1998, n° 20, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 641-658, traduction française dans *DC*, 95 (1998), p. 756 : « Dans la Conférence épiscopale, les évêques exercent conjointement leur ministère épiscopal en faveur des fidèles du territoire de la conférence; mais, afin que cet exercice soit légitime et s'impose aux différents évêques, il faut l'intervention de l'autorité suprême de l'Église qui, par la loi universelle ou par des mandats particuliers, confie des questions déterminées à la délibération de la conférence épiscopale. Les évêques ne peuvent pas, de manière autonome, ni personnellement ni réunis en conférence, limiter leur pouvoir sacré au bénéfice de la conférence épiscopale, et moins encore d'une de ses parties, que ce soit le conseil permanent, ou une commission ou le président lui-même. Cette logique apparaît explicitement dans les normes canoniques concernant l'exercice du pouvoir législatif des évêques réunis en conférence épiscopale : 'La conférence des évêques ne peut porter de décrets généraux que pour les affaires dans lesquelles le droit universel l'a prescrit, ou lorsqu'une décision particulière du Siège apostolique l'a déterminé de sa propre initiative ou à la demande de la conférence elle-même' »; voir aussi RECCHI, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique », p. 325.

conformément au canon 1733, § 2 sur la création des conseils de conciliation et les normes à observer dans les diocèses.

Il sied de clarifier le rôle de la Commission épiscopale pour les affaires juridiques de la Conférence épiscopale nationale du Congo. Évidemment, son rôle diffère de celui de la conférence des évêques elle-même :

> De la conférence dépendent divers organes et commissions, qui ont pour tâche spécifique d'aider les pasteurs ainsi que de préparer et d'exécuter les décisions de la conférence. Les commissions permanentes ou « ad hoc » de la conférence, appelées « épiscopales », doivent être composées de membres évêques ou de ceux qui leur sont assimilés par le droit. Si le nombre des évêques était insuffisant pour former ces commissions, on peut instituer d'autres organismes comme des Conseils présidés par un évêque et composés de prêtres, de personnes consacrées et de laïcs. Ces organismes ne peuvent pas être appelés « épiscopaux ». Les membres des diverses commissions doivent être conscients que leur tâche n'est pas de guider ou de coordonner le travail de l'Église de la nation dans un secteur pastoral particulier; leur tâche est autre, plus humble mais aussi efficace : aider l'Assemblée plénière - c'est-à-dire la conférence elle-même - à atteindre ses objectifs et à procurer aux Pasteurs les moyens adaptés pour leur ministère dans l'Église particulière. Ce critère fondamental doit inciter les responsables des Commissions à éviter des formes d'action inspirées plutôt par un sens d'indépendance ou d'autonomie, comme pourrait l'être la publication pour son propre compte d'orientations dans un secteur pastoral déterminé ou une façon de se référer aux commissions et aux organes diocésains sans passer par l'intermédiaire obligatoire des évêques diocésains respectifs[2].

C'est ainsi qu'il faut situer la commission épiscopale précitée qui s'occupe des questions juridiques et assiste l'Église et d'autres organisations religieuses en matière juridique. Elle est chargée entre autres de rappeler aux pasteurs et au peuple de Dieu leurs droits et leurs obligations en tant que fidèles du Christ, recevoir les doléances et aider à trouver les solutions conformément au droit. Les orientations données par cette commission doivent être accueillies avec discernement et appréciées à juste titre, sans perdre de vue qu'« aucun organe de la conférence épiscopale, en dehors de l'assemblée plénière, n'a le pouvoir de poser des actes de magistère authentique. Et la conférence

[2] N° 28, dans CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques* Apostolorum successores, Ottawa, CECC, 2004, pp. 39-40.

épiscopale ne peut pas concéder un tel pouvoir aux commissions ou à d'autres organes constitués à l'intérieur d'elle-même »[3].

Cependant, il y a eu un effort de constituer d'une manière ponctuelle et non encore structurée une médiation pour résoudre différentes crises au sein de l'Église au Congo-Kinshasa. Seulement une future législation particulière de la Conférence épiscopale nationale du Congo sur les normes canoniques d'éviter les litiges pourrait prendre en compte les moyens pastoraux en rapport avec les canons 1676 et 1695, la Commission Justice et Paix et la palabre africaine dans son approche de résolution des conflits. Ainsi, peut-on créer des conseils de conciliation, former le personnel nécessaire pour y travailler, donner une reconnaissance et un prestige à ces conseils, pourvoir à leur financement et enfin, en faire une large diffusion auprès des fidèles.

4.1 - Les possibilités d'éviter les litiges au Congo-Kinshasa

Le deuxième synode spécial pour l'Afrique avait pour thème « l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix »[4]. Mais, pourquoi avoir choisi pour thème la « réconciliation, justice et paix » ? Le premier synode, ayant eu pour thème l'évangélisation, incluait déjà la promotion de la justice et de la paix. Mais la tragique

[3] JEAN-PAUL II, Lettre apostolique en forme de motu proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques *Apostolos suos*, 21 mai 1998, art. 2, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 641-658, traduction française dans *DC*, 95 (1998), pp. 757-758.

[4] Annoncé par Jean-Paul II le 12 novembre 2004 et convoqué le 22 juin 2005 par Benoît XVI, ce synode était vu comme le prolongement du premier synode pour l'Afrique qui s'est tenu en avril 1994, voir JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 *Ecclesia in Africa*, 14 septembre 1995, dans *AAS*, 88 (1995), pp. 5-82, traduction française dans *DC*, 92 (1995), pp. 817-854 (=JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*); voir aussi J. NTEDIKA KONDE, « L'exhortation *Ecclesia in Africa* à la lumière de l'enseignement du synode africain », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 7 (1997), pp. 73-89; cf. IDEM (dir.), *Le synode africain (1994). Un appel à la conversion et à l'espérance, Église africaine en dialogue*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995; M. CHEZA, *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996.

histoire de l'Afrique durant ces quinze dernières années a connu bien peu de vraie justice et de paix authentique, les foyers de tensions et de guerres consument ce continent. Le besoin d'une authentique réconciliation était donc très fortement ressenti par l'Église en Afrique[5]. Certes, il faut des structures et des mécanismes pour la garantir. C'est dans cette perspective qu'il faut situer la problématique de cette actuelle recherche. Le Congo-Kinshasa fait partie de cette Afrique déchirée par les conflits et divisions ethniques. L'Église elle-même n'échappe pas à cette triste réalité. Ces conflits commencent depuis la famille jusqu'au niveau national, comme mentionné dans le premier chapitre. Aussi, est-il pressant d'agir en commençant par la base qu'est la famille.

En effet, une vie harmonieuse dans un couple ne peut que contribuer à un climat d'entente au niveau de la famille et de l'Église toute entière. C'est pourquoi la responsabilité de réconcilier les couples en difficulté incombe à toute la communauté chrétienne, principalement à ceux qui sont mariés et qui ont une expérience de la vie conjugale[6]. De ce qui précède, en rapport avec la législation universelle de l'Église et les organes du magistère, seront relevées des propositions canoniques et pastorales sur l'appel à quelques groupes et commissions d'intervenir dans les conflits qui opposent les fidèles pour rétablir la réconciliation, la justice et la paix.

[5] Voir II[e] Assemblée spéciale des évêques pour l'Afrique, dans *DC*, 106 (2009), n° 41, p. 413; voir aussi P.J. HENRIOT, « Le deuxième synode africain. Un défi et un soutien pour notre Église à venir », dans *Spiritus*, 198 (2010), pp. 7-8; P. POUCOUTA, « Paul et le service de la réconciliation », dans *Spiritus*, 196 (2009), p. 291; cf. J.-C. BOUCHARD, « Pour une évangélisation réellement nouvelle. Fallait-il un deuxième synode pour l'Afrique », dans *Spiritus*, 198 (2010), pp. 18-26; L. SANTEDI KINKUPU, « Rassembler dans la convivialité. Une tâche pour le deuxième synode africain », dans *Spiritus*, 196 (2009), pp. 346-358.

[6] Voir JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 29 janvier 2003, p. 227.

4.1.1 - Les moyens pastoraux en rapport avec les canons 1676 et 1695

Dans une procédure litigieuse, l'une des fonctions du juge ecclésiastique est de réconcilier ceux et celles qui s'opposent. C'est ainsi qu'avant d'accepter une cause et chaque fois qu'il percevra un espoir de solution favorable, le juge mettra en œuvre les moyens pastoraux qui réconcilient les époux pour les amener si possible à convalider éventuellement leur mariage et à reprendre la vie conjugale commune[7].

Dans les canons 1676, 1695 et dans l'enseignement de l'Église, se dégage l'idée d'une réconciliation à laquelle le juge doit veiller personnellement en utilisant au besoin les moyens pastoraux pour atteindre cette fin. Toutefois, l'énoncé des canons 1676 et 1695 pousse à considérer le soin pastoral avant le mariage et pendant toute la période de la vie conjugale commune, car, une bonne préparation et un bon accompagnement ne peuvent que contribuer au succès de la vie commune des époux.

4.1.1.1 - La préparation au mariage comme prévention aux différentes crises dans le couple

Un adage populaire stipule qu'« il vaut mieux prévenir que guérir ». Une bonne préparation au mariage peut être un bon moyen de prévenir les difficultés à venir dans le couple. En effet, les canons 1063 et 1064 confient la responsabilité de cette préparation aux pasteurs d'âmes en général, à l'ordinaire du lieu, et aussi à la communauté ecclésiale toute entière[8]. Il revient donc à l'ordinaire du lieu de veiller à l'organisation du soin pastoral avant et après la célébration du mariage (c. 1064). À ce sujet, Jean-Paul II disait : « Le premier responsable de la pastorale familiale dans le diocèse est l'évêque.

[7] Voir cc. 1676; 1695.

[8] Cf. JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine, 29 janvier 2003, p. 227.

Comme père et pasteur, il doit être particulièrement soucieux de ce secteur, sans doute prioritaire de la pastorale. Il doit lui consacrer intérêt, sollicitude, temps, personnel, ressources; mais par-dessus tout, un appui personnel aux familles et à tous ceux qui, dans les structures diocésaines, l'assistent dans la pastorale de la famille »[9].

Cette responsabilité de l'évêque ne signifie pas qu'il doit tout faire lui-même. Il pourra confier au soin d'un vicaire épiscopal ou d'une commission diocésaine l'ensemble de la pastorale des familles[10]. Ainsi, dans sa tâche impérative d'orienter, d'organiser et de coordonner la préparation au mariage, l'évêque diocésain qui délègue cette charge, prendra soin de s'enquérir si les directives données sont suivies au sein de ce secteur pastoral. En plus, ce secteur doit avoir des relais dans les différentes paroisses du diocèse jusque dans les communautés ecclésiales de base sous la responsabilité des pasteurs d'âmes en lien avec celle de l'ordinaire du lieu.

Voilà pourquoi le canon 1063 précise que « les pasteurs d'âmes sont tenus par l'obligation de veiller à ce que leur propre communauté d'Église fournisse aux fidèles son assistance pour que l'état du mariage soit gardé dans l'esprit chrétien et progresse dans la perfection ». Ce canon définit en général la responsabilité des pasteurs d'âmes dans le soin pastoral avant le mariage et durant toute la période de la vie conjugale commune. C'est pour eux une obligation de préparer les futurs époux, mais aussi une

---

[9] JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 73, p. 28; le Rituel romain de la célébration du mariage au n° 13 abonde dans le même sens, voir *Rituel romain de la célébration du mariage*, Paris, Desclée, 2005, p. 16; voir aussi F. GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », dans *Studia canonica*, 39 (2009), p. 186 (=GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey »).

[10] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation du sacrement de mariage*, Libreria editrice Vaticana, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1996, n° 20, pp. 15-16 (=CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation du sacrement de mariage*); cf. R.F. BEAULIEU, *Projet mariage : projet de vie : démarche de préparation au sacrement de mariage : guide d'animation*, Montréal, Novalis, 2010.

obligation de veiller sur eux en prenant soin d'eux. Toutefois, les difficultés pastorales liées au mariage nécessitent l'implication de toute la communauté ecclésiale[11]. Au regard de ce qui précède, il est souhaitable de ne pas élargir cette responsabilité à toute la communauté ecclésiale afin de préserver l'intimité de la vie des couples. Voilà pourquoi la proposition de restreindre cette mission à ceux qui sont mariés et qui ont une expérience positive de la vie conjugale, notamment les groupes d'apostolat de mariage et famille et, la commission chargée de la pastorale des couples, s'avère indispensable.

4.1.1.2 - Les divers supports de la vie conjugale commune

Depuis le lancement des premières communautés ecclésiales de base au Congo-Kinshasa, plusieurs fidèles catholiques y avaient trouvé leur place et la vitalité des mouvements catholiques a pris son essor à partir des communautés ecclésiales de base dans le souci d'enraciner le christianisme dans leur milieu de vie et transformer la société congolaise. À titre indicatif, les mouvements d'Action catholique ou commissions relatifs à la pastorale des couples seront ciblés comme moyen pastoral de préparation et d'entretien de la vie conjugale commune[12].

Parmi les groupes de la pastorale des couples et de la famille, le plus ancien au Congo-Kinshasa est la *Jamaa Takatifu Katolika* (Sainte Famille) qui a vu le jour en 1953

---

[11] Voir c. 1063, 4°; voir aussi CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, art. 2 et 4; cf. R. PAGÉ, « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », dans *Studia canonica*, 41 (2007), pp. 310-316; cf. J.H. PROVOST, « Marriage Preparation in the New Code : Canon 1063 and the *novus habitus mentis* », dans J.H. PROVOST, K. WALF (dir.), *Studies in Canon Law Presented to P.J.M. Huizing*, Leuven, University Press, 1991.

[12] On ne passera pas en détail tous les mouvements d'Action catholique qui se fixent comme objectif de réunir les couples mariés religieusement ou non dans le but de réfléchir, débattre et solutionner des problèmes qu'ils vivent en vue d'harmoniser leur vie conjugale commune. Dans cette même perspective, un bref exposé sera fait sur la commission de la pastorale de mariage et famille, sans entrer non plus dans les détails de la commission dans chaque diocèse du Congo; mais une vue d'ensemble permettra de démontrer son importance et sa contribution dans cette recherche.

dans la paroisse Saint Jacques de la cité de l'Union minière du Katanga à Kolwezi. Sept couples réunis autour de Placide Tempels, prêtre franciscain, sont appelés à vivre dans l'union l'idéal du couple chrétien. Dans le contexte culturel africain de l'époque, ces couples se considéraient comme égaux, ils visaient à tout prix d'éviter de compromettre leur union conjugale en cultivant une mentalité et une personnalité capables de ne pas se laisser entraîner par des idées contraires à l'unité et à l'indissolubilité du mariage[13]. Ils privilégiaient le dialogue dans le couple, la conservation de la foi chrétienne et le respect du sacrement de mariage. La spiritualité de la *Jamaa Takatifu Katolika* insiste sur la communion totale entre les conjoints qui repose sur leur ouverture mutuelle. Ce groupe présente l'idéal d'un encadrement des couples pour une meilleure vie conjugale commune. Le groupe peut également prendre en charge la préparation des fiancés au mariage d'autant plus qu'il est composé des couples ayant une expérience de la vie conjugale.

En plus de la *Jamaa Takatifu Katolika*, on peut mentionner la Communauté famille chrétienne. Ce groupe est né à Kinshasa en 1984 à l'initiative du couple Botolo, alors membre du Conseil pontifical pour la famille. La Communauté famille chrétienne a pour but de promouvoir la sanctification des couples et des familles, d'assurer l'encadrement et le suivi des couples, de développer la recherche de l'harmonie et le bonheur conjugal et aussi, d'assurer l'encadrement des enfants pour asseoir l'éducation chrétienne. De ce qui précède, on perçoit que les membres effectifs de la Communauté

[13] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation du sacrement de mariage*, n° 27, p. 17; voir aussi D. NSHOLE BABULA, « Orientations pour une pastorale familiale en Afrique », dans *Spiritus*, 215 (2014), p. 216 (=NSHOLE BABULA, « Orientations pour une pastorale familiale en Afrique »).

famille chrétienne sont essentiellement des couples. C'est pourquoi, il faut les responsabiliser de plus en plus dans la pastorale des couples.

Un autre groupe, c'est la Fraternité des foyers chrétiens créé en 1994 par Adolphe Nsolotshy, prêtre de l'Archidiocèse de Lubumbashi en République Démocratique du Congo. Une des missions que le fondateur a assignée à son groupe, est que le foyer, comme première cellule de base de la société et de l'Église, est appelé à vivre dans l'harmonie et à faire son apostolat d'évangélisation en profondeur auprès d'autres foyers. Autrement dit, c'est par leur style de vie chrétienne que les foyers chrétiens sont appelés à témoigner[14]. Dans la vision de la Fraternité des foyers chrétiens, leur ministère n'est pas branché uniquement sur les couples mais aussi sur tout foyer entendu comme étant une communauté de vie. C'est ainsi que les objectifs poursuivis par le groupe sont orientés à la préparation des futurs couples (les fiancés) à une union responsable et consciente, d'aider les mariés à vivre la sainteté dans le couple en valorisant leur état de vie, d'amener les jeunes à assumer leurs responsabilités au sein de leurs foyers respectifs.

L'expansion de ces trois groupes précités a été très remarquable : non seulement, ils sont présents et enracinés au Congo-Kinshasa, mais aussi dans quelques pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord. Tous ces groupes tirent leur origine d'un besoin d'avoir un cadre de partage pour solutionner les problèmes des couples. Ils ont été à la recherche d'un cadre de réflexion, de partage d'expériences entre couples dans le but d'offrir à leurs familles ainsi qu'à leur entourage un environnement propice à l'épanouissement de l'homme et de la femme, par leur témoignage d'amour. Ainsi, l'adhésion à ces différents groupes se situe dans la ligne de la recherche permanente de la

[14] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation du sacrement de mariage*, n° 28, p. 17.

sanctification des couples. Aussi, suite à la crise que connaissent la famille et les couples, les groupes précités expriment le besoin d'offrir de solutions aux différents problèmes qui les secouent au Congo-Kinshasa et qui touchent l'identité du couple et de la famille.

Voilà pourquoi ces groupes s'avèrent intéressants comme support et moyen pastoral adéquat pour soutenir les couples dans leur cheminement de vie conjugale commune. C'est dans cette perspective, qu'on peut leur confier l'encadrement des couples, surtout ceux qui vivent des difficultés et qui menacent de casser leur lien de mariage.

Au-delà des groupes, il y a la Commission mariage et famille qui existe dans tous les diocèses du Congo-Kinshasa sous différentes dénominations, mais avec les mêmes objectifs, à savoir : assurer les enseignements prénuptiaux de façon méthodique et suivie, promouvoir la famille chrétienne, prendre soin des couples, aider les pasteurs d'âmes dans la pastorale en ce qui concerne le mariage et la famille. Par contre, l'expérience démontre qu'après la bénédiction nuptiale, les couples sont souvent abandonnés à eux-mêmes alors qu'ils sont confrontés aux graves problèmes de la vie ! C'est ainsi que, par des visites de familles, l'écoute et l'assistance, les conseils et la prière, la commission assure le suivi auprès des couples. La commission est représentée au niveau de chaque paroisse, au niveau des vicariats forains et au niveau diocésain. Généralement, la commission recourt aux couples mariés religieusement et de bonne moralité et ayant aussi une expérience approuvée pour s'occuper d'autres couples, surtout ceux qui vivent

de situations difficiles dans leur mariage[15]. C'est pourquoi, quelques propositions canoniques et pastorales peuvent-elles être envisagées.

4.1.1.3 - Propositions canoniques et pastorales en rapport avec les canons 1676 et 1695

Devant la nécessité d'une préparation adéquate au mariage et pour palier aux difficultés à venir, il serait utile que l'évêque diocésain porte un décret général exécutoire pour rappeler aux pasteurs d'âmes que toute la communauté chrétienne est impliquée dans le soin pastoral du mariage (c. 1063). Eu égard à l'ancien temps où, en Afrique, la participation des fidèles laïcs à la vie de l'Église paraissait encore comme une faveur accordée aux fidèles par les clercs[16], c'est pour couvrir aux besoins de la plupart des couples qui manquent de soutien une fois la bénédiction nuptiale donnée.

Par ailleurs, en application du canon 1064, l'évêque diocésain pourra porter un décret général concernant le soin pastoral, la préparation et le suivi des couples après la bénédiction nuptiale où il se réserve cette responsabilité première. Ce décret permettra que cette assistance soit bien organisée, après qu'il ait entendu aussi, si cela semble opportun, les couples religieusement mariés et de bonne moralité et ayant aussi une expérience éprouvée.

---

[15] En ce qui concerne les couples en difficulté, la commission véhicule le message de l'unité, de la fidélité et de l'indissolubilité du mariage (c. 1056); de la paix, de l'amour, de la justice et de la réconciliation qui peuvent contribuer à l'entente, à l'harmonie, soutenue par le dialogue sincère qui conduit à une stabilité dans le mariage. En revanche, l'écoute mutuelle exige la conciliation des points de vue de deux conjoints. Pour les aider à y parvenir, on peut associer leurs témoins de mariage pour accompagner les deux conjoints. Enfin, le pardon mutuel doit être au cœur de la vie conjugale commune.

[16] Voir SALLA, « Regard d'un théologien sur la pertinence du droit canonique dans les pratiques pastorales des Églises particulières d'Afrique centrale », p. 33.

De plus, il convient de signaler que « la préparation au mariage va de la tendre enfance à la veille de la célébration; en suivant les étapes du développement de la maturité de la personne humaine »[17]. À cet effet, l'Église cherche à donner aux jeunes sa vision et la quintessence du mariage chrétien :

> De nos jours, la préparation des jeunes au mariage et à la vie familiale est plus nécessaire que jamais. Dans certains pays, ce sont encore les familles qui, selon d'antiques usages, se réservent de transmettre aux jeunes les valeurs concernant la vie matrimoniale et familiale, par un système progressif d'éducation et d'initiation. Mais les changements survenus au sein de presque toutes les sociétés modernes exigent que non seulement la famille, mais aussi la société et l'Église, soient engagées dans l'effort de préparation adéquate des jeunes aux responsabilités de leur avenir. […] L'expérience enseigne que les jeunes bien préparés à la vie familiale réussissent en général mieux que les autres. Cela vaut encore plus pour le mariage chrétien […]. C'est pourquoi l'Église doit promouvoir des programmes meilleurs et plus intensifs de préparation au mariage pour éliminer le plus possible les difficultés dans lesquelles se débattent tant de couples[18].

La préparation lointaine couvre la période avant les fiançailles et implique une grande partie de la population. Elle se fait dans les paroisses, les familles chrétiennes, les mouvements, les groupes et les associations catholiques, les rencontres personnelles avec les pasteurs[19]. Dans cette optique, pour les lieux et les personnes précités, l'Église au Congo-Kinshasa peut s'appuyer sur les groupes et commissions, qui s'occupent de la pastorale des couples afin de se charger de la préparation au mariage pour diminuer le plus possible les difficultés dans lesquelles se débattent tant de couples. Ces structures catholiques sont des cadres où un programme de préparation lointaine au mariage peut

---

[17] R. OUÉDRAOGO, « Mariages dispars : Propositions canoniques et pastorales pour une législation particulière au Burkina Faso », thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 2011, p. 191.

[18] JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio*, n° 66, pp. 24-25; cf. NSHOLE BABULA, « Orientations pour une pastorale familiale en Afrique », pp. 215-216.

[19] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation du sacrement de mariage*, n^{os} 27, 29, pp. 17-18; cf. L. ROBITAILLE, « Commentary on Canons 1063-1072, Pastoral Care and What Must Precede Celebration of Marriage », dans *CLSA Comm2*, pp. 1261-1272.

être mis en place[20]. Cependant, « la difficulté avec la préparation lointaine est qu'elle est tellement vaste et vague que très souvent on n'arrive pas, de toute façon, à une manière structurée et systématique »[21].

Quant à la préparation immédiate qui ne concerne que les fiancés et leurs témoins de mariage, elle peut être réservée aux pasteurs d'âmes en collaboration avec les groupes de la pastorale des couples et la Commission mariage et famille. En effet, le prêtre et ses collaborateurs doivent proposer aux fiancés des occasions pour assimiler la connaissance appropriée des aspects doctrinaux, moraux et sacramentels spécifiques et les insérer dans les phases de la préparation immédiate[22]. Ainsi, l'adhésion aux différents groupes sus mentionnés peut être perçue comme un moyen d'anticiper les litiges qui surgiront éventuellement au sein du couple, pour mieux les vaincre avec le concours de la *Jamaa*, la Communauté famille chrétienne, la Fraternité des foyers chrétiens, etc. Dans ce sens, les couples ne seront jamais abandonnés à eux-mêmes et seront suivis après la bénédiction nuptiale.

Et donc, dans son approche, l'Église veut que le juge soit l'agent de réconciliation entre les conjoints en difficulté en utilisant au besoin les moyens pastoraux pour atteindre cette fin (cc. 1676; 1695). Voilà pourquoi une bonne préparation et un bon accompagnement ne peuvent que contribuer au succès de la vie conjugale commune. Toutefois, au sein de la famille et dans la vie courante, les problèmes ne sont pas

---

[20] Voir GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 186; voir aussi NSHOLE BABULA, « Orientations pour une pastorale familiale en Afrique », pp. 217-218.

[21] GAVIN, « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », p. 189; cf. L. ROBITAILLE, « Catechesis and Preparation for Marriage », dans *CLSA Comm2*, pp. 1261-1264.

[22] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation du sacrement de mariage*, n° 51, p. 6.

seulement liés aux couples qu'il faille résoudre par les moyens pastoraux en lien avec l'apostolat des couples; d'autres encore peuvent affecter la vie de l'Église. Aussi la Commission Justice et Paix peut-elle s'en charger !

4.1.2 - La Commission Justice et Paix comme organe de résolution des conflits

Dans le dernier point du troisième chapitre, il est fait mention de deux initiatives possibles en droit particulier qui peuvent nous servir : l'une d'elles est la Commission Justice et Paix. Cet exemple fondé sur le projet mis sur pieds par les Pays-Bas, orientera à promouvoir une nouveauté dans le système juridique concernant les mécanismes de résolution des conflits au niveau du droit particulier au Congo-Kinshasa.

Ainsi, on présentera brièvement l'établissement de la Commission, puis ses objectifs et tâches, enfin, faire une connexion avec l'esprit de la palabre africaine. Autrement dit, il s'agit d'appréhender la Commission sous une nouvelle optique, celle d'une instance qui contribue à la résolution des conflits entre les fidèles.

4.1.2.1 - Établissement de la Commission

Face à la quête d'une paix véritable perturbée par toutes sortes d'injustices, conscient du vœu exprimé par le Concile Vatican II, à savoir, stimuler le peuple de Dieu à souscrire à l'appel de promouvoir la justice et paix en visant l'essor des régions pauvres et la justice sociale entre les nations[23], Paul VI a institué *ad experimentum* la Commission

[23] Voir *GS*, n° 90, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, p. 269.

pontificale d'études Justice et Paix[24]. Peu après, la Commission a connu un nouveau statut sous l'appellation de Commission pontificale Justice et Paix[25].

Devenu Conseil pontifical Justice et Paix en 1988[26], l'organisme conserve ses orientations générales qui sont celles de rassembler et de synthétiser les études sur la paix, la justice, les droits de l'homme et le développement des peuples[27]. De surcroît, les conférences régionales et nationales des évêques catholiques du monde entier ont senti un véritable besoin de créer dans leurs pays respectifs et leurs entités (diocèses, paroisses, etc.) des commissions Justice et Paix et organismes analogues.

Ce désir de mettre sur pied un organe de réflexion et d'action a été relayé par les évêques d'Afrique et de Madagascar en ces termes :

> Nous pensons que nos Églises doivent se doter des instruments adaptés dont elles ont besoin pour être éclairées sur les événements et les situations que vivent nos pays et notre continent. Nos interventions en faveur de la justice doivent être préparées, documentées. Nous avons besoin d'analyses sérieuses : nous sommes dans la nécessité de suivre l'actualité et de l'interpréter le plus objectivement possible. Des laïcs bien formés et en prise directe sur les réalités sociales et politiques du pays sont dans ce domaine des collaborateurs irremplaçables. Quant aux formes que revêtiront ces instruments, il faut dire qu'elles seront variées. Il n'y a pas de structure universelle valable. Chaque Église doit voir. Cela peut être une commission nationale « Justice et Paix », une commission d'action sociale, un bureau ou un conseil de promotion humaine, peu importe. L'essentiel est qu'il y ait une instance sur laquelle on puisse compter pour répondre adéquatement aux défis qui nous viennent, sans cesse, des situations toujours mouvantes[28].

---

[24] Voir PAUL VI, Motu proprio instituant le Conseil des laïcs et la Commission pontificale d'études « Justitia et Pax » *Catholicam Christi Ecclesiam*, 11 janvier 1967, dans *AAS*, 59 (1967), pp. 25-28, traduction française dans *DC*, 64 (1967), col. 193-196.

[25] Voir PAUL VI, Motu proprio déterminant les structures définitives de la Commission pontificale Justice et Paix *Justitiam et pacem*, 10 décembre 1976, dans *AAS*, 68 (1976), pp. 700-703, traduction française dans *DC*, 74 (1977), pp. 6-7.

[26] *PB*, traduction française dans *DC*, 85 (1988), p. 975.

[27] Voir ibid., art. 142-144, p. 975.

[28] SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR (SCEAM), Justice et évangélisation, 29 juin-5 juillet 1981, dans *DC*, 78 (1981), n° 31, p. 1017.

Fort de toutes ces considérations, beaucoup de diocèses au Congo-Kinshasa se sont dotés de la Commission diocésaine Justice et Paix (CDJP), qui est régie par ses propres statuts. Cette Commission au niveau diocésain se place à la fois dans la ligne du Conseil pontifical et celle des commissions épiscopales et diocésaines Justice et Paix qui ont été créés à partir de 1967 dans l'Église universelle selon les recommandations du Concile Vatican II[29].

4.1.2.2 – Objectifs et tâches de la Commission Justice et Paix au niveau diocésain

L'Église peut s'investir dans la résolution des conflits par certains moyens qu'elle juge nobles et loyaux. Ces moyens visent avant tout la promotion de l'être humain afin de l'aider à militer contre la violence en passant par le dialogue, la négociation, etc., pour atteindre la justice, la réconciliation et la paix. Il convient cependant de noter que la Commission diocésaine Justice et Paix n'est pas une instance judiciaire, moins encore un cabinet d'avocats. Elle n'est pas non plus une ONG des droits de la personne, car son rôle ne se limite pas à dénoncer les violations des droits fondamentaux. Par contre, elle est un service de l'Église qui s'emploie à promouvoir le respect de la justice et de la paix parmi les humains. Elle est une structure d'animation pastorale, de réflexion et de coordination chargée d'assurer l'information et la formation des fidèles en ce qui concerne la justice et la paix.

À cette fin, la Commission conscientise le peuple de Dieu pour qu'il joue pleinement son rôle et assume ses responsabilités dans l'instauration de la justice, le

[29] Au Concile Vatican II, les Pères conciliaires ont insisté sur l'exigence faite aux fidèles laïcs et clercs de rechercher l'esprit de justice, de lutter pour le progrès de la justice et d'instaurer les institutions conformes aux règles de la justice. Voir *GS*, n° 90.3, p. 269.

maintien de la paix et le respect des droits humains conformément aux principes évangéliques et à l'enseignement social de l'Église. Elle a aussi la mission d'étudier et d'approfondir les divers problèmes qui concernent la justice et la paix. Une autre mission consiste à aider la hiérarchie à connaître la vraie situation de la population congolaise. Dès lors, la Commission diocésaine de Justice et Paix apparaît comme une expression de l'intérêt de l'Église famille de Dieu pour les graves problèmes de justice et paix dans un contexte de tensions et de conflits. C'est ainsi qu' « à travers ses structures au niveau des diocèses et des paroisses, la Commission Justice et Paix s'est attelée à assurer la protection et la promotion des droits de la personne humaine, la promotion de la culture de la paix, la prévention et le règlement pacifique des conflits »[30]. Autrement dit, les structures de la Commission Justice et Paix dans les différents diocèses sont devenues le lieu de réflexion et d'action orientée vers la pastorale de prévention des conflits[31].

À ce propos, l'Église au Congo-Kinshasa se situe dans la ligne des évêques d'Afrique qui ont beaucoup écrit pour promouvoir la paix sur le continent[32]. Le défi principal au Congo-Kinshasa étant le besoin de la paix, cette paix se trouve souvent offusquée par la violence dans certaines régions du pays, le refus de reconnaître et de promouvoir les droits fondamentaux de la personne, la discrimination basée sur le

[30] CENCO, *Le dialogue de justice et paix*, p. 8; cf. F. FABERT, *La pratique de la justice et paix*, Paris, Aubier, 2005.

[31] Voir CENCO, *Le dialogue de justice et paix*, p. 8.

[32] Voir R. MINANI BIHUZO, « Construire la paix, une tâche pour l'Église d'Afrique », dans *Telema*, 104 (2000), p. 36 (=MINANI BIHUZO, « Construire la Paix, une tâche pour l'Église d'Afrique »).

tribalisme, etc. Finalement, « toutes ces violations de la justice sont semences de conflits et obstacles à la paix »[33].

Dans l'accomplissement de sa tâche, la Commission agit par les actions de formation et d'information sur les valeurs évangéliques de justice et paix qui servent à conscientiser le peuple, à dénoncer les situations inacceptables, à intervenir dans le cas d'abus et de violations de droits humains. De ce fait, la Commission a l'ambition de couvrir les problèmes graves de justice et de paix sous les différents aspects juridique, politique, économique, socioculturel, spirituel, etc.

L'originalité du programme de réconciliation de la Commission est qu'elle part des fondements culturels existants. Il s'agit de la redynamisation des *barzas* (conseils) communautaires comme lieux communs de rencontre des membres de la communauté pour traiter des problèmes qui surgissent en son sein. La redynamisation se justifie par le fait que ces structures ont perdu de leur valeur à la faveur de divers conflits. Voilà pourquoi « il a fallu notamment renforcer les capacités des médiateurs ou facilitateurs de ces *barzas* par l'initiation au règlement pacifique des conflits et à l'arbitrage »[34].

Jean-Paul II a encouragé en ces termes les pasteurs qui ont joué un rôle important dans le règlement de conflits dans leurs pays à continuer ce travail autant important que délicat : « L'Église en Afrique grâce à certains de ses responsables a été en première

---

[33] Ibid.

[34] CENCO, *Le dialogue de justice et paix*, p. 10; cf. B. NGOMA, V. MUANDA, « Justice traditionnelle en République Démocratique du Congo. L'expérience de la Commission Vérité et Réconciliation », dans *Congo-Afrique*, 416 (2007), pp. 433-454.

ligne pour la recherche de solutions négociées aux conflits »[35]. Et donc, il s'agit d'une reconnaissance par l'Église des efforts de certains évêques dans ce grand rôle de recherche de dialogue entre parties afin de résoudre les conflits à travers les différentes « Conférences nationales » en Afrique. C'est le cas de Laurent Monsengwo évoqué dans le premier chapitre de ce travail.

Dans le sens où « le Conseil s'emploie à ce que, dans le monde, soient promues la justice et la paix selon l'Évangile et la doctrine sociale de l'Église » (art. 142), on peut penser que les objectifs de la Commission Justice et Paix soient orientés plus à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'Église. Cependant, l'article 143 de *Pastor bonus* met en relief les éléments qui peuvent justifier le fait que la Commission Justice et Paix s'occupe des conflits à l'intérieur de l'Église[36].

En substance, l'article 143 de *Pastor bonus* donne trois axes sur lesquels la Commission Justice et Paix aurait à s'appuyer pour exercer sa mission. En effet, même au sein des structures de l'Église, il n'est pas exclu qu'on y trouve l'injustice ou les cas de violation des droits humains. Donc, on peut se servir de la Commission Justice et Paix pour aider éventuellement les fidèles à venir à bout des différends qui surgissent dans

---

[35] JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 118, p. 846; voir aussi BENOÎT XVI, Discours aux évêques de la République Démocratique du Congo en visite *ad limina*, 27 janvier 2006, dans *DC*, 103 (2006), p. 259.

[36] *PB*, art. 143 : « § 1 - Il approfondit la doctrine sociale de l'Église, faisant en sorte qu'elle soit largement diffusée et mise en pratique par les individus et les communautés, en particulier en ce qui concerne les relations entre ouvriers et employeurs, relations qui doivent être imprégnées toujours davantage de l'esprit de l'Évangile. § 2 - Il rassemble et évalue les informations et les résultats d'enquête sur la justice et la paix, le progrès des peuples et les violations des droits de l'homme et, à l'occasion, fait part aux assemblées d'évêques des conclusions qu'il en a tirées; il favorise les relations avec les Organisations internationales catholiques et les autres institutions existantes, y compris en dehors de l'Église catholique, qui s'engagent sincèrement à instaurer les valeurs de justice et de paix dans le monde. § 3 - Il s'emploie à sensibiliser les peuples à la promotion de la paix, surtout à l'occasion de la Journée mondiale de la Paix ».

leurs milieux de travail et qui relèvent des relations entre employés et employeurs ou, des cas de violation des droits humains afin de promouvoir et consolider la paix.

Eu égard au rôle de la Commission Justice et Paix, la Conférence des évêques des Pays-Bas a créé en 1989 un conseil diocésain pour les conflits qui résultent de décisions administratives[37]. En effet, depuis la création de ces conseils, plusieurs cas ont été traités avec des résultats satisfaisants. Rien que pour la période allant de 1992 à 2000, plus de trente cas ont été traités dans quatre diocèses dont environ la moitié a abouti à une solution équitable[38].

4.1.2.3 - Propositions pour la résolution des conflits à l'amiable

Il a déjà été mentionné que la Commission Justice et Paix n'est pas un organe de juridiction et ne joue pas le rôle d'un tribunal au sein de l'Église; mais dans certaines circonstances au Congo-Kinshasa, elle s'est donnée comme mission de réguler différents conflits. Cette mission rejoint la question de la promotion des droits humains, de l'épanouissement de la liberté, du développement des peuples, bref, de la problématique de justice et de paix qui est la priorité de ladite Commission.

Il appert de relever qu'au Congo-Kinshasa, le problème revêt des dimensions propres et relatives à son contexte. Dans un pays déchiré par la guerre et toutes sortes d'oppressions, comment l'Église peut-elle s'investir face aux différents conflits alors qu'elle-même n'en est pas épargnée? Sans se détourner de l'esprit premier de la

[37] Voir BISSCHOPPENCONFERENTIE VAN NEDERLAND, Toepassingsbesluiten bij de Codex Iuris Canonici (Decreet, 31 januari 1989), dans *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), pp. 360-395 et MARTÍN DE AGAR, *Legislazione della conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 881-884.

[38] Voir MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 242, note 53.

Commission Justice et Paix, l'Église au Congo-Kinshasa doit davantage s'inspirer des acquis culturels pour gérer les conflits en général. La réconciliation est la tâche première de l'Église dans le processus de résolution des conflits. Elle se fait sur base de la vérité qui passe par l'identification des vrais responsables dans le conflit que l'on doit assumer afin d'aboutir à une entente[39].

L'exposé sur les fondements bibliques de la procédure pour la résolution des conflits donné dans le deuxième chapitre, peut aider au rapprochement avec l'application du principe d'éviter les litiges par le truchement de la Commission Justice et Paix. Tel qu'abordé dans le premier chapitre, on se rend compte que l'Église au Congo-Kinshasa a utilisé certaines méthodes pour résoudre les conflits. En confrontant les fondements scripturaires de la procédure de résolution des conflits et l'intervention de l'Église dans les différents conflits au niveau civil ou ecclésial, il ressort que les deux premières étapes mentionnées dans Mt 18,15-17, bien qu'étant des actes privés qui n'ont rien à avoir avec une procédure juridique, constituent en soi un très bon moyen de résolution de conflit à l'amiable qui peut être recommandé à l'Église au Congo-Kinshasa.

Le rôle secondaire de l'Église dans les conflits entre fidèles au nom de la non-ingérence contribue à faire perdurer le climat de tension entre les parties. Est-ce qu'à ce propos la présence de l'Église, en la personne du curé ou de son délégué ou du responsable de la communauté chrétienne, ne peut pas être bénéfique pour rétablir l'accord entre frères au lieu de recourir aux instances étatiques[40]. Autrement dit, ne faudra-t-il pas valoriser la Commission Justice et Paix au niveau des communautés

[39] Cf. MINANI BIHUZO, « Construire la paix, une tâche pour l'Église d'Afrique », p. 38.

[40] Cf. c. 1446 vs Mt 18,15-17.

ecclésiales vivantes et des paroisses dont les membres auront comme rôle des « médiateurs » ou des « facilitateurs » dans les différents conflits qui surgissent entre le peuple de Dieu ?

Au Congo-Kinshasa, comme partout ailleurs en Afrique noire, le conflit entre deux personnes s'étend aux familles respectives de deux belligérants. Dans ce contexte, l'Église-famille de Dieu doit se positionner comme celle qui unit toutes les familles et le lieu par excellence de communion et de réconciliation. Elle doit ouvrir des brèches et indiquer les mécanismes appropriés qui doivent servir comme moyens d'éviter les procès. C'est le cas de la transaction. Deux familles ou deux personnes opposées peuvent mettre fin à leur conflit à l'amiable sans passer par une juridiction quelconque grâce aux orientations de l'Église. C'est le devoir de la Commission Justice et Paix et de l'Église en général d'encourager les parties à assouplir leurs positions et prouver ainsi leur volonté de transiger. Ainsi, la transaction comme méthode de résolution des conflits peut retrouver sa place au sein de l'Église au Congo-Kinshasa.

Il appert de relever que le contenu des canons 1676 et 1695 est presque identique. Il s'agit d'une part de supporter le bien des parties et veiller sur le principe de l'indissolubilité du mariage et de l'autre celui de gérer les conflits à l'intérieur de la communauté chrétienne. Lorsqu'une de parties vient solliciter une déclaration de nullité de son mariage, le juge doit avoir présents à l'esprit ces deux buts. C'est ainsi que dans le cas du canon 1676, le juge doit d'abord envisager s'il n'y a pas un espoir de solution favorable et mettre en œuvre les moyens pastoraux pour amener, si possible, les époux à convalider éventuellement leur mariage (cc. 1156-1165) et reprendre la vie commune conjugale.

Au canon 1695, le souci pastoral du juge s'oriente plutôt vers les conjoints séparés. Il est demandé également au juge de mettre en œuvre les moyens pastoraux pour réconcilier les époux et les amener à reprendre la vie commune avant d'entreprendre la procédure judiciaire. Dans un cas comme dans un autre, on peut évoquer le canon 1692, § 1 qui veut que « les causes de séparation soient traitées par les autorités ecclésiastiques compétentes, à moins que d'autres dispositions n'aient été prises par un concordat »[41]. Ainsi, on reste dans la perspective biblique (1 Co 6,1-8) qui veut que les conflits qui concernent les membres de la communauté soient traités à l'intérieur de la communauté par les membres de la communauté. Ceci justifie la raison d'être de confier au soin pastoral du juge ecclésiastique les causes de nullité du mariage et celles de séparation des époux.

Ainsi, dans son approche, la Commission Justice et Paix peut s'inspirer de l'exemple de la palabre africaine pour atteindre ses objectifs. Favoriser le dialogue étant une des tâches de la Commission Justice et Paix, sur ce point, elle peut s'inspirer de l'arbre à palabre sous lequel le dialogue conduit les parties en conflit à l'unité et à la réconciliation.

4.2 – La palabre africaine comme paradigme de résolution des conflits

En Afrique traditionnelle subsaharienne, la pratique de la palabre couvre presque la totalité des secteurs de la vie. Cette partie vise surtout à examiner ce patrimoine traditionnel tel qu'il se manifeste et se structure dans son aspect de résolution des conflits. Il s'agit de considérer ce trésor social de la sagesse africaine dans sa capacité de

[41] J.-C. PÉRISSET, « Les implications pastorales des causes de nullité du mariage », dans *RDC*, 43 (1993), p. 121.

mettre autour d'une même table ceux et celles qui s'opposaient afin de s'accorder. D'autant plus, la palabre traite des cas qui vont de simples conflits familiaux à ceux qui touchent aux enjeux fonciers. Ceci est sans conteste une preuve que la palabre aide à écarter tout ce qui entraîne une chaîne de haine, de soif de vengeance, de fractures sociales afin de recoudre le tissu social et ramener la concorde, l'harmonie et la paix au sein de la société.

Ainsi, pour mieux saisir cette réalité à la fois riche et complexe de la palabre, cette réflexion s'articulera autour de deux points. En premier lieu, la description de la palabre, puis la nature des problèmes portés devant cette instance; ensuite, la réflexion s'attardera sur l'aspect de la résolution des conflits dans le contexte de la « canonisation » de la palabre africaine comme effort d'inculturer le droit processuel au Congo-Kinshasa.

4.2.1 – La palabre réconciliatrice

Au Congo-Kinshasa, comme partout ailleurs en Afrique noire, le cadre institutionnel formel ou informel qui contribuait à la gestion des conflits, c'est la palabre[42]. Il sied de préciser que dans la société du temps d'avant le Code criminel, il n'existait pas de code de lois proprement dit, définissant et classant les délits en établissant les peines. Tout était inclus dans la tradition et la coutume[43]. Ainsi, en tenant compte du caractère omniprésent des conflits dans les familles, au service et entre

[42] Pour éviter une dispersion dans les particularités de chaque tribu concernant la palabre africaine, étant donné que le Congo-Kinshasa est un immense pays (2.345.000 km² de superficie) avec plus ou moins deux cent trois tribus réparties en six aires culturelles regroupées en complexes (ou groupes de tribus) selon leur situation géographique et leurs ressemblances culturelles, on se limitera à ce qui est commun à la palabre chez certains peuples congolais.

[43] Voir P. COLLE, *Essai de monographie des Bashi*, Bukavu, Centre d'étude des langues africaines, 1971, p. 241.

communautés, les anciens ont pris des dispositions pour maintenir la paix dans la société à travers la palabre. C'est ainsi qu'une organisation sociale des communautés d'agriculteurs ou d'éleveurs met en place des instruments sociojuridiques pour prévenir les conflits et promouvoir la paix au sein de ces communautés dans les milieux ruraux. Avec ces types d'assises, on parvient souvent à départager les individus ou les communautés opposées.

Néanmoins, malgré leurs limites, les assises de la palabre contribuent au maintien de l'harmonie entre les personnes, elles servent de cadre de dialogue. Actuellement, elles débordent de plus en plus les cadres ruraux pour s'enraciner davantage dans les milieux urbains. De ce point de vue, peut-on penser que les modes traditionnels de résolution des conflits pourront prospérer à long terme au Congo-Kinshasa ?

4.2.1.1 – Description de la palabre africaine

En substance, le mot français palabre est une traduction de l'espagnol *palabra* qui veut dire « parole ». Avec la palabre, on entre amplement dans le champ immense de la parole qui se meut et qui construit. Et la parole en tant que telle est déjà en soi une réalité difficile à contenir, c'est-à-dire qu'on ne peut pas la traduire de manière exhaustive en un tour de pensée, à plus forte raison la parole dans le cadre de la palabre africaine, vue l'importance que celle-ci représente au sein des communautés traditionnelles « qui n'y trouvent que leur moyen privilégié de vie et d'association »[44]. De tout temps, la parole a principalement tenue en Afrique une portée centrale et sacrée dans l'existence sociale des

[44] A. VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne : pour une analyse de la pensée communicationnelle du sujet africain*, Rome, Université pontificale Salésienne, 2010, p. 25 (=VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*).

peuples. Tous ces contours autour de la palabre « dénotent en ce sens, non seulement de la complexité inhérente à pouvoir rendre cette donnée africaine en un unique tour de pensée, mais aussi de sa richesse et de sa transcendance »[45].

D'entrée de jeu, la palabre pourrait se présenter comme une forme sociale de communication orale et de relation au sein de l'Afrique traditionnelle; une manière de vivre et d'être de la communauté traditionnelle qui fait jouir de la communication non seulement au niveau interpersonnel, mais surtout à l'échelle communautaire. À travers la palabre se dessine la constitution d'un espace public, et plus généralement d'un état d'esprit qui ne conçoit pas la vérité sous un seul angle[46].

De plus, la palabre est « un réseau de consultation où personne n'est laissé de côté »[47]. Autrement dit, c'est « une assemblée pendant laquelle on cherche, par une investigation publique, à travers la cause d'un malheur pour essayer de l'écarter, chacun doit y avouer ses torts et avouer ses bonnes intentions »[48]. De ce qui précède, on peut dire que la palabre veut dire : « Débat, affaire, conflit. […] Deux personnes, deux villages, deux tribus, deux royaumes et de nos jours deux races entrent en conflit : ils ont une palabre; ils entrent dans son processus »[49]. C'est certainement pour une de ces raisons

[45] Ibid.; voir aussi L.N. MUZINGA, « La palabre chez les Kongo : la résolution traditionnelle des conflits », thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2008, p. 83 (=MUZINGA, « La palabre chez les Kongo »).

[46] Voir le verso du livre de J.G. BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1994 (=BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*).

[47] Z. BERE, « Sens et portée de la parole en communauté », dans *Revue de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest*, 22 (2004), p. 40 (=BERE, « Sens et portée de la parole en communauté »).

[48] P. HELMLINGER, *Dictionnaire Douala-Français*, Paris, Klincksieck, 1972, p. 147.

[49] B. ATANGANA, « Actualité de la palabre ? », dans *Études*, 324 (1966), p. 461(=ATANGANA, « Actualité de la palabre ? »). La palabre commence presque toujours par s'exprimer, s'extérioriser et se

que la palabre est donnée comme modèle d'échange et de quête commune de la vérité[50]. Elle est cette communion solennelle de refondation de la concorde[51] pour un bon vivre ensemble social.

Dans la continuité de cette idée, M.G. Mudjidji affirme que : « Sous l'arbre à palabre, cette espèce d'agora africaine, où la souveraineté populaire s'exerce encore en assemblée délibérative, à coup d'argumentation, les conflits sont tranchés et aplanis au sus de tous »[52]. Une approche analogue dit que « l'assemblée familiale ou villageoise est le lieu d'expression de tous dans la hiérarchie des statuts, qui conduit à un consensus et à une prise de décision commune, acceptée de tous, de sorte que personne ne se sente lésé ou mis de côté. Elle est une discussion pacifique et patiente dans le respect du rythme de chacun et de l'écoute réciproque, une discussion pleine de nuance et de pondération »[53].

Toutefois, la palabre n'est pas seulement une méthode de longues discussions en temps de conflits et de tensions, elle marque aussi la vie ordinaire des gens qui prendront le temps qu'il faut, le temps de l'apprivoisement réciproque avant de donner, par

---

révéler à la communauté des hommes sous l'aspect de la violence : une violence brute, bestiale et bête par le fait même. Elle s'appelle querelle, rixe, bagarre, guerre, lutte-à-mort en somme.

[50] Cf. A. QUENUM, « Palabre africaine et quête de la vérité dans l'Afrique morcelée », dans *Revue de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest*, 24 (2005), p. 87 (=QUENUM, « Palabre africaine et quête de la vérité dans l'Afrique morcelée »).

[51] Voir N. MBONGO, « Pensée thérapeutique africaine et traitement des conflits », cité par VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*, p. 31.

[52] M.G. MUDJIDJI, « Bases de la culture démocratique : Entre l'agora et l'arbre à palabre », dans *La responsabilité politique du philosophe africain*. Actes du IX[e] Séminaire scientifique de philosophie, Kinshasa, 20-23 juin 1993, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1996, p. 163. À ce sujet, l'auteur évoque cette sagesse du peuple *Pende* de la province de Bandundu (RD Congo) : « Giomona mukuta, mambo agisuga », ce qui veut dire : « Ce que tous ont vu (trancher), on n'y revient plus ».

[53] BERE, « Sens et portée de la parole en communauté », p. 166. À cet égard, J. Sopova déclare que la palabre désigne les assemblées où sont librement débattues quantité de questions et où sont prises les décisions importantes concernant la communauté. Voir J. SOPOVA, « Arbres à palabre et systèmes occidentaux », cité par VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*, p. 31.

exemple, le motif de leur visite, ce qui rend le rythme africain de la rencontre lent, parce qu'il faut respecter la psychologie des uns et des autres[54]. Ainsi, la palabre africaine est toute une école de vie et le carrefour où se tissent des relations nouvelles[55]. Elle demeure « un échange de parole mais aussi un drame social, une procédure et des interactions »[56], un lieu du dialogue interrompu, celui fortement régulier de la discussion publique où rien ne peut être caché[57].

En scrutant les différentes définitions susmentionnées, la palabre africaine peut être définie comme une place publique coutumière où se discutent les questions conflictuelles qui opposent les membres de la communauté, en vue de trouver une solution équitable et consensuelle qui permet d'établir la vérité objective et l'harmonie afin de rétablir la communication et le climat d'antan entre les membres de la communauté. En effet, la palabre africaine comme juridiction de la parole peut renforcer

[54] Voir BERE, « Sens et portée de la parole en communauté », p. 41.

[55] Voir MUKABI, « La fonction du juge dans la palabre chez les Ding », p. 122.

[56] BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, p. 31.

[57] La palabre africaine assume les fonctions diverses et variées. Fonction informative : c'est le lieu en effet où l'on se renseigne des événements, la place des nouvelles du village. Fonction éducative : c'est une école de la sagesse ancestrale. C'est un cadre de formation où l'on s'abreuve, en buvant à la source des ainés du village. Voir MUKABI, « La fonction du juge dans la palabre chez les Ding », p. 122. Fonction sociale : la palabre en ce sillage favorise le contact social. Elle assure des moments privilégiés de collégialité où toute la communauté célèbre son vivre ensemble et son unité. Les hommes et des femmes de tout âge se retrouvent entre eux, même ceux qui ne se connaissent pas pour se parler, se connaître, partager les expériences, pour renforcer ou établir les liens entre eux. Fonction normative : les grandes décisions sont prises durant ces moments de rencontre communautaire. Des lignes de conduites sont déterminées de concert pour de nouvelles actions sociales soit sur le plan individuel, soit sur le plan de tout l'ensemble du corps social, et qui serviront désormais de références, de codes de conduite coercitives. Fonction de confirmation de l'autorité en place : la palabre confirme dans sa charge et dans son rang la légitimité de celui qui détient l'autorité dans le village au premier niveau, le chef, puis toute la hiérarchie qui s'en suit. Voir POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation », p. 41. Pour la fonction religieuse et fonction esthétique, voir VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*, pp. 79-80.

les éléments présents dans les différentes formes des justices traditionnelles que l'on trouve également en elle, à savoir :

> Un système judiciaire traditionnel est normalement établi au niveau de la communauté où existe des liens économiques, sociaux et familiaux très étroits, qui font qu'un litige est considéré comme un problème communautaire, plutôt que comme une affaire entre deux individus seulement; l'accent est mis sur la restauration de l'harmonie sociale plutôt que sur la détermination de la culpabilité ou de l'innocence; le processus est connu par une participation populaire très active; les arbitres-médiateurs traditionnels sont souvent des chefs, des vieux sages qui connaissent les parties concernées; une décision est prise sous forme d'un compromis, qui tient compte, non seulement des règles du droit coutumier, mais également d'autres facteurs qui peuvent avoir un impact sur une réconciliation effective des parties; les arbitres-médiateurs n'excluent aucun témoignage pour des raisons de procédure ou parce que, à première vue, les éléments apportés ne seraient pas pertinents; la justice traditionnelle ne connaît pas de représentation ou d'assistance juridique professionnelle; tout le processus est volontaire et la décision (le compromis) est basée sur un accord entre les parties et la communauté; les sanctions sont orientées vers la restauration et la réparation des dommages causés et plutôt que vers la répression; la mise en application des décisions est basée avant tout sur les pressions sociales et non sur une contrainte formelle; l'acceptation de la décision par les parties et la réintégration d'un malfaiteur dans la société sont souvent confirmées par des cérémonies ou autres traditions rituelles et symboliques[58].

D'une manière générale, on ne convoque la palabre que quand il y a un problème, une question urgente et cruciale à traiter, un différend qui survient ou un éventuel conflit qui menace de perturber l'équilibre social de la communauté. Toutes ces situations et tant d'autres constituent une raison d'être de la fonction sociale de la palabre pour que les gens se parlent entre eux afin de préserver leur vivre ensemble et leur unité.

À la suite de J.G. Bidima, deux types de palabre ont été précisés : la palabre irénique qui se tient en dehors de tout conflit et la palabre agonistique, qui se tient à la

[58] A. VANDEGINSTE, « Les juridictions *gacaca* et la poursuite des suspects du génocide et de crime contre l'humanité au Rwanda », dans *Dialogue*, 220 (2001), pp. 17-18; voir aussi HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », pp. 44-45; PENAL REFORM INTERNATIONAL, *Traditional and Informal Justice Systems in Africa, South Asia and Caribbean*, London, 1999; cf. W. KAMWIZIKU, « Palabre et justice sociale en Afrique, Question(s) de justice », Actes des III[e] Journées Philosophiques du Philosophât Saint-Augustin, dans *Pensée agissante*, 9 (2000), pp. 25-37 (=KAMWIZIKU, « Palabre et justice sociale en Afrique »).

suite d'un différend[59]. Du point de vue canonique, la palabre irénique s'avère moins intéressante d'autant plus qu'elle s'écarte de notre domaine de recherche. Cette dernière rassemble la communauté pour tout sauf ce qui concerne la résolution d'un conflit. Voilà pourquoi, on opte pour la palabre agonistique, beaucoup trop fréquente et intéressante dans l'application au système canonique de cette réalité qui assume d'une manière collégiale les décisions qui rétablissent l'harmonie et l'unité dans la communauté et ses composants.

Dans cette catégorie, des palabres agonistiques, on peut distinguer deux sortes : la palabre consensus et la palabre aporie. Dans le premier cas, on procède à la résolution des conflits pour rétablir l'harmonie entre deux parties en mettant fin au litige qui les opposait. Dans le second cas, la palabre est tout simplement le lieu de compromis, d'ententes provisoires qui respectent les spécificités et l'altérité. Dans le cas d'espèce, le conflit n'est pas résolu, il n'est que suspendu[60].

Certains auteurs africains, par contre, proposent d'autres classifications : c'est ainsi qu'on parle de palabres interne, externe, semi-interne et semi-externe[61]. Dans le

[59] Voir BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, p. 10. L'adjectif irénique vient du grec *eirênikos* qui peut être traduit comme « pacifique, relatif à la paix », tandis que le mot grec *agônistikos* peut être traduit comme « qui lutte, qui combat ». Cf. KAMWIZIKU, « Palabre et justice sociale en Afrique », pp. 25-37.

[60] Voir BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, p. 39. Chez le peuple *Bolia* qui appartient à l'ethnie Mongo de Bandundu, la palabre est l'institution qui assure la régularisation sociale, chaque fois qu'un déséquilibre se fait sentir. Voir NGILA, « L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre », p. 122; cf. S. SOME, *Vivre l'intimité. La sagesse de l'Afrique au service de nos relations*, Dijon-Quetigny, Jouvence, 2001.

[61] Il existe deux grandes catégories de palabre, celle qui règle les affaires du groupe et une autre entre les représentants de deux ou plusieurs groupes où l'on tente d'éviter la guerre ou d'y mettre fin. Dans chaque cas la palabre entre les groupes ou à l'intérieur d'un seul est ce qui permet d'échapper à l'état de nature ou d'endémique guerre civile. Voir VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*, p. 81.

contexte des *Badinga* du Kwilu, on parle du tribunal familial ou interne et le tribunal de localité[62]. Chez les *Bashi* du Sud-Kivu, ce qui arrive en cas de problème dans la communauté est de soumettre l'objet du litige à d'autres personnes[63]. Somme toute, « arbitrage, négociation et médiation sont les seules techniques qu'on y utilise pour venir à bout de tous les conflits et crises à caractère tribal, clanique, ethnique ou tout simplement social, financier et autres qu'on y amène »[64].

En parlant de la palabre, il convient de préciser la valeur que l'on donne au lien communautaire. En effet, la conception de la famille dans la société congolaise en particulier, et en Afrique noire, en général, revêt une importance et joue un rôle particulier dans la vie de ses membres. C'est par elle et en elle qu'on peut cerner la réalité « conflit et réconciliation ». Quand on s'attaque à une personne, c'est à toute sa famille qu'on déclare la guerre. On comprend par là qu'un conflit, fut-il découlant d'un acte du pouvoir exécutif de l'Église, peut déborder facilement du cadre ecclésial pour avoir des répercussions sur les relations dans la société. Au Congo-Kinshasa, comme en Afrique noire, généralement, le concept « famille » est un concept large. Il s'agit de la famille polynucléaire. Chaque membre a le devoir de sauvegarder et de maintenir la vie et l'harmonie dans la communauté. C'est un malheur de se voir banni ou exclu de la

[62] Le tribunal familial ou interne est une instance qui regroupe les descendants d'un même ancêtre, vivant ensemble sous une autorité commune. Tandis que le tribunal de localité rassemble plusieurs clans pour trancher et administrer les affaires d'intérêts collectifs. Au delà de cette instance, on atteint le lieu de la grande place publique, on sort de la clandestinité et de l'homogénéité familiale pour apparaître au grand jour, face au public hétérogène, un grand forum du village. Voir MUKABI, « La fonction du juge dans la palabre chez les Ding », pp. 113 et 115; voir aussi VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*, p. 82.

[63] Cf. V.-C. KONGO, « Le peuple Shi renoue avec ses journées culturelles », cette rencontre s'est tenue à Kinshasa le 14 avril 2011.

[64] ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle », p. 59.

communauté, d'où l'institution de la palabre africaine qui est une structure, une procédure qui a pour visée la volonté de la communauté de résoudre un conflit qui concerne ses membres. Pour être efficace, la palabre africaine insiste sur des procédures qui rendent les conflits négociables en permettant aux parties de s'expliquer par l'intermédiaire du sage-médiateur qui est la personne-clé et la pièce maîtresse dans cette procédure. La culture de la palabre africaine est une culture du dialogue qui permet de reconstruire un climat de coexistence pacifique[65].

4.2.1.2 – Les conflits portés devant la palabre

Avant de présenter la catégorie des conflits que l'on peut porter devant la palabre, il sied avant tout de comprendre la notion même du conflit en général. En sus, il a été souligné que le Congo-Kinshasa, pour ne pas dire l'Afrique, est en pleine ébullition : la guerre sous toutes ses formes, la violence gratuite et le conflit armé ont élu domicile dans le pays. Tout ceci entraîne « une chaîne de haine, de soif de vengeance, de fractures sociales, bref une conflictualité à gérer au mieux pour recoudre le tissu social, ramener la concorde, l'harmonie et la paix au sein de la société »[66].

---

[65] Voir CONFÉRENCE ÉPISCOPALE RÉGIONALE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST, Message au peuple de Côte-d'Ivoire et à tous les hommes de bonne volonté, Bamako, 3-9 février 2003, dans *DC*, 100 (2003), p. 256, n° 3; voir aussi D. MUPAYA KAPITEN, « Un tribunal de Paix à la paroisse. Expérience de Panu Saint-Kizito », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 14-15 (2001), p. 211 (=MUPAYA KAPITEN, « Un tribunal de Paix à la paroisse ») : « En système de palabre traditionnel, le rétablissement de la concorde et de la paix est l'objet principal, la fin dernière de la palabre. Dans les délibérations le souci se remarque de partager les responsabilités, d'équilibrer les charges. Et la calebasse de vin à payer par la partie la plus inculpée (parfois par les deux parties) […] sera partagée en signe de joie pour la paix retrouvée, l'harmonie rétablie dans les tissus de relations intercommunautaires du village ». Cf. A. ZRIKA, *Rires de l'arbre à palabre*, Paris, L'Harmattan, 1982.

[66] L. MONSENGWO PASINYA, « Comprendre les origines d'un conflit », dans *DC*, 101 (2004), p. 131 (=MONSENGWO PASINYA, « Comprendre les origines d'un conflit »).

Pour combattre la conflictualité[67], il convient de comprendre les origines des conflits et leurs mécanismes. Le terme « conflit », du latin *conflictus*, vient du verbe *confligere*. Ce verbe appartient à « un filet linguistique *fleg-flig-flag-flag-flix*, qui implique le choc, le fait de donner un coup, de battre, d'attaquer, de se battre et de faire la guerre »[68]. Du groupe sémantique duquel appartient ce verbe, on peut conclure qu'étymologiquement, le conflit exprime l'idée d'un acte posé envers autrui et qui provoque un sentiment de désagrément et d'insatisfaction. Autrement dit, « le conflit implique l'idée d'une imposition (*imponere*) désagréable et normalement insupportable et inadmissible »[69].

Dans la réalité, le conflit trouve son origine dans l'imposition d'un ordre des choses qui font mal, car cette dernière vient bouleverser l'harmonie ou la quiétude. Le conflit implique qu'il y ait d'une part une contrainte ou une imposition, et de l'autre, cette contrainte doit réunir un ensemble de conditions qui font mal. Toutefois, l'imposition n'est pas forcément volontaire de la part de son auteur, elle peut être plutôt inhérente à la mise en place d'un ensemble des réalités ou des conditions qui crée des contraintes ou un joug pour la personne qui subit l'acte. Ceci provoque un mal en elle et le conflit s'en suit. Mais, si paradoxalement cette contrainte peut être acceptée, soit comme moindre mal, soit simplement par ignorance ou par grégarisme, dans ce cas le conflit n'éclate pas. Or,

[67] Monsengwo Pasinya définit la conflictualité comme étant le conflit en germe ou bien le conflit non encore éclaté. La conflictualité en tant que telle peut contenir des éléments positifs, dans la mesure où elle suscite des tensions, des divergences de vues, des débats d'idées et de valeurs qui, s'ils sont canalisés par un leadership lucide, sont de nature à engendrer l'émulation et le progrès. Voir ibid.

[68] Ibid.

[69] Ibid.

peu de personnes agissent de cette façon dans l'Église; et donc, il est tout à fait normal que les conflits éclatent entre le peuple de Dieu[70].

C'est pourquoi la palabre africaine peut jouer un grand rôle de rapprochement des uns et des autres pour rétablir l'entente et l'harmonie dans la communauté. En effet, la palabre est une pratique qui recouvre presque tous les domaines de la vie en Afrique, des conflits familiaux en passant par les enjeux fonciers jusqu'aux prix des denrées sur les marchés populaires. On peut discuter de tout, publiquement[71]. En d'autres termes, il s'agit « d'une place publique où tout le monde se réunit au besoin, d'assemblées dont les séances groupent toute la communauté villageoise pour les grandes questions de la société »[72].

L'équilibre social peut être également rompu par des différends au sein des familles, des villages ou des quartiers. Voici quelques-uns des litiges qui sont occasion de palabre : « les luttes d'influences, les jalousies entre hommes ou femmes, les problèmes fonciers, la dispute d'enfants, les questions d'héritage »[73]. Pour les communautés

[70] Monsengwo Pasinya énumère d'autres origines des conflits qui peuvent surgir par voie de conséquence de la violation ou la méconnaissance des droits de la personne, car le conflit, même latent, commence généralement lorsqu'un droit est bafoué ou violé; l'impunité qui aggrave la conflictualité et la tendance à violer le droit; l'arbitraire qui érige la subjectivité individuelle en norme collective et sociale; la provocation, surtout si elle est accompagnée de mépris, d'insultes, de calomnie, de propos malveillants ou d'attaques personnelles; le caractère des personnes non-réconciliées avec elles-mêmes qui empoisonnent régulièrement la vie en communauté; l'orgueil, la boulimie du pouvoir et la cupidité; le manque de discernement et le déséquilibre du jugement de fait de la mauvaise appréciation de la relation de cause à effet; l'exclusion, qui est une forme de déni du droit; la corruption; la guerre etc. Voir ibid., pp. 131-135.

[71] Voir BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, le verso du livre.

[72] J. AZA cité par VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*, p. 40.

[73] J. MBARGA, *L'art oratoire et son pouvoir en Afrique : cas des Beti du Cameroun*, Yaoundé, Publications Saint-Paul, 1997, pp. 27-28. D'autres auteurs africains révèlent des situations concrètes de palabres vécues au cœur de certains villages d'Afrique. C'est le cas de G. Menga qui rapporte les péripéties d'un jeune Congolais qui, à la veille des indépendances africaines, fuit son village natal, honni par les siens. Son mariage ne connut pas d'enfants et fut l'objet de nombreuses palabres. Voir G. MENGA, *La palabre stérile*, Yaoundé, Clé, 1973, le verso du livre.

d'éleveurs et d'agriculteurs, leur éternelle rivalité tourne autour de la terre pour paître les troupeaux ou pour l'agriculture. À ces conflits, on peut ajouter ceux qui sont liés à l'accès aux ressources naturelles. Il y a également les conflits relatifs aux relations incestueuses, au rapt, aux grossesses hors mariage, adultère, viol, vol, rixe, agressions, bagarres, injures ou crimes d'honneur, sorcellerie, etc. Ces litiges sont des maux qui perturbent l'ensemble de la communauté et ont pour conséquence la rupture des signes de solidarité qui sont les éléments visibles de l'harmonie dans la société.

C'est aux conflits résolus en communauté qu'exhorte ce proverbe *Yombé* : « En haut du palmier, les calebasses s'entrechoquent. Néanmoins, elles ne se cassent pas ». Dans toute société, les contradictions et des heurts sont inévitables. Par conséquent, il faut toujours chercher à les résoudre. C'est là le principe qui guide la palabre : la gestion et la résolution des conflits. Elle privilégie les principes consensuels de la négociation, offre aux protagonistes un cadre de concertations régulières entre communautés et composantes, l'action de médiation et de réconciliation par le biais des anciens (sages) ou du chef du village qui permet d'éviter l'amplification et la polarisation des conflits. Dans la palabre, la puissance de la parole va être mise en branle pour venir à bout des contradictions et des heurts afin de rétablir l'harmonie et l'équilibre social en rétablissant les liens brisés entre les individus.

4.2.1.3 – La parole réconciliatrice

Sachant que le terme palabre signifie « parole », il s'agit, dans le cadre particulier de l'Afrique, d'une assemblée coutumière où se discutent des sujets concernant la

communauté[74]. Mais au fond, la palabre désigne « et la maladie et le remède à la maladie »[75], allusion faite au principe qui consiste à déceler la maladie afin d'appliquer les soins nécessaires pour la guérison. En raison de son rôle de résolution des conflits et de promotion de la paix, et en même temps, de lutter contre tout ce qui peut compromettre l'équilibre social, qui est alors autorisé à mener les débats dans les assises de la palabre ?

Il convient de constater que « la pratique de la médiation est une ancienne organisation que certaines sociétés traditionnelles ont maintenue de génération en génération. Suivant les différents cas, elle est assurée par des professionnels et des non professionnels »[76]. Chez les *Bakongo*, c'est le « Nzonzi », que l'on peut traduire littéralement « celui qui parle », « celui qui sait parler », « qui a une parole réconciliatrice », qui est habilité à siéger dans une assemblée coutumière où se discutent des sujets concernant la communauté. Celui-ci est caractérisé par « un sens aigu du bien commun, le souci de l'harmonie du groupe. Il doit avoir également des qualités de sage. Le critère d'âge joue souvent. Plus on est vieux, plus on est censé être sage, participant à la sagesse des ancêtres, dont on est plus près par l'âge »[77]. Certains jeunes peuvent être admis à siéger, pourvu qu'ils soient « Nzonzi », c'est-à-dire celui qui sait arranger les

---

[74] Voir *Le Petit Larousse*, p. 735.

[75] P. POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation », dans *Pentecôte d'Afrique*, 32 (1998), p. 41 (=POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation »); cf. J. NGALULA, « Parole et diaconie réconciliatrice pour une Afrique violentée », dans *Spiritus*, 196 (2009), pp. 331-345.

[76] ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle », p. 59.

[77] POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation », p. 41. D'où ce bref extrait à propos de *Nzonzi* : « Il s'agit de parler pour dire quelque chose et non de parler pour ne rien dire » (C. LAYE, *Le maître de la parole*. *Kouma Lafolo Kouma*, Paris, Plon, 1978, p. 29).

palabres. Cependant, à travers l'ancien ou le juge de la palabre, c'est toute la communauté qui parraine la palabre. Puisque tout le monde est lésé par le conflit, voilà pourquoi la réconciliation s'avère nécessaire. Pour y parvenir, le sens du compromis s'impose à tous les protagonistes. Autrement dit, « l'important n'est pas d'être ferme et constant dans ses propos, mais d'utiliser les mots qui ramènent la paix, qui réconcilient »[78].

Pour cela, les parties en conflit doivent prendre le temps d'exprimer la haine ou le ressentiment qui a empoisonné et perturbé l'harmonie dans la communauté. Les échanges sont souvent vifs, fermement et délicatement arbitrés par le chef du village ou un de ses notables, ou encore un ancien. Mais ces pourparlers prennent souvent trop de temps, c'est ce qui a donné au terme palabre la connotation péjorative de « discussion interminable, voire oiseuse »[79]. Voilà pourquoi, « toute personne qui observe pour la première fois le déroulement d'un conseil traditionnel dans un village africain pourrait avoir l'impression d'assister à une discussion agressive, vide de sens et sans fondement logique »[80]. Or, l'enjeu primordial de la parole (palabre) se joue dans les interventions des uns et des autres. Il est donc nécessaire de se parler jusqu'à ce qu'une entente se profile à l'horizon.

Contrairement aux institutions judiciaires modernes qui statuent sur la logique du gagnant et du perdant, dans la médiation des tribunaux traditionnels de réconciliation, personne n'est complètement blanchi ou encore noirci. La palabre n'est pas « un duel à

[78] POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation », p. 42; voir aussi QUENUM, « Palabre africaine et quête de la vérité dans une Afrique morcelée », p. 87; cf. C. GUERZONI, *Il valore della parola*, Torino, SEI, 1998; F. JACQUES, *Espace logique d'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

[79] *Le Petit Larousse*, p. 735.

[80] MUZINGA, « La palabre chez les Kongo », p. 83.

mort où l'adversaire doit être cloué au tapis. Il s'agit de rechercher un retour à l'harmonie »[81]. Néanmoins, on désigne le coupable avec beaucoup de tact et ce dernier doit réparer les dommages afin de donner un coup de pousse à la réconciliation. Devant la communauté, chacun doit prendre ses responsabilités et les assumer de manière effective, pour le bien du groupe. C'est la finalité même de la palabre africaine :

> Elle permet de résoudre les conflits en mobilisant les personnes pour s'efforcer à l'unanimité. La vie africaine n'est pas une harmonie toute faite, toute donnée, mais sans cesse reconquise sur les subjectivités menaçantes et récalcitrantes. […] Elle est en tout cas une technique intéressante pour autant que les parties opposées soient décidées à discuter en commun, à trouver une solution et à l'appliquer; elle suppose que les subjectivités consentent à se lier de bon cœur. Une palabre suppose l'intervention de tous ceux qui sont concernés au village et chacun doit participer au règlement du conflit. Accepter l'invitation, c'est déjà dire non au conflit; s'abstenir, c'est refuser la conciliation[82].

La palabre africaine est une invitation au dialogue et à la tolérance. Celle-ci ne peut être réconciliatrice que dans la mesure où les parties sont animées par le souci commun de rétablir l'harmonie, ce qui n'est pas toujours évident dans tous les cas ! Raison de plus, la palabre réconciliatrice africaine est « à inventer sans cesse si on la veut réellement opératoire »[83]. Dans cette perspective, y a-t-il des éléments culturels africains dans la palabre qui peuvent favoriser la réconciliation et qui soient aptes à être appliqués au droit processuel ? En d'autres termes, peut-on exploiter l'élément dialogue-palabre

---

[81] POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation », p. 42. C'est en effet une grande valeur que l'on ne saurait négliger. Voir BERE, « Sens et portée de la parole en communauté », p. 38 et F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales. Une affaire à suivre en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2009, p. 154.

[82] H. MAURIER, *Philosophie de l'Afrique noire*, Bonn, Saint Augustin, Anthropos/Institut, 1976, pp. 144-145; voir aussi ATANGANA, « Actualité de la palabre ? », p. 461; cf. N. NGOND'A NGUEY, « Palabre africaine, lieu de révélation de divergence, terrain prospectif d'une communication plurielle », cité par D. EJIBA KEMBE, « Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique », dans *Revue africaine de théologie*, 27 (2003), p. 86 (=EJIBA KEMBE, « Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique »).

[83] POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation », p. 49.

pour résoudre les litiges dans l'Église au Congo-Kinshasa par des séances de réconciliation à la manière de la palabre africaine ?

4.2.2 – La résolution des conflits dans le contexte de la « canonisation » de la palabre africaine

Depuis un bout de temps, F. Morrisey affirme que la législation de l'Église, en matière de procédure telle qu'elle est en vigueur, est déficiente sous certains aspects. Ainsi, il donne quelques propositions pour mieux l'adapter aux besoins des fidèles. Une des propositions est que l'Église pourrait aisément reconnaître les coutumes et la façon de faire de certains pays, car, il est facile de voir que les « règles universelles » du droit actuel ne correspondent pas toujours à la mentalité des gens dans telle ou telle contrée. Par conséquent, les évêques d'un territoire ou d'une région pourraient agir collégialement pour adapter les règles universelles aux situations particulières[84].

C'est dans cette optique que Jean-Paul II, dans son exhortation post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 *Ecclesia in Africa*, a recommandé aux évêques et aux conférences épiscopales « de tenir compte du fait que l'inculturation englobe tous les domaines de la vie de l'Église et de l'évangélisation : théologie, liturgie, vie et structure de l'Église. Tout cela souligne le besoin d'une recherche dans le domaine des cultures africaines en toute leur complexité »[85].

---

[84] Voir MORRISEY, « Réformes judiciaires et administratives », p. 115 et IDEM, « The Code for the Church of the Future », dans *Proceedings of the Fortyseventh Annual Conference of the Canon Law Society of Australia and New Zealand*, 2013, pp. 54-55; voir aussi RECCHI, « La production du droit particulier par les conférences épiscopales », p. 54. Bon nombre de canons demandent ou permettent aux conférences épiscopales et aux évêques de prendre des décisions qui tiennent compte des circonstances de lieux et de personnes, ou du génie des peuples.

[85] JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Africa*, n° 62, p. 832.

L'attention de l'Église pour les différentes cultures est un de signes les plus significatifs d'ouverture sur le monde. Mais malheureusement, « le débat sur l'inculturation de la foi et du message évangélique est sans aucun doute assez développé dans les domaines théologique et liturgique, il reste encore très timide dans le domaine canonique »[86].

De ce qui précède, l'Église au Congo-Kinshasa pourra exploiter l'élément dialogue-palabre comme mécanisme de résolution des différents conflits pour une réconciliation à la manière de la palabre africaine, car, le tribunal, même si sa vocation première est de rendre justice, dans la mentalité de plusieurs Congolais il demeure toujours « une instance de condamnation alors que la palabre est une instance de réconciliation »[87].

En sus, on a parlé de la palabre africaine comme une réalité socio-culturelle de résolution des conflits au Congo-Kinshasa, que l'on ne trouve pas mentionnée dans la législation universelle de l'Église. Cependant, quelques éléments de cette réalité peuvent mieux s'adapter dans le processus d'actualisation du droit processuel en faveur du peuple de Dieu au Congo-Kinshasa. Alors, dans quelle mesure peut-on parler de la résolution des conflits dans le contexte de la « canonisation » de la palabre africaine ? En d'autres termes, peut-on envisager la palabre africaine dans le système canonique et quelle serait la procédure adaptée pour ce genre de demandes ?

---

[86] RECCHI, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique », p. 313.

[87] B. NZUZI, « Mission, Justice et Paix Spiritualité et recherche de la paix », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 1 (1994), p. 446. Le condamné par un tribunal, qui sort de prison après plusieurs années de peines se réconciliera difficilement avec son adversaire justifié, tandis que la palabre après avoir condamné le fautif des deux camps en présence et exigé la réparation des torts, invitait toujours, dans nos villages, les deux camps à apporter du vin de palme et de la nourriture pour la réconciliation qui est l'aboutissement du retour de la fraternité entre tous.

4.2.2.1 – Rôle de l'ancien ou le juge de la palabre africaine

Dans les structures traditionnelles en Afrique subsaharienne, les sages et les anciens occupent une place de choix. Ils sont dépositaires de la tradition et à ce titre, ils sont considérés comme les « yeux » et les « oreilles » de la société; ils sont revêtus de pouvoirs ancestraux, rien ne peut se faire sans leur aval. En Afrique subsaharienne, « la médiation des tribunaux traditionnels de réconciliation répond à des règles, avec des procédures et des étapes préétablies qui ne souffrent d'aucune modification. Elles sont respectées de génération en génération »[88]. Ainsi, le sage-médiateur doit avoir une véritable crédibilité sociale, une intelligence reconnue, surtout par rapport à l'histoire des différentes familles que compose la communauté, et enfin, il doit avoir des dons oratoires affirmés. Autrement dit, les qualités que l'on recherche des « orateurs institutionnels » de la palabre, des anciens, des juges et des sages sont la capacité d'écoute, d'éloquence, la sagesse, le discernement et le bon sens[89].

C'est à partir de ces qualités que le sage-médiateur se voit confier le rôle d'interlocuteur, de facilitateur ou de négociateur dans la résolution des conflits qui opposent les membres de la communauté. Cependant, il convient de signaler que c'est la responsabilité qui revient au chef de village et à ses assistants auxquels il veut déléguer cette tâche. Une fois désigné, le sage-médiateur parle au nom des ancêtres, il est la voix du conseil des anciens, il possède le savoir, la sagesse et la vérité. Dans la cour où il

[88] ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle », p. 59.

[89] Voir ibid.; voir aussi MUZINGA, « La palabre chez les Kongo », p. 100. Les médiateurs sont souvent des vieux (ainés) sages du village communément appelés notables. Cf. C. SORY, *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Paris, Karthala, 1992.

siège, « il aménage le temps de parole, coordonne les interventions, veille au respect des principes, à l'harmonisation des sens, à la révélation des non-dits, etc. »[90].

Peu importe la nature du litige, l'exercice du pouvoir du juge dans la palabre se récapitule en quatre fonctions fondamentales, à savoir :

> Départager et régler le litige des parties; conseiller les parties; concilier les parties et enfin, unifier les membres et reconstruire la communauté. En scrutant les quatre fonctions, il sied de relever d'abord que pour assurer l'harmonie entre les membres et pour rétablir la victime lésée dans ses droits, les juges sont des arbitres ordinaires, habilités à le faire, selon les dispositions de la coutume. En suite, les juges ont surtout le devoir et même l'obligation d'éduquer, de former et de prévenir la masse à adopter une attitude non conflictuelle au sein de la communauté. La fonction de dire le droit s'étend donc à conseiller les parties, à éviter de créer des tensions et accrochages inutiles, en effet, des querelles cultivent des inimitiés, morcellent la société, engagent des procès et occasionnent des dépenses fortuites qui appauvrissent davantage les sujets et les instiguent à garder parfois rancœur; c'est ainsi que pour effacer les traces des lésions causées ou subies, le ministère du juge veille aussi à concilier les parties. Le juge est aussi l'agent de conciliation entre deux parties. Au cours même du procès on le remarque déjà que le chef lui-même ou le juge président trône au milieu des parties en cause. Il se constitue en pont et fait la fonction symbolique entre les deux parties séparées. Le juge est appelé à unifier les membres, à restaurer la paix perturbée et à reconstruire la communauté. Enfin, le juge a pour rôle d'unifier les membres et de reconstruire la communauté déstabilisée par des conflits[91].

Néanmoins, une « canonisation » de la palabre africaine n'est pas sans problème. Lorsque la palabre est convoquée, les sages, les juges et les anciens se consultent autour du problème ou le différend qui doit les réunir. Ils échangent des arguments et « tentent de trouver dans le passé, dans la nature ou par le rêve, des exemples ou des signes qui permettraient de dénouer la crise. Le passé leur fournit une sorte de jurisprudence, le rêve porte conseil, tandis que la nature leur permet d'établir un lien mystique avec la réalité du

---

[90] ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle », p. 60. Le sage-médiateur est le gestionnaire, distributeur de la parole. Il sait à qui donner la parole au moment opportun; il écoute et observe le sujet qui parle; il est servant de la parole au double sens de celui qui s'en fait l'auxiliaire par sa maîtrise du verbe, et de celui qui la donne aux autres. Voir BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, p. 24.

[91] MUKABI, « La fonction du juge dans la palabre chez les Ding », pp. 122-124. En effet, les juges africains s'efforcent souvent de concilier les parties. Cela constitue une des finalités de la palabre africaine. Selon la conception populaire, il est très dangereux de vivre en conflit; si bien que les divers cas de maladies, d'accident, de mort sont toujours examinés sous l'optique des situations conflictuelles antérieures. Cf. *Encyclopédie du Congo-Belge*, t. 1, Bruxelles, Bieleveld, s.d., p. 173.

moment »[92]. En leur qualité de gens initiés, les sages, les juges et les anciens sont les seuls habilités à prendre la parole au cours de la palabre, car, l'initiation a pour but de les faire découvrir « des vérités expliquant les différentes énigmes de l'univers, de l'homme, voire de Dieu, en calmant les angoisses métaphysiques sur le destin de l'univers et en apportant une paix intérieure. Cette paix intérieure permettra d'acquérir des pouvoirs occultes susceptibles de changer le cours des choses, d'agir sur sa propre personne, sur ses proches et sur le monde entier »[93]. Après l'initiation, les participants sont censés avoir une connaissance juste des choses, des sentiments et des faits. Ils détiennent désormais la connaissance du mystère qui entoure la vie et la mort, et l'essence de toutes choses de la terre et du cosmos.

Le fait que la palabre africaine soit inspirée des éléments non-rationnels, non-chrétiens et même parfois magiques peut paraître un obstacle à son utilisation dans le processus d'inculturation du droit processuel. Cependant, les valeurs qu'elle incarne telles que le dialogue, la réconciliation et le souci d'harmoniser le vivre-ensemble, tranchent pour la « canonisation » de la palabre. En plus, le choix judicieux du personnel est primordial à cet égard. Autrement dit, seuls les catholiques d'une foi éprouvée aptes à subir une bonne préparation seront retenus à cet effet.

---

[92] MUZINGA, « La palabre chez les Kongo », p. 101. Durant cette période, les orateurs institutionnels fument des feuilles hallucinogènes afin de provoquer des visions et des rêves en rapport avec le litige à trancher. À ce sujet, il convient de préciser que les *Bantu* considèrent les rêves comme étant à la fois l'expression de la volonté des dieux et le moyen par lequel des ancêtres communiquent avec les vivants. L'interprétation des rêves n'est pas accessible à tous. C'est un domaine réservé à certaines personnes considérées comme dotées d'un don surnaturel ou qui subissent certaines initiations spécifiques pour pouvoir communiquer avec les anciens dans le monde invisible. À ce titre, les rêves sont classés parmi les phénomènes les plus importants de la société.

[93] Ibid.

Les sages, les anciens et les juges médiateurs font partie des groupes sociaux, institués pour les besoins de la communauté. Alors, « on s'adresse à eux d'égal à égal. Ils n'ont pas d'autorité juridique au sens strict du mot. Ils ne sont pas des juges en tant que tels, ni des arbitres auxquels on déléguerait la conclusion d'un litige »[94]. La seule autorité qui leur est dévolue vient de la communauté du fait qu'ils possèdent le savoir, la sagesse et la vérité. Un sage-médiateur est celui qui, dans un conflit, joue le rôle de facilitateur et de négociateur afin d'aider les parties à entrevoir une solution (issue) pacifique à leur conflit. De plus, le sage-médiateur ouvre et clôt les séances des assises de la palabre.

Dans les cas où les parties ne peuvent plus s'adresser directement la parole, il y a une autre figure qui se tient aux côtés du chef du village ou de son délégué (le médiateur). Il s'agit de « l'interlocuteur » opérant entre le plaignant et l'accusé d'une part et le médiateur de l'autre. Il est donc au cœur de la procédure, et chaque partie passe par lui pour se faire entendre. Il peut arriver qu'il y ait plusieurs « interlocuteurs » selon le nombre des parties en conflit. Chacun étant affecté à une partie, « ils peuvent, dans certaines circonstances, rivaliser d'adresse dans la prise de parole et dans l'esthétique de l'oralité »[95]. Il revient à l'interlocuteur de jouer pleinement son rôle « en reprenant quelques propos, en transmettant parfois intégralement la logorrhée déversée »[96]. Comme il est rôdé à ce jeu et habile dans l'art de la parole, l'interlocuteur opère avec discernement, mettant en avant les propos sensés et rationnels et en mettant de côté dans le débat les paroles injurieuses et affligeantes afin d'aboutir à un bon dénouement.

---

[94] HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 46.

[95] ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle », p. 61.

[96] Ibid.

Cependant, « l'interlocuteur » doit aussi favoriser « l'expression de toutes les émotions (souvent haine, colère, désespoir, tristesse, etc.) qui minent les parties pour qu'à la fin de la médiation, on soit persuadé que toutes les rancœurs soient éliminées et que de commun accord la hache de guerre soit enterrée »[97]. C'est tout un jeu de formules qui permet au sage-médiateur et à l'interlocuteur de déterminer les responsabilités et de faire progresser les discussions.

Au regard de ce qui précède, il convient de rappeler qu'aucune personne ni aucun témoignage ne sont exclus en raison de la procédure. En effet, l'objectif est d'obtenir des preuves qui peuvent aider à affirmer ou à infirmer les faits allégués par les parties. En substance, le sage-médiateur est aussi juge, car il délibère et prononce la sentence où « personne n'est complètement noirci, personne n'est complètement blanchi »[98]. C'est l'objectif principal de la palabre, de rétablir l'équilibre social dans la communauté par la réconciliation des parties en litige. Ces litiges sont des maux qui perturbent l'ensemble de la communauté et en brisent l'harmonie.

4.2.2.2 – Place et fonction de la palabre africaine dans le système canonique

L'Église comprise comme société humaine est implantée dans un milieu déterminé où peuvent surgir de bons éléments capables de servir de part et d'autre. Dans cette présente recherche, l'utilisation de la sagesse africaine, notamment la palabre africaine dans le système canonique de résolution des conflits est un pas de plus dans la tâche d'évangélisation et d'actualisation du salut intégral pour le peuple. Ainsi, cela

[97] Ibid.

[98] POUCOUTA, « Palabre africaine et réconciliation », p. 42.

demande qu'on se penche en premier lieu sur le concept de conflits admissibles et non admissibles à être résolus par ces assises.

L'analyse précédente du canon 1446 a énoncé certains droits et devoirs qui incombent à tous les fidèles. Il s'agit d'une exhortation adressée à tous les fidèles de maintenir la communion fraternelle ou l'union des fidèles dans l'Église. Cette communion ou union du groupe a toujours été l'objectif de la palabre africaine où le souci de l'harmonie, du sens aigu du bien commun prennent le dessus sur les conflits qui opposent les individus. C'est le devoir de tout le groupe de résoudre les conflits en mobilisant les personnes pour s'efforcer à l'unanimité. Chacun doit prendre ses responsabilités et les assumer devant la communauté. C'est ainsi, qu'« être admis à une palabre donne droit à la parole, ce qui veut dire, ont la parole, non seulement les parties mais aussi le groupe[99]. L'invitation est lancée à tous et à chacun à participer au règlement du conflit pour assurer l'union ou le vivre ensemble des membres de la communauté.

Le canon 392, § 1 donne la primauté à l'évêque en raison de sa mission d'unité de veiller sur cette communion des fidèles. Parallèlement, il appert de souligner que c'est le

[99] Eu égard à l'aspect populaire et public de la palabre africaine où les conflits sont tranchés et aplanis à la portée de tous, certains peuvent évoquer le précepte du canon 220 qui établit le droit à la bonne réputation et à l'intimité. Il appert de signaler que la norme du canon précité stipule qu'il n'est permis à personne de porter atteinte d'une manière illégitime à la bonne réputation d'autrui, ni de violer le droit de quiconque à préserver son intimité. Autrement dit, on doit se garder de léser la réputation et l'intimité d'autrui par de fausses dénonciations ou d'autres faux témoignages qui peuvent entacher ou nuire l'office ecclésiastique ou compromettre le bien commun des membres de la communauté ecclésiale. Toutefois, il convient de préciser que le canon 220 sanctionne à bon droit l'atteinte « illégitime » à la réputation et à l'intimité, car il est licite et moral de mettre à découvert les transgressions et les délits quand il faut préserver le bien supérieur des personnes ou de la communauté ecclésiale (par exemple l'unité et l'harmonie du groupe). Ou encore lorsque les plaintes légitimes peuvent être ouvertes comme celles des discussions publiques de l'assemblée délibérative de l'arbre à palabre. Cependant, dans le processus de la « canonisation » de la palabre africaine, on doit garder à l'esprit les normes établies par les canons 220 et 1548, § 2, 2° qui régulent la protection de l'intimité d'autrui. Le but poursuivi est de faire en sorte que ce qui s'est dit et a été conclu par chacune des parties en présence du sage-médiateur soit garanti d'un sceau de confidentialité.

rôle et le devoir dévolu au chef du village et aux anciens de réconcilier leurs sujets. Le chef est le garant de l'unité et de la cohésion de son village. Au regard de ce qui précède, dire que la résolution des conflits s'inscrit dans l'esprit de la palabre africaine, c'est affirmer d'emblée qu'elle est fondamentalement à comprendre à la lumière de l'esprit de l'unité, d'harmonie et d'équilibre social qui sont la visée des assises de la palabre africaine.

Quant aux devoirs du juge dans la communauté ecclésiastique, ceux-ci peuvent s'apparenter aux devoirs du sage-médiateur (juges ou anciens) dans la communauté sociale. Si l'on considère le mot « juge » dans le sens du for, c'est-à-dire le lieu ou l'endroit où se déroule le jugement, il convient de noter que cette notion lui donne certaines accointances avec la palabre africaine qui est le lieu où se traitent toutes sortes d'affaires qui concernent la communauté; particulièrement le lieu où l'on tente le tout pour tout, afin d'arriver à un dénouement heureux du litige. C'est ainsi qu'on peut percevoir la tâche des anciens et des sages dans la communauté, qui est de pourvoir à tout ce qui va dans le sens de l'intérêt du groupe tout comme pour le juge ecclésiastique qui agit dans l'intérêt social de fidèles. Autant le pape et les évêques sont juges pour l'ensemble des peuples de Dieu qui leur sont confiés, autant dans le système de la palabre, le chef est le premier juge dans les conflits qui opposent les membres du groupe.

Les anciens, les sages et les autres notables se voient confier par le chef la résolution d'un conflit qui oppose les membres de sa communauté. Sûrement, une telle fonction exige des qualités et des atouts[100] qui font qu'autant dans l'Église que dans le

[100] On réfère à ce sujet au point 2.3.2.3 : on a évoqué les qualités du juge ecclésiastique, et au point 4.2.2.1 : celles de l'ancien ou juge de la palabre africaine.

système de la palabre africaine l'on puisse se préoccuper de la manière dont on doit régler un différend à l'amiable. Le canon 1446, §§ 2-3 donne quelques stratégies que le juge après examen de la situation peut proposer aux parties. Ce sont entre autres la médiation des sages (c. 1446, § 2) et l'arbitrage (c. 1446, § 3). Ces deux méthodes sont d'usage dans la palabre africaine : « L'arbitrage, la négociation et la médiation sont les seules techniques que l'on utilise dans la palabre pour venir à bout de tous les conflits qu'on y amène »[101].

L'utilisation de la sagesse africaine en ce qui concerne la médiation des sages peut s'avérer efficace au Congo-Kinshasa, d'autant plus que cette façon de faire est bien ancrée dans la mentalité du peuple, car la conciliation, la médiation et l'arbitrage font partie des tâches que l'on assigne aux anciens ou aux sages en Afrique. Le mieux est de promouvoir la transaction (c. 1446, § 3) dans les circonstances où un différend prend de l'ampleur parce que chacun campe sur sa position; la palabre peut se servir de cette méthode pour amener les belligérants à transiger.

Une catégorie spécifique des conflits admissibles à une résolution par une palabre sont ceux qui se produisent entre « une personne et un administrateur paroissial ou diocésain, où un organisme administratif à l'intérieur d'un diocèse, où il est allégué qu'un acte ou une décision, ou un manque d'un acte ou d'une décision (y compris les sanctions administratives et les actions disciplinaires) a violé un droit reconnu par le droit de l'Église ou dans les documents du magistère »[102]. Il est à retenir que « seuls les actes

[101] ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle », p. 59.

[102] CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Protection of Rights in the Church: Revised Report of the Canon Law Society of America on the Subject of Due Process*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1991, p. 13 (=CLSA, *Protection of Rights Persons in the Church*).

administratifs décrits d'une manière générale au canon 35 pourraient faire l'objet d'une plainte »[103], et celle-ci peut être évitée par la palabre entre les deux parties.

Le Code de droit canonique ne donne pas vraiment une définition de l'acte administratif particulier. Tout porte à croire qu'il s'agit « d'une manifestation de volonté émanant d'un supérieur légitime, pouvant, grâce au pouvoir juridique que lui reconnait le droit, imposer cette volonté à une autre personne en forme d'acte exécutoire »[104]. Cette imposition ou contrainte peut être à l'origine d'un conflit, si l'acte administratif en question n'a pas été l'aboutissement d'un processus de consultation ou de dialogue avec l'intéressé. Deux méthodes sont envisagées dans le canon 1733 : une référence aux efforts des sages, ou le recours aux services des offices ou conseils de conciliation établie de manière stable. Comme susmentionné, ces structures inspirées de la palabre africaine (médiation des voisins ou des sages) pourront se charger de la résolution des conflits entre les fidèles.

Par ailleurs, d'autres conflits peuvent également être portés devant la juridiction traditionnelle pour leur résolution à l'amiable. Dans l'application du principe d'éviter les litiges dans les procès matrimoniaux (c. 1676), la palabre africaine pourra être l'assistance pastorale et le soutien que l'Église apporte aux couples en difficulté, étant admis que la réconciliation est la mission primordiale de cette réalité socio-culturelle de résolution des conflits au Congo-Kinshasa.

Dans le même ordre d'idées, on peut pallier aux difficultés de causes de séparation des époux (c. 1695) par la même méthode. En effet, le souci pastoral de

[103] VALDRINI, « Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs », p. 84.

[104] Ibid.

l'Église envers les conjoints vise la stabilité de la vie familiale et la réconciliation. Les conjoints devraient être soudés malgré les difficultés dans leur vie commune conjugale et l'Église leur propose des moyens pastoraux pour y parvenir. Dans la perspective de la palabre, l'objet du litige des conjoints est soumis dans un premier temps aux témoins de leur mariage, puis aux sages de la communauté ecclésiale de base avant d'atteindre les instances supérieures du conseil de conciliation.

L'entrée en jeu de la palabre africaine, cet élément culturel qui a pour vocation de rétablir l'harmonie et réconcilier les parties, peut bien jouer son rôle en offrant une aide au couple. C'est dans la reprise de la vie commune conjugale que le couple pourra rétablir l'harmonie et l'équilibre social brisés dans la communauté. Pour ce faire, à ce stade, tous les conflits susmentionnés peuvent être résolus sous forme de conciliation en usant du génie africain sous la bonne augure d'un ancien ou le juge de la palabre afin d'éviter qu'entre les deux parties ne naisse un véritable contentieux.

4.2.2.3 – Procédure adaptée aux demandes canoniques

La palabre ne se tient pas n'importe où; elle se déroule à un endroit spécifique du village et plus souvent sous un arbre[105]. Les critères déterminant le choix de l'arbre à

[105] En général, le lieu est choisi pour une durée indéterminée aussi longtemps que le village sera habité et que l'arbre sera en vie. L'arbre à palabre (baobab, palmier, manguier, etc.) est un arbre sacré choisi par les sages et les anciens. Il est habité par des forces mystiques, inspire le recueillement et renferme les souvenirs des orateurs institutionnels précédents. Intuitivement, les enfants s'abstiennent de jouer sous cet arbre. Voir MUZINGA, « La palabre chez les Kongo », p. 102. Dans d'autres circonstances, la palabre se déroule chez le chef de village ou chez le plus âgé de la classe d'âge; ou encore dans un espace frontalier entre deux tribus, exprimant ainsi le sens de neutralité. La palabre chez les *Bolia* se déroule dans et autour d'un hangar appelé *ebanga* qui est une sorte de parloir, une habitation très aérée. C'est le lieu culturel par excellence où les hommes reçoivent leurs visiteurs, partagent les repas en famille et se reposent. On distingue généralement trois types de hangar, à savoir le hangar du vieillard, celui du chef de village et enfin celui de grand chef *Bolia*. Voir NGILA, « L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre », pp. 123-124.

palabre restent inconnus de tous, sinon des anciens et des sages. Ceci veut dire que le choix de l'arbre comme espace de la palabre n'est pas le fruit d'un hasard, il revêt tout un symbole. En fait, « l'arbre symbolise l'enracinement, il surplombe le conflit par le vivre-ensemble »[106]. En d'autres termes, « l'arbre à palabre est l'incarnation de la puissance et des forces invisibles qui donnent la sagesse aux vivants pour résoudre leurs conflits sans pour autant briser l'ordre établi et l'harmonie dans la communauté »[107]. Par essence, « l'arbre est le symbole de l'objet même de la palabre »[108]. L'importance ici est de donner un sens sacré à l'espace ainsi choisi afin de permettre un bon rapport entre le sujet, la loi et l'interdit, entre la culture et la nature.

Deux notions à cet effet peuvent aider à la « canonisation » de la palabre africaine. C'est notamment la référence au sacré et les valeurs du dialogue-réconciliation. L'Église peut s'en servir si tant est que tout ceci concourt à mettre fin aux conflits parmi les fidèles et rapprocher ainsi l'Église du peuple.

Quant à la procédure de la palabre, elle varie en fonction des types de sociétés[109]. Cependant, il y a toujours des éléments communs à toute procédure de la palabre. C'est

---

[106] BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, p. 24.

[107] MUZINGA, « La palabre chez les Kongo », p. 103.

[108] HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 47; voir aussi VIGNIGBE, *La palabre en Afrique traditionnelle subsaharienne*, p. 105.

[109] Cf. note 42 dans ce même chapitre. En guise d'exemple : Chez les *Bashi* du Sud-Kivu, dans le milieu rural, les personnes en difficulté autour de la terre, l'eau, le problème du bétail, etc. s'orientent vers les autres qui peuvent les aider à résoudre à l'amiable leur litige. Souvent, ce type de rencontre commence par les plus proches (voisins ou membres de la famille). En cas d'échec, la personne lésée peut se référer au *ndeko* qui est une rencontre à la cour de la personne la plus écoutée et respectée du village, l'ancien du village ou le sage du quartier. Un autre cadre informel qui contribue à la gestion de conflits, c'est le *kagala*. L'expérience des journées *kagala* au *Bushi* est un cadre d'échange entre agriculteurs et éleveurs, un rapprochement entre les gens issus de différents groupes qui aboutit à l'harmonisation des points de vue sur l'objet de conflit entre eux. En dehors des rencontres annuelles, les personnes en difficulté rencontrent les bergers à la prairie pour se faire aider. La même pratique peut se dérouler chez le chef du village dans son *kagala* pour les cas confidentiels. Dans la résolution de conflits, la dernière instance chez les *Bashi*, c'est

notamment les préliminaires matérialisés par la convocation des acteurs, la recherche des preuves, le contradictoire qui met face à face les parties dans les assises de la palabre, la sentence et enfin, le rite de la réconciliation qui est la finalité de toute palabre africaine.

En général, dans les sociétés traditionnelles africaines, pour porter plainte contre quelqu'un, le plaignant se rend chez le chef coutumier ou le sage-médiateur avec des boissons et une modique somme. Ce dernier doit être un sage qui connaît les deux parties et qui est connu par les deux parties. Durant ce temps, le chef ou le sage-médiateur, après avoir été informé de la plainte déposée, mène discrètement son enquête pour obtenir des informations sur les deux parties. Si le fautif a été pris en flagrant délit, cette enquête n'est pas nécessaire. Après cette étape, le chef de village ou le sage-médiateur envoie chez la partie accusée un messager qui lui transmet une convocation verbale et étudie avec lui un calendrier de rencontre. Si la faute est jugée très grave, le messager se munit du sceptre royal. Dans ce cas, le fautif doit absolument se rendre le plus rapidement possible chez le chef, muni de quelques boissons pour la médiation.

Cette étape réunit les acteurs en vue de rechercher des preuves. Le sage-médiateur convoque les deux parties en présence de toute la communauté. La logique qui guide le débat est la suivante : « Être admis à une palabre donne droit à la parole. Donc, ont la parole non seulement les parties mais aussi la foule. L'invitation engage chacun à participer au règlement du conflit. L'accepter, c'est dire non à la violence. S'abstenir

---

d'aller au *ngombe* ou au *kangombe* qui est un cadre pour rendre justice au niveau du village et notamment à la cour du *mwami* (le grand chef). Cf. L. LWINGULIRA BURUME, *Histoire et culture des Bashi au Zaïre*, Kinshasa, Centre protestant d'éditions et diffusion, 1993, pp. 32-36.

signifie le refus de la conciliation »[110]. Dans la recherche des preuves, les témoignages et le duel judiciaire entre parties sont importants. Le duel judiciaire met face à face le plaignant et l'accusé. Pour les témoignages, n'importe qui peut le faire pourvu qu'il ait quelque chose à dire à ce sujet. Dans le déroulement de la médiation, les assises sont une occasion d'expression de la colère devant tout le monde. La violence verbale est présente dans les différentes interventions, car c'est le moment où le sage-médiateur, les parties et l'assistance exposent les faits et s'empoignent verbalement. Les plaidoiries remontent le plus loin possible dans la genèse du conflit afin de montrer de quel côté se trouvent les torts. C'est ici où l'interlocuteur peut bien jouer son rôle en reformulant l'objet et le sujet du conflit et la solution qui est envisagée par les parties.

Le sage-médiateur continue son interrogatoire en utilisant le langage métaphorique (les proverbes, les contes, les dictons, les maximes, les devinettes, etc.). L'exposition des plaintes, la défense, les témoignages et les interrogatoires servent à mettre à nu la vérité sur le litige. Vient ensuite le moment de la délibération, suivi de l'annonce de la décision qui correspond le plus possible à celle qui a été préparée avec les parties. En effet, la sentence vise une réparation en dédommageant la victime ou en sanctionnant le coupable. Cependant, tout ne finit pas avec le dédommagement ou l'imposition de la sanction. La palabre a pour finalité de renouer la relation brisée par le conflit d'où l'approche qui dit que « la palabre se sert du vrai pour aboutir à la paix. Le vrai est parfois sacrifié à la paix et l'on peut ainsi masquer certaines vérités pour

[110] ATANGANA, « Actualité de la palabre ? », p. 461.

préserver l'harmonie sociale »[111]. Il faut rétablir à tout prix la paix et l'harmonie dans la communauté, parce que cette dernière permet la réintégration du coupable en son sein et « assure une justice réelle qui va au-delà du juridique, de la lettre du droit, pour s'épanouir en amour »[112]. Il est à retenir que « la décision n'est pas pensée pour être la plus juste mais pour être celle qui prend en compte l'harmonie et la paix de la communauté »[113]. Dans ce contexte on doit poser une question fondamentale concernant la possibilité de renoncer à la recherche de la vérité au cours de palabre. À ce sujet, Benoît XVI a rappelé le principe qui guide la tâche d'un juge ecclésiastique :

> […] l'institution du procès en général n'est pas en soi un moyen pour satisfaire un intérêt quelconque, mais bien un instrument qualifié pour répondre au devoir de justice de donner à chacun ce qui lui est dû. Le procès, précisément dans sa structure essentielle, est l'institution de la justice et de la paix. En effet, le but du procès est la déclaration de la vérité de la part d'un tiers impartial, après qu'aient été offertes aux parties des opportunités semblables de présenter des arguments et des preuves dans un cadre de discussion approprié. Cet échange d'avis est normalement nécessaire, afin que le juge puisse connaître la vérité et, en conséquence, décider de la cause selon la justice. Tout le système du procès doit donc tendre à assurer l'objectivité, l'opportunité et l'efficacité des décisions des juges[114].

---

[111] BIDIMA, *La palabre. Une juridiction de la parole*, pp. 19-20. On peut faire un rapprochement avec l'expérience d'un groupe des fidèles laïcs qui s'est donné mission d'arbitrer les conflits entre chrétiens, sous l'égide de la paroisse, pour rendre justice, rétablir la concorde et la paix. C'est ainsi que désireuse d'appliquer l'exhortation de Paul (1 Co 6,1-5), cette communauté paroissiale s'est habituée elle-même à arbitrer des conflits dans les procès entre fidèles où les uns les autres sont opposés par un différend. Ainsi, le litige est réglé à l'amiable et la réconciliation est assurée sous les auspices de la paroisse. Voir MUPAYA KAPITEN, « Un tribunal de Paix à la paroisse », pp. 214-215.

[112] ATANGANA, « Actualité de la palabre ? », p. 462.

[113] ROGO KOFFI, « Analyse d'une médiation traditionnelle », p. 63. Mais tout part d'une psychologie communautaire et d'une consultation préalable avec les parties dans une grande recherche de consensus sur un juste et sage équilibre. C'est dire que lors des débats chaque partie a proposé son approche de solution qu'elle envisageait. Au final, le sage-médiateur réagit alors sur les approches qu'il fait étudier ensemble pour l'aboutissement à un compromis satisfaisant, à une solution définitive. Il peut arriver que l'une ou l'autre des deux parties se radicalise dans sa position et conteste le terrain d'entente où il se retrouve. Il est libre de faire valoir ses réserves et solliciter une suspension de la médiation. Alors dans ce cas de figure, les interlocuteurs se retirent avec le sage-médiateur qui propose des concessions de part et d'autre. Ensuite, les interlocuteurs se retirent avec leur antagoniste pour négocier les compromis pour un heureux aboutissement de la procédure.

[114] BENOÎT XVI, allocution au tribunal de la Rote romaine, 28 janvier 2006, p. 257.

En sus, il est à retenir que les assemblées traditionnelles de résolution des conflits comme le système canonique abondent dans le sens de l'évaluation libre des preuves. Toute l'activité processuelle s'ordonne à ce que le juge obtienne une connaissance certaine de la vérité des faits qui détermineront sa sentence. De même dans la palabre, après être informé de la plainte déposée, le sage-médiateur mène discrètement son enquête avec l'objectif de recueillir des preuves qui peuvent aider à affirmer ou à infirmer les faits allégués par les parties. Ceci montre à suffisance que la recherche des preuves passe par la recherche de la vérité que l'on ne peut abandonner si on veut avoir une sentence juste.

Est-ce qu'il faut rétablir la paix et l'harmonie dans la communauté, même au prix du sacrifice de la vérité ? Il ne semble pas que les demandes de justice soient violées et une solution peut être forcée contre le gré d'une partie de la dispute. Selon les auteurs, par la palabre « la communauté surmonte la violence par la réintégration du coupable en son sein; elle assure une justice réelle qui va au-delà du juridique, de la lettre du droit, pour s'épanouir en amour »[115]. Pour ce faire, le coupable demande pardon et la palabre se termine par un sacrifice, où « chacun symbolise le sacrifice de soi-même. C'est ici que se situe la prise de conscience de la culpabilité individuelle et collective car l'ordre social a été ébranlé, même par l'innocent, par celui qui a raison. L'enjeu, en effet, n'est pas la justice à appliquer en faveur d'un individu, mais l'harmonie à restaurer au sein d'une communauté »[116].

[115] ATANGANA, « Actualité de la palabre ? », p. 462.

[116] Ibid.

On voit que l'objectif visé n'est pas d'humilier le coupable mais de le réintégrer dans la relation avec son bourreau et la communauté. Le résultat escompté « ne vise pas le repli d'une conscience culpabilisée sur elle-même dans le remords, mais ce qui ouvre à l'autre, ce qui extériorise et rétablit le lien »[117]. C'est ainsi que la victime elle aussi pose un geste de pardon. Pour couronner le tout, la communauté partage un repas ou une boisson de communion qui s'accompagne parfois de chants et des pas de danses.

Il est certain que la procédure issue des assises des sociétés traditionnelles africaines permet de résoudre à l'amiable les conflits dans la communauté, et peut sans conteste contribuer à l'avancement de l'organisation judiciaire de l'Église. Cependant, il ne s'agit pas non plus de faire de la palabre un modèle de vertu pour la résolution de tous les conflits dans l'Église! Mais, s'il faut envisager les mécanismes qui sont ancrés dans la culture des peuples, la palabre se situe à la fois dans la tradition et dans l'histoire des peuples congolais, elle constitue par sa finalité une méthode par excellence de résolution des litiges. C'est le lieu où l'on s'exprime « en assumant le passé aussi négatif qu'il soit, en amenant les éléments conflictuels latents, oubliés ou laissés de côté face à la conscience et à la communauté »[118].

C'est en ce sens que le présent travail suggère que l'Église au Congo-Kinshasa, dans la recherche des mécanismes de résolution des conflits entre fidèles de Dieu, envisage à intégrer cette procédure dans les conflits susmentionnés. Constatant la carence du personnel qualifié en droit canonique pour le travail dans les tribunaux et ses

[117] HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 47. Ejiba Kembe voit dans la palabre un lieu par excellence de la procédure. Voir EJIBA KEMBE, « Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique », p. 85.

[118] HATEGEKIMANA, « Recours administratifs et résolutions des conflits », p. 49.

corollaires, trois arguments trancheraient ainsi en faveur de la palabre. D'abord le personnel : il suffit d'un seul sage pour mener le débat avec l'apport de toute l'assistance dans un souci de rétablir l'harmonie et la cohésion sociale, la communion et l'unité dans l'Église. Ensuite, les frais : la justice à ce niveau du conflit est abordable, car il ne suffit que d'une somme modique et de quelques boissons pour mettre en route la procédure.

Enfin, la procédure de la palabre pourrait bien s'appliquer dans le système canonique tant que le conflit n'a pas encore pris une grande envergure, alors précisément au moment indiqué par les canons 1446, 1676, 1695 et 1733. Le personnel de la palabre étant habitué à ce genre d'assises, il suffit de lui donner quelques bribes du droit canonique et il pourra bien se former sur le tas. En sus, il ne faut pas oublier que sont éligibles comme personnel, seuls les catholiques d'une foi éprouvée qui ont une connaissance suffisante en droit canonique et en droit civil, ou les personnes disposées à suivre des sessions de formation dans ces domaines. Ainsi, tout fidèle âgé de 18 ans, domicilié au moins depuis cinq ans dans la paroisse ou dans le diocèse, est habilité à être membre du conseil de conciliation.

Puisque dans l'Église, l'élément essentiel que l'on doit préserver est la communion et l'unité, dans les règlements de conflits, le compromis et la transaction ont été empruntés au droit romain et appliqués en droit canonique. C'est tout à fait naturel que dans le contexte culturel du Congo-Kinshasa que l'on puisse emprunter de la tradition africaine (la palabre) pour régler certains litiges qui surgissent entre les fidèles. En faisant une connexion entre l'esprit théologique de communion et d'unité dans l'Église et la finalité de la palabre africaine, on peut conclure que les deux se recoupent. Ainsi, peut-on proposer la palabre africaine parmi les normes complémentaires au Code

de 1983 par rapport au canon 1733, § 2 et par extension aux canons 1446, 1676 et 1695 ? Autrement dit, dans les normes complémentaires au Code de 1983, peut-on proposer les assises traditionnelles dans les conseils de conciliation ? Toutefois, étant donné que la commission épiscopale *ad hoc* de droit canonique mise en place par la Conférence des évêques du Congo dans son assemblée plénière tenue en juillet 2000, qui était chargée d'étudier et d'élaborer ces normes complémentaires n'a pas abordée la question[119], est-ce à dire que la question n'est pas d'actualité au Congo-Kinshasa ?

4.3 – Propositions canoniques et pastorales pour l'application des normes sur la résolution des conflits dans le contexte socio-culturel du Congo-Kinshasa

Dans la présente recherche, en bout de ligne il est question de la nécessité d'une législation particulière que la Conférence des évêques du Congo devra élaborer quand bien même des tentatives d'une telle action aient été signalées dans l'intention des évêques de mettre sur pied une commission *ad hoc* ci-haut évoqué. Parler de la nécessité d'une législation particulière, ce n'est pas non plus prétendre que tous les conflits entre fidèles au Congo-Kinshasa se règleront par ce droit, d'autant plus que d'une part la vie des fidèles déborde infiniment le droit[120] et que d'autre part, même lorsque le droit particulier est établi, la question de sa mise en œuvre reste toujours entière aussi

[119] Voir RECCHI, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique », pp. 321-325; voir aussi IDEM, « La production du droit particulier par les conférences épiscopales », p. 56 et MARTÍN DE AGAR, *Legislazione della conferenze episcopali complementare al C.I.C*, pp. 91-136.

[120] Dans le cas d'espèce, il ne s'agit pas d'inventer un droit ecclésial africain ou congolais, mais plutôt « un droit canonique inculturé naît de la vie et de l'expérience d'un peuple, de sa réflexion sur la foi, de ses difficultés et de l'exigence de les surmonter » (S. RECCHI, « L'activité législative des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique en Afrique », dans S. RECCHI [dir.], *Le droit canonique en dialogue avec les Églises d'Afrique : hommage au père Alfred Nothum*, Droit canonique et culture, Yaoundé, Département de droit canonique, Université catholique d'Afrique Centrale/Institut catholique de Yaoundé, 2001, p. 81 [=RECCHI, « L'activité législative des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique en Afrique »]).

longtemps que la volonté de l'appliquer dans les situations concrètes fait défaut[121]. Qu'à cela ne tienne, il faut reconnaitre que « le droit conservera toujours sa place et son rôle de régulation de la vie sociale, surtout là où celle-ci court le risque de tourner à vide ou de conduire à des impasses faute de repères »[122].

Dans les circonstances actuelles, l'Église au Congo-Kinshasa se trouve devant un tel risque quant aux structures efficaces de résolution des conflits entre les fidèles, dans leur effort pour faire face aux défis qui se présentent lorsqu'il s'agit d'essayer de régler les conflits à l'amiable. Mais, aussi utile que puisse paraître la problématisation de la palabre africaine, le plus difficile reste de préciser quelles sont les recommandations concrètes, pratiques et opérationnelles que l'on peut émettre. Il est nécessaire ici d'illustrer une législation particulière en fournissant quelques propositions canoniques et pastorales pour une bonne application de la loi dans le contexte socio-culturel du Congo-Kinshasa. Ces préalables pourront servir à l'avènement d'une législation particulière au niveau de la Conférence des évêques du Congo.

4.3.1 – Création et fonctions des structures de résolution des conflits[123]

Aujourd'hui, on peut constater que, même dans l'Église, des conflits se produisent entre les autorités et les fidèles. Comment les résoudre ? À la suite de K. Martens, on

[121] À ce sujet, on peut lire A. MUAMBA KALALA, « Le droit du clerc à la rémunération selon le c. 281, § 1 du *CIC/83* et son application aux prêtres en paroisses au Congo-Kinshasa », thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 2010, p. 180 note 3 (=MUAMBA KALALA, « Le droit du clerc à la rémunération selon le c. 281, § 1 du *CIC/83* »).

[122] Ibid. En ce qui concerne la pertinence du droit canonique dans la pratique pastorale des Églises particulières, on peut lire SALLA, « Regard d'un théologien sur la pertinence du droit canonique dans les pratiques pastorales des Églises particulières d'Afrique centrale », pp. 35-36.

[123] En ce qui concerne ce sous-point du chapitre IV, on trouvera en annexe une proposition d'un projet de décret sur les offices ou conseils de conciliation.

constate que la voie pastorale n'est pas toujours la meilleure. En plus, « faute des procédures satisfaisantes au sein de l'Église elle-même, on observe que les fidèles cherchent la justice ailleurs : auprès des tribunaux étatiques qui vont leur offrir la protection qu'ils recherchent »[124]. C'est pourquoi, l'Église au Congo-Kinshasa doit s'organiser pour offrir aux fidèles la protection et la justice tant recherchées.

4.3.1.1 - Création des offices ou conseils de conciliation

En considérant la nature des choses et si l'on se penche sur quelques situations conflictuelles observées à différents endroits, on peut entrevoir quelques suggestions dans une perspective canonique et pastorale. En effet, comme sus-constaté, au Congo-Kinshasa, il y a un besoin urgent de constituer d'une manière stable les tribunaux pour que la justice et l'équité soient rétablies dans les relations entre les fidèles de Dieu. C'est la pastorale de l'Église de pourvoir à l'administration droite de la justice dans toutes les causes[125].

Cependant, la toute première difficulté majeure actuelle et à laquelle se confronte l'Église est la carence d'experts en science canonique[126]. Alors, il faut envisager la constitution des offices ou conseils de conciliation conformément aux dispositions du

---

[124] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 251.

[125] Voir BENOÎT XVI, Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, n° 6, dans *AAS*, 101 (2009), pp. 641-709, traduction française dans *DC*, 106 (2009), pp. 754-755.

[126] Voir N. LUDIONGO, « Droit canonique particulier (projet) selon le nouveau Code de droit canonique », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, Actes de la dix-septième Semaine théologique, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, p. 371 (=LUDIONGO, « Droit canonique particulier (projet) selon le nouveau Code de droit canonique »); voir aussi MINYEM, *Les tribunaux ecclésiastiques interdiocésains*, p. 48; KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 90-91.

droit. Étant admis que « le Code ne pouvait contenir que des normes de portée générale, laissant ainsi aux différentes instances juridiques la possibilité de légiférer selon le droit »[127]; il est donc opportun d'envisager la création des conseils de conciliation à la manière des assemblées traditionnelles de résolution des conflits vu leur proximité avec la population au Congo-Kinshasa. Dans la situation présente du manque de personnel qualifié, il ne semble pas vraiment souhaitable que la CENCO édicte un décret général qui ordonnerait la constitution de manière stable, dans chaque diocèse, quelque office ou conseil dont la charge serait de rechercher et de suggérer des solutions. Néanmoins, ce qui semble beaucoup plus pratique est que ces offices ou conseils prévus par le canon 1733, §§ 2-3 soient établis par les évêques diocésains selon les besoins de leurs diocèses.

Ces organismes peuvent utiliser « une procédure plus élaborée pour trouver une solution équitable »[128] à laquelle on peut faire un rapprochement avec celle des assemblées de la palabre africaine. Ainsi sera concrétisée l'idée générale exprimée dans le canon 1446, qui demande d'encourager les solutions pacifiques aux problèmes, éviter autant que possible les litiges au sein du peuple de Dieu et les régler au plutôt de manière pacifique. Toujours selon ce même canon, le juge doit exhorter et aider les parties à rechercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend, et il leur

[127] L'évêque, dans son Église particulière et la conférence épiscopale pour la nation concernée, jouissent des prérogatives les plus étendues pour légiférer. Voir LUDIONGO, « Droit canonique particulier [projet] selon le nouveau Code de droit canonique », p. 370.

[128] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 229. Dans le même sens, Ludiongo proposait, pour trouver des solutions équitables aux conflits soulevés par les décrets administratifs, qu'un conseil des sages soit constitué de manière stable dans chaque diocèse dont les membres choisis au sein du conseil presbytéral ne dépasseront pas cinq. Voir LUDIONGO, « Droit canonique particulier (projet) selon le nouveau Code de droit canonique », pp. 259-260, art. 106.

indiquera les moyens convenables à cette fin, faisant notamment recours à la médiation des sages. Les offices de conciliation à naître répondront également à l'idée de conciliation afin d'éviter le procès contentieux oral (c. 1659) et contrer d'en arriver à la déclaration de nullité de mariage (c. 1676).

4.3.1.2 - Objectifs et composition des conseils de conciliation

Si l'on veut adapter la palabre africaine selon l'idée que sous-tend les canons 1446 et 1733 et qui se répercute dans les canons 1713-1716, on doit encourager la création des offices ou conseils de conciliation qui auront pour tâche la recherche des solutions. L'objectif est de fournir à l'Église, famille de Dieu, un cadre qui contribue à la gestion des conflits, qui aide à écarter tout ce qui entrainerait « une chaîne de haine, une soif de vengeance, des fractures sociales »[129], afin de consolider l'unité et la communion entre les fidèles. Le conseil de conciliation, sous l'espèce d'agora africaine, offre un cadre de dialogue où se discutent des questions conflictuelles qui opposent les membres de la communauté, en vue de trouver une solution équitable et consensuelle. Il permet aussi d'établir la vérité objective et l'harmonie afin de rétablir la communication et le climat d'antan entre les membres de la communauté.

Afin de rechercher une solution équitable pour une entente à l'amiable sur les points disputés, le conseil de conciliation a le pouvoir d'offrir sa médiation dans les conflits qui se produisent entre l'autorité ecclésiastique investie du pouvoir exécutif dans le diocèse (l'évêque diocésain et toute personne qui partage ou coopère à son autorité) qui aurait émis ou négligé d'émettre un décret administratif selon le sens du canon 35, et une personne physique ou juridique (cf. cc. 113-118) qui se sentirait lésée dans ses droits ou

[129] MONSENGWO PASINYA, « Comprendre les origines d'un conflit », p. 131.

ses intérêts par un tel décret, le conseil de conciliation peut aider à éviter le procès afin de préserver leur vivre ensemble, maintenir l'harmonie, la communion et l'unité dans la communauté.

Ledit conseil peut intervenir également lorsque l'autorité précitée enfreint (ou menace d'enfreindre) l'exercice légitime d'un droit d'une personne ou dans toutes disputes entre individus ou groupes lorsque la controverse touche un domaine ecclésiastique.

Pour garantir l'harmonie et la cohésion parmi les fidèles, il revient également aux conseils de conciliation au niveau de la communauté ecclésiale de base et au niveau paroissial d'offrir leur médiation dans les conflits relatifs aux dissensions sociétales qui peuvent ébranler l'équilibre social et l'harmonie parmi le peuple de Dieu. Ainsi, l'Église comme lieu d'unité et de communion sera présente au cœur de la vie de ses fidèles tout en respectant la vie privée de ces derniers.

À l'inverse, sont exclues de la compétence des offices ou conseils de conciliation à tous les niveaux les transactions dans les affaires qui concernent le bien public et celles dans lesquelles les parties ne peuvent disposer librement. Pour ce qui concerne le bien public, on ne peut transiger en ce qui concerne les causes de déclaration de nullité de mariage, de la dissolution du mariage, de la séparation des conjoints, de la présomption de la mort d'un conjoint, et en d'autres matières spirituelles, notamment l'ordination sacrée et la profession religieuse. De même, on ne peut transiger en ce qui concerne les points en dispute entre supérieurs des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique et leurs membres en ce qui a trait à leurs affaires internes. Les cas qui impliquent l'imposition des sanctions par un procès pénal sont aussi exclus : en matières

criminelles, on ne peut pas faire une transaction pour empêcher que soit engagée l'action publique qui vise à obtenir réparation pour le mal causé à l'ordre public dû à l'infraction à la loi. Les transactions dans les causes qui sont du ressort du for civil appartiennent au même for.

Les offices ou conseils de conciliation sont établis au niveau diocésain et ce à partir de la base, donc de la communauté ecclésiale vivante (CEV); puis au niveau paroissial et enfin, au niveau diocésain. On peut envisager une structure pareille au niveau de la province ecclésiastique et au niveau de la CENCO. En ce qui concerne les conditions d'exercice des membres, cela dépendra de la durée de leurs fonctions pour les membres *ex officio*; tandis que pour les autres, un terme de trois ans renouvelable une fois, sauf autres dispositions du droit, semble raisonnable. Pendant la durée de leur mandat, les membres sont révoqués de leurs fonctions pour des raisons d'incapacité ou d'inaptitude, ou encore pour toute autre raison valable qui les empêcherait de remplir leur tâche de façon permanente.

Concrètement, le conseil de conciliation sera formé de quatre à huit membres parmi lesquels on désignera le président et un secrétaire. Le président et les autres membres sont nommés par le curé après avoir entendu le conseil pastoral paroissial au niveau paroissial, par l'évêque diocésain après avoir entendu le conseil presbytéral et le conseil diocésain de pastoral au niveau diocésain.

Ainsi, le conseil de conciliation au niveau de la CEV devrait être constitué du responsable de la CEV et certains membres tirés du comité des sages. Le conseil de conciliation au niveau de la paroisse devrait être constitué du délégué du curé de la paroisse et quelques membres choisis parmi les sages du conseil pastoral paroissial. Le

conseil de conciliation au niveau du diocèse devrait être constitué du délégué de l'évêque diocésain, une représentation issue de l'exécutif de son conseil presbytéral et celle issue du conseil pastoral diocésain.

Ne pourrait être nommés aux fonctions susmentionnées : les personnes apparentées au curé ou à l'évêque diocésain jusqu'au 4ème degré de consanguinité ou d'affinité, celles dont les activités impliquent d'une façon importante les prises de décision dans les cas qui pourraient devenir sujet de considérations du conseil de conciliation et celles qui sont incapables selon le droit (cf. cc. 11 et 852, § 2).

Là où c'est nécessaire, le conseil de conciliation fixera un juste et honnête salaire à verser à ceux qui fournissent leur travail au dit conseil en vertu d'un contrat, pour leur permettre de pourvoir convenablement à leurs besoins et à ceux des leurs (c. 1286, 2°). Chaque comité à tous les niveaux peut élaborer un règlement d'ordre intérieur à soumettre à l'approbation de l'autorité compétente.

Évidemment, la création des conseils de conciliation pourrait être accompagnée de normes modèles promulguées par la CENCO, en donnant aux évêques une possibilité de les adapter selon les réalités de chaque diocèse, car, à ce niveau « un certain degré de coopération entre évêques individuels est possible »[130], mais à condition qu'ils le promulguent chacun pour son diocèse[131]. Aussi, une certaine forme de coopération entre les évêques diocésains est toujours possible, surtout pour les diocèses voisins qui vivent parfois les mêmes réalités en matière de conflictualité.

[130] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 239.

[131] Voir ibid.

4.3.1.3 - Procédure d'application dans les conseils de conciliation

Il convient de signaler que la procédure d'application se justifierait chaque fois qu'un conflit s'établit ou est sur le point d'éclater dans la communauté paroissiale ou diocésaine afin de préserver l'harmonie et éviter le contre-témoignage. La procédure se déroule devant le sage-médiateur ou le juge de la palabre entouré de deux ou trois anciens (cf. cc. 1424 et 1657) : pour porter plainte contre quelqu'un, le demandeur se rend chez le sage-médiateur avec une somme modique.

Outre les points énumérés par le canon 1504[132], les parties devront soumettre au conseil de conciliation une déclaration écrite établissant : 1) la nature de la dispute ou un exposé sommaire des faits sur lesquels se fondent les prétentions du demandeur; 2) un exposé des preuves par lesquelles le demandeur entend démontrer les faits, et qu'il ne peut apporter en même temps, de telle sorte qu'elles puissent être recueillies aussitôt par le sage-médiateur (cf. c. 1658, § 1). Les membres du conseil devront entendre et déterminer la controverse sur la base des preuves présentées.

Si les exceptions du défendeur l'exigent, le sage-médiateur fixera au demandeur un délai pour répondre afin qu'il ait lui-même, à partir des éléments apportés par chacune des parties, une vue claire de l'objet du litige (cf. c. 1660). Le sage-médiateur, après avoir examiné les actes, convoquera la partie défenderesse et étudiera avec elle l'éventuelle date pour une audience à tenir dans un délai qui ne dépassera pas trente jours avec tous ceux qui doivent être présents, en priorité les parties en conflit (cf. c. 1661).

[132] Canon 1504 : « Le libelle introductif d'instance doit : 1° exprimer devant quel juge la cause est introduite, ce qui est demandé et à qui; 2° indiquer sur quel droit et, au moins de façon générale, sur quels faits et preuves se fonde le demandeur pour établir ce qu'il allègue; 3° être signé et daté, jour, mois et année, par le demandeur ou son procureur, et mentionner leur adresse et celles qu'ils indiqueront pour recevoir les actes de la procédure; 4° indiquer le domicile ou le quasi-domicile du défendeur ».

Les preuves sont recueillies à l'audience, les témoignages sont importants; toute personne peut témoigner pourvu qu'il ait quelque chose à dire à ce sujet; une partie et son interlocuteur peuvent assister à l'interrogatoire des autres parties, des témoins et des experts (cf. c. 1663, §§ 1-2). Les preuves recueillies peuvent aider à affirmer ou à infirmer les faits allégués par les parties. Les parties devront fournir, au besoin, les preuves supplémentaires afin de bien comprendre et déterminer le conflit. Toutes les preuves doivent être fournies en présence des membres du conseil et des parties, excepté le cas où une partie a renoncé à son droit d'être présente.

Dans la procédure, le rôle du sage-médiateur et de l'interlocuteur est très déterminant pour faire avancer les discussions : le sage-médiateur convoque les deux parties y compris l'interlocuteur et au besoin certains membres de la communauté; ces derniers prennent la parole, car chaque membre de la communauté s'engage à participer au règlement du conflit. Le sage-médiateur, les parties et l'assistance exposent les faits. Les plaidoiries remontent le plus loin possible dans la genèse du conflit afin de démontrer les faits. Le sage-médiateur doit favoriser l'expression de toutes les émotions (colères, haines, etc.) qui minent les parties pour qu'à la fin de la médiation, on soit persuadé que toutes les rancœurs sont éliminées d'un commun accord. Le sage-médiateur aménage le temps de la parole, coordonne les interventions, veille au respect des principes, à l'harmonie des sens, à la révélation des non-dits, etc. L'exposition des plaintes, la défense, les témoignages et les interrogatoires servent à mettre à nu la vérité sur le litige.

Les réponses des parties, des témoins, des experts, les demandes et les exceptions des interlocuteurs en ce qui concerne le fond du litige, doivent être rédigées par le secrétaire et signées par les déposants (cf. c. 1664). Le sage-médiateur ne peut admettre

les preuves qui ne sont pas apportées ou réclamées dans la demande ou la réplique que selon le canon 1452; cependant, après l'audition même d'un seul témoin, il ne peut décider d'admettre de nouvelles preuves que selon le canon 1660 (cf. c. 1665). Si, au cours de l'audience, toutes les preuves n'ont pu être recueillies, une nouvelle audience sera fixée (c. 1666). Quand toutes les preuves sont recueillies, la discussion orale a lieu au cours de la même audience (c. 1667). Cette procédure apparentée au procès contentieux est reprise ici pour la simple raison qu'elle offre l'avantage des discussions orales propres aux assises de la palabre africaine, à moins que de la discussion de la cause n'apparaisse la nécessité d'un complément d'instruction ou l'existence d'un empêchement au prononcé régulier de la sentence. Sinon, le sage-médiateur, après avoir délibéré avec les autres sages, tranche et la partie dispositive de la sentence est aussitôt lue en présence des parties (cf. c. 1668, § 1).

Cependant, en raison de la difficulté de la cause ou pour un autre motif juste, le conseil de conciliation peut différer sa décision jusqu'au cinquième jour utile (cf. c. 1668, § 2). Pendant l'audience, toutes les décisions des membres du conseil doivent être faites par vote secret à la majorité absolue. Le texte complet de la sentence, y compris l'exposé des motifs, sera porté à la connaissance des parties le plus tôt possible et normalement pas au-delà de quinze jours (c. 1668, § 3).

Par ailleurs, dans une démarche de la conciliation ou de la médiation en rapport avec le canon 1733, le sage-médiateur dans son rôle de conciliateur avec les autres sages peuvent passer par voie de convention pour un arrangement à l'amiable. Dans cette procédure, les parties tentent, à l'occasion d'une audience, avec l'aide du sage-médiateur

d'apaiser leurs discordances afin d'aboutir à une réconciliation[133]. Autrement dit, le sage-médiateur doit essayer autant que possible de motiver et d'aider les parties à régler eux-mêmes le différend tout en leur suggérant discrètement les domaines possibles de compromis ou d'autres solutions adaptées. Si le litige perdure et que l'accord n'est pas trouvé, le conciliateur peut prendre un temps additionnel avec le consentement écrit des parties pour y parvenir, mais un tel effort de conciliation ne doit pas dépasser quarante-cinq (45) jours à compter de la date où le conciliateur a réuni pour la première fois les parties.

La procédure ne finit pas avec le dédommagement ou l'imposition de la sanction. L'enjeu n'est pas la justice à appliquer en faveur d'un individu, mais l'harmonie à restaurer au sein d'une communauté qui culmine dans la réconciliation. Pour ce qui concerne d'autres préalables inhérents à la procédure :

1° Les assises du conseil de conciliation seront ouvertes par l'enregistrement de l'endroit, du temps et de la date de l'audience.

2° Toutes ententes et promesses mutuelles devront être accordées rapidement par le conseil de conciliation, au plus tard trente jours après la fermeture de l'audience.

3° Si les parties ne sont pas arrivées à un accord avec l'aide du conseil de conciliation, la partie lésée peut interjeter l'appel, ou un appel déjà présenté peut continuer.

Il convient de noter que dans cette structure, le personnel est à la fois moins nombreux et aussi moins coûteux pour la formation.

---

[133] Pour distinguer les différents types de procédures, on renvoie pour consultation à CLSA, *Protection of Rights in the Church*, pp. 13-22, à propos de la conciliation, pp. 13-17 et sur l'arbitrage, pp. 18-22.

4.3.2 – Formation des membres des conseils de conciliation et leur financement

Pour un bon développement et une bonne organisation des offices ou conseils de conciliation, il convient d'initier la formation des membres décisionnaires de ces structures afin de rendre effectif leur service. L'idéal aurait été que toutes les personnes appelées à œuvrer dans ces structures reçoivent une formation judiciaire complète. Mais, si les tribunaux ecclésiastiques manquent un personnel qualifié, à plus forte raison les conseils de conciliation !

Le droit universel exige que les membres d'un tribunal soient compétents en droit et en procédure, possèdent l'expérience et la culture requises par leur délicat ministère et aient le temps requis pour s'y consacrer[134]. Pour sa part, Benoît XVI note qu' « il importe qu'il y ait dans chaque diocèse un nombre suffisant de personnes préparées pour le bon fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques »[135]. C'est ainsi que les évêques veilleront à ce que soient formés en droit canonique des ministres de la justice pour leurs tribunaux; ces derniers doivent être préparés, aguerris par une expérience appropriée à instruire convenablement les causes matrimoniales au for judiciaire et à les trancher avec rectitude[136]. Ce serait « une faute lourde d'improviser en cette matière qui touche de si près au salut des âmes et au bien public de l'Église »[137].

---

[134] Voir MINYEM, *Les tribunaux ecclésiastiques interdiocésains*, p. 62.

[135] BENOÎT XVI, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, n° 29, dans *AAS*, 99 (2007), pp. 105-180, traduction française dans *DC*, 104 (2007), pp. 315-316.

[136] Voir CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, *Dignitas connubii*, p. 18. Les évêques veilleront à former pour leurs tribunaux des ministres idoines pour la justice (art. 33).

[137] MINYEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale », p. 49.

Avec l'entré en vigueur du motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* qui renforce la présence des juges laïcs dans un collège de trois juges (c. 1673, § 3), on peut envisager cette même possibilité dans le cadre des offices ou conseils de conciliation tenus par des laïcs bien préparés. Pour cela, leur formation en droit canonique et en droit étatique est de mise. Ceci est une manière de valoriser ce secteur pastoral qui semble être négligé dans beaucoup de diocèses[138]. C'est pourquoi, il est souhaitable que les religieux et religieuses ainsi que les laïcs se spécialisent en droit canonique, pas seulement pour l'enseigner, mais aussi pour travailler dans les tribunaux et les conseils de conciliation. Ainsi, ils pourront former par des séminaires de formation et autres moyens appropriés, le personnel œuvrant dans les offices ou conseils de conciliation.

Dans ce contexte, il est recommandé que les canonistes déjà formés s'efforcent d'améliorer leur relation avec la hiérarchie. Étant en communion avec leurs évêques, ces relations harmonieuses faciliteront leur ministère pour le bien de l'Église au Congo-Kinshasa[139]. Ils pourront aider à la formation des personnes nécessaires pour un travail efficace de réconciliation du peuple de Dieu. Toutefois, il convient de s'atteler aux contraintes financières qui sont un obstacle majeur pour le bon fonctionnement des offices ou conseils de conciliation.

La question des finances est capitale pour assurer la bonne marche de l'administration de la justice. En effet, le fonctionnement des conseils de conciliation porterait davantage de fruits si la question des contraintes financières était résolue. C'est

[138] Voir MASENGO, « Le tribunal ecclésiastique au Congo », p. 78.

[139] Voir KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 98-99.

déjà souligné dans le texte que, d'une part, les offices ou conseils de conciliation emploient moins de personnes que les tribunaux ecclésiastiques et que, d'autre part, ils sont moins coûteux. En effet, la justice de l'Église est gratuite, mais la réalité est que le personnel permanent de ces conseils doit avoir un traitement assuré, proportionnel aux services rendus, qui lui permette d'être tout entier à sa fonction, de travailler, de continuer à entretenir sa culture juridique et sa culture générale (achat de nouveaux livres et périodiques, participation aux séminaires de formation, etc.). Parmi ce personnel, ceux qui sont prêtres devraient pouvoir remplir un ministère sacerdotal qui ne les détourne pas de leurs fonctions judiciaires[140].

Si l'on considère globalement la réalité des Églises en Afrique subsaharienne, on peut dire qu' « environ après cent ans d'évangélisation, on s'aperçoit que l'un de ses problèmes majeurs est constitué par leur dépendance financière et matérielle des Églises et organismes d'Occident »[141]. Fort heureusement, sur ce sujet, les dernières décennies ont vu des prises de position progressives de la part de la hiérarchie catholique africaine. Elles témoignent d'un changement de discours très significatif à l'égard du problème.

---

[140] Voir MINYEM, *Les tribunaux ecclésiastiques interdiocésains*, p. 369; voir aussi IDEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale », p. 48.

[141] S. RECCHI, « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique centrale. Une approche canonique », dans S. RECCHI (dir.), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 27-33 (=RECCHI, « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique centrale »); voir aussi IDEM, « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique centrale. Une approche à partir du can. 786 », dans *L'Année canonique*, 43 (2001), pp. 415-432; M. MAMMI, « L'autofinanziamento della chiesa in Africa. Un percorso di autonomia e comunio interecclesiale », dans *Missione Redemptor hominis*, 58 (2001), pp. 5-8. Quelques-uns se demandent si cette aide financière s'arrêtait, quel serait l'avenir de ces Églises. Voir S. KALAMBA NSAPO, *Les ecclésiologies d'épiscopats africains subsahariens*. *Essai d'analyse de contenu*, Bruxelles, Éditions Société ouverte, 2000, p. 72. De leur côté, Luneau et Ela s'expriment en terme de « perfusion » financière sous laquelle l'existence en Église risque de s'éteindre. Cf. R. LUNEAU, J.M. ELA, *Voici le temps des héritiers*, Paris, Karthala, 1981, p. 121.

Dans le contexte du Congo-Kinshasa en particulier, on assiste aujourd'hui à une plus grande prise de conscience concernant l'exigence d'une pleine maturité ecclésiale comme le souligne l'épiscopat congolais : « La nature d'une Église ne se mesure pas seulement à l'émergence d'une hiérarchie autochtone et au grand nombre de ses ministres. Une Église est mûre quand elle dispose aussi des moyens matériels et financiers suffisants […]. Notre Église famille a besoin de la contribution matérielle de tous et de chacun »[142]. L'extrait de la lettre pastorale de I. Matondo, alors évêque de Basankusu (Congo-Kinshasa), exprime mieux la problématique d'un autofinancement qui doit partir de la base et non du sommet. En effet, il propose une nouvelle organisation qui part des communautés ecclésiales vivantes, secteurs, paroisses, doyennés vers le diocèse[143].

---

[142] CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu en Afrique : instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2000, n° 285; voir aussi M. PIVOT, « Évolution de l'éveil missionnaire des Églises », dans *Spiritus*, 157 (1999), p. 353; cf. *L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui*, message de la VII[ème] Assemblée du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), 12-22 juillet 1984, Kinshasa, dans M. CHEZA, H. DORRAITE, et R. LUNEAU, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, p. 294.

[143] « Jusqu'à présent, le financement du diocèse s'effectuait presque exclusivement en partant du sommet : l'évêque et les missionnaires travaillant avec lui recevaient (de Rome et d'autres sources étrangères) certaines sommes qu'ils répartissaient selon les besoins. Il faut inverser ce courant de manière radicale : le financement d'un diocèse doit venir de sa base et non de son sommet. En d'autres termes, ce n'est pas l'évêque ni les missionnaires expatriés qui doivent assurer la vie et le fonctionnement des paroisses, des secteurs ou des communautés ecclésiales vivantes, mais le contraire. Donc, après avoir assuré leur propre fonctionnement et satisfait à leurs besoins, C.E.V., secteurs et paroisses doivent en plus assurer le fonctionnement du diocèse et de toutes les structures sans oublier l'entretien de tout son personnel. Concrètement, cela veut dire ceci : pour espérer arriver un jour à une autosuffisance du diocèse, il faut tout d'abord que chaque C.E.V. se prenne totalement en charge et finance elle-même ses activités (aide aux pauvres, sessions, dépenses entraînées par le culte et par la catéchèse, etc.). Il faut en plus qu'elle contribue aux dépenses de fonctionnement de la structure immédiatement supérieure, le secteur, dans la mesure des services qu'elle en reçoit. Il faut ensuite que chaque secteur prenne en charge ses ouvriers apostoliques et se dote par lui-même de l'infrastructure nécessaire. Ce secteur devenu autosuffisant doit également prendre en charge les services que lui rend la paroisse. En effet, la paroisse dans la conception nouvellement pensée, fonctionne essentiellement au service des secteurs qui la composent. Chacun de ces secteurs doit donc, dans toute la mesure du possible, permettre le bon fonctionnement de la paroisse en la payant des services qu'il en reçoit effectivement. Ce sont donc essentiellement les secteurs qui doivent

De ce fait, l'Église au Congo-Kinshasa doit compter sur ses propres moyens en misant sur les unités de productions locales dans divers domaines. Cela veut dire qu'elle doit exploiter toutes les potentialités dont disposent les différents paroisses et diocèses. Ceci peut l'aider à couvrir quelques dépenses et, par conséquent, subvenir aux besoins des ministres et au bon fonctionnement des offices ou conseils de conciliation[144].

De ce qui précède et si l'on considère le contexte socio-économique congolais d'aujourd'hui par rapport à cette exigence d'une pleine maturité ecclésiale, la question d'autofinancement des conseils de conciliation pour leur bon fonctionnement et la rémunération de ses ministres constitue un véritable défi. La nouvelle vision de Matondo sur une prise en charge des fidèles qui partirait de la base vers le centre peut être

---

assurer le financement de la paroisse. Dans chaque paroisse, il faudra tendre vers un autofinancement de chaque service vraiment utile. […] Les paroisses tirent donc leurs ressources des contributions récoltées au niveau des secteurs ou du travail fourni par les chrétiens des divers secteurs. Mais la paroisse, à son tour, doit contribuer au fonctionnement du doyenné. Elle prélèvera donc, sur ses ressources, une certaine partie qui sera transmise à l'échelon supérieur. Les doyennés, quant à eux, ont le devoir de transmettre au diocèse les moyens d'autofinancement de ce dernier récoltés à la base. Dans la vision nouvelle, c'est en effet au peuple chrétien qu'il appartient désormais d'entretenir l'évêque et ses collaborateurs appartenant aux services centraux du diocèse. C'est aussi le peuple de Dieu qui, par sa contribution généreuse, permettra à l'évêque de s'assurer la formation des futurs cadres diocésains : séminaristes, religieux et religieuses, apôtres laïcs spécialisés, etc. » (I. MATONDO KWA NZAMBE, « Construire ensemble l'Église », dans *Spiritus*, 129 [1992], pp. 396-398). Une sorte de prise de conscience sur la question de la prise en charge matérielle de l'Église par ses fidèles a pris racine d'abord timidement et de façon isolée dans plusieurs diocèses encouragée par certains écrits de l'épiscopat congolais dans son ensemble au niveau national. Sur cette question, on peut lire le document de la CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Directives de l'épiscopat sur la prise en charge matérielle de l'Église par propres ses fidèles*, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 1995 et M. LUWANA PERO, *La constitution de divers fonds diocésains pour la prise en charge matérielle des Églises particulières par elles-mêmes (c. 1274, §§ 1-3) : expérience de la République Démocratique du Congo*, Rome, Université Pontificale de Latran, 2001.

[144] Dans le même ordre d'idées, F. Vincent donne quelques pistes pour une autonomie financière qui peut inspirer l'Église au Congo-Kinshasa. Il pense à une mobilisation des ressources locales : l'inventaire des ressources naturelles disponibles (une terre disponible pour l'agriculture et l'élevage, etc.), les ressources humaines disponibles (une main d'œuvre compétente disponible, prêt à être mis à profit) et les ressources financières locales (les biens et les revenus acquis par les moyens justes et légaux). Développer les activités économiques rentables : il s'agit de fructifier, de parfaire toutes les activités économiques rentables, de mieux gérer ce qui a été produit; ceci nécessite un bon suivi. Voir F. VINCENT, *Financer autrement : Associations et ONG de développement du tiers monde*, vol. 1, Genève, Innovations et réseaux pour le développement, 1994, p. 57.

appliquée à bien des égards à l'organisation des conseils de conciliation. Pour ce faire, il convient de rappeler que l'Église a le droit d'exiger des fidèles ce qui est nécessaire à ses fins propres (c. 1260)[145].

En outre, il faut noter la connexion qui existe entre le droit d'exiger l'aide des fidèles de la part de l'Église et ce qui est nécessaire pour atteindre ses propres fins : « les biens matériels, en effet, doivent être nécessaires à ces fins; c'est la nécessité d'atteindre certains buts qui appellent la nécessité des moyens. L'Église, d'ailleurs, n'impose qu'avec beaucoup de modération son droit, en préférant l'exhortation et le recours aux offrandes libres plutôt qu'à l'imposition des taxes »[146].

Le Code de droit canonique stipule que « les fidèles aideront l'Église en s'acquittant des contributions demandées selon les règles établies par la conférence épiscopale » (c. 1262). Autrement dit, « les initiatives de la part de l'autorité ecclésiastique pour demander l'aide économique des fidèles doivent jouir d'une discipline, contre tout danger d'abus, de la part des conférences épiscopales qui ont la compétence d'établir des normes à ce sujet »[147]. Le Code accorde aux conférences épiscopales un pouvoir de porter des normes pour les contributions à demander aux fidèles (cf. c. 1260), pour les quêtes, par exemple (c. 1265). Voilà pourquoi, on propose

[145] À ce droit correspond l'obligation de ces mêmes fidèles de subvenir aux besoins de l'Église, afin qu'elle dispose de ce qui est nécessaire au culte divin, aux œuvres d'apostolat et de charité et à l'honnête subsistance de ses ministres (c. 222, § 1). On peut lire M.M. NTUMBA, « L'expérience de Cikapa-Kele. Essai d'une communauté chrétienne africaine de se prendre totalement en charge », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 3 (1995), pp. 29-45.

[146] RECCHI, « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique centrale », p. 37; cf. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Coll. Il Codice del Vaticano II, Bologna, EDB, 1995, pp. 104-105; voir aussi IDEM, *I beni temporali della Chiesa*, Coll. Il Codice del Vaticano II, Nuova edizione aggiornata e integrata, Bologna, EDB, 2011.

[147] RECCHI, « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique centrale », p. 37.

que la CENCO envisage une collecte dominicale annuelle organisée sur toute l'étendue du territoire national; l'argent recueilli pourra servir à soutenir le fonctionnement des conseils de conciliation dans leurs efforts de résolution des conflits entre les fidèles de Dieu.

En substance, le traitement des cas ne doit pas dépendre des taxes perçues lors d'introduction de la « plainte »; par contre, on doit pourvoir à la viabilité de ces structures. C'est pourquoi on ne doit rien négliger. On doit faire appel aux initiatives telles que la levée des fonds, des campagnes de sensibilisation, des concerts religieux, des taxes annuelles par fidèle et par institution présente sur le territoire paroissial ou diocésain afin de permettre l'autofinancement des conseils de conciliation pour la rémunération de ses ministres et le bon fonctionnement de la structure.

Quant à la rémunération, on propose que les membres des conseils de conciliation reçoivent des honoraires de 10$ par période de séance d'une journée d'au plus six heures, comprenant le temps requis pour la préparation des dossiers, les auditions et la tenue des audiences. Si un des membres est appelé pour une séance d'une demi-journée d'au plus trois heures, il reçoit 5$ d'honoraires, et lorsque une période de séance se prolonge, le membre reçoit l'honoraire supplémentaire de 1$ pour toute période additionnelle de 30 minutes. Par ailleurs, le membre appelé à siéger en dehors du lieu de son domicile reçoit une allocation de déplacement lorsque, pour ce faire, il doit parcourir un trajet excédent 50 km aller et retour. En effet, les frais de voyage et de séjour d'un membre lui sont remboursés par le conseil de conciliation.

4.3.3 – Préambule pour l'activité des conseils de conciliation

Dans le premier chapitre, on mentionne l'ignorance des fidèles en ce qui concerne l'existence et le fonctionnement du système judiciaire dans l'Église. Voilà pourquoi il sied de confier le travail d'information et de vulgarisation à tous ceux qui s'occupent du salut des âmes dans la cure pastorale. Ils doivent savoir qu'il existe des conseils de conciliation et quelles en sont les fonctions. Puis, les pasteurs devront informer les fidèles de leurs droits et devoirs de recourir à ces structures en cas de litige au lieu d'avoir recours aux instances étatiques, surtout lorsqu'il s'agit des causes où ces dernières sont incompétentes. Ainsi, les causes traitées à l'intérieur de la communauté chrétienne répondent aux critères de la préservation de la communion et l'unité ecclésiale, sans pour autant oublier le message de Saint Paul (1 Co 6,4-5).

En outre, on pourra lancer des séminaires de sensibilisation en organisant des conférences débats au niveau de communautés ecclésiales vivantes, de la paroisse et du vicariat forain; des émissions à la radio et à la télévision pour sensibiliser les fidèles sur les conseils de conciliation en particulier et sur le système judiciaire de l'Église en général. Dans chaque diocèse, la rentrée judiciaire sera solennelle et les fidèles y prendront part.

C'est pourquoi, les conseils de conciliation doivent être accessibles aux fidèles. Une telle structure doit avoir un siège fixe autant que possible et tout le monde doit connaitre l'emplacement, l'horaire stable avec les heures d'ouverture et de fermeture, etc. De cette manière, les difficultés que peuvent connaitre les fidèles dues à l'accès au conseil de conciliation seraient réduites. Assurément, la création des offices ou conseils de conciliation est un atout pastoral important dans la paroisse et dans le diocèse

à l'échelle de tout le pays. Si cela n'est pas possible, on constituera au niveau paroissial au moins une personne qui fera une liaison avec le conseil diocésain de conciliation. Le contact quotidien des fidèles avec les ministres œuvrant dans cette structure, leurs expériences face aux multiples cas possibles et le service noble qu'ils auront à rendre à celles et ceux qui viendront les consulter permettront d'éviter autant que possible les conflits dans l'Église, parce que, « dans les cas sans probabilité de succès, ils sont mieux placés pour conseiller les parties à retirer le libelle »[148].

Néanmoins, la seule création des conseils de conciliation et l'information donnée aux fidèles à ce sujet ne suffit pas. Faut-il encore que cette structure puisse atteindre le prestige dû à sa fonction d'organe de réconciliation en lui donnant une place de choix au niveau du diocèse, qui pourra le rendre visible et crédible aux yeux de tous. En particulier, les ministres qui travaillent dans ces conseils devraient être compétents aussi pour « les litiges qui s'élèvent entre personnes physiques ou morales appartenant à un même institut religieux clérical de droit pontifical, car, il y a trop peu de litiges pour justifier l'existence des juges parmi les religieux »[149].

Comme il est difficile de trouver des personnes ayant l'expérience professionnelle voulue pour la fonction du juge dans les tribunaux, l'alternative qui s'offre est celle de former sur le tas et à moindre coût un personnel apte à travailler dans les conseils de conciliation. De toute façon, le Code ne fait aucune allusion à cette catégorie de

[148] MINYEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale », p. 52.

[149] KALALA MVULA, « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983 », p. 102.

personnes et à son organisation; c'est pourquoi la juridiction diocésaine doit s'en occuper.

Somme toute, il est souhaitable que les conseils de conciliation aient un champ beaucoup plus vaste et qu'ils aient « l'initiative jurisprudentielle qui demeure la plus créative et la plus humaine de ses fonctions »[150]. Sinon, cela ne servira à rien de créer les organes dont on ne peut pas se servir. Aussi, « la formation de manière adéquate des agents pastoraux est donc nécessaire en vue de cet apostolat »[151].

Conclusion

En guise de considérations conclusives, ce chapitre a permis une mise en perspective d'une législation particulière sur les mécanismes de résolution des conflits au Congo-Kinshasa. En effet, le Code de 1983 reconnait aux conférences des évêques un certain nombre de compétences, y compris en matière législative[152]. Cependant, dans l'exercice de leur compétence, les décisions que peut prendre une conférence épiscopale sont de divers ordres, étant donné la diversité même des matières qui relèvent de sa compétence selon le droit. Mais, quelques conditions s'appliquent, dont certaines touchent à la validité de ces décisions[153].

---

[150] Ibid.

[151] MINYEM, « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale », p. 51.

[152] Voir J. BEYER, *Du Concile au Code de droit canonique : la mise en application de Vatican II*, Paris/Bourges, Tardy, 1985, pp. 121-122, note 6; voir aussi RECCHI, « L'activité législative des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique en Afrique », pp. 74-76.

[153] Voir MUAMBA KALALA, « Le droit du clerc à la rémunération selon le c. 281, § 1 du *CIC/83* », p. 182, note 7 : « Ainsi, lorsqu'il s'agit des décisions portant sur les matières de sa compétence, trois conditions au moins sont requises : non seulement elles doivent être adoptées grâce à un vote favorable des deux-tiers des membres qui, selon les statuts, ont une voix délibérative; mais aussi, pour avoir une force juridique obligatoire, elles doivent en outre obtenir la *recognitio* du Saint-Siège et la promulgation

Il est nécessaire pour la CENCO d'opter pour une activité législative conforme au droit dans la mise sur pied d'un droit particulier parce que l'Église au Congo-Kinshasa en matière de résolution des conflits en a grandement besoin. Puisque l'Église insiste sur le respect des droits des personnes, il faut aller au-delà des simples exhortations et des orientations pastorales et légiférer. L'avantage des lois, c'est qu'elles donnent un corps ou une application concrète à une norme universelle un peu abstraite et générale, comme celle du canon 1446, qui se contente simplement de déclarer, sans plus, que tous les fidèles, et en premier les évêques, s'efforceront de leur mieux, dans le respect de la justice, d'éviter autant que possible les litiges au sein du peuple de Dieu, et de les régler au plus tôt, de manière pacifique.

L'Église en Afrique est au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. C'est dans cette perspective qu'il faut situer la problématique de cette recherche qui veut doter à l'Église au Congo-Kinshasa les moyens canoniques et pastorales afin d'atteindre une vraie justice, une authentique réconciliation qui débouche sur une véritable paix. Il est certain que dans un pays déchiré par toutes sortes de conflits et des divisions ethniques, l'Église doit se présenter comme un lieu d'unité et de communion. Ces conflits commencent sans doute dans la famille. C'est pourquoi, une bonne préparation au mariage pourrait prévenir des éventuels conflits qui pourront surgir dans le couple. Les mouvements d'Action catholique ayant pour but l'apostolat des couples (mariage et

---

ultérieure dont les procédures sont déterminées par la conférence elle-même (voir c. 455, § 2). Et, par ailleurs, quand il s'agit des décisions sur les matières qui ne rentrent pas dans son domaine de compétence ordinaire, elles sont soumises à une condition supplémentaire de validité qui leur permette d'avoir une force obligatoire : elles doivent être prises à l'unanimité des membres de la conférence (voir c. 455, § 4). Les décrets particuliers, rappelons-le, ne sont pas soumis à toutes ces exigences; ils obéissent aux procédures du droit universel et des statuts de la conférence (cf. cc. 119 et 164-179) ».

famille) peuvent être pris à contribution par l'Église comme moyens pastoraux auxquels font référence les canons 1676 et 1695 pour l'entretien de la vie conjugale commune.

D'autres conflits qui ne sont pas liés aux problèmes des couples peuvent être résolus au sein de la Commission Justice et Paix. Car, face à la quête d'une paix perturbée par toute sorte d'injustices, l'Église peut s'investir dans la résolution des conflits en invitant à la promotion du respect de la justice et de la paix parmi les humains, la prévention et le règlement pacifique des conflits. En effet, l'Église doit ouvrir des brèches et indiquer les mécanismes appropriés qui doivent servir aux belligérants d'éviter les procès.

Dans la plupart des litiges, plusieurs possibilités sont offertes aux parties comme modes alternatifs de règlement des conflits. Au Congo-Kinshasa, comme partout ailleurs en Afrique noire, le cadre institutionnel formel ou informel pour régler les litiges est la palabre. Les assises de la palabre, malgré leurs limites, parviennent souvent à départager les individus ou les communautés opposées et, par le fait même, contribuent au maintien de l'harmonie et de l'équilibre social. Dans le cadre de l'inculturation du droit processuel, l'Église au Congo-Kinshasa pourra exploiter ces assises comme mécanisme de résolution des conflits dans le contexte de la « canonisation » de la palabre africaine, car le recours à la justice des tribunaux n'aboutit pas toujours à une réconciliation entre parties. En plus, les assises de la palabre engagent moins de frais et moins de personnel que l'on peut former sur le tas. Dans cette structure, les sages et les anciens occupent une place de choix. La justice prend moins de temps. À l'issue, le coupable est réintégré dans la relation avec son adversaire et avec la communauté.

L'Église au Congo-Kinshasa pourrait envisager d'intégrer les assises traditionnelles de résolution des conflits et sa procédure en leur octroyant une compétence juridique et un titre de conseil de conciliation. De ce qui précède, il appert de signaler que pour rendre visible et effectif le canon 1733, § 2 dans le contexte socio-culturel du Congo-Kinshasa, il serait très utile de créer une structure adaptée à la mentalité des peuples congolais, d'où ces quelques propositions d'ordre canonique et pastoral : la création des conseils de conciliation qui doivent être accompagnés de normes modèles promulguées par la CENCO, la formation des agentes et agents pastoraux qui doivent œuvrer dans ces conseils, sans omettre les finances qui ont des implications pour le bon fonctionnement de ces structures.

Ainsi, c'est un appel lancé à tous les fidèles, selon le degré de responsabilité de chacun, afin qu'ils fassent un effort de contrer les conflits en travaillant à leur résolution pacifique en faisant la promotion et en encourageant les conseils de conciliation sur toute l'étendue du territoire de la Conférence épiscopale du Congo.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Après un long périple intellectuel, ce présent travail touche enfin à sa fin. Dans cette réflexion ont été soulevées des questions relatives aux initiatives de médiation entreprises par l'Église pour clore les différents conflits à l'amiable selon la vision et la mentalité africaine.

L'histoire de l'évangélisation au Congo-Kinshasa a permis de bien comprendre l'engagement de l'Église vis-à-vis du pouvoir politique et de la population, en offrant sa médiation pour le bien-être et la promotion des droits de la personne. L'Église étant le lieu par excellence de la réconciliation et dans un Congo déchiré, c'est donc une urgence pour elle de remplir sa mission d'unité et de communion. En fait, le *CIC* oriente les fidèles vers les méthodes de règlements hors cour, tels que la conciliation, la médiation, l'arbitrage afin de mettre fin au conflit. Particulièrement, le canon 1733 établit que la conférence des évêques pour tous les diocèses ou, le cas échéant, l'évêque diocésain peut décider de constituer de manière stable les offices ou conseils de conciliation. Ces possibilités permettent d'entreprendre une certaine action au niveau du droit particulier en se basant sur un trésor traditionnel qui exprime la culture et la façon de résoudre ses problèmes.

Néanmoins, le constat est que l'administration de la justice ne fonctionne pas normalement dans l'Église catholique au Congo. Ce dysfonctionnement se justifie par plusieurs raisons, spécialement le manque d'un personnel qualifié et des moyens financiers de l'Église. En conséquence, les moyens pratiques pour permettre aux fidèles de régler leurs conflits sont limités.

En effet, l'objectif de la réflexion était aussi de faire des propositions canoniques et pastorales pour une législation particulière sur les moyens d'éviter les litiges dans un contexte culturel du Congo-Kinshasa. Pour cela, la législation particulière pourra tenir compte de certains points que renferment les suggestions les plus importantes de ce travail.

i) La Commission Justice et Paix comme organe de résolution des conflits

La Commission Justice et Paix n'est pas un organe de justice et ne joue pas le rôle d'un tribunal au sein de l'Église. Cependant, dans certaines circonstances au Congo-Kinshasa, elle s'est donnée comme mission, la résolution des différents conflits. Cette mission rejoint la question de la promotion des droits humains, de l'épanouissement de la liberté, du développement des peuples; bref, de la problématique de justice et de paix qui est la priorité de ladite commission. Sans se détourner de l'esprit premier de la Commission Justice et Paix, l'Église au Congo-Kinshasa doit davantage s'inspirer des acquis culturels pour gérer les conflits en général.

Le rôle du curé ou de son délégué ou encore du responsable de la communauté chrétienne dans les conflits entre fidèles peut être bénéfique pour rétablir un climat d'entente entre le peuple de Dieu à la place des instances étatiques. Autrement dit, il faut valoriser la Commission Justice et Paix au niveau des CEV et de paroisses dont les membres auront comme rôle des « médiateurs » ou des « facilitateurs » dans les différents conflits qui surgissent entre le peuple de Dieu. Dans son approche, la Commission Justice et Paix peut s'inspirer de l'exemple de la palabre africaine pour favoriser le dialogue qui conduit les parties en conflit à l'unité et à la réconciliation.

ii) La création des conseils de conciliation adaptés à la mentalité congolaise

Dans le contexte socio-culturel du Congo-Kinshasa où les usages collectifs sont plus prescripteurs que les textes, la législation particulière devrait considérer les acquis de la coutume et de la mentalité congolaise en matière de résolution des conflits.

Ainsi, pour des normes complémentaires au canon 1733, § 2, la création des conseils de conciliation adaptés à la mentalité congolaise a été envisagé avec comme objectif de fournir à l'Église famille de Dieu un cadre qui contribue à la gestion des conflits. Le conseil de conciliation sous l'espèce d'agora africaine offre un cadre de dialogue où se discutent des questions conflictuelles qui opposent les membres de la communauté, en vue de trouver une solution équitable et consensuelle. Il permet aussi d'établir la vérité objective et l'harmonie afin de rétablir la communication et le climat d'antan entre les membres de la communauté.

iii) Compétence des conseils de conciliation

Afin de rechercher une solution équitable pour une entente à l'amiable sur les points disputés, le conseil de conciliation a le pouvoir d'offrir sa médiation dans les conflits qui se produisent entre l'autorité ecclésiastique investie du pouvoir exécutif dans le diocèse qui aurait émis ou négligé d'émettre un décret administratif, et une personne physique ou juridique qui se sentirait lésée dans ses droits ou ses intérêts par un tel décret. Ledit conseil peut intervenir également lorsque l'autorité précitée enfreint l'exercice légitime d'un droit d'une personne ou dans toutes disputes entre individus ou groupes lorsque la controverse touche un domaine ecclésiastique.

Pour garantir l'harmonie et la cohésion parmi les fidèles, on peut octroyer aux conseils de conciliation au niveau de la communauté ecclésiale vivante et au niveau

paroissial, la compétence sur les conflits domestiques et tout ce qui peut ébranler l'équilibre social et l'harmonie dans la communauté. Ainsi, l'Église sera présente au cœur de la vie de ses fidèles tout en respectant leur vie intime.

iv) Procédure d'application dans les conseils de conciliation

En ce qui concerne la procédure d'application dans les conseils de conciliation, il convient de signaler que cette procédure se justifierait chaque fois qu'un conflit s'établit ou est sur le point d'éclater dans la communauté paroissiale ou diocésaine afin de préserver l'harmonie et éviter le contre-témoignage. En ce qui concerne d'autres préalables inhérents à la procédure, c'est de grande importance que toutes ententes et promesses mutuelles devront être accordées effectivement par le conseil de conciliation. Toutefois, si les parties ne sont pas arrivées à un accord avec l'aide du conseil de conciliation, la partie lésée peut prolonger sa plainte selon la procédure prévue par le droit universel.

v) Formation des membres des conseils de conciliation et leur financement

Pour une bonne marche des conseils de conciliation, il convient d'initier la formation des personnes aptes à travailler dans ces structures afin de rendre adéquat leur service. Devant la carence d'un personnel qualifié dans les tribunaux ecclésiastiques, on peut envisager la possibilité de former sur le tas quelques fidèles dans le cadre des conseils de conciliation. Pour cela, leur formation en droit canonique et en droit étatique est de mise. C'est pourquoi, il est souhaitable que les clercs et laïcs se spécialisent en droit canonique aussi pour travailler dans les conseils de conciliation. Ainsi, ils pourront former par des séminaires de formation et autres moyens appropriés, le personnel œuvrant dans les conseils de conciliation.

Pour assurer le bon fonctionnement de l'administration de la justice, la question des finances est capitale. En effet, le fonctionnement des conseils de conciliation porterait davantage de fruits si la question des contraintes financières était résolue. Si l'on considère globalement la réalité des Églises en Afrique subsaharienne qui ont du mal à se prendre en charge, on doit envisager des moyens solides qui pourront aider à pallier à ce problème. Voilà pourquoi, on propose que la CENCO décrète qu'une collecte dominicale annuelle soit organisée sur toute l'étendue du territoire national; l'argent recueilli pourra servir à soutenir le fonctionnement des conseils de conciliation dans leurs efforts de résolution des conflits entre les fidèles de Dieu. En plus, on doit faire appel aux initiatives telles que la levée des fonds, des campagnes de sensibilisation, des concerts religieux, des taxes annuelles par fidèle et par institution présente sur le territoire paroissial ou diocésain afin de permettre l'autofinancement des conseils de conciliation pour la rémunération de ses ministres et le bon fonctionnement de la structure.

vi) Préambule pour l'activité des conseils de conciliation

Eu égard à l'ignorance des fidèles en ce qui concerne l'existence et le fonctionnement du système judiciaire dans l'Église, il sied de confier le travail d'information et de vulgarisation à tous ceux qui s'occupent du salut des âmes dans la cure pastorale. Les fidèles doivent savoir qu'il existe des conseils de conciliation et quelles en sont les fonctions. Puis, les pasteurs devront les informer de leurs droits et devoirs de recourir à ces structures en cas de litige au lieu de faire appel aux instances étatiques. Ainsi, les causes traitées à l'intérieur de la communauté chrétienne répondent aux critères de la préservation de la communion et l'unité ecclésiale (1 Co 6,4-5).

On pourra lancer des séminaires de sensibilisation en organisant des conférences-débats au niveau de la communauté ecclésiale vivante, de la paroisse et au niveau du vicariat forain; des émissions à la radio et à la télévision pour sensibiliser les fidèles sur les conseils de conciliation en particulier et sur le système judiciaire de l'Église en général. Ainsi, on peut orienter les parties en conflit à recourir à la médiation de sages, à une transaction ou à une réconciliation, ou bien soumettre leur litige au jugement d'un ou plusieurs arbitres (c. 1446, §§ 2-3). Somme toute, il est souhaitable que les conseils de conciliation aient un champ d'action beaucoup plus vaste.

vii) Propositions canoniques et pastorales en rapport avec les canons 1676 et 1695

Dans le contexte socio-culturel et religieux du Congo-Kinshasa, la législation particulière en ce qui concerne la préparation adéquate au mariage doit être mise en place. Et pour pallier aux difficultés à venir, il est important que chaque évêque diocésain rappelle aux pasteurs d'âmes que toute la communauté chrétienne est sujet du soin pastoral du mariage (c. 1063). Par ailleurs, en application du canon 1064, l'évêque diocésain pourra promulguer une loi particulière concernant le soin pastoral, la préparation et le suivi des couples après la bénédiction nuptiale où il se réserve cette responsabilité première. Une telle loi permettrait à ce que cette assistance soit bien organisée.

Quant à la préparation immédiate qui ne concerne que les fiancés et leurs témoins de mariage, elle peut être réservée aux pasteurs d'âmes en collaboration avec les groupes de pastorale des couples et la commission mariage et famille. En effet, le prêtre et ses collaborateurs doivent proposer aux fiancés des occasions pour assimiler la connaissance appropriée des aspects doctrinaux, moraux et sacramentels spécifiques et les insérer dans

les phases de la préparation immédiate. Ainsi, l'adhésion aux différents groupes de pastorale des couples peut être un moyen d'anticiper les litiges qui surgiront au sein du couple pour mieux les vaincre avec le concours de la *Jamaa*, la Communauté famille chrétienne, etc. Dans ce sens, les couples ne seront jamais abandonnés à eux-mêmes et seront suivis après la bénédiction nuptiale.

En résumé, tout laisse espérer que ce travail permettra à la CENCO d'avancer dans son désir de se doter d'une législation particulière sur les moyens d'éviter les litiges et d'édicter des normes complémentaires du *CIC* en ce domaine. Cette recherche vise à proposer des éléments d'un décret général. Par ailleurs, plusieurs des propositions énoncées sont applicables dans certaines Églises particulières en Afrique subsaharienne; elles sont des pistes qui pourront servir en ce qui concerne la résolution de conflits afin de préserver le vivre ensemble, de maintenir l'harmonie, la communion et l'unité au sein du peuple de Dieu. Si les pistes proposées ci-dessus peuvent contribuer à aider l'épiscopat ainsi que l'ensemble des Églises particulières à y parvenir, tant mieux, car, c'est justement l'aboutissement à un tel résultat que visait la présente étude.

ANNEXE

PROPOSITION D'UN PROJET DE DÉCRET SUR LE CONSEIL DE CONCILIATION

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)

Avenue Monts Virunga, nº 59, Commune de la Gombe
B.P 3258 Kinshasa / Gombe / RD Congo
Site internet : www.cenco.cd

DÉCRET SUR LE CONSEIL DE CONCILIATION

(Texte *ad experimentum*)

Préambule

Aujourd'hui, on peut constater que, même dans l'Église, des conflits se produisent entre les fidèles, parfois entre ces derniers et les autorités. Comment les résoudre ? À la suite de K. Martens, on constate que la voie pastorale n'est pas toujours la meilleure. En plus, « faute des procédures satisfaisantes au sein de l'Église elle-même, on observe que les fidèles cherchent la justice ailleurs : auprès des tribunaux étatiques qui vont leur offrir la protection qu'ils recherchent »[1]. C'est pourquoi, l'Église au Congo-Kinshasa doit s'organiser pour offrir aux fidèles la protection et la justice tant recherchées !

En fait, exception faite des actes du Souverain pontife et ceux d'un concile, l'Église offre une possibilité aux fidèles de contester selon le droit, les actes de l'autorité administrative par la voie d'un recours hiérarchique. Autrement dit, le fidèle peut engager un recours à l'encontre des actes posés par une autorité qui est elle même soumise aux directives et au contrôle d'une autre autorité supérieure (cf. c. 1732). En effet, pour éviter cette procédure de recours, le législateur incite vivement les protagonistes à mettre en jeu tous les mécanismes susceptibles de favoriser une conciliation (c. 1733). Ceci fait que, l'auteur du décret et celui qui se sent lésé, tous les deux peuvent éviter le conflit sans recourir à la justice traditionnelle. Et cela, en faisant appel aux modes alternatifs de résolution des conflits, notamment aux offices ou conseils de conciliation.

Il convient alors d'envisager non seulement les propositions pour l'établissement possible des normes concernant les offices ou conseils de conciliation dans chaque diocèse de la CENCO (c. 1733, § 2), mais encore la procédure applicable dans les dits conseils.

Section I : De la création

Art. 1, § 1- Conformément au canon 1733, § 2, il est créé par le présent décret de manière stable les offices ou conseils de conciliation sur le territoire de la CENCO.

§ 2- Par ce même décret, la CENCO établit également les normes en ce qui concerne l'entente, la conciliation et le jugement arbitral.

[1] MARTENS, « La protection juridique dans l'Église », p. 251.

§ 3- Le conseil de conciliation au niveau de la paroisse fonctionne sous la responsabilité du curé, mais il est présidé par un laïc; et au niveau diocésain, de la province ecclésiastique ou de la CENCO, le conseil est présidé par un délégué clerc ou laïc.

Section II : **De l'objectif**

Art. 2- Le conseil de conciliation est chargé :
1º de fournir à l'Église famille de Dieu un cadre qui contribue à la gestion des conflits; 2º de fournir un cadre qui aide à écarter tout ce qui entrainerait une chaîne de haine, une soif de vengeance, des fractures sociales, afin de consolider l'unité et la communion entre les fidèles;
3º sous l'espèce d'agora africaine, le conseil offre un cadre de dialogue où se discutent des questions conflictuelles qui opposent les membres de la communauté, en vue de trouver une solution équitable et consensuelle;
4º d'établir la vérité objective et l'harmonie afin de rétablir la communication et le climat d'antan entre les membres de la communauté.

Section III : **De la compétence**

Art. 3- Peuvent être traitées par le conseil de conciliation dont il s'agit dans le présent décret, toutes les causes qui n'en sont pas exclues par le droit.

Art. 4- Le conseil de conciliation peut offrir ses services dans les conflits qui se produisent entre :
1º une personne et un administrateur paroissial ou diocésain, où un organisme administratif à l'intérieur d'un diocèse, où il est allégué qu'un acte ou une décision, ou l'absence d'un acte ou d'une décision (y compris les sanctions administratives et les actions disciplinaires) a violé un droit reconnu par le droit de l'Église ou dans les documents du magistère;
2º les personnes susmentionnées dans les disputes nées d'une divergence des points de vue.
3º et, par extension, les parties engagées dans un procès contentieux en vue de chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend (voir c. 1446).

Art. 5- Il revient au conseil de conciliation d'initier ou de soutenir une démarche qui peut aider à éviter le procès afin de préserver l'harmonie, la communion et l'unité dans la communauté chaque fois qu'un conflit surgit entre l'autorité ecclésiastique investie du pouvoir administratif dans le diocèse (l'évêque diocésain et toutes personnes ou organismes qui sont sous son autorité) qui aurait émis ou négligé d'émettre un décret administratif pour différents cas selon le sens du canon 35, et une personne physique ou juridique (cc. 113-118) qui se sent lésée dans ses droits ou ses intérêts par un tel décret.

Art. 6- Le dit conseil peut intervenir également lorsque l'autorité précitée enfreint (ou menace d'enfreindre) l'exercice légitime d'un droit d'une personne ou dans toutes disputes entre individus ou groupes lorsque la controverse touche un domaine ecclésiastique.

Art. 7, § 1- Pour garantir l'harmonie et la cohésion parmi les fidèles, il revient également aux conseils de conciliation au niveau de la CEV et au niveau paroissial d'offrir leur médiation dans les conflits relatifs aux dissensions sociétales qui peuvent ébranler l'équilibre social et l'harmonie parmi le peuple de Dieu.

§ 2- On veillera à ce que, l'Église par le canal du conseil de conciliation soit présente au cœur de la vie de ses fidèles tout en respectant la vie privée de ces derniers.

Art. 8- En particulier, sont exclus de la compétence des offices ou conseils de conciliation à tous les niveaux : les cas concernant la déclaration de nullité de mariage; les causes qui sont exclusivement du ressort du for civil; les points en dispute entre supérieurs des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique et leurs membres en ce qui a trait à leurs affaires internes.

Art. 9- Toutefois, une partie peut toujours faire recours à un office ou conseil supérieur pour revoir son cas.

Section IV : **De la composition et du mandat**

Art. 10- Les conseils de conciliation sont établis au niveau diocésain et supra diocésain :

1º dans la structure diocésaine, le conseil sera établi à partir de la base, et donc de la CEV; puis au niveau paroissial et enfin, au niveau diocésain;

2º dans la structure supra diocésaine, il y aura un conseil au niveau de chacune de six provinces ecclésiastiques et un conseil au niveau de la CENCO.

Art. 11- Le conseil de conciliation sera constitué de quatre à huit membres maximum parmi lesquels on désignera le président et un secrétaire.

Art. 12, § 1- Le président et les autres membres sont nommés par le curé après avoir entendu le conseil pastoral paroissial au niveau paroissial; par l'évêque diocésain après avoir entendu le conseil presbytéral et le conseil diocésain de pastoral au niveau diocésain; par le métropolitain de concert avec ses pairs au niveau de la province ecclésiastique; par le président de la CENCO de concert avec le comité permanent au niveau national.

§ 2- Le conseil de conciliation au niveau de la CEV est constitué du responsable de la CEV ou son délégué et certains membres tirés du comité des sages.

§ 3- Le conseil de conciliation au niveau de la paroisse est constitué du délégué du curé de la paroisse et quelques membres choisis parmi les sages du conseil pastoral paroissial.

§ 4- Le conseil de conciliation au niveau du diocèse est constitué du délégué de l'évêque diocésain, une représentation issue de l'exécutif de son conseil presbytéral et celle issue du conseil pastoral diocésain.

§ 5- À tous ces niveaux, les différents conseils siègent en présence des parties ou leurs représentants (y compris l'interlocuteur).

§ 6- Au niveau des structures supra diocésaines, le conseil de conciliation au niveau de la province ecclésiastique est constitué du délégué du métropolitain, du secrétaire des évêques de la dite province et de quelques membres nommés selon les modalités fixées par les évêques de la province ecclésiastique.

§ 7- Le conseil de conciliation au niveau national est constitué par le délégué du président de la CENCO, quelques membres du comité permanent et certains membres désignés selon les modalités établies par la CENCO.

§ 8- De même à ces deux niveaux, les parties en cause ou leurs représentants seront invités à prendre part aux assises (audiences).

Art. 13, § 1- Sauf autres dispositions du droit, le mandat du comité est fixé à 3 ans, renouvelable une seule fois; les nominations se feront un mois avant la fin du mandat du comité sortant.

§ 2- En ce qui concerne les conditions d'exercice des membres *ex-officio*, cela dépendra de la durée de leurs fonctions.

Art. 14, § 1- Les membres du conseil de conciliation doivent être catholiques d'une foi éprouvée qui ont une connaissance suffisante en droit canonique et civil, ou les personnes disposées à suivre des sessions de formation dans ces domaines.

§ 2- Tout fidèle âgé de 18 ans, domicilié au moins depuis cinq ans dans la paroisse ou dans le diocèse est habilité à être membre du conseil de conciliation au niveau diocésain ou supra diocésain.

Art. 15- Ne peuvent être nommés aux fonctions susmentionnées : les personnes apparentées au curé ou à l'évêque diocésain jusqu'au 4^{e} degré de consanguinité ou d'affinité; celles dont les activités impliquent d'une façon importante les prises de décision et celles qui sont incapables selon le droit (cf. cc. 492, § 3; 852, § 2).

Art. 16- Le conseil de conciliation fixera un juste et honnête salaire à verser à ceux qui fournissent leur travail au dit conseil en vertu d'un contrat, pour leur permettre de pourvoir convenablement à leurs besoins et à ceux des leurs (c. 1286, 2º).

Art. 17- Pendant la durée de leur mandat, les membres sont révoqués pour des raisons d'incapacité ou d'inaptitude, ou encore pour toute autre raison valable qui les empêcherait de remplir leur tâche de façon permanente.

Art. 18- Chaque comité à tous les niveaux peut élaborer un règlement d'ordre intérieur à soumettre à l'approbation de l'autorité compétente.

Section V : **De la Procédure**

Art. 19- La procédure se déroule devant le sage-médiateur entouré des trois anciens ou plus (cf. cc. 1424 et 1657) : pour porter plainte contre quelqu'un, le demandeur se rend chez le sage-médiateur avec une somme modique.

Art. 20, § 1- Outre les points énumérés par le canon 1504, les parties devront soumettre au conseil de conciliation une déclaration écrite établissant : 1) la nature de dispute ou un exposé sommaire des faits sur lesquels se fondent les prétentions du demandeur; 2) un exposé des preuves par lesquelles le demandeur entend démontrer les faits, et qu'il ne peut apporter en même temps, de telle sorte qu'elles puissent être recueillies aussitôt par le sage-médiateur (cf. c. 1658, § 1).

§ 2- Les membres du conseil devront entendre et déterminer la controverse sur base des preuves présentées.

Art. 21- Si les exceptions du défendeur l'exigent, le sage-médiateur fixera au demandeur un délai pour répondre afin qu'il ait lui-même, à partir des éléments apportés par chacune des parties, une vue claire de l'objet du litige (cf. c. 1660).

Art. 22- Le sage-médiateur, après avoir examiné les actes; il convoquera la partie défenderesse et étudiera avec elle l'éventuelle date, en vue d'une audience à tenir dans un délai qui ne dépassera pas trente jours avec tous ceux qui doivent être présents, y compris les parties (cf. c. 1661).

Art. 23, § 1- Les preuves sont recueillies à l'audience, les témoignages sont importants; toute personne peut témoigner pourvu qu'il ait quelque chose à dire à ce sujet; une partie et son interlocuteur peuvent assister à l'interrogatoire des autres parties, des témoins et des experts (cf. c. 1663, §§ 1-2).

§ 2- Les preuves recueillies peuvent aider à affirmer ou à infirmer les faits allégués par les parties.

§ 3- Les parties devront fournir si nécessaire les preuves supplémentaires afin de bien comprendre et déterminer le conflit. Toutes les preuves doivent être fournies en présence des membres du conseil et les parties; excepté le cas où une partie a renoncé à son droit d'être présent.

Art. 24, § 1- Le sage-médiateur convoque les deux parties y compris l'interlocuteur et au besoin certains membres de la communauté; ces derniers prennent la parole, car chaque membre de la communauté s'engage à participer au règlement du conflit.

§ 2- Le sage-médiateur, les parties et l'assistance exposent les faits. Les plaidoiries remontent le plus loin possible dans la genèse du conflit afin de montrer les faits.

§ 3- Le sage-médiateur doit favoriser l'expression de toutes les émotions (colères, haines, etc.) qui minent les parties pour qu'à la fin de la médiation, on soit persuadé que toutes les rancœurs soient éliminées de commun accord.

§ 4- Le sage-médiateur aménage le temps de la parole, coordonne les interventions, veille au respect des principes, à l'harmonie des sens, la révélation des non-dits, etc. L'exposition des plaintes, la défense, les témoignages et les interrogatoires servent à mettre à nu la vérité sur le litige.

§ 5- Dans la procédure, le rôle du sage-médiateur et de l'interlocuteur est très déterminant pour faire avancer les discussions.

Art. 25- Les réponses des parties, des témoins, des experts, les demandes et les exceptions des interlocuteurs en ce qui concerne le fond du litige doivent être rédigées par le secrétaire et elles devront être signées par les déposants (cf. c. 1664).

Art. 26, § 1 – Le sage-médiateur ne peut admettre les preuves qui ne sont pas apportées ou réclamées dans la demande ou la réplique que selon le canon 1452; cependant, après l'audition même d'un seul témoin, il ne peut décider d'admettre de nouvelles preuves que selon le canon 1660 (cf. c. 1665).

§ 2 – Si au cours de l'audience toutes les preuves n'ont pu être recueillies, une nouvelle audience sera fixée (cf. c. 1666).

§ 3 – Quand les preuves ont été recueillies, la discussion orale a lieu au cours de la même audience (c. 1667).

Art. 27, § 1- À moins que de la discussion de la cause n'apparaisse la nécessité d'un complément d'instruction ou l'existence d'un empêchement au prononcé régulier de la sentence, le sage-médiateur, après avoir délibéré avec les autres sages, tranche et la partie dispositive de la sentence est aussitôt lue en présence des parties (cf. c. 1668, § 1).

§ 2- Cependant, en raison de la difficulté de la cause ou pour un autre juste motif, le conseil de conciliation peut différer sa décision jusqu'au cinquième jour utile (cf. c. 1668, § 2).

§ 3- Pendant l'audience, toutes les décisions des membres du conseil doivent être faites par vote secrète à la majorité absolue.

§ 4- Le texte complet de la sentence, y compris l'exposé des motifs, sera porté à la connaissance des parties le plus tôt possible et normalement pas au-delà de quinze jours (cf. c. 1668, § 3).

Art. 28, § 1- Dans une démarche de la conciliation ou de la médiation en rapport avec le canon 1733, le sage-médiateur dans son rôle de conciliateur avec les autres sages peuvent passer par voie de convention pour un arrangement à l'amiable. Dans cette procédure, le sage-médiateur doit essayer autant que possible de motiver et d'aider les parties à régler eux-mêmes le différend tout en leur suggérant discrètement les domaines possibles de compromis ou d'autres solutions adaptées afin d'aboutir à une réconciliation.

§ 2- Si le litige perdure et que l'accord n'est pas trouvé, le conciliateur peut prendre un temps additionnel avec le consentement écrit des parties pour y parvenir, mais un tel effort de conciliation ne doit pas dépasser quarante-cinq (45) jours à compter de la date où le conciliateur a réuni pour la première fois les parties.

Art. 29- La procédure ne finit pas avec le dédommagement et/ou l'imposition de la sanction. L'enjeu n'est pas la justice à appliquer en faveur d'un individu, mais l'harmonie à restaurer au sein d'une communauté qui culmine dans la réconciliation.

Art. 30- Pour ce qui concerne d'autres préalables inhérents à la procédure :

1º Les assises du conseil de conciliation seront ouvertes par l'enregistrement de l'endroit, du temps et de la date de l'audience.

2º Toutes ententes et promesses mutuelles devront être accordées rapidement par le conseil de conciliation, au plus tard trente jours après la fermeture de l'audience.

3º Si les parties ne sont pas arrivées à un accord avec l'aide du conseil de conciliation, la partie lésée peut toujours continuer les procès/recours selon les normes prévues par le droit universel.

Section VI : **Des dispositions finales**

Art. 31– Ces présentes dispositions sont *ad experimentum* pour une année et elles entrent en vigueur le 25 juillet 2015 (cf. c. 8, § 2).

Fait à Kinshasa, le 29 juin 2015, en la Solennité des Saints Apôtres Pierre et Paul.

La CENCO

BIBLIOGRAPHIE

I – SOURCES

Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 –

Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum, Collectio Lacensis, 1870-1892, 7 vols.

ASSEMBLÉE SPÉCIALE DU SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, Les 57 propositions, dans *DC*, 106 (2009), pp. 1035-1058.

BENOÎT XV, Lettre apostolique sur la propagation de la foi à travers le monde *Maximum illud*, 30 novembre 1919, dans *AAS*, 16 (1919), pp. 440-455, traduction française dans *DC*, 16 (1919), pp. 802-807.

BENOÎT XVI, allocution à la Rote romaine « La nullité matrimoniale passe par la recherche de la vérité », 28 janvier 2006, dans *AAS*, 98 (2006), pp. 135-138, traduction française dans *DC*, 103 (2006), pp. 256-258.

———, Discours aux évêques de la République Démocratique du Congo en visite *ad limina*, 27 janvier 2006, dans *DC*, 103 (2006), p. 259.

———, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, dans *AAS*, 99 (2007), pp. 105-180, traduction française dans *DC*, 104 (2007), pp. 303-343.

———, lettre apostolique en forme de motu proprio *Antiqua ordinatione*, 21 juin 2008, dans *AAS*, 100 (2008), pp. 513–538.

———, lettre apostolique en forme de motu proprio *Omnium in mentem*, 26 octobre 2009, dans *AAS*, 102 (2010), pp. 8-10, traduction française dans *DC*, 107 (2010), pp. 362-363.

———, Lettre encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité *Caritas in veritatis*, 29 juin 2009, dans *AAS*, 101 (2009), pp. 641-709, traduction française dans *DC*, 106 (2009), pp. 753-793.

CANADIAN RELIGIOUS CONFERENCE, *Conciliation Procedures within the Religious Congregations in Canada, 1980-1981*, Ottawa, Canadian Religious Conference, 1981.

CATHOLIC BISHOPS' CONFERENCE OF THE PHILIPPINES, Norms Approved for the Local Implementation of Some Provisions of New Code of Canon Law, 27 janvier 1985, dans *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 349-381.

Code de procédure civile de la République Démocratique du Congo, I, dans K.N. LUHONGE et al. (dir.), *Les Codes Larcier. Tables générales*, Bruxelles, Larcier, 2003, pp. 274-287.

Code de procédure pénale de la République Démocratique du Congo, I, dans K.N. LUHONGE et al. (dir.), *Les Codes Larcier. Tables générales*, Bruxelles, Larcier, 2003, pp. 288-299.

Code de procédure pénale & Code de procédure civile, dans *Journal officiel de la République Démocratique du Congo*, livraison spéciale, Kinshasa, Saint Paul, 2007.

Codex canonum Ecclesiarum orientalium, auctoritate Ioannis Pauli PP.II promulgatus, fontium annotatione auctus, Libreria editrice Vaticana, 1995, traduction française *Code des canons des Églises orientales*, E. EID et R. METZ (dir.), Librairie éditrice vaticane, 1997.

Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP.II promulgatus fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus, Libreria editrice Vaticana, 1989, traduction française *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE DROIT CANONIQUE ET DE LÉGISLATIONS RELIGIEUSES COMPARÉES, Paris, Centurion, Tardy, Ottawa, CECC, 1984.

Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Typis polyglottis Vaticanis, 1917.

Codicis iuris canonici fontes, P. GASPARRI (dir., vol. 1-6, I. SERÉDI, dir., vol. 7-9), Typis polyglottis Vaticanis, 1923-1939.

COMMISSIE JUSTITIA ET PAX - NEDERLAND, Het recht als waarborg. Aanbevelingen tot verbetering van de kerkelijke rechtsgang, Oegstgeest, Commissie Justitia et Pax - Nederland, 1996.

CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 817-836, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 123-146.

———, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, dans *AAS*, 57 (1964), pp. 5-75, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 11-122.

———, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 1025-1115, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 207-348.

———, Constitution sur la sainte Liturgie *Sacrosanctum concilium*, 4 décembre 1963, dans *AAS*, 56 (1964), pp. 97-134, traduction française dans *Vatican II, Centurion* pp. 147-205.

CONCILE VATICAN II, Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 929-941, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 669-690.

———, Décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église *Christus Dominus*, 28 octobre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 673-696, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 349-392.

———, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 947-990, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 537-602.

———, Décret sur la formation des prêtres *Optatam totius*, 28 octobre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 713-727, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 445-468.

———, Décret sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam actuositatem*, 18 novembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 837-864, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 491-536.

———, Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse *Perfectae caritatis*, 28 octobre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 702-712, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 469-490.

———, Décret sur le ministère et la vie des prêtres *Presbyterorum ordinis*, 7 décembre 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 991-1024, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 393-444.

———, Décret sur les Églises orientales catholiques *Orientalium Ecclesiarum*, 21 novembre 1964, dans *AAS*, 57 (1965), pp. 76-85, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 635-650.

———, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 novembre 1964, dans *AAS*, 57 (1965), pp. 90-107, traduction française dans *Vatican II, Centurion*, pp. 603-634.

CONFÉRENCE DES SUPÉRIEURS DES MISSIONS CATHOLIQUES DU CONGO-BELGE, *Recueil d'instructions aux missionnaires*, 6e éd., Louvain, Institut royal colonial, 1930.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Contribution des évêques du Zaïre à la IIIe Assemblée générale du Synode des évêques*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat du Zaïre, 1977.

———, *Déclaration des évêques du Zaïre à la Conférence nationale souveraine*, 30 mai 1992, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Zaïre, 1992.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Directives de l'épiscopat sur la prise en charge matérielle de l'Église par propres ses fidèles*, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 1995.

———, *Exhortation des évêques du Zaïre aux familles*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat du Zaïre, 1985.

———, *Fonctions et tâches de la famille chrétienne dans la société contemporaine. Contribution de l'Épiscopat congolais au synode des évêques*, 1980, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat du Zaïre, 1980.

———, *Message des Églises catholique, orthodoxe, protestante et kimbaguiste*, 8 août 1991, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Zaïre, 1991.

———, *Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté à propos du gouvernement*, 22 septembre 1990, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Zaïre, 1990.

———, *Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté à propos du gouvernement*, 23 octobre 1991, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Zaïre, 1991.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Actes de la VI^e^ Assemblée plénière de l'Épiscopat du Congo*, 20 novembre - 2 décembre 1961, Léopoldville, Secrétariat général de la CENCO, 1961.

———, *Actes de l'Assemblée plénière de la CENCO*, juillet 2000, Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, 2000.

———, *Adresse spéciale des évêques du Congo au clergé de Kabinda, Kasongo et Manono*, 6 décembre 2009, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2009.

———, *Déclaration du Comité permanent des évêques sur la guerre dans l'Est et dans le Nord-Est de la République Démocratique du Congo*, le 13 novembre 2008, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2008.

———, *Défis financiers et juridiques dans l'Église famille de Dieu en République Démocratique du Congo*, Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, 2005.

———, *Mémorandum du Comité permanent de la Conférence épiscopale nationale du Congo au Président de la République sur l'état actuel de la nation*, 22 février 2013, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2013.

———, *Message de la Conférence épiscopale nationale du Congo à l'occasion du 47^e^ anniversaire de l'indépendance de la République Démocratique du Congo*, 7 juillet 2007, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2012.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Message de la Conférence épiscopale nationale du Congo à l'occasion du 50e anniversaire de l'indépendance de la République Démocratique du Congo*, 30 juin 2010, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2010.

———, *Message du Comité permanent des évêques du Congo sur la situation sécuritaire dans notre pays*, le 5 décembre 2012, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2012.

———, *Nouvelle évangélisation et catéchèse dans la perspective de l'Église famille de Dieu en Afrique : instructions à l'usage des agents de l'évangélisation et de la catéchèse en République Démocratique du Congo*, Kinshasa, Secrétariat général de l'Épiscopat du Congo, 2000.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, COMMISSION ÉPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *Le dialogue de justice et paix: l'Église au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, Kinshasa, Centre interdiocésain, 2009.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE RÉGIONALE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST, Message au peuple de Côte-d'Ivoire et à tous les hommes de bonne volonté, Bamako, 3-9 février 2003, dans *DC*, 100 (2003), pp. 255-257.

CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS OF INDIA (LATIN RITE), *Complementary Legislation to the Code of Canon Law*, New Delhi, CCBI Secretariat, 1995.

CONFERENZA EPISCOPALE DEL PARAGUAY, Norme complementari al C.I.C, 12 novembre 1994, dans *Ius Ecclesiae*, 10 (1998), pp. 349-418.

CONGRÉGATION DES SACREMENTS, Décret *Catholica doctrina*, 7 mai 1923 et Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato, dans *AAS*, 15 (1923), pp. 389-436.

———, De processu super matrimonio rato et non consummato, 20 décembre 1986, dans *Monitor ecclesiasticus*, 112 (1987), pp. 423-428.

CONGRÉGATION DES SACREMENTS, Normae observandae in processibus super matrimonio rato et non consummato ad praecavendam dolosam personarum substitutionem, 27 mars 1929, dans *AAS*, 21 (1929), pp. 490-493.

———, *Regulae servandae in processibus super matrimonio rato et non consummato, cum appendice praecipuorum actorum formularum, quae utiliter et opportune adhibentur in his causis*, Typis polyglottis Vaticanis, 1934.

CONGRÉGATION POUR LES ÉVÊQUES, *Directoire pour le ministère pastoral des évêques*, Ottawa, CECC, 2004.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LA FAMILLE, *La préparation du sacrement de mariage*, Libreria editrice Vaticana, Ottawa, CECC, 1996.

CONSEIL PONTIFICAL POUR L'INTERPRÉTATION DES TEXTES LÉGISLATIFS, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici iuris canonici recognoscendo, Congregatio Plenaria*, diebus 20-29 octobrii 1981 habita, Typis polyglottis Vaticanis, 1991.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LES TEXTES LÉGISLATIFS, Actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica, 13 mars 2006, nº prot. 10279/2006, dans *Communicationes*, 38 (2006), pp. 177-179, traduction française dans *Bulletin des nouvelles de la Société canadienne de droit canonique*, 31 (2006), pp. 8-9.

———, *Instruction sur ce que les tribunaux diocésains et interdiocésains doivent observer pour traiter les causes de nullité de mariage* Dignitas connubii, texte officiel latin avec traduction française, Libreria editrice Vaticana, 2005.

———, Nota explicativa quoad can. 1 *CCEO*, dans *Communicationes*, 43 (2011), pp. 315-316.

———, Réponse à des doutes, 1er août 1985, dans *AAS*, 77 (1985), p. 771, traduction française dans *DC*, 82 (1985), p. 1148.

Corpus iuris civilis, Berlin, Weidmann, 1928-1929, 3 vols.

Le Digeste Justinien, traduit par C.H. MUNRO, Cambridge, Presses Universitaires, 1904-1909, 2 vols.

L'Église et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui, Message à l'issue de la VIIe Assemblée du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), Kinshasa, Secrétariat général de la CENCO, 1984.

JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur les épitres de Saint Paul, Tome 1, Lettres aux Corinthiens*, Paris, Office d'Édition impression librairie, 2009.

JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « Faire enter le nouveau Code dans la pratique de l'Église », 26 janvier 1984, dans *AAS*, 76 (1984), pp. 643-649, traduction française dans *DC*, 81 (1984), pp. 259-262.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « Le droit canonique a une authentique dimension pastorale », 18 janvier 1990, dans *AAS*, 82 (1990), pp. 872-877, traduction française dans *DC*, 87 (1990), pp. 336-338.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « Le droit canonique est au service de l'unité dans la charité », 17 janvier 1998, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 782-783, traduction française dans *DC*, 95 (1998), pp. 271-277.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « L'Église, rempart des droits de la personne », 17 février 1979, dans *AAS*, 71 (1979), pp. 422-427, traduction française dans *DC*, 76 (1979), pp. 324-326.

JEAN-PAUL II, allocution au tribunal de la Rote romaine « Le mariage. Union d'un homme et d'une femme », 29 janvier 2005, dans *AAS*, 97 (2005), pp. 164-166, traduction française dans *DC*, 102 (2005), pp. 272-273.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « Les instances juridiques dans la communion ecclésiale », 26 févier 1983, dans *AAS*, 75 (1983), pp. 554-560, traduction française dans *DC*, 80 (1983), pp. 342-343.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « Les procès en nullité de mariage », 4 févier 1980, dans *AAS*, 71 (1980), pp. 172-178, traduction française dans *DC*, 77 (1980), pp. 206-208.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « Redécouvrir la pleine vérité sur le mariage et la famille », 29 janvier 2003, dans *AAS*, 95 (2003), pp. 393-397, traduction française dans *DC*, 100 (2003), pp. 225-228.

———, Constitution apostolique sur la Curie romaine *Pastor bonus*, 25 juin 1988, dans *AAS*, 80 (1988), pp. 841-934, 1867, traduction française dans *DC*, 85 (1988), pp. 897-912, 972-983.

———, Discours aux membres du Conseil pontifical pour la culture, 18 janvier 1983, dans *AAS*, 75 (1983), pp. 383-389 et dans *DC*, 80 (1983), pp. 146-148.

———, Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 *Ecclesia in Africa*, 15 septembre 1995, dans *DC*, 92 (1995), pp. 817-854.

———, Exhortation apostolique sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, dans *AAS*, 74 (1982), pp. 81-191, traduction française dans *DC*, 79 (1982), pp. 1-37.

———, Homélie à la messe pour les familles à Kinshasa, 3 mai 1980, dans *DC*, 77 (1980), pp. 508-510.

———, Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres *Ecclesiae de mysterio*, 13 novembre 1997, dans *AAS*, 89 (1997), pp. 862-877, traduction française dans *DC*, 94 (1997), pp. 1009-1020.

———, Lettre apostolique en forme de motu proprio sur la nature théologique et juridique des conférences des évêques *Apostolos suos*, 21 mai 1998, dans *AAS*, 90 (1998), pp. 641-658, traduction française dans *DC*, 95 (1998), pp. 751-761.

———, Lettre encyclique *Redemptoris missio*, 8 avril 1991, nº 51, dans *AAS*, 83 (1991), pp. 249-340, traduction française dans *DC*, 88 (1991), pp. 152-191.

Message final de la II^e^ Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Afrique, dans *DC*, 106 (2009), pp. 1025-1034.

PAUL VI, allocution au tribunal de la Rote romaine « La justice au service de l'Église », 28 janvier 1978, dans *AAS*, 70 (1978), pp. 181-186, traduction française dans J. THORN (dir.), *Le pape s'adresse à la Rote. Allocutions annuelles de Pie XII à Jean-Paul II, 1939-1994*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994, pp. 153-158.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « La justice, fondement de la vie sociale et protection de l'institution familiale », 23 janvier 1967, dans *AAS*, 59 (1967), pp. 142-146, traduction française dans *DC*, 64 (1967), pp. 289-293.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « La loi au service de la vérité », 28 janvier 1971, dans *AAS*, 63 (1971), pp. 135-142, traduction française dans *DC*, 68 (1971), pp. 152-155.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « Le juge ecclésiastique », 31 janvier 1974, dans *AAS*, 66 (1974), pp. 84-88, traduction française dans *DC*, 71 (1974), pp. 154-155.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « L'équité dans le droit canonique », 8 février 1973, dans *AAS*, 65 (1973), pp. 95-103, traduction française dans *DC*, 70 (1973), pp. 204-207.

———, allocution au tribunal de la Rote romaine « Le rôle du pouvoir judiciaire dans l'Église », 27 janvier 1969, dans *AAS*, 61 (1969), pp. 174-178, traduction française dans *DC*, 66 (1969), pp. 157-158.

———, Constitution apostolique sur la Curie romaine *Regimini ecclesiae universae*, 15 août 1967, dans *AAS*, 59 (1967), pp. 885-928, tradition française dans *DC*, 64 (1967), col. 1441-1473.

———, Exhortation apostolique sur la réconciliation à l'intérieur de l'Église *Paterna benevolentia*, 16 mai 1975, dans *AAS*, 67 (1975), pp. 5-23, traduction française dans *DC*, 72 (1975), pp. 1-7.

———, Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, dans *AAS*, 68 (1976), pp. 5-76, traduction française *Exhortation apostolique Evangelii nuntiandi*, Montréal, Éd. Paulines, 1988.

———, Motu proprio déterminant les structures définitives de la Commission pontificale Justice et Paix *Justitiam et pacem*, 10 décembre 1976, dans *AAS*, 68 (1976), pp. 700-703, traduction française dans *DC*, 74 (1977), pp. 6-7.

———, Motu proprio instituant le Conseil des laïcs et la Commission pontificale d'études « Justitia et Pax » *Catholicam Christi Ecclesiam*, 11 janvier 1967, dans *AAS*, 59 (1967), pp. 25-28, traduction française dans *DC*, 64 (1967), col. 193-196.

PENAL REFORM INTERNATIONAL, *Traditional and Informal Justice Systems in Africa, South Asia and Caribbean*, London, 1999.

PIE XII, allocution à la Rote romaine « Le droit au mariage et la dissolution du lien », 3 octobre 1941, dans *AAS*, 33 (1941), pp. 421-426, traduction française dans J. THORN (dir.), *Le pape s'adresse à la Rote. Allocutions annuelles de Pie XII à Jean-Paul II, 1939-1994*, Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 1994, pp. 11-12.

———, *Normae Sacrae Romanae Rotae tribunalis*, 29 juin 1934, dans *AAS*, 26 (1934), pp. 449-492.

Rituel romain de la célébration du mariage, Paris, Desclée, 2005.

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Regolamento generale della Curia romana*, 4 février 1992, dans *AAS*, 84 (1992), pp. 201–267, aussi publié en édition séparée SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Regolamento generale della Curia romana*, Libreria editrice Vaticana, 1992.

———, *Regolamento generale della Curia romana*, 30 avril 1999, dans *AAS*, 91 (1999), pp. 630–699, aussi publié en édition séparée SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT, *Regolamento generale della Curia romana*, Libreria editrice Vaticana, 1999, traduction anglaise dans A. MARZOA, J. MIRAS, et R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (dir.), *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, préparé sous la responsabilité de l'INSTITUT MARTÍN DE AZPILCUETA, vol. 5, Montréal, Wilson & Lafleur, Chicago, IL, Midwest Theological Forum, 2004, pp. 176–241.

SYMPOSIUM DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'AFRIQUE ET DE MADAGASCAR (SCEAM), L'Église-famille de Dieu: lieu et sacrement de pardon, de réconciliation et de paix en Afrique, 13-18 novembre 2001, dans *DC*, 99 (2002), pp. 64-86.

———, Justice et évangélisation, 29 juin - 5 juillet 1981, dans *DC*, 78 (1981), pp. 1009-1018.

———, Recommandations sur le mariage et la vie de la famille des chrétiens en Afrique, 29 juin - 5 juillet 1981, dans *DC*, 78 (1981), pp. 1019-1022.

SYNODE DES ÉVÊQUES POUR L'AFRIQUE, Instrumentum laboris, dans *DC*, 106 (2009), pp. 405-431.

———, Lineamenta, dans *DC*, 103 (2006), pp. 830-861.

TRIBUNAL DE LA ROTE ROMAINE, *coram* ALWAN, 18 février 1997, dans *Recueil canonique d'Arras*, Jurisprudence, 31 (2003), pp. 3295-3302.

———, *coram* CABERLETTI, 18 mai 2001, nº prot. 17 406, dans *Recueil canonique d'Arras*, Jurisprudence, 30 (2002), pp. 2999-3017.

———, *coram* TURNATURI, 1er mars 2002, nº prot. 16 912, dans *Recueil canonique d'Arras*, Jurisprudence, 31 (2003), pp. 3265-3387.

TRIBUNAL SUPRÊME DE LA SIGNATURE APOSTOLIQUE, Lettre circulaire aux présidents des Conférences épiscopales *Inter cetera*, 28 décembre 1970, dans *AAS*, 63 (1971), pp. 480-486.

———, Normes pour les tribunaux interdiocésains, régionaux et interrégionaux *Ut causarum iudicialium*, dans *AAS*, 63 (1971), pp. 486-492.

II – LITTÉRATURE

LIVRES

ABBASS, J., *Two Codes in Comparison*, 2e éd. rév., Kanonica, n° 7, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2007.

ABUAH-QUANSAH, F.E., *Arbitration : A Procedural Means to Resolve Conflicts in the Church in Ghana Today*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1984.

AGNEAU, R., *Chemins de la mission aujourd'hui*, 2e éd., Paris, Éd. Pax, 1972.

ALENGILA, W.O., « *Ewu* ou la palabre chez les Angwi », mémoire de licence, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1978.

ALLO, E.B., *Saint Paul*. *Première épitre aux Corinthiens*, Paris, Librairie LECOFFRE, 1934.

AMON D'ABY, F., *Croyances religieuses et coutumes juridiques des Agni de la Côte d'Ivoire*, Paris, Larose, 1960.

AMOUSSOU, C., *L'Église « famille de Dieu », concept-clé pour l'évangélisation de l'Afrique*, Rome, Pontificia Universitas Lateranensis, 2001.

ANGUIANO, J.G., *Missiones Capuchinas en Africa* : *I. La misiondel Congo*, vol. 1, Madrid, Instituto Santo Toribio de Mongrovejo, 1950.

ANTAKI, N., *Le règlement amiable des litiges*, Cowansville, Les Éditions Yvon Blais inc., 1998.

ANTOINE, P., *Le mariage. Droit canonique et coutumes Africaines*, Paris, Beauchesne, 1992.

BAL, W., *Le royaume du Congo aux XVème et XVIème siècles*, Léopoldville, Institut national d'études politiques, 1963.

BALANDIER, G., *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIème au XVIIIème siècle*, Paris, Hachette, 1965.

BALEGAMIRE, J.M., *Mariage africain et mariage chrétien*, Paris, L'Harmattan, 2002.

BATSÎKAMA, R., *L'ancien royaume du Congo et les Ba Kongo*, Paris, L'Harmattan, 1999.

BEAL, J.P., *Confirming and Structuring the Exercise of Administrative Discretion in the Particular Church: A Study of the Adaptability of Certain Principles of American Administrative Law to the Exercise of Administrative Discretion by Diocesan Bishops*, Canon Law Studies, n° 515, Washington, DC, The Catholic University of America, 1984, Ann Arbor, MI, Dissertation Abstracts International, 1985.

BIBLIOGRAPHIE

BEAL, J.P., J.A. CORIDEN, et T.J. GREEN (dir.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, commandé par la CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, New York/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000.

BEAULIEU, R.F., *Projet mariage : projet de vie. Démarche de préparation au sacrement de mariage : guide d'animation*, Montréal, Novalis, 2010.

BEKAERT, H., *Introduction à l'étude du droit*, Bruxelles, Bruylant, 1963.

BERNARD, L., *Médiation et négociation en relation d'aide et en contexte d'autorité*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

BERNARDEZ CANTON, A., *Las causas canónicas de separación conyugal*, Madrid, Editorial Tecnos, 1961.

BEYER, J., *Du Concile au Code de droit canonique : la mise en application de Vatican II*, Paris/Bourges, Tardy, 1985.

BIDIMA, J.G., *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1994.

BIGO, P., *La doctrine sociale de l'Église: recherche et dialogue*, Paris, Presses universitaires de France, 1965.

BIMWENYI, K.O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1982.

BOILLOT, C., *La transaction et le juge*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal Clermont-Ferrand, 2003.

BONAFÉ-SCHMITT, J.F., *La médiation : une justice douce*, Paris, Syros-alternatives, 1997.

BOSHAB, E., *Pouvoir et droit coutumier à l'épreuve du temps*, Bruxelles, Bruylant, 2007.

BOURDON, J. et J.M. PONTIER, *Droit des collectivités territoriales*, Paris, Presses universitaires de France, 1987.

DE BOURNONVILLE, P., *Droit judiciaire* : *L'arbitrage*, Bruxelles, Larcier, 2000.

BOURQUE, R. et C. THUDEROZ, *Sociologie de la négociation*, Paris, La Découverte, 2002.

BOUVERESSE, J., *La force de la règle*, Paris, Éd. de Minuit, 1987.

BOUYER, L., *La notion de transaction*, Paris, Sirey, 1947.

BRUYAS, J., *Les sociétés traditionnelles de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2003.

CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Due Process in Dioceses in the United States, 1970-1985: Report on a Survey – Task Force to Survey Due Process Experience*, J.H. PROVOST (dir.), Washington, DC, Canon Law Society of America, 1987.

CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, *Protection of Rights in the Church: Revised Report of the Canon Law Society of America on the Subject of Due Process*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1991.

CAPARROS, E. et H. AUBÉ (dir.), *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 3e éd., Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2007.

CARBORNIER, J., *Sociologie juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 1978.

CAUVIN, J., *Comprendre la parole traditionnelle*, Issy-les-Moulineaux, Éd. Saint Paul, 1980.

CHEVRIER, J., *L'arbre à palabre*, Paris, Éd. Hatier International, 2005.

CHEZA, M., *Le synode africain : Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996.

CHEZA, M., H. DORRAITE, et R. LUNEAU, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992.

CHIAPETTA, L., *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, 3e éd., Rome, Edizioni Dehoniane, 2011.

———, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale III*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1986.

COFFY, R. et al., *Des Evêques disent la foi de l'Église*, Paris, Cerf, 1979.

COHEN, D., *Arbitrage et société*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1992.

COLLE, P., *Essai de monographie des Bashi*, Bukavu, Centre d'étude des langues africaines, 1971.

CORNEVIN, R., *Histoire du Zaïre des origines à nos jours*, Paris, Bruxelles, Payot, 1964.

COSER, L., Engagement de l'Église pour la paix et la réconciliation sociale, Paris, Éd. Mouton, 1979.

COT, J.P., *La conciliation internationale*, Paris, Éditions A. Pedone, 1968.

DARESTE, R., *Les plaidoyers politiques de Démosthène*, traduit en français avec argument et notes, t. 2, Paris, Plon et Cie, 1879.

DE BOUVEIGNE, O., *Les anciens rois de Congo*, Namur, Grand gagnage, 1948.

DE GAVRE, J., *Le contrat de transaction en droit civil et en droit judiciaire privé*, Bruxelles, Bruylant, 1967.

DEL PORTILLO, A., *Fidèles et laïcs dans l'Église. Fondement de leurs statuts juridiques respectifs*, Paris, SOS, 1980.

DEL RE, N., *La Curia romana: lineamenti storico-giuridici*, 3e éd., Sussidi eruditi, nº 23, Rome, Ed. di Storia e letteratura, 1970

DE MEESTER, P., *Où va l'Église d'Afrique*, Paris, Cerf, 1980.

DEVOGUE, A. (dir.), *Regard sur le monachisme des premiers siècles*, Paris, Éd. Cerf, 1999.

DJELO, E.O., *L'impact de la coutume sur l'exercice du pouvoir en Afrique noire*, Yaoundé, Menaibuc, 2001.

DJOLI, E., *Le constitutionalisme africain, entre la gestion des héritages et l'invention du futur*, Paris, Connaissances et savoirs, 2006.

DUCHARME, L., *L'administration de preuve*, 2e éd., Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 1995.

DUGAN, P.M. (dir.), *Advocacy Vademecum*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2006.

EBOUSSI BOULAGA, F., *Les conférences nationales. Une affaire à suivre en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2009.

L'Église à l'heure de l'africanité, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1973.

ELA, J.M., *L'Afrique des villages*, Paris, Karthala, 1982.

———, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.

———, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1998.

ELA, J.M. et R. LUNEAU, *Voici le temps des héritiers. Églises d'Afrique et voies nouvelles*, Paris, Karthala, 1981.

Encyclopédie du Congo-Belge, t. 1, Bruxelles, Bieleveld, s.d.

FABERT, F., *La pratique de la justice et paix*, Paris, Aubier, 2005.

FATOU KINE, C., *Pouvoir et justice dans la tradition des peuples noirs, philosophie et pratique*, Paris, L'Harmattan, 2004.

FAUVEL, A.A., *Nos missionnaires, patriotes et savants*, Paris, V. Lecoffre, 1900.

FILESI, T. et I. DE VILLAPADIERNA, *La « missio antiqua » dei Cappuccini nel Congo (1645-1835). Studio preliminare e guida delle fonti*, Rome, Istituto storico Cappuccini, 1978.

FISHER, R. et al., *Comment réussir une négociation*, nouvelle édition suivie des réponses aux questions des lecteurs, Paris, Seuil, 2006.

FOPOUSSI, F.E., *Faut-il brûler les chefferies traditionnelles*? Yaoundé, Éd. Sopecam, 1991.

FREUND, J., *Sociologie de Max Weber*, Paris, Presses universitaires de France, 1968.

GALTIER, F., *Code oriental de procédure ecclésiastique, traduction annotée*, Beyrouth, Université St Joseph, 1951.

GANGA, D.A., *Grand-père, parles-nous du peuple Kongo*, Paris, L'Harmattan, 2012.

GAUDEMET, J., *Le droit canonique*, Paris, Cerf, 1989.

GBAKA-BREDE, L., *La doctrine canonique sur les droits fondamentaux des fidèles et sur leur réception dans le Code de 1983*, Dissertationes, Series canonica, n° 16, Rome, Edizioni Università della Santa Croce, 2005.

GILLESSEN, J., *La rédaction des coutumes dans le passé et le présent*, Bruxelles, Bruylant, 1983.

GUERZONI, C., *Il valore della parola*, Torino, SEI, 1998.

GUILLAUME-HOFNUNG, M., *La médiation*, Coll. « Que sais-je ? », Paris, Presses universitaires de France, 1995.

HATEGEKIMANA, S., « Recours administratifs et résolutions de conflits dans l'Église », séminaire de maîtrise, Ottawa, Université Saint Paul, 2003.

HEBGA, M.P., *Émancipation d'Églises sous tutelle*, Paris, Présence Africaine, 1976.

HUNYADI, M., *La vertu du conflit pour une morale de la médiation*, Paris, Cerf, 1995.

JACQUES, F., *Espace logique d'interlocution*, Paris, Presses universitaires de France, 1985.

JARROSSON, C., *La notion d'arbitrage*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1987.

JEEGERS, C., *L'engagement matrimonial des époux : une nouvelle approche des causes de nullité de mariage communes en droit canon aux droits civils français et belge*, Bruxelles, Bruylant, 1985.

JOLY-HURARD, J., *Conciliation et médiation judiciaires*, Paris, Presses universitaires de France, 2003.

JULLIEN, A., *Juges et avocats des tribunaux de l'Église*, Rome, Officium libri catholici, 1970.

KABA, L., *Paix et démocratie. Les cahiers, pouvoirs et paix civile en Afrique*, Paris, Présence Africaine, 1996.

KADIMA, K.N., *Écritures et discours sur le pardon. Dialogue avec Pius Ngandu Nkashama*, Louvain-La-Neuve, Éd. Panubula, 2007.

KABEYA DIBA, D.L., *Le système d'organisation du pouvoir coutumier chez les Bakwa-kalonji et les problèmes juridiques posés par le découpage de l'ancienne chefferie*, Kinshasa, Médiaspaul, 2002.

KAGISYE, E., *La résolution des conflits de compétence entre les acteurs de la justice de proximité au Burundi*, Bujumbura, Université de Burundi, 2009.

KALALA MVULA, B., « Du tribunal de première instance selon le Code de 1983. Quelques aspects pratiques en République Démocratique du Congo », mémoire de licence, Kinshasa, Université Catholique du Congo, 2010.

KALAMBA NSAPO, S., *Les ecclésiologies d'épiscopats africains subsahariens*. *Essai d'analyse de contenu*, Bruxelles, Éditions Société ouverte, 2000.

KALLARACKAL, J.J., *Recourse against Administrative Decrees in the Catholic Church*, Rome, Pontificium Institutum Orientale, 2002.

KAMAS, J., *The Separation of the Spouse with the Bond Remaining : Historical and Canonical Study with Pastoral Applications*, Rome, Editrice Pontificia Universitàs Gregoriana, 1997.

KASHAMURA, A., *Famille, sexualité et culture*, Paris, Payot, 1973.

KASUBA MALU, R., *Joseph-Albert Malula*. *Liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014.

KATTERBACH, B., *Referendarii utriusque Signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati Signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII*, Studi e testi, nº 55, vol. 2, In Bibliotheca apostolica Vaticana, 1931.

KATUALA, K.K., *Code annoté de l'organisation et de la compétence judiciaires*, Kinshasa, Éd. Batena Ntambua, 2006.

KING, J.P., *The Canonical Procedure in Separation Cases : A Historical Synopsis and a Commentary*, Washington, DC, Catholic University of America, 1952.

KITA, K.M., *Les fondements de l'École au Zaïre. La formation des jeunes Congolais avant 1920*, Bukavu, Ceruki, 1979.

KOE NTONGA, J., *La décadence des chefferies traditionnelles et ses incidences sur les institutions politiques, économiques et sociales*, Yaoundé, Université de Yaoundé, 1967.

KOWAL, W., *Understanding Canon 17 of the 1983 Code of Canon Law in Light of Contemporary Hermeneutics*, Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press, 2000.

KOWAL, W. et W.H. WOESTMAN, *Special Marriage Cases and Procedures: Ratified and Non-Consummated Marriage, Pauline Privilege, Favour of the Faith, Separation of Spouses, Validation, Presumed Death*, 4e éd. rev., Ottawa, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, 2008.

KULIMUSHI MUTARUSHA, R., *La charge pastorale. Droit universel et local*, Paris, Cerf, 1999.

La giustizia amministrativa nella Chiesa, Studi giuridici, Annali di dottrina e giurisprudenza canonica, n° 24, Libreria editrice Vaticana, 1991.

LABANDEIRA, E., *Tratado de derecho administrativo canónico*, Colección canónica, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1988.

LABURTHE-TOLRA, P., *Les seigneurs de la forêt. Minlaaba I. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes ethniques des anciens Beti du Cameroun*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981.

LACABE, L., *Les droits de l'homme : une anthropologie de textes*, Lubumbashi, Saint Paul Afrique, 1989.

LACHANCE, M., *Le contrat de transaction*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2010.

LAVERDIÈRE, L., *L'africain et le missionnaire*, Montréal, Bellarmin, 1987.

LAWENA, S.J., *Arbitration and Conciliation Prior to Process* : *A Convenient Approach to Resolve Conflicts in the Church*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 2002.

LAYE, C., *Le maître de la parole Kouma Lafôlò Kouma*, Paris, Plon, 1978.

LEFEBVRE, C., *Les pouvoirs du juge en droit canonique*, Paris, Sirey, 1938.

LEFORT, C., *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

LEGRAND, H. et C. THEOBALD, *Le ministère des évêques au Concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001.

LEGRAIN, M., *Un missionnaire français au cœur de la décolonisation*, Paris, L'Harmattan, 2012.

LE ROY, E., *Les chefferies traditionnelles et le problème de leur intégration. Les institutions administratives des États francophones d'Afrique noire*, Paris, Economica, 1979.

LE TOURNEAU, D., *Droits et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, Collection Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2011.

LUWANA PERO, M., *La constitution de divers fonds diocésains pour la prise en charge matérielle des Églises particulières par elles-mêmes (c. 1274, §§ 1-3) : expérience de la République Démocratique du Congo*, Rome, Université Pontificale de Latran, 2001.

LWINGULIRA BURUME, L., *Histoire et culture des Bashi au Zaïre*, Kinshasa, Centre protestant d'éditions et diffusion, 1993.

MABANZA, A.N., *Droit congolais, africain et international du travail*, Paris, L'Harmattan, 2009.

MAILLOT, A., *L'Église au présent. Commentaire de la première épitre de Saint Paul aux Corinthiens*, Tournon, Éd. Réveil, 1978.

MAKIOBO, C., *Église catholique & mutations socio-politiques au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2004.

MALULA J.A., *L'Église de Dieu qui est à Kinshasa vous parle*, Kinshasa, St-Paul Afrique (SPA), 1976.

MANYA, K., *Évolution du pouvoir local au Sankuru, la légitimité et le rôle des chefs de gouvernements ainsi que leur place dans la formation des classes sociales au Zaïre*, Frankfurt, Peter Lang, 1996.

MANZANZA, W., *La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo-Belge. Problèmes et réalisations*, Frankfurt, Peter Lang, 2003.

MAPPA, S., *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'État en Afrique, l'illusion de l'universalité*, Paris, Karthala, 1998.

MARTÍN DE AGAR, J.T., *Legislazione delle conferenze episcopali complementare al C.I.C*, Seconda edizione aggiornata, Milano, A. Guiffrè, 2009.

MARTÍN RUIZ DE GAUNA, L., *La conciliación en el derecho administrativo canónico. El canon 1733 del* Codex iuris canonici, Dissertationes, Series canonica, nº 32, Rome, Edizioni Santa Croce, 2013.

MATENKADI FINIFINI, A., *Code de droit canonique, présentation générale et actualité*, Kinshasa, Médiaspaul, 2002.

MATRAY, D., *Arbitrage et modes alternatifs de règlement des conflits*, Bruxelles, Larcier, 2002.

MAULNIER, T., *Les sens des mots*, Paris, Flammarion, 1976.

MAURIER, H., *Philosophie de l'Afrique noire*, Bonn, Saint Augustin, Anthropos/Institut, 1976.

MAYOLA, M.L., *Logique et argumentation: Rhétoricité de la palabre africaine et de l'analyse sociale*, Kinshasa, Science et Discursivité, 2003.

MBARGA, J., *L'art oratoire et son pouvoir en Afrique : cas des Betti du Cameroun*, Yaoundé, Publications Saint-Paul, 1997.

MELEDJE, M.E., *Système de gestion des conflits chez les Odjukru*, Paris, 1994.

MENGA, G., *La palabre stérile*, Yaoundé, Clé, 1968.

MESSINA, J.P., *Christianisme et quête de l'identité en Afrique*, Yaoundé, Clé, 1999.

METZ, R., *L'Église a ses lois. Le droit canon. L'Église dans son organisation*, Paris, Fayard, 1956.

———, *Le nouveau droit des Églises orientales*, Paris, Cerf, 1997.

MICHAUD, G., *Identités collectives et relations interculturelles*, Bruxelles, Complexe, 1978.

MICHEL, J., *Dialogue entre blancs et noirs*, Paris, Tam-Tam, 1978.

———, *Hiérarchie catholique et morale coloniale*, Paris, Tam-Tam, 1954.

MINYEM, B., *Les tribunaux ecclésiastiques interdiocésains*. *Le cas du Cameroun*, Rome, Université pontificale de la Sainte Croix, 2005.

MONETA, P., *Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nell'ordinamento canonico*, I, *Profili di diritto sustanziale*, Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza della Università di Pavia, n° 46, Milano, A. Giuffrè, 1973.

MONSENGWO, L., *Inculturation du Message à l'exemple du Zaïre*, Kinshasa, Saint-Paul Afrique, 1979.

MÖRSDORF, K., *Justice et administration dans le droit canonique*, Fribourg, Herder, 1941.

MPONGO, L., *Pour une anthropologie chrétienne du mariage chrétien au Congo*, Kinshasa, CEP, 1968.

MUAMBA KALALA, A., « Le droit du clerc à la rémunération selon le c. 281, § 1 du *CIC*/83 et son application aux prêtres en paroisses au Congo-Kinshasa », thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 2010.

MUCHUKIWA, B., *Territoires ethniques et territoires étatiques, pouvoirs locaux et conflits interethniques au Sud Kivu (République Démocratique du Congo)*, Paris, L'Harmattan, 2006.

MUKADI, B. et K.K. KATUALA, *Procédure civile*, Kinshasa, Éd. Batena Ntambua, 1999.

MULAGO, V., *Un visage africain du Christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.

MULAMBA, M., *Démocratie et paix face aux conflits ethniques. Démocratie et paix en République Démocratique du Congo*, K. SHABAKINU (dir.), Kinshasa, Presses universitaires de Kinshasa, 1999.

MUPOYI LUNGONZO, A., *Le divorce. Guide pratique de la législation congolaise*, Kinshasa, Médiaspaul, 2009.

MUTONKOLE, A., *L'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation en République Démocratique du Congo*, Frankfurt, Peter Lang, 2007.

MUZINGA, L.N., « La palabre chez les Kongo : la résolution traditionnelle des conflits », thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2008.

NAZ, R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1935-1965, 7 vols.

———, *Traité de droit canonique*, Paris, Letouzey et Ané, 1955, 4 vols.

NDAYWELL, I., *Histoire générale du Congo, de l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo*, Bruxelles, De Boeck, 1998.

NDOMBET, W.A., *Chefs traditionnels et pouvoirs modernes au Gabon, des crises au clientélisme (1946-1990)*, C.H. PERROT et F.X. FAUVELLE-AYMAR (dir.), Paris, Karthala, 2003.

NGUEMA, L., *Droit de l'homme et droit traditionnel africain. Pourquoi faire? Repenser les droits africains pour le XXI^e^siècle*, Yaoundé, Éd. Menaibuc, 2001.

NGUNDU M., « Les implications de la pauvreté chez les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée avec l'application à la province du Zaïre », thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 1994.

Nouveau Larousse universel, t. 1, Paris, Librairie Larousse, 1948.

NTEDIKA KONDE, J. (dir.), *Le synode africain (1994). Un appel à la conversion et à l'espérance, Église africaine en dialogue*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1995.

NZEMBA MUANDA, I., *Une éthique chrétienne de la réconciliation pour l'Afrique des grands lacs*, Kinshasa, Cerdat, 2001.

OJETTI, B., *De romana Curia: commentarium in constitutionem apostolicam* Sapienti consilio *seu de Curia piana reformatione*, Rome, Ex Cooperativa typographica Manuzio, 1910.

OLAWALE, T., *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1998.

L'organisation judiciaire en Afrique noire, Bruxelles, Éd. de l'Institut de sociologie, 1969.

ORTSCHEIDT, J., *La répartition du dommage dans l'arbitrage commercial international*, Paris, Dalloz, 2001.

OUÉDRAOGO, R., « Mariages dispars : Propositions canoniques et pastorales pour une législation particulière au Burkina Faso », thèse de doctorat, Ottawa, Université Saint-Paul, 2011.

PAGÉ, R., *Le conseil diocésain de pastoral, lieu du dialogue entre les laïcs, les religieux, les clercs et l'évêque*, Montréal, Fides, 1969.

DE PAOLIS, V., *I beni temporali della Chiesa*, Coll. Il Codice del Vaticano II, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1995.

_____, *I beni temporali della Chiesa*, Coll. Il Codice del Vaticano II, Nuova edizione aggiorta e integrata, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2011.

PAPROCKI, T. J., *Vindication and Defense of the Rights of the Christian Faithful through Administrative Recourse in the Local Church*, Rome, Pontificia Universitas Gregoriana, 1991.

PARALIEU, R., *Guide pratique du Code de droit canonique. Notes pastorales*, Bourges, Tardy, 1985.

———, *Petit guide du nouveau Code de droit canonique*, Bourges, Tardy, 1987.

Pauvreté urbaine et accès à la justice en Afrique noire, Paris, L'Harmattan, 1995.

PEELMAN, A., *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris, Desclée, Ottawa, Novalis, 1988.

PÉRISSET, J.-C., *Les biens temporels de l'Église : Commentaire des canons 1254-1310*, Paris, Tardy, 1996.

PETERS, E.N., *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2005.

Le Petit Larousse, grand format, Paris, Larousse/Veuf, 2003.

Le Petit Larousse illustré, Paris, Larousse, 2013.

Le Petit Larousse illustré, Paris, Larousse, 2015.

PHILLIPS, G., *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, traduit par J.P. CROUZET, Paris, J. Lecoffre et Cie, 1855, 4 vols.

PICARD, D. et E. MARC, *Petit traité des conflits ordinaires*, Paris, Seuil, 2006.

PIERRARD, P., *Histoire de l'Église catholique*, Paris, Desclée, 1972.

PIGNAN, P., *Initiations africaines de la Foi : le mariage chrétien et le mariage traditionnel Kabiye à la lumière de l'enseignement du Concile Vatican II*, Paris, Éditions SOGICO, 1987.

PINTO, P.V., *I processi nel Codice di diritto canonico. Commento sistematico lib. VII*, Pontificia Universitas Urbaniana, 1993.

———, *La giustizia amministrativa della Chiesa*, Milano, A. Giuffrè, 1977.

PIRON, P., *Suppléments aux codes congolais*, Kinshasa, Éd. Nord Sud, 1970.

POUCOUTA, P., *Mission de la paix. La paix biblique*, Kinshasa, Épiphanie, 1998.

PRATS, Y. et E. LE ROY, *La chefferie traditionnelle et l'administration locale dans les législations contemporaines des États d'Afrique noire francophones et à Madagascar*, G. CONAC (dir.), Paris, Economica, 1989.

RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe: Église et société selon I Corinthiens, analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997.

RAMBAUD, J.L., *Manuel du droit romain ou questionnaire nouveau et complet sur les Instituts de Justinien et de Gaius, les règles, les sentences, les textes classiques du Digeste et du Code, avec leur influence au droit français*, t. 2, Paris, L. Larose, 1881.

RANDLES, W.G.L., *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX*^{ème} *siècle*, Paris, Mouton & Co, 1968.

RAYMOND, G. et J. VINCENT, *Lexique des termes juridiques*, Paris, Dalloz, 2003.

RAYNAL, M., *Justice traditionnelle, justice moderne, le devin, le juge, le sorcier*, Paris, L'Harmattan, 1994.

ROSA CHAVEZ, G., *Le rôle de l'Église dans la résolution des conflits et la construction de la paix en Amérique centrale*, Kinshasa, Éd. Paulines, 2002.

ROTH, B.J., R.W. WULFF, et C.A. COOPER, *The Alternative Dispute Resolution Practice Guide*, New York, Lawyer Cooperative Publishing, 1993.

ROULAND, N., *Aux confins du droit*, Paris, Odile Jacob, 1991.

ROUSSEAUX, X., *Politiques judiciaires et résolution des conflits dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2007.

ROUTHIER, G., *Les pouvoirs dans l'Église. Étude du gouvernement d'une Église locale, l'Église de Québec. Brèches théologiques*, Montréal, Éd. Paulines, Paris, Médiaspaul, 1997.

RUBBENS, A., *Le droit judiciaire Zaïrois*, t. 2, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1978.

RYCKMANS, A. et C. MWELANZAMBI, *Droit coutumier Africain. Proverbes judiciaires kongo (Zaïre)*, Mbandaka, Éd. Aequatoria, 1993.

SAÏD ELIAS, S., *Les Églises orientales et leurs droits, hier, aujourd'hui… demain*, Paris, Cariscript, 1989.

DE SAINT-MOULIN, L. (dir.), *Œuvres complètes du cardinal Malula, vol. 7, textes concernant la famille, théâtre et chants*, Documents du christianisme africain, n° 7, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997.

SALACHAS, D., *Orient et institutions : théologie et discipline des institutions des Églises orientales catholiques : Selon le nouveau Codex canonum ecclesiarum orientalium*, Paris, Cerf, 2012.

SALETES, J.L., *Sous l'arbre à palabre. 700 proverbes de la sagesse africaine pour aujourd'hui*, Paris, La Fontaine de Siloé, 2004.

SANTINI, P., *De referendariorum ac Signaturae historico-iuridica evolutione*, Rome, Scientia catholica, 1945.

SCHOOYANS, M., *Initiation à l'enseignement social de l'Église*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 1992.

SIX, J. F., *Dynamique de la médiation*, Paris, Éd. Desclée de Brouwer, 1995.

SOHIER, A., *Droit civil du Congo Belge, Tome 1, Les personnes et la famille*, Bruxelles, Larcier, 1956.

SOME, S., *Vivre l'intimité. La sagesse de l'Afrique au service de nos relations*, Dijon-Quetigny, Jouvence, 2001.

SOPINKA J. et N. LEDERMAN, *The Law of Evidence in Canada*, Toronto, Butterworth, 1992.

SORY, C., *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*, Paris, Karthala, 1992.

STELTEN, L.F., *Dictionary of Ecclesiastical Latin*, Peabody, MA, Hendrickson, 1995.

STEVENS, J., *Access to Justice in Sub-Saharan Africa: The Role of Traditional and Informal Justice Systems*, Londres, Penal Reform International, 2000.

STRAUDT, A. et al., *La dot en droit coutumier Congolais*, Élisabethville, Éd. de l'Etoile, 1934.

———, *Le mariage en droit coutumier congolais*, Bruxelles, Institut royal colonial, 1943.

———, *Traité élémentaire du droit coutumier du Congo belge*, Bruxelles, Larcier, 1949.

———, *Un tribunal d'Église. Approche méthodologique*, Strasbourg, Cerdic, publications, 1984.

STRICKLER, Y. et J.B. RACINE, *L'arbitrage : questions contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 2012.

TASSIN, C., *L'Évangile de Matthieu*, Paris, Centurion, 1991.

THIBAULT, J., *Les procédures de règlement amiable des litiges au Canada*, Montréal, Wilson & Lafleur ltée, 2000.

TSHIBASU, M., *Coutumes et traditions Baluba*, Paris, L'Harmattan, 2004.

TSHIMANGA, C., *Jeunesse, formation et société au Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 2001.

UGIEUX, B., *Les petites communautés chrétiennes. Une alternative aux paroisses ? L'expérience du Zaïre*, Paris, Cerf, 1988.

URY, W. et al., *Gérer les conflits « autrement». Méthodes de négociation et de résolution des conflits*, Paris, A2C Médias, 2008.

VALDRINI, P., *Conflits et recours dans l'Église*, Recherches institutionnelles, n° 2, Strasbourg, Cerdic, 1978.

———, *Injustices et protection des droits dans l'Église*, Recherches institutionnelles, n° 12, Strasbourg, Cerdic, 1983.

VALSEN, J.V., *Procedural Informality, Reconciliation and False Comparison, in Ideas and Procedures in African Customary Law*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

VAN HOUTTE, G., *Proverbes Africains*, 2e éd., Kinshasa, Sagesse imagée, 1976.

VAN DER BAKEN, A., *Les proverbes Yaka au service de l'annonce de l'Évangile*, Kinshasa, St-Paul Afrique (SPA), 1982.

VANDERLINDEN, J., *Les systèmes juridiques africains*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

VATICAN II, *Concile œcuménique Vatican II : constitutions, décrets, déclarations, messages*, textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Centurion, 1967.

VIGNIGBE, A., *La palabre en Afrique traditionnelle sudsaharienne: pour une analyse de la pensée communicationnelle du sujet africain*, Rome, Université pontificale Salésienne, 2010.

VINCENT, F., *Financer autrement : Associations et ONG de développement du tiers monde*, vol. 1, Genève, Innovations et réseaux pour le développement, 1994.

VINCENT, H. et L. MFOUAKOUET, *Culture du dialogue, identités et passage des frontières*, Paris, éditions des Archives contemporaines, 2011.

WADDAMS, S.M., *The Law of Contracts*, 3e éd., Toronto, Canada Law Book Inc., 1993.

WANNYN, R., *Proverbes, maximes et sentences juridiques des Bakongo*, Léopoldville, Notes Africanae, 1936.

WERCKMEISTER, J., *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 1993.

WRENN, L.G., *Procedures*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1987.

YUNGA NDOSIMAU, J., *Les actes judiciaires dans la structure de la certitude morale à la lumière de l'art. 247 de la Dignitas connubii*, Kinshasa, Médiaspaul, 2011.

———, « L'officialité de Kinshasa : de son érection jusqu'au 31 décembre 1991. Étude historique d'une institution juridique », mémoire de licence, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1992.

ZAHAN, D., *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton et Co, 1963.

ZRIKA, A., *Rires de l'arbre à palabre*, Paris, L'Harmattan, 1982.

ARTICLES ET PARTIES D'OUVRAGES

ADOUKOUNOU, B., « Mariage et famille en Afrique. Réflexions anthropologiques, théologiques. Suggestions pastorales », dans *Communio*, 66 (1986), pp. 84-97.

ACEBAL, J.L., « Le rôle du juge dans le diocèse », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 51-58.

AKELE, P. et M. SITA, « Le droit coutumier congolais », dans *Revue de la faculté de droit de l'Université protestante du Congo*, 1 (1999), pp. 4-17.

AMBE, J., « Meaning of Celebration of Reconciliation in Africa », dans *Spearkead*, 123-124 (1992), pp. 30-100.

ASSELIN, A., « Questions choisies sur la procédure de nullité de mariage en première instance : à la recherche de la vérité et de la justice », dans J. KOWAL et J. LOBELL (dir.), *Iustitia et iudicium : Studi di diritto matrimoniale e processuale canonica in onore di Antoni Stankiewicz*, Libreria editrice Vaticana, 2010, pp. 1773-1793.

ATANGANA, B., « Actualité de la palabre? », dans *Études*, 324 (1966), pp. 460-466.

BAILLY, Y., « La médiation », dans Y. BAILLY et al. (dir.), *Non-violence Actualité*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer, 1993, p. 5.

BAKOMBA, K.D., « La palabre africaine », dans *Les imaginaires*, Paris, Union générale d'Éditions, 1976.

BASDEVANT-GAUDEMET, B., « Les sources du droit romain en matière de procédure dans le décret de Gratien », dans *Revue de droit canonique*, 27 (1977), pp. 193-242.

BASS, R.E., « Due Process, Conciliation and Arbitration », dans *CLSAP*, 53 (1991), pp. 63-76.

BEAL, J.P., « Administrative Tribunals in the Church : An Idea Whose Time Has Come or an Idea Whose Time Has Gone? », dans *CLSAP*, 55 (1993), pp. 39-71.

———, « Confining and Structuring Discretion: A Nuts and Bolts Approach », dans *CLSAP*, 50 (1988), pp. 86-105.

———, « Have Code, Will Travel: Advocacy in the Church of the 1990's », dans *The Jurist*, 53 (1993), pp. 319–343.

———, « Hierarchical Recourse: Procedures at the Local Level », dans *CLSAP*, 62 (2000), pp. 93–106.

———, « Protecting the Rights of Lay Catholics », dans *The Jurist*, 47 (1987), pp. 129–164.

BEAUREGARD, A., « Les intervenants en devenir dans une institution traditionnelle », dans *Sciences pastorales*, 6 (1987), pp. 169-184.

BERE, Z., « La charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Quels défis pour l'Église en Afrique », dans *Revue de l'Université Catholique d'Afrique de l'Ouest*, 20 (2004), pp. 153-169.

———, « Sens et portée de la parole en communauté », dans *Revue de l'Université Catholique d'Afrique de l'Ouest*, 20 (2004), pp. 33-46.

BERNHARD, J., « Qui jugera ? », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 59-68.

BETENGNE, J.P., « De quelques exigences canoniques pour la réalisation effective de l'Église-famille de Dieu », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), pp. 77-100.

———, « Équité canonique et salus animarum », dans *Studia canonica*, 39 (2005), pp. 203–220.

BEUSMANS, M., « Clefs pour la paix », dans *Vie spiritaine*, 24 (2014), pp. 42-52.

BEYER, J., « Iudex laicus vir vel mulier », dans *Periodica de re canonica*, 75 (1986), pp. 29-60.

———, « Sens et rôle du droit ecclésial. Pensée de Paul VI », dans *L'Année canonique*, 27 (1983), pp. 25-36.

BIANCHI, P., « Processi e procedimenti canonici per la separazione personale dei coniugi », dans *Quaderni di diritto ecclesiale*, 13 (2000), pp. 146-168.

BLANK, J., « Le concept du pouvoir dans l'Église. Perspectives néotestamentaires », dans *Concilium*, 217 (1988), pp. 13- 24.

BLASI, A., « Profili sulla difesa nel contenzioso amministrativo canonico », dans *Apollinaris*, 60 (1972), pp. 583–596.

BONNET, M., « De origine distinctionis 'ius – interesse' », dans *Periodica*, 80 (1991), pp. 639-640.

BONTINCK, F., « La deuxième évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, 22 (1980), pp. 35-54.

———, « La première évangélisation du Zaïre », dans *Telema*, 21 (1980), pp. 25-37.

BOUCHARD, J.-C., « Pour une évangélisation réellement nouvelle. Fallait-il un deuxième synode pour l'Afrique », dans *Spiritus*, 198 (2010), pp. 18-26.

BOUCHAUD, J., « Les paramètres des vocations sacerdotales, religieuses et apostoliques en Afrique », dans *Afrique contemporaine*, 104 (1979), pp. 1-13.

BRUGIOTTI, G., « Epistola P. Hyacinthi à foro cassii Missionari Cap. in Regno congianno 1652 », dans *Analecta ordinis minorum Capuccinorum*, 13 (1897), pp. 89-96.

BRUNDAGE, T.T., « Canonical Issues in Due Process », dans *CLSAP*, 63 (2001), pp. 37-48.

BRYON, J., « L'affaire de dix-neuf de Washington: une recherche de justice », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 135-143.

CANOSA, J., « I principi e le fasi del procedimento amministrativo nel diritto canonico », dans *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), pp. 551-577.

———, « La eficacia del derecho divino en la justicia administrativa en la Iglesia », dans *Ius canonicum*, 49 (2009), pp. 549-565.

———, « Presente y futuro de la justicia administrativa en la Iglesia », dans *Ius canonicum*, 49 (2009), pp. 125-145.

CAPALTI L., « Sulle norme di attuazione dei tribunali regionali matrimoniali », dans *Il diritto ecclesiastico*, 51 (1940), pp. 250-257.

CAPONY, Y., « Le champ d'activité des laïcs ou les limites de la notion de fidèles », dans *Praxis juridique et religion*, 2 (1985), pp. 185-191.

CAPPELLINI, E., « La tutela dei diritti delle comunità territoriali: diocesi e parrocchia », dans *Monitor ecclesiasticus*, 113 (1988), pp. 85-104.

CARDINALE, M., « Il diritto alla difesa nel sistema della giustizia amministrativa canonica », dans *Ephemerides iuris canonici*, 39 (1983), pp. 104-119.

———, « Riflessioni sull'organizzazione della giustizia amministrativa nel nuovo Codex iuris canonici: una garanzia della *Ecclesia spiritualis* sulla *Ecclesia iuridica* », dans *Monitor ecclesiasticus*, 108 (1983), pp. 474–490.

CASTILLO LARA, R.J., « Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithful, » dans *Studia canonica*, 20 (1986), pp. 7-32.

CAVERO, M.M., « Controversias administrativas y vias de solución », dans *Revista española de derecho canónico*, 43 (1986), pp. 131–155.

CAZELLES, H., « De la coutume au droit de Jésus-Christ à travers la bible », dans *L'Année canonique*, 21 (1977), pp. 57-63.

———, « Le mariage dans la culture africaine bantoue », dans *Monitor ecclesiasticus*, 117 (1992), pp. 319-336.

CORIDEN, J.A., « Alternative Dispute Resolution in the Church », dans *CLSAP*, 48 (1986), pp. 61-82.

CORIDEN, J.A., « A Challenge: Make the Rights Real », dans *The Jurist*, 45 (1985), pp. 1-23.

CORSO, J., « I modi per evitare il giudizio amministrativo », dans *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Libreria editrice Vaticana, 1991, p. 48.

COUGHLIN, J.J., « *Communio* and Administrative Justice », dans *Apollinaris*, 75 (2002), pp. 715-743.

COUTURIER, M.-P., « La protection des droits dans un institut religieux », dans *CLSAP*, 57 (1995), pp. 166-180.

COX, C. et H. SKILLIN, « Advocacy: The Western Region's Experience », dans *CLSAP*, 58 (1996), pp. 148-175.

CUVELIER, J., « Note sur la documentation de l'histoire du Congo », dans *Bulletin des sciences de l'International Rescue Committee*, 24 (1953), pp. 445-470.

DANIEL, W.L., « The Ethical Dimension of the Role of the Ecclesiastical Judge in the Rotal Allocutions of John Paul II », dans *Studia canonica*, 40 (2006), pp. 71-93.

DELANGLADE, J., « Le juge, serviteur de la loi ou gardien de la justice selon la tradition théologique », dans *Revue du droit canonique*, 10 (1960), pp. 141-164.

DENIS, J., « Les incidences du décret conciliaire *De pastorale episcoporum munere* sur la législation canonique latine spécialement en ce qui concerne le gouvernement des diocèses », dans *L'Année canonique*, 9 (1967), pp. 27-38

DUGON, R.-M., « L'institution de la hiérarchie en Afrique française et Madagascar », dans *L'Année canonique*, 4 (1956), pp. 31-49.

DUPARQUET, C., « Voyage au Zaïre », dans *Bulletin de la société de géographie de Paris*, 12 (1876), pp. 412-426.

ÉCHAPPÉ, O., « A propos de l'équité canonique », dans *L'Année canonique*, 41 (1999), pp. 181-192.

DE ECHEVERRIA, L., « Droit canonique et réalité », dans *L'Année canonique*, 15 (1971), pp. 175-186.

———, « Droit canonique, pastorale et organisation ecclésiastique », dans *L'Année canonique*, 13 (1969), pp. 79-91.

EID, E., « La révision du Code de droit canonique oriental : histoire et principe », dans *L'Année canonique*, 33 (1990), pp. 11-27.

EJIBA KEMBE, D., « Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique », dans *Revue africaine de théologie*, 27 (2003), pp. 81-97.

ESPELAGE, A.J., « How to Make Hierarchical Recourse », dans F.S. PEDONE and J.I. DONLON (dir.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, DC, CLSA, 2003, pp. 82–86.

FEDELE, P., « Equita canonica », dans *Enciclopedia del diritto*, 15 (1966), pp. 158-159.

FISIY, C.F., « Le monopole juridictionnel de l'État et le règlement des affaires de sorcellerie au Cameroun », dans *Politique africaine*, 40 (1990), pp. 60-71.

FOLMER, J.J., « Promoting and Protecting Rights in the Church : An Introduction », dans *The Jurist*, 46 (1986), pp. 1-13.

FOURNIER, E., « Trois notions juridiques à mettre en honneur pour le fonctionnement normale des tribunaux ecclésiastiques », dans *L'Année canonique*, 2 (1953), pp. 29-49.

FULLER, L., « Mediation, Its Formation and Function in Southern California », dans *Law Review*, 44 (1971), pp. 225-341.

GAUDEMET, J., « L'entrée du droit dans la vie de l'Église », dans *Revue de droit canonique*, 47 (1997), pp. 7-20.

———, « Pouvoir d'ordre et de juridiction. Quelques repères historiques », dans *L'Année canonique*, 29 (1985), pp. 83-98.

GAVIN, F., « Canon 1063 : Marriage Preparation as a Lifetime Journey », dans *Studia canonica*, 39 (2005), pp. 181-201.

GENUYT, F., « Matthieu 18 », dans *Sémiotique et Bible*, 82 (1996), pp. 3-15.

GO, R.T., « Administrative Tribunals in the Particular Church », dans *Philippine Canonical Forum*, 9 (2007), pp. 51–92.

GÓMEZ-IGLESIAS, V., « El decreto de expulsión del canon 700 y las garantías jurídicas del afectado », dans *Ius canonicum*, 27 (1987), pp. 643–670.

GORCHS, B., « Le contrôle judiciaire des accords de règlement amiable », dans *Revue de l'arbitrage*, 1 (2008), pp. 34-67.

GRAFFIN R., « Vingt ans d'apostolat dans le vicariat de Yaoundé », dans *Le Bulletin des missions*, 16 (1937), pp. 15-29.

GREEN, T.J., « Possible Recourse to Congregation against Removal of Pastor », dans F.S. PEDONE and J.I. DONLON (dir.), *Roman Replies and CLSA Advisory Opinions*, Washington, DC, CLSA, 2003, pp. 107–113.

GRESSIER, J., « Le consentement est un acte positif de volonté », dans *Recueil canonique d'Arras*, Journées canoniques, 1999, pp. 229-250.

GROCHOLEWSKI, Z., « Atti e ricorsi amministrativi », dans *Apollinaris*, 57 (1984), pp. 259–279, et dans *Il nuovo Codice di diritto canonico: novità, motivazione e significato: Atti della settimana di studio*, 26–30 aprile 1983, Utrumque ius, n° 9, Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1983, pp. 502–522.

———, « La révision du procès canonique », dans *Studia canonica*, 17 (1983), pp. 357-385.

HEIMERL, H., « Arbitrage et conciliation pour les litiges dans l'Église », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 95-103.

HENRIOT, P.J., « Le deuxième synode africain. Un défi et un soutien pour notre Église à venir », dans *Spiritus*, 198 (2010), pp. 7-17.

HERRANZ CASADO, J., « La giustizia amministrativa nella Chiesa dal Concilio Vaticano II al Codice di 1983 », dans *Ius Ecclesiae*, 2 (1990), pp. 433–453.

———, « L'Istruzione *Dignitas connubii* e la trattazione delle cause di nullità del matrimonio nei tribunali ecclesiastici », dans *Communicationes*, 38 (2006), pp. 192-221.

———, « Natura e finalità dell'Istruzione *Dignitas connubii* », dans J. ARRIETA (dir.), *L'Istruzione* Dignitas connubii *nella dinamica delle cause matrimoniali*, Venezia, 2006, pp. 13-18.

HETTINGER, C.J., « Life under Law with Equity », dans *Monitor ecclesiasticus*, 125 (2000), pp. 734–766.

HEYER, R., « Réflexion au sujet de l'Église et du peuple », dans *Revue de droit canonique*, 49 (1999), pp. 193-205.

HILL, R.A., « Recognition and Protection of Rights in Consecrated Life, part I », dans *CLSAP*, 53 (1991), pp. 180–183.

HUELS, J.M., « Interpreting Canon Law in Diverse Cultures », dans *The Jurist*, 47 (1987), pp. 249-293.

INGELS, G., « Canonical Advocacy : Basis and Principles », dans *CLSAP*, 55 (1993), pp. 72–86.

JULLIEN, A., « Evolutio historica compromissi in arbitros in iure canonico », dans *Apollinaris*, 10 (1937), pp. 187-232.

———, « Juges et avocats dans la procédure canonique », dans *Ephemerides canonici*, 21 (1965), pp. 9-150.

KABASELE, M.A., « La justice au-delà du droit. Repères bibliques et défis actuels, Question(s) de justice », Actes des 3èmes Journées Philosophiques du Philosophât Saint-Augustin, dans *Pensée agissante*, 9 (2000), pp. 47-61.

KABEMBA, N., « D'où vient la violence? », dans *Raison ardente*, 27 (1987), pp. 89-97.

KAMANGALA KAMBA, R., « À quand un droit canonique africain? Non-dit de la question et paramètres d'un droit ecclésial pour les Églises particulières d'une Afrique plurielle », dans *Revue africaine de droit canonique*, 1 (2007), pp. 55-72.

KAMWIZIKU, W., « Palabre et justice sociale en Afrique, Question(s) de justice », Actes des 3èmes Journées Philosophiques du Philosophât Saint-Augustin, dans *Pensée agissante*, 9 (2000), pp. 25-37.

———, « La rationalité du village philosophique africain », dans *Rationalité et rationalités*, 24 (1996), pp. 159-172.

KANOUTE, P., « Seule la palabre peut sauver l'Afrique », dans *Documentation pour l'action*, juin-juillet 1965.

KANYINDA, L.T., « Le nouveau régime et l'organisation politico-administrative d'un milieu rural-morphologie d'une chefferie et d'un secteur », dans *Congo-Afrique*, 49 (1970), pp. 485-499.

———, « Les institutions traditionnels Luba-structures et fonctionnements: leur évolution sous la colonisation et l'indépendance », dans *Congo-Afrique*, 45 (1970), pp. 271-283.

KERIN, T. et K. MATTHEWS, « Administrative Recourse: The Australian Experience », dans *Proceedings of the Thirty Sixth Annual Conference of the Canon Law Society of Australia & New Zealand*, 2002, pp. 23-40.

KOH, P., « De la culture des fraises à la vie missionnaire », dans *Spiritus*, 157 (1999), pp. 364-376.

KOWAL J., « L'istruzione *Dignitas connubii* e la competenza della Chiesa circa il matrimonio dei battezzati », dans *Periodica de re canonica*, 94 (2005), pp. 477-507.

KOWAL, W., « Moral Certainty and Truth Justification », dans *The Jurist*, 65 (2005), pp. 146–180.

KRUKOWSKI, J., « Le domaine du contrôle judiciaire des actes administratifs selon l'article 106 de la Constitution apostolique *Regimini Ecclesiae* », dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, 52 (1976), pp. 380-389.

———, « Introduzione alla disciplina del diritto amministrativo ecclesiastico », dans *Apollinaris*, 61 (1988), pp. 155-173.

KRUKOWSKI, J., « La notion de l'acte administratif individuel dans le nouveau Code de droit canonique », dans Z. GROCHOLEWSKI et V. CARCEL ORTI (dir), *Dilexit iustitiam: studia in honorem Aurelii card. Sabattani*, Libreria editrice Vaticana, 1984, pp. 495-502.

LABANDEIRA, E., « La defensa de los administrativos en el derecho canónico », dans *Ius canonicum*, 31 (1991), pp. 271–288.

———, « The Manner of Procedure in Administrative Recourse and in the Removal or Transfer of Parish Priests », dans E. CAPARROS, M. THÉRIAULT, et J. THORN (dir.), *Code of Canon Law Annotated*, 2e éd., révisée et mise à jour, de la 6e édition espagnole du commentaire préparée sous la responsabilité de l'INSTITUT MARTÍN DE AZPILCUETA, Montréal, Wilson & Lafleur Limitée, 2004, pp. 1366–1374.

LAFONTAINE, P.H., « L'organisation des tribunaux ecclésiastiques au Canada pour les causes des nullité de mariage », dans *L'Année canonique*, 4 (1956), pp. 307-312.

LEFEBVRE, C., « La juridiction administrative en droit canonique », dans *L'Année canonique*, 3 (1954-1955), pp. 63-74.

———, « La jurisprudence rotale et l'incapacité d'assumer les obligations conjugales », dans *Revue de droit canonique*, 29 (1974), pp. 376-386.

———, « *L'officium iudicis* d'après les canonistes du Moyen-Âge », dans *L'Année canonique*, 3 (1954-1955), pp. 115-124.

LETOURNEAU, D., « Quelle protection pour les droits et devoirs fondamentaux des fidèles dans l'Église? », dans *Studia canonica*, 28 (1994), pp. 59-83.

LIPKA, W., « La separación matrimonial canónica : una propuesta de recuperación », dans *Ius canonicum*, 41 (2001), pp. 501-548.

LUDIONGO, N., « Droit canonique particulier (projet) selon le nouveau Code de droit canonique », dans *Théologie africaine. Bilan et perspectives*, Actes de la XVIIe semaine théologique, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1989, pp. 341-385.

———, « Perspectives économiques de l'Église africaine du troisième millénaire selon le livre V du Code de droit canonique », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire*, Actes de la XVIIIe semaine théologique de Kinshasa, 21-27 avril 1991, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1992, pp. 255-273.

LYNCH, J., « L'exercice du pouvoir dans l'Église. Un inventaire historico-critique », dans *Concilium*, 217 (1988), pp. 25-35.

MALULA, J.A., « Mariage et famille en Afrique noire », dans *DC*, 81 (1984), pp. 870-874.

MALULA, J.A., « Trois problèmes africains », dans *DC*, 61 (1964), col. 1597-1598.

MAMMI, M., « L'autofinanziamento della chiesa in Africa. Un percorso di autonomia e comunio interecclesiale », dans *Missione Redemptor hominis*, 58 (2001), pp. 5-8.

VON MANGOLDT, H., « Arbitration and conciliation », dans *Judicial Settlement of International Disputes*, Berlin, Heidelberg, Springer Verlag, 1974, pp. 417-552.

MARTENS, K., « Administrative Procedures in the Roman Catholic Church », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 76 (2001), pp. 354-380.

———, « Les procédures administratives dans l'Église catholique : les initiatives en droit particulier et le Code de 1983 », dans *Revue de droit canonique*, 55 (2005), pp. 59-94.

———, « Procédures administratives, recours hiérarchiques et réconciliation », dans J.P. SCHOUPPE (dir.), *Vingt-cinq ans après le Code. Le droit canonique en Belgique*, Bruxelles, Bruylant, 2008, pp. 257-279.

———, « Procédures administratives, recours hiérarchiques, et réconciliation : 20 ans après », dans *Le nouvel agenda canonique*, 30 (2004), pp. 2-6.

———, « La protection juridique dans l'Église: les tribunaux administratifs, la conciliation, et du Due Process », dans *Studia canonica*, 36 (2002), pp. 225-252.

———, « Protection of Rights: Experiences with Hierarchical Recourse and Possibilities for the Future », dans *The Jurist*, 69 (2009), pp. 646-702.

———, « The Law That Never Was: The Motu Proprio *Administrativae potestatis* on Administrative Procedures », dans *The Jurist*, 68 (2008), pp. 178-222.

MARTÍNEZ CAVERO, M., « Controversias administrativas y vías de solución », dans *Revista española de derecho canónico*, 43 (1986), pp. 511–524.

MASENGO, V., « Le tribunal ecclésiastique au Congo: Attentes et perspectives », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 10-11 (1999), pp. 59-75.

MATENKADI FINIFINI, A., « L'expérience du tribunal ecclésiastique de Kinshasa », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 10-11 (1999), pp. 76-83.

———, « Questions africaines au Code de droit canonique », dans *Revue africaine de théologie*, 14 (1990), pp. 253-260.

MATONDO KWA NZAMBE, I., « Construire ensemble l'Église », dans *Spiritus*, 129 (1992), pp. 393-407.

MATTHEWS, K.J., « The Development and Future of the Administrative Tribunal », dans *Studia canonica*, 18 (1984), pp. 3–233.

MAURIER, H., « Situation de l'Église catholique au Zaïre », dans *Lumen vitae*, 2 (1973), pp. 235-264.

MAZONGELO, L.N., « Oralité symbolique en Afrique », dans *Revue philosophique de Kinshasa*, 10 (1996), pp. 29-37.

MCDAID, J.A., « Rights and the Administrative Process », dans *Annual Conference of the Canon Law Society of Great Britain and Ireland*, 1997, pp. 47-54.

MCKENNEY, R.A., « The Resolution of Conflicts in the Church Community », dans *Proceedings of the Fourteenth Annual Conference of the Canon Law Society of Australia and New Zealand*, 1980, pp. 12-56.

MCMANUS, F., « Administrative Procedure », dans *The Jurist*, 32 (1972), pp. 417-418.

MENUZ, L., « Le travail du juge en officialité », dans *Revue de droit canonique*, 47 (1997), pp. 219-234.

MENDONÇA, A., « Justice and Equity in Decisions Involving Priests », dans *Philippiniana Sacra*, 36 (2001), pp. 5-40.

———, « Le pouvoir propre et le pouvoir vicaire de l'Église », dans *Concilium*, 217 (1988), pp. 95-107.

———, « The Bishop as the Mirror of Justice and Equity in the Particular Church: Some Practical Reflections on Episcopal Ministry », dans *Proceedings of the 37th Annual Convention of the Canadian Canon Law Society*, 2002, pp. 19-40.

MESZAROS, J.C., « Procedures of Administrative Recourse », dans *The Jurist*, 46 (1986), pp. 107-141.

METZ, R., « Le nouveau Code de droit canonique des Églises orientales catholiques », dans *Revue de droit canonique*, 42 (1992), pp. 99-117.

———, « Quel droit pour les Églises orientales unies à Rome », dans *L'Année canonique*, 30 (1987), pp. 393-409.

———, « La seconde tentative de codifier le droit des Églises orientales catholiques au XXème siècle (1972 à …). Latinisation ou identité orientale ? », dans *L'Année canonique*, 23 (1979), pp. 289-309.

METZGER, M., « Quelle tradition, pour quelle mission », dans *Revue de droit canonique*, 41 (1995), pp.113-128.

MINANI, B.R., « Construire la paix, une tâche pour l'Église d'Afrique », dans *Telema*, 104 (2000), pp. 31-42.

MINYEM, B., « L'organisation et le fonctionnement des tribunaux ecclésiastiques au Cameroun et en Afrique centrale », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), pp. 41-52.

MOLLOY, T.E., « Administrative Recourse in the Revised Code of Canon Law », dans *CLSAP*, 44 (1983), pp. 263-273.

MONES-CAZÓN, P., « La *Lex propria* de la Signatura Apostólica de 2008 y las *Normae speciales* de 1968, con especial referencia al proceso contencioso administrativo y a su intervención en ámbito administrativo », dans *Cuadernos doctorales de la facultad de derecho*, 25 (2012–2013), pp. 143–215.

MONETA, P., « I procedimenti amministrativi », dans E. CAPPELLINI (dir.), *La normativa del nuovo Codice*, 2e éd., Brescia, Queriniana, 1985, pp. 405-417.

———, « I ricorsi amministrativi nel Codice per le Chiese orientali », dans R. COPPOLA (dir.), *Atti del Congresso internazionale « Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente » — Proceedings of the International Congress « The Meeting of Eastern and Western Canons* », vol. 2, Bari, Cacucci Editore, 1994, pp. 557-570.

———, « La tutela dei diritti dei fedeli di fronte all'autorità amministrativa », dans *Fidelium iura*, 3 (1993), pp. 281–306.

———, « Modalità procedurali e processuali per la difesa dei diritti dei fedeli. Il ricorso gerarchico », dans *Quaderni di diritto ecclesiale*, 8 (1995), pp. 287–320.

MONSENGWO PASINYA, L., « Comprendre les origines d'un conflit », dans *DC*, 101 (2004), pp. 130-135.

MONTINI, G., « Defense of Rights: Developing New Procedural Norms », dans *The Jurist*, 47 (1987), pp. 423–448.

———, « La trasmissione degli atti da parte del dicastero nel processo amministrativo presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica », dans *Ius Ecclesiae*, 13 (2001), pp. 421-448.

MOODIE, M.R., « The Administrator and the Law: Authority and Its Exercise in the Code », dans *The Jurist*, 46 (1986), pp. 43-69.

———, « Defense of Rights: Developing New Procedural Norms », dans *The Jurist*, 47 (1987), pp. 423-448.

MORLOT, F., « À propos de l'inexistence du consentement », dans *Recueil canonique d'Arras*, Journées canoniques, 1999, pp. 1-19.

MORRISEY, F.G., « Is the New Code an Improvement for the Law ? », dans *Concilium*, 183-188 (1986), pp. 32-41.

———, « Réformes judiciaires et administratives de l'Église postconciliaire », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 105-116.

———, « Some Thoughts on Advocacy in Non-Matrimonial Cases », dans *The Jurist*, 53 (1993), pp. 301-318.

———, « The Rights and Duties of the Faithful according to the Code of Canon Law », dans *Studies in Church Law*, 1 (2005), pp. 25-48.

DE MÛELENAERE, M., « Cultural Adaptation and the Code of Canon Law », dans *Studia canonica*, 19 (1985), pp. 31-59.

MUDJIDJI, M.G., « Bases de la culture démocratique: Entre l'agora et l'arbre à palabre », dans *La responsabilité politique du philosophe africain*. Actes du IX[e] séminaire scientifique de philosophie, 20-23 juin 1993, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1996, pp. 157-165.

MUKABI, N.L., « La fonction du juge dans la palabre africain chez les Ding. Étude comparée au rôle du juge dans les procès matrimoniaux selon les cc. 1676-1677 », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 10-11 (1999), pp. 111-143.

MUKUNA M., « La méthode d'évangélisation des pères capucins dans l'ancien royaume du Kongo et en Angola (1645-1835) », dans *Quelle Église pour l'Afrique du troisième millénaire*. Actes de la XVIII[e] semaine théologique de Kinshasa, 21-27 avril 1991, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1992, pp. 23-55.

MULAGO, V., « La famille et le mariage africain interpellent l'Église », dans *Bulletins de la théologie africaine*, 7 (1982), pp. 17-40.

MUPAYA KAPITEN, D., « Un tribunal de Paix à la paroisse. Expérience de Panu Saint-Kizito », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 14-15 (2001), pp. 209-219.

MUTUNDA, M., « La palabre », dans *Journées philosophiques Canisius*, 2 (1998), pp. 157-169.

———, « Recherches logiques: projet d'une approche globale de la palabre africaine », dans *Cahiers philosophiques africains*, 10 (1982), pp. 67-78.

MWANAMA, F., « Église et gestion des conflits. Apport du droit canon à une culture de justice », dans *Spiritus*, 196 (2009), pp. 318-330.

NACCI, M., « Decidere per ragioni : l'arbitrato. Profili storico-guiridici », dans *Apollinaris*, 84 (2011), pp. 316-325.

DE NAUROIS, L., « La fonction du droit dans l'Église », dans *L'Année canonique*, 26 (1982), pp. 23-30.

NAZ, R., « L'instruction du procès. Simples notes sur le rôle du juge, du promoteur de la justice, du défenseur du lien, de l'avocat », dans *L'Année canonique*, 3 (1954-1955), pp. 129-137.

NGALULA, J., « Parole et diaconie réconciliatrice pour une Afrique violentée », dans *Spiritus*, 196 (2009), pp. 331-345.

NGILA, B., « L'usage symbolique de l'habillement dans la palabre Bolia au Zaïre », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 3 (1996), pp. 121-129.

NGOMA, B. et V. MUANDA, « Justice traditionnelle en République Démocratique du Congo. L'expérience de la Commission Vérité et Réconciliation », dans *Congo-Afrique*, 416 (2007), pp. 433-454.

NOBEL, M.A., « The Auditor in Mariage Nullity Process and Rights and Obligations for the Instruction of the Case », dans *Philippine Canonical Forum*, 14 (2012), pp. 17-66.

NOUBEL, J.F., « Jurisprudence de la s. Rote romaine en matières administratives », dans *Revue de droit canonique*, 13 (1963), pp. 304-406.

———, « Jurisprudence de la s. Rote romaine en matières administratives », dans *Revue de droit canonique*, 14 (1964), pp. 18-31.

NSHOLE BABULA, D., « Orientations pour une pastorale familiale en Afrique », dans *Spiritus*, 215 (2014), pp. 209-218.

NTAMBWE TSHIMBULU, S., « La réserve langagière comme procédé théorique de persuasion en Afrique », dans *Recherches philosophiques africaines*, 17 (1989), pp. 137-143.

NTAMPAKA, C., « Valeurs de la famille traditionnelle dans une société en évolution », dans *Telema*, 58 (1989), pp. 59-64.

NTEDIKA KONDE, J., « L'exhortation Ecclesia in Africa à la lumière de l'enseignement du synode africain », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 7 (1997), pp. 73-89.

———, « La théologie au service des Églises africaines », dans *Revue africaine de théologie*, 1 (1977), pp. 5-30.

NTUMBA, M.M., « L'expérience de Cikapa-Kele. Essai d'une communauté chrétienne africaine de se prendre totalement en charge », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 3 (1995), pp. 29-45.

NZUZI, B., « Mission, Justice et Paix. Spiritualité et recherche de la paix », dans *Revue africaine des sciences de la mission*, 1 (1994), pp. 431-448.

ONCLIN, W., « Membres de l'Église. Personnes dans l'Église », dans *L'Année canonique*, 9 (1965), pp. 12-32.

D'OSTILIO, F., « Necessità di favorire una giusta rapidità nelle cause matrimoniali », dans *Monitor ecclesiasticus*, 112 (1987), pp. 341-377.

PAGÉ, R., « L'instruction *Dignitas connubii* : questions choisies », dans *Studia canonica*, 41 (2007), pp. 309-343.

DE PAOLIS, V., « I ricorsi amministrativi e i ricorsi presso istituti religiosi », dans *Informationes SCRIS*, 18 (1992), pp. 97-121; 206-228.

PAPROCKI, T.J., « The Method of Proceeding in Administrative Recourse and in the Removal or Transfer of Pastors [cc. 1732–1752] », dans *CLSA Comm2*, pp. 1818-1852.

———, « Methods of Avoiding Trials (cc. 1713–1716) », dans *CLSA Comm2*, pp. 1803–1805.

———, « Parish Closings and Administrative Recourse to the Apostolic See: Recent Experiences of the Archdiocese of Chicago », dans *The Jurist*, 55 (1995), pp. 875-896.

———, « Rights of Christians in the Local Church: Canon Law Procedures in Light of Civil Law Principles of Administrative Justice », dans *Studia canonica*, 24 (1990), pp. 427-442.

PASSICOS, J., « À propos de trois canons à portée constitutionnelle (cc. 748; 127; 1446) », dans *L'Année canonique*, 41 (1999), pp. 193-200.

PAUWELS, J.M., « L'adaptation du droit africain par voie jurisprudentielle: expérience et projets au Congo », dans *Revue congolais de droit*, numéro spécial, 1971.

PÉRISSET, J.-C., « Les implications pastorales des causes de nullité du mariage », dans *Revue de droit canonique*, 43 (1993), pp. 121-137.

PERRY, J.N., « The Accessibility of Due Process for the Laity », dans *CLSAP*, 51 (1989), pp. 65-82.

PIVOT, M., « Évolution de l'éveil missionnaire des Églises », dans *Spiritus*, 157 (1999), pp. 352-363.

POUCOUTA, P., « Palabre africaine et réconciliation », dans *Pentecôte africaine*, 32 (1998), pp. 32-45.

POUCOUTA, P., « Paul et le service de la réconciliation », dans *Spiritus*, 196 (2009), pp. 291-302.

PROVOST, J.H., « Marriage Preparation in the New Code : Canon 1063 and the *novus habitus mentis* », dans J.H. PROVOST et K. WALF (dir.), *Studies in Canon Law Presented to P.J.M. Huizing*, Leuven, University Press, 1991.

———, « The Nature of Rights in the Church », dans *CLSAP*, 53 (1991), pp. 1-18.

———, « Recent Experiences of Administrative Recourse to the Apostolic See », dans *The Jurist*, 46 (1986), pp. 142-163.

———, « Some Canonical Considerations on Closing Parishes », dans *The Jurist*, 53 (1993), pp. 362-370.

PUNDERSON, J.R., « Hierarchical Recourse to the Holy See: Theory and Practice », dans *CLSAP*, 62 (2000), pp. 19-47.

PUZA, R., « L'avenir de la codification: Application et interprétation de la loi selon la théorie de l'interprétation mobile », dans *Revue de droit canonique*, 51 (2001), pp. 335-346.

QUENUM, A., « Palabre africaine et quête de la vérité dans une Afrique morcelée », dans *Revue de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest*, 24 (2005), pp. 87-96.

QUENUM, J.M., « De la sagesse des ancêtres à la parole de Dieu », dans *Revue de l'Université catholique d'Afrique de l'Ouest*, 24 (2005), pp. 153-165.

READ, G.F., « The Capacity of a Group of the Faithful for Hierarchical Recourse against a Decision of Their Bishop », dans *Canon Law Society of Great Britain & Ireland Newsletter*, 107 (1996), pp. 10-15.

———, « The Cumberlege Commission Report », dans *Canon Law Society of Great Britain & Ireland Newsletter*, 152 (2007), pp. 44-47.

———, « Hierarchical Recourse: *Graviora Delicta* Cases », dans *Canon Law Society of Great Britain & Ireland Newsletter*, 141 (2005), pp. 36-39.

RECCHI, S., « L'activité législative des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique en Afrique », dans S. RECCHI [dir.], *Le droit canonique en dialogue avec les Églises d'Afrique : hommage au père Alfred Nothum*, coll . « Droit canonique et culture », Yaoundé, Département de droit canonique, Université Catholique d'Afrique Centrale/Institut Catholique de Yaoundé, 2001, pp. 60-89.

———, « L'activité législative des conférences épiscopales. Les normes complémentaires au Cameroun », dans *Studia canonica*, 49 (2015), pp. 555-576.

RECCHI, S., « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique centrale. Une approche à partir du can. 786 », dans *L'Année canonique*, 43 (2001), pp. 415-432.

———, « L'implantation des Églises nouvelles et le problème de l'autofinancement des Églises d'Afrique centrale. Une approche canonique », dans S. RECCHI (dir.), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 19-57.

———, « La législation complémentaire des conférences épiscopales et l'inculturation du droit canonique. Le cas d'Afrique », dans *L'Année canonique*, 42 (2000), pp. 313-330.

———, « La production du droit particulier par la conférence épiscopale », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), pp. 53-61.

RENOUX, C., « Non-violence et réconciliation interne », dans *Spiritus*, 135 (1994), pp. 201-212.

ROBINSON, G., « The Resolution of Conflicts in the Church: Some Theological and Practical Considerations », dans *Proceedings of the Fourteenth Annual Conference of the Canon Law Society of Australia and New Zealand*, 1980, pp. 57-63.

ROBITAILLE, L., « Catechesis and Preparation for Marriage », commentaire du canon 1063, dans *CLSA Comm2*, pp. 1261-1264.

———, « Commentary on Canons 1063-1072, Pastoral Care and What Must Precede Celebration of Marriage », dans *CLSA Comm2*, pp. 1261-1272.

ROGO KOFFI, M.F., « Analyse d'une médiation traditionnelle : cas des Éwé et des Agnloa du Sud du Togo et du Ghana », dans *Bulletin de liaison : laboratoire d'anthropologie judiciaire de Paris*, 22 (1997), pp. 59-64.

ROMA, B., « La riconciliazione dei coniugi », dans *Ius Ecclesiae*, 17 (2005), pp. 463-489.

ROSALES, D.S., « Notes on the Norms Approved by the Catholic Bishops' Conference of the Philippines, dans *Ius Ecclesiae*, 4 (1992), pp. 362-381.

SALLA, J.B., « Regard d'un théologien sur la pertinence du droit canonique dans les pratiques pastorales des Églises particulières d'Afrique centrale », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), pp. 31-39.

SANTEDI KINKUPU, L., « L'Église et la construction d'une nation en République Démocratique du Congo », dans *Spiritus*, 213 (2013), pp. 391-404.

———, « Rassembler dans la convivialité. Une tâche pour le deuxième synode africain », dans *Spiritus*, 196 (2009), pp. 346-358.

SCICLUNA, C.J., « Recourse against Singular or Particular Administrative Acts of the Diocesan Bishop: Request for Revocation or Amendment, Hierarchical Recourse to the Holy See, Procedure before the Apostolic Signatura », dans *Canon Law Society of Great Britain & Ireland Proceedings*, 2002, pp. 41–52; aussi dans *Forum*, 16 (2005), pp. 87–110.

SCHLICK, J., « Des limites de la justice administrative dans l'Église catholique », dans *Praxis juridique et religion*, 3 (1986), pp. 127-135.

SCHOUPPE, J.P., « Les procédures administratives face aux dysfonctionnements dans les communautés ecclésiales », dans *L'Année canonique*, 46 (2004), pp. 103-124.

SCHÜSSLER-FIORENZA, E., « Jugement et tribunal dans les communautés du Nouveau Testament », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 17-26.

SCHWANGER, K.K., « Contentious Administrative Recourse before the Tribunal of the Apostolic Signatura », dans *The Jurist*, 58 (1998), pp. 171-197.

SHMITZ, H., « Problèmes et conflits dans l'enseignement supérieure ecclésiastique », dans *Revue de droit canonique*, 42 (1992), pp. 51-97.

SOHIER, J., « De l'utilité de la réviviscence des proverbes judiciaires », dans *Bulletins des juridictions indigènes*, 7 (1954), pp. 159-160.

SOULLARD, R., « Le contentieux de la vie consacrée à la Signature apostolique », dans *L'Année canonique*, 27 (1983), pp. 191-198.

SOUSBERGH, L., « L'étude du droit coutumier indigène, méthodes et obstacles », dans *Zaïre*, 4 (1955), pp. 339-358.

STICKLER, A., « Le pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué », dans *L'Année canonique*, 24 (1980), pp. 69-84.

SYLLA, L., « Démocratie de l'arbre à palabre et bois sacré. Essai sur le pouvoir parallèle des sociétés initiatiques africaines », dans *Annales de l'Université d'Abidjan*, 13 (1980), pp. 67-106.

THÉRIAULT, M., « Commentary on cc. 1732–1752 », dans G. SHEEHY et al. (dir.), *The Canon Law, Letter & Spirit: A Practical Guide to the Code of Canon Law*, préparé par la CANON LAW SOCIETY OF GREAT BRITAIN AND IRELAND en association avec la SOCIÉTÉ CANADIENNE DE DROIT CANONIQUE, Dublin, Veritas Publications, London, G. Chapman, Collegeville, MN, The Liturgical Press, Alexandria, E. J. Dwyer, 1995, pp. 961–971.

———, « La procédure des recours administratifs : survol et évaluation », dans *CLSAP*, 57 (1995), pp. 387-427.

THIERNO, B., « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », dans É. MATOKO (dir.), *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, Paris, UNESCO, 1999.

TOLLEMACHE, N., « Protection of Rights », dans *Proceedings of the Twenty Sixth Annual Conference of the Canon Law Society of Australia and New Zealand*, 1992, pp. 80-108.

TORFS, R., « Church Tribunals *secundum* and *praeter legem* », dans *Louvain Studies*, 26 (2001), pp. 346-366.

———, « Rights in Canon Law : Real, Ideal or Fluff ?», dans *CLSAP*, 61 (1999), pp. 367-374.

TRIMAILLE, M., « La réconciliation selon Saint Paul », dans *Spiritus*, 135 (1994), pp. 221-232.

UKWUIJE, B., « La foi à l'épreuve des cultures : l'expérience africaine de l'inculturation », dans *Spiritus*, 219 (2015), pp. 195-214.

URRUTIA, F.J., « Administrative Power in the Church according to the Code of Canon Law », dans *Studia canonica*, 20 (1986), pp. 253-273.

———, « Aequitas canonica », dans *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 73 (1984), pp. 32-88.

VALDRINI, P., « Exercice du pouvoir et principe de soumission », dans *Concilium*, 217 (1988), pp. 119-127.

———, « La réception de la loi en droit canonique: pertinence et signification », dans *L'Année canonique*, 50 (2008), pp. 11-30.

———, « La résolution juridique des conflits dans l'Église », dans *Documents épiscopat*, 17 (1986), pp. 1-5.

———, « Le contrôle du pouvoir administratif dans l'Église », dans *Pouvoirs*, 17 (1981), pp. 75-63.

———, « Les procédures de recours contre les actes administratifs et contre les actes de révocation et de transfert des curés », dans *L'Année canonique*, 30 (1987), pp. 359-366.

———, « Les recours canoniques offerts aux animateurs pastoraux », dans *L'Année canonique*, 35 (1992), pp.55-60.

———, « Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs », dans *L'Année canonique*, 28 (1984), pp. 83-89.

VALDRINI, P., « Recours et conciliation dans les controverses avec les supérieurs: problèmes concernant l'application des cc. 1732 à 1739 », dans *Les Cahiers du droit ecclésial*, 2 (1985), pp. 41-52.

VANDEGINSTE, A., « Les juridictions *gacaca* et la poursuite des suspects du génocide et de crime contre l'humanité au Rwanda », dans *Dialogue*, 220 (2001), pp. 17-18.

VASSAUX, E., « Le traitement des conflits et les sanctions dans les institutions protestantes », dans *Revue de droit canonique*, 56 (2009), pp. 267-280.

VERNAY, J., « Les procès dans le Code du droit canonique », dans *L'Année canonique*, 30 (1987), pp. 340-350.

VIDAL, M., « Dialogue au cœur de la mission : perspectives ecclésiologiques d'*Ecclesiam suam* », dans *Chemins de dialogue*, 4 (1994), pp. 49-63.

VILAIN, N., « Quelques interpellations des sciences humaines comme approches des procédures canoniques matrimoniales », dans *Revue de droit canonique*, 30 (1980), pp. 69-115.

VONDENBERGER, V., « Effective Due Process Is Possible in the Church », dans *Studia canonica*, 30 (1996), pp. 163-176.

WARD, D.J., « Canonical Advocacy: Practical Representation of a Party », dans *CLSAP*, 55 (1993), pp. 98-107.

ZAPP, H., « La juridiction diocésaine. Un aperçu historique », dans *Concilium*, 127 (1977), pp. 27-38.

ZUANAZZI, I., « Il principio di legalità nella funzione amministrativa canonica », dans *Ius Ecclesiae*, 8 (1996), pp. 37–69.

Articles d'encyclopédies

AMANIEU, A., art. « Arbitrage », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 862-895.

BAGOT, J.-P., art. « Pastorale », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, vol. 10, Paris, Letouzey et Ané, 1985, col. 765-773.

BROUILLARD, R., art. « Actes humains », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 1, Paris, Letouzey et Ané, 1948, col. 91-93.

———, art. « Contrat », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 3, Paris, Letouzey et Ané, 1952, col. 141-146.

CORNU, G., art. « La conciliation », dans G. CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 173.

LEFEBVRE, C., art. « Équités », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 394-440.

———, art. « Le mariage en droit canonique », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 8, Paris, Letouzey et Ané, 1979, col. 500-508.

———, art. « Procédure », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 282-309.

———, art. « Recours à l'office du juge », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 208-216.

MARSOT, G., art. « Conflits », dans G. JACQUEMET (dir.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain*, vol. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1524-1525.

NAZ, R., art. « For », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 871-873.

———, art. « Juge », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 6, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 203-208.

———, art. « Signature apostolique », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, t. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 1012-1018.

———, art. « Transaction », dans R. NAZ (dir.), *Dictionnaire de droit canonique*, vol. 7, Paris, Letouzey et Ané, 1935, col. 1314-1319.

Données d'internet

BERNIER, I. et N. LATULIPPE, « La conciliation comme mode de règlement des différends dans le domaine culturel », http://www.diversite-culturelle.qc.ca/fileadmin/documents/pdf/document_reflexion.pdf (7 octobre 2014).

BOLOPION, P., « Le pillage se poursuit en République Démocratique du Congo », 31 mai 2002, http://www.rfi.fr/actufr/articles/029/article_14989. asp (23 mai 2013).

POMPEDDA, M.F., « Le juge ecclésiastique », 6 novembre 2002, http://www.vatican.va/roman_curia/tribunals/roman_rota/documents/rc_trib_rota_doc_20... (26 octobre 2012).

WITTEBORG, N., « La médiation : Alternative extrajudiciaire à la solution d'un conflit et méthode de négociation », 1 juillet 2003, http://www.ipr.uni-heidelberg.de/md/jura/ipr/montpellier/.../35witteborg.pdf (7 octobre 2014).

NOTICE BIOGRAPHIQUE

Paul Venance Ntambwe Kasongo est né à Likasi (RD Congo), le 8 juillet 1967. Après ses études primaires, secondaires et post-secondaires à Manono, il entre au Postulat spiritain à Lubumbashi en RD Congo (1992-1993). De 1993-1995, il fait la Philosophie à Libreville (Gabon); admis au Noviciat spiritain de Mbalmayo au Cameroun (1995-1996), il prononce ses premiers vœux le 2 octobre 1996. Il continue sa formation théologique et son stage missionnaire au Congo-Brazzaville, au Gabon et au Cameroun (1996-2001). Le 14 juillet 2001, il est ordonné prêtre à Kinshasa en République Démocratique du Congo.

Quelques services rendus :

2001-2004 : Vicaire à la paroisse Ste Élisabeth, Archidiocèse de Lubumbashi.

2002-2004 : Supérieur régional des spiritains du Sud, Province du Congo-Kinshasa.

2004-2007 : étudiant en droit canonique à l'Université Saint-Paul à Ottawa.

2007-2012 : il assume conjointement les fonctions du Responsable du Scolasticat Spiritain et celle du Curé de la paroisse Saint Jean Baptiste de la Salle dans le diocèse de Kolwezi; en même tant il enseigne le droit canonique au Scolasticat Jean XXIII de Kolwezi.

2008-2011 : Conseiller chargé de formation dans la Province du Congo-Kinshasa.

2008-2012 : Vicaire judiciaire du diocèse de Kolwezi (République Dém. du Congo).

Depuis septembre 2012, il est étudiant en droit canonique à l'Université Saint-Paul d'Ottawa (Canada).