

Université de Montréal

**Repenser la théologie du mariage africain.  
La célébration du mariage dit « chrétien », est-elle nécessaire en Afrique?**

Par  
Kabwit Mbind Jean-Désiré

Institut d'études religieuses - Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de l'obtention  
du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.) en théologie

Août 2019

© Copyright Kabwit Mbind Jean-Désiré, 2019



Université de Montréal  
Institut d'Études religieuses  
Faculté des Arts et des Sciences

*Cette thèse intitulée*

**Repenser la théologie du mariage en Afrique.  
La célébration du mariage dit « chrétien », est-elle nécessaire en Afrique ?**

*Présentée par*

**Jean-Désiré Kabwit Mbind**

*a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Ignace Ndongala Maduku**

Président-rapporteur

**Denise Couture**

Directrice de recherche

**Solange Lefebvre**

Membre du jury

**Éleuthère Kumbu Ki Kumbu**

Examineur externe



## Résumé

Trois types de mariage (africain, civil, chrétien), trois célébrations (en famille, à la mairie, à l'Église), trois officiants différents (anciens des familles de futurs mariés, officier de l'État civil, prêtre), trois consentements (en famille, à la mairie, à l'Église), trois droits (coutumier, civil, canonique), deux registres (à la mairie, à l'Église), trois types de dépenses financières (en famille, à la mairie, à l'Église), trois enquêtes pré-nuptiales (en famille, à la mairie, à l'Église) pour une même personne baptisée catholique africaine pour être reconnue comme mariée par l'Église catholique. Cela semble trop demander pour une action réputée libre par excellence. La personne baptisée est exclue, temporairement ou définitivement, de l'accès aux autres sacrements ou de certains services paroissiaux, dès l'instant où elle célèbre le mariage africain, considéré comme un péché public et comme du concubinage, depuis le début de l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne. Seule la célébration du mariage chrétien lui permet de se réconcilier avec Dieu et avec l'Église. Préoccupé par cette situation, l'épiscopat africain appela, au Synode de 1994, à des recherches approfondies, pouvant permettre d'éviter la superposition des trois types de mariage et émit le vœu d'en avoir qu'un. Jusqu'aujourd'hui, les solutions initiées n'y ont jamais remédié.

Basées sur les conditions de fond et de forme, les célébrations du mariage religieux au Québec et du mariage africain en République démocratique du Congo produisent des effets civils. Notre étude s'en est inspirée pour proposer une compréhension du mariage fondée sur la théologie baptismale qui incorpore la personne à l'Église, la régénère en enfant de Dieu et la configure au Christ, par un caractère indélébile. Par ce caractère juridique baptismal, la célébration du mariage africain produirait des effets religieux, ce qui ne rendrait plus nécessaire la célébration du mariage dit « chrétien » pour des baptisés catholiques africains. Pour une mise en œuvre réussie de cette perspective, nous considérons indispensable la contribution du pouvoir civil.

**Mots-clés:** baptême, consentement, dot, droit, Église catholique, mariage africain, mariage dit « chrétien », sacrement, synode, *tametsi*, théologie du mariage.

## **Abstract**

Three types of marriage (African, civil, Christian), three celebrations (in family, at the town hall, the Church), three different officiants (old of the families of future grooms, registrar, priest), three consents (in family, at the town hall, the Church), three rights (usual, civil, canonical), two registers (with the town hall, the Church), three types of financial expenditure (in family, with the town hall, the Church), three premarital investigations (in family, at the town hall, the Church) for the same African catholic person baptized to be recognized as married by Catholic church. That seems too much to require for an action considered free par excellence. The baptized person is excluded, temporarily or definitively, of the access to the other sacraments or certain parochial services, as of the moment when it celebrates the African marriage, considered a public sin and as cohabitation, since the beginning of the evangelization of sub-Saharan Africa. Only the celebration of the Christian marriage enables him to be reconciled with God and the Church. Worried by this situation, the African episcopate called, with the Synod of 1994, with deepened research, being able to allow to avoid the superposition of the three types of marriage and expressed the wish to have some that one. Until today, the initiated solutions never cured it.

Based on the basic conditions and of form, the celebrations of the church wedding in Quebec and the African marriage in democratic Republic of Congo produce civil effects. Our study was inspired some to propose a comprehension of the marriage based on the baptismal theology which incorporates the person in the Church, regenerates it as a child of God and configures it with Christ, by an indelible character. By this baptismal character legal, the celebration of the African marriage would produce religious effects, which would not make necessary the celebration of the marriage says “Christian” for baptized catholic African. For an implementation successful of this prospect, we consider essential the contribution of the civil capacity.

**Key words** : baptism, assent, dowry, right, Catholic Church, African marriage, marriage say “Christian”, sacrament, synod, tametsi, theology of the marriage.

## Table des matières

Résumé.....	i
Abstract .....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des sigles .....	xi
Liste des abréviations.....	xii
Dédicace.....	xiii
Remerciements.....	xiv
Avant-propos.....	xv
Introduction générale .....	1
<b>Première partie : Mariage africain et mariage sacramentel.....</b>	<b>25</b>
I.0. Introduction de la première partie.....	26
<b>Chapitre première : Conception et principales caractéristiques du mariage africain ...</b>	<b>31</b>
1.0. Introduction.....	31
1.1. État des lieux du mariage en Afrique subsaharienne .....	31
1.2. Pierre d’achoppement .....	33
1.3. État de la question .....	34
1.3.1. Déclarations et citations magistérielles africaines .....	34
1.3.2. Points de vue des théologiens et canonistes.....	38
1.4. Acception du vocable « mariage africain ».....	42
1.4.1. Spécificité de l’anthropologie africaine .....	42
1.4.2. Vocable « mariage africain » .....	44
1.4.3. Intégralité du vocable « mariage africain ».....	46
1.4.4. Mariage africain comme symbole.....	47
1.5. Conception africaine du mariage .....	49
1.5.1. Spécificité du mariage africain .....	49
1.5.2. Principales caractéristiques du mariage africain .....	51
1.5.2.1. Mariage africain : acte communautaire et social .....	51
1.5.2.2. Mariage africain : alliance féconde des époux et des familles .....	54
1.5.2.3. Mariage africain : processus dynamique et progressif .....	57
1.5.2.4. Mariage africain : réalité religieuse et sacrée .....	59

1.5.2.5. Mariage africain : nœud indissoluble .....	62
1.6. Principales étapes du mariage africain .....	65
1.6.1. Pré-dot ou demande de la main .....	65
1.6.2. Dot : nature et signification .....	66
1.6.3. Célébration effective du mariage .....	67
1.6.4. Mariage africain et rôle des témoins .....	67
1.7. Conclusion .....	68
<b>Chapitre deuxième: Théologie catholique du mariage dit « chrétien » .....</b>	<b>69</b>
2.0. Introduction .....	69
2.1. Histoire et origine de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage .....	70
2.1.1. Observations .....	70
2.1.2. Doctrine de l'Église catholique sur le mariage .....	70
2.2. Évolution des formes du mariage .....	71
2.2.1. Tradition juive .....	71
2.2.2. Tradition chrétienne .....	72
2.2.3. Du II <sup>e</sup> au VI <sup>e</sup> siècle : époque des « Pères de l'Église » .....	73
2.2.4. Du VIII <sup>e</sup> au XI <sup>e</sup> siècle .....	76
2.3. Formation ou constitution du lien matrimonial au Moyen-âge .....	77
2.3.1. Gratien (fin XI <sup>e</sup> siècle – avant 1159) et l'école de Bologne .....	79
2.3.2. Pierre Lombard (1100 – 1160) et l'école de Paris .....	81
2.3.3. Le temps de la décision après les discussions : Alexandre III (1105 – 1181) .....	82
2.3.4. Mariage comme contrat et sacrement .....	84
2.4. Décret <i>tamesti</i> et le Concile de Trente (24 <sup>e</sup> session : 11 novembre 1563) .....	89
2.4.1. Contexte de promulgation du Décret .....	89
2.4.1.1. IV <sup>e</sup> concile du Latran ou Latran IV .....	89
2.4.1.2. Concile de Trente (24 <sup>e</sup> session : 24 novembre 1563) .....	90
2.4.2. Promulgation du Décret de « <i>Tamesti</i> » .....	93
2.4.3. Forme canonique du mariage .....	97
2.5. De la décision d'Alexandre III à nos jours .....	98
2.5.1. Mariage : rapport foi et sacrement .....	101
2.5.2. Mariage : rapport baptême et sacrement .....	102



2.5.3. Mariage : doctrine de l'Église catholique .....	104
2.6. Le mariage dans le code de droit canonique de 1983 .....	105
2.6.1. Spécificité du <i>CIC</i> 1983 .....	105
2.6.2. Mariage dit « chrétien » comme alliance .....	106
2.6.3. Forme de la célébration du mariage .....	108
2.7. Conclusion .....	109
<b>Chapitre troisième: La doctrine de l'Église catholique du mariage vers l'Afrique.....</b>	<b>111</b>
3.0. Introduction.....	111
3.1. Rencontre de deux conceptions du mariage : hier et aujourd'hui.....	112
3.1.1. Avant le XIX <sup>e</sup> siècle.....	112
3.1.2. Nouveau visage de la mission.....	113
3.1.3. Préjugés des missionnaires envers le mariage africain .....	115
3.1.4. Doctrine de la découverte .....	116
3.1.5. Tentative d'éradication du mariage africain .....	118
3.1.6. Rapports des missionnaires .....	119
3.2. Articulation de trois formes du mariage : coutumier, civil et sacramentel.....	124
3.2.1. Réception et cohabitation difficiles.....	124
3.2.2. Dichotomie de l'institution matrimoniale .....	125
3.2.3. Restrictions pastorales.....	127
3.2.4. Sort du mariage africain : du concubinage.....	128
3.2.5. Population catholique dans le monde et en Afrique .....	129
3.2.5.1. Population catholique dans le monde .....	129
3.2.5.2. Population catholique en Afrique .....	130
3.3. Conséquences.....	132
3.3.1. Mariage africain : mariage invalide .....	132
3.3.2. Mariage en Afrique : trois consentements .....	134
3.3.3. Mariage africain sans son caractère communautaire .....	135
3.3.4. Législation « voilée » du divorce en Afrique.....	137
3.3.5. Choix de la forme de mariage selon sa situation.....	139
3.3.6. Exclusion des baptisés à certains sacrements .....	141
3.3.7. Au plan culturel et anthropologique.....	142

3.3.8. Au plan économique .....	143
3.4. Conclusion .....	145
I.1. Conclusion de la première partie .....	147
<b>Deuxième partie : Réception et retombées théologiques et canoniques du mariage dit « chrétien » en Afrique .....</b>	<b>153</b>
II.0. Introduction de la deuxième partie.....	154
<b>Chapitre premier: Le mariage en Afrique vu par le magistère africain .....</b>	<b>160</b>
1.0. Introduction.....	160
1.1. Défis pastoraux de la triple célébration du mariage.....	161
1.2. Rapports finaux des Assemblées du SCEAM.....	163
1.2.1. Quatrième Assemblée du SCEAM : 1976 .....	164
1.2.1.1. Forme canonique du mariage.....	164
1.2.1.2. Problème de consentement .....	166
1.2.1.3. Fécondité physique de l'union conjugale .....	167
1.2.2. Cinquième Assemblée du SCEAM : 1978.....	168
1.2.3. Sixième Assemblée du SCEAM : 1981 .....	170
1.3. Assemblée de l'ACECCT de 1980 .....	171
1.3.1. État des lieux de pastorale de mariage .....	172
1.3.2. Évaluation du mariage africain .....	173
1.3.3. Orientations pastorales .....	173
I.4. Synode des évêques de 1980 : inculturation du mariage.....	175
1.4.1. Bernard Yago (1916-1997, archevêque d'Abidjan en Côte d'Ivoire.....	177
1.4.2. Gabriel Zubeir Wako (1941-), ancien cardinal du Soudan .....	178
1.4.3. Laurean Rugambwa (1912-1997), cardinal de la Tanzanie .....	179
1.4.4. Jean-Claude Bouchard (1940-, évêque de Pala au Tchad.....	180
I.5. Entre le Synode de 1980 et le premier Synode africain en 1994.....	181
1.5.1. John Njenga (1928-2018), archevêque de Mombasa au Kenya.....	181
1.5.2. Joseph-Albert Malula (1917-1989), ancien cardinal de la RDC.....	183
1.5.3. Déclaration de la Conférence épiscopale du Tchad (1990) .....	188
I.6. Synode africain de 1994 : priorité au mariage africain.....	191
1.6.1. Controverses.....	192

1.6.2. Interventions des participants.....	196
1.6.2.1. Paul Mbiybe Verdzekov (1931-2010), archevêque de Bamenda (Cameroun) .....	196
1.6.2.2. Raphaël Ndingi Mwana'a Nzeki (1931-), évêque de Nakuru (Kenya) ..	197
1.6.2.3. Kathryn Hauwa Hoomkwap (1948-2008), humanitaire nigériane .....	198
1.6.2.4. Luc Auguste Sangaré (1925-1998), archevêque de Bamako (Mali) .....	199
1.6.2.5. John Njue (1944-), archevêque de Nairobi (Kenya).....	200
1.6.2.6. Joseph Edra Ukpo (1937-), évêque d'Ogoja (Nigéria).....	201
1.6.2.7. Anacleto Sima Ngua (1936-2018), évêque de Bata (Guinée équat.) .....	202
1.6.3. Que retenir des interventions des évêques présents au Synode de 1994 ?.....	203
1.6.4. Réponse de Jean-Paul II au Synode de 1994 : <i>Ecclesia in Africa</i> en 1995.....	204
1.6.5. Évaluation du Synode de 1994.....	206
1.6.6. Entre <i>Ecclesia in Africa</i> et le deuxième Synode africain de 2009 .....	211
1.6.7. Deuxième Synode africain : du 4 au 25 octobre 2009 .....	212
1.7. Déclaration du SCEAM à la veille du Synode de 2015 sur la famille.....	212
1.8. Analyse des éventuelles causes du blocage .....	214
1.8.1. Problème anthropologique et formation du clergé africain .....	214
1.8.2. Dépendance financière des Églises d'Afrique : 'fait normal ?' .....	217
1.8.3. D'un concile à un synode : espoir enterré ? .....	218
1.9. Conclusion .....	221
<b>Chapitre deuxième: Le mariage en Afrique vu par des théologiennes et théologiens ..</b>	<b>223</b>
2.0. Introduction.....	223
2.1. Débats et théologiques et canoniques sur le mariage en Afrique .....	224
2.2. Points de vue des théologiennes et des théologiens.....	227
2.2.1. Mariage africain : union libre ou mariage à l'essai ? .....	227
2.2.1.1. Mulago Gwa Cikala Vincent, prêtre et canoniste congolais.....	227
2.2.1.2. Bénézet Bujo, prêtre et théologien congolais .....	229
2.2.2. Mariage sacramentel : couronnement du mariage africain ? .....	230
2.2.2.1. Vandenberghe, prêtre et théologien belge .....	230
2.2.2.2. Stanislas Bushayija, prêtre et canoniste rwandais .....	232
2.2.2.3. Bernard Tenailleau, prêtre spiritain et théologien français.....	234

2.2.2.4. Pierre Payoit, prêtre et théologien français.....	238
2.2.2.5. Francisco Javier Urrutia, prêtre et canoniste espagnol .....	240
2.2.2.6. Dominique Nothomb, prêtre et théologien belge .....	242
2.2.2.7. Josée Ngalula, religieuse et théologienne congolaise.....	246
2.2.2.8. Edjo Nonvignon Nicolas, prêtre et canoniste ivoirien.....	248
2.2.3. Problèmes pastoraux posés par la pratique du mariage en Afrique .....	250
2.2.3.1. Pierre Erny, ethnologue et anthropologue français .....	250
2.2.3.2. Balegamire Aksanti Koko, J.-M. Vianey, théologien congolais .....	252
2.2.4. Rôle des familles des futurs mariés .....	253
2.2.4.1. Léon de Sousberghe, jésuite et ethno-anthropologue belge .....	253
2.2.4.2. René Luneau, prêtre dominicain et théologien français .....	254
2.2.4.3. Michel Legrain, prêtre spiritain et théologien français .....	255
2.2.4.4. Jean-Baptiste Sourou, anthropologue et théologien béninois .....	256
2.2.4.5. Messomo Ateba Augustin Germain, théologien camerounais .....	257
2.2.5. Forme canonique : inadaptée en Afrique? .....	258
2.2.5.1. Charles Bonnet, prêtre et théologien français .....	258
2.2.5.2. René de Haes, prêtre jésuite et théologien belge .....	259
2.2.5.3. Frédéric Ingesti Imongia, prêtre et théologien congolais .....	261
2.2.5.4. Yatala Nsomwe Ntambwe Constantin, canoniste congolais .....	262
2.2.5.5. Thomas Sixte Yetohou, prêtre et canoniste béninois .....	264
2.2.6. Facteurs déterminants du mariage africain .....	265
2.2.6.1. François-Marie Lufuluabo, prêtre franciscain congolais .....	265
2.2.6.2. Akouhaha Anani Isabelle, sociologue burkinabée .....	266
2.2.7. Sacramentalité du mariage africain ? .....	267
2.2.7.1. Nkelenge Mitendo Hilaire, prêtre et théologien congolais .....	267
2.2.7.2. Omeonga Nyokunda Joséphine, théologienne congolaise .....	268
2.2.7.3. Beugré Dakpa Honoré, prêtre et canoniste ivoirien .....	270
2.3. Propositions de formes de célébration inculturée du mariage en Afrique .....	272
2.3.1. Théologie africaine de l'inculturation .....	272
2.3.2. Propositions de formes de célébration inculturée .....	277
2.3.2.1. Forme de célébration du mariage selon Thomas Fondjo .....	278

2.3.2.2. Célébration inculturée : cheminement <i>Libala mwinda</i> .....	282
2.3.2.3. Célébration inculturée selon Onanena Ambassa, Apollinaire .....	285
2.3.2.4. Célébration inculturée, selon Nshole Babula Donatien .....	288
2.3.2.5. Célébration inculturée, selon Essomba Fouda Antoine .....	292
2.3.2.6. Pistes possibles de réflexion : selon Edjo Nonvignon Nicolas .....	295
2.4. Évaluation des analyses des théologiennes et des théologiens et des propositions des célébrations inculturées initiées du mariage .....	298
2.4.1. Que retenir des positions théologiques ?.....	298
2.4.2. A propos de célébrations inculturées initiées du mariage .....	299
2.4.2.1. Un mariage unique ou une cérémonie pour trois mariages ? .....	299
2.4.2.2. Les options prises pour les célébrations .....	300
2.4.2.3. Analyse .....	301
2.4.2.4. Cléricalisation du mariage .....	302
2.5. Conclusion .....	302
II.1. Conclusion de la deuxième partie .....	304
<b>Troisième partie: La célébration du mariage dit « chrétien » est-elle nécessaire en Afrique ? .....</b>	<b>310</b>
3.0. Introduction.....	311
3.1. Nature du mariage.....	317
3.1.1. Typologie du mariage .....	317
3.1.2. Trois mariages ou trois célébrations pour un même mariage?.....	317
3.1.2.1. Caractère naturel du mariage .....	318
3.1.2.2. Caractère sacramental du mariage .....	318
3.1.2.3. Caractère baptismal du mariage dit « chrétien » .....	321
3.1.3. Mariage naturel : base et fondement du mariage dit « chrétien ».....	323
3.2. Constitution du lien matrimonial sacramental .....	324
3.2.1. La bénédiction du prêtre et le rite créent-ils le mariage ?.....	325
3.2.2. Mariage : compétence juridique de l'Église ?.....	328
3.2.3. Polygamie : accusation fallacieuse ?.....	329
3.2.4. Un sacrement déjà existant ?.....	330
3.2.4.1. Baptême et mariage : lien indestructible .....	331

3.2.4.2. Baptême, foi et mariage.....	333
3.2.4.3. Le consentement .....	335
3.2.4.4. Compacité morale dans la célébration .....	337
3.2.4.5. Enquêtes préliminaires .....	338
3.3. Proposition d'un « kit pastoral ».....	339
3.3.1. Articles 366 du Code civil du Québec et 368 du Code civil de la RDC .....	339
3.3.1.1. Code civil ou de la famille de la RDC .....	339
3.3.1.2. Code civil du Québec .....	342
3.3.2. Mariage africain: sacrement pour des baptisés catholiques ? .....	343
3.3.3. Corrélation entre le doctrinal et le pastoral .....	345
3.3.4. Vers la célébration d'un mariage unique en Afrique .....	347
3.3.4.1. Préparation humaine : ordre naturel .....	347
3.3.4.2. Préparation sacramentelle : ordre spirituel .....	348
3.3.4.3. Motivations .....	349
3.3.4.4. Plan de célébration du mariage .....	350
3.4. Contributions pour une mise en œuvre du nouveau kit .....	352
3.4.1. Règles propres aux actes de mariages .....	352
3.4.2. Adoption du nouveau kit par les Églises particulières d'Afrique .....	353
3.4.3. Destinataires du nouveau kit pastoral .....	354
3.4.4. Effets immédiats de la mise en œuvre du nouveau kit .....	354
3.4.5. Tel lieu, telle catéchèse .....	355
3.4.6. Pour une autonomie interne des Églises particulières d'Afrique.....	358
3.5. Perspectives d'avenir et recherches à poursuivre .....	359
3.5.1. Organisation d'un sondage d'opinion .....	360
3.5.2. Entente administrative avec des États africains .....	361
3.6. Conclusion .....	363
<b>Conclusion générale</b> .....	<b>368</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>379</b>

## Liste des sigles

- AA* : *Apostolicam Actuositatem* (décret de Paul VI sur l'apostolat des laïcs : 1965)
- AC : Année Canonique (recueil d'études et d'informations)
- ACECCT: Association des Conférences Épiscopales du Congo-Brazzaville, de la Centrafrique et du Tchad
- AG* : *Ad Gentes* (décret du Concile Vatican II sur l'activité missionnaire de l'Église : 1965)
- AOTA : Association Œcuménique des Théologiens d'Afrique
- CC* : *Casti connubii* (lettre encyclique de Pie XI sur le mariage chrétien : 1930)
- CCEO* : *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Code des Canons des Églises Orientales)
- CEC : Catéchisme de l'Église Catholique
- CEVB : Communauté Ecclésiale Vivante de Base
- CIC* : *Codex Juris Canonici* (Code de droit canonique)
- CTI : Commission Théologique Internationale
- DC : La Documentation Catholique
- EA* : *Ecclesia in Africa* (exhortation apostolique de Jean-Paul II sur l'Église en Afrique)
- AM* : *Africae munus* (exhortation apostolique de Benoît VI : 2011)
- EG* : *Evangelii Gaudium* (exhortation apostolique du pape François : 2013)
- FC* : *Familiaris consortio* (exhortation apostolique de Jean-Paul II : 1981)
- GS* : *Gaudium et Spes* (constitution pastorale sur l'Église dans le monde : 1965)
- LG* : *Lumen Gentium* (constitution dogmatique sur l'Église : 1964)
- NRT : Nouvelle Revue Théologique
- PUF : Presses Universitaires de France
- RAT : Revue Africaine de Théologie
- RDC : République Démocratique du Congo
- RSR : Revue des Sciences Religieuses
- RTL : Revue Théologique de Louvain
- RUCAO : Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest
- SCEAM : Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar
- UA : Union Africaine

## Liste des abréviations

Art. : Article

Can. : Canon

Chap. : Chapitre

1 Co. : Première épître aux Corinthiens

2 Co. : Deuxième épître aux Corinthiens

Col. : Épître aux Colossiens

Dir. : Dirigé par...

Ep. : Épître aux Éphésiens

Etc. : Et cætera

Ez. : Livre du prophète Ézéchiël

Gn. : Livre de la Genèse

He. : Épître aux Hébreux

Is. : Livre du prophète Isaïe

Jn. : Évangile de Saint Jean

Mc. : Évangile de Saint Marc

Mgr. : Monseigneur

Mt. : Évangile de Saint Matthieu

Os. : Livre du prophète Osée



## Dédicace

A toi, Maman Kashal Mbelu

A toi, Papa Tshikomb Sambind

A toi Grand frère Kavud Isaal

Nous aurions souhaité que vous soyez physiquement présents à notre soutenance, mais  
hélas !

Certains en entendent parler, d'autres plutôt jamais ; le destin en avait décidé autrement !

C'est à vous que je dédie ce précieux sésame scientifique.

*« On entend souvent dire avec une pointe d'humour qu'en Afrique on se marie trois fois: coutumièrement, civilement et religieusement. Tout ceci pose de graves questions à la conscience des pasteurs. Il est urgent que les théologiens clarifient ce qui constitue l'essentiel du mariage des chrétiens et sa sacramentalité. »*

*Joseph-Albert Malula*

## Remerciements

Cette thèse est l'aboutissement de plusieurs années de recherches pleines de détours, de peur, d'hésitations, d'engagements et d'encouragements. Dans la vie, les mots peuvent manquer pour exprimer sa gratitude envers les personnes qui, de près ou de loin, ont contribué à la production d'une œuvre grandiose. « Merci » est le seul terme qui convienne en réponse à une personne, celle qui, malgré ses multiples occupations, a su surmonter, sacrifier et bousculer les épreuves de son emploi de temps par amour pour l'évolution de la pensée théologique. Nous avons cité, Denise Couture. Qu'elle trouve à travers ce mot, notre gratitude pour les ingrédients scientifiques qu'elle nous a transmis sans tergiverser.

Merci à Son Excellence Monseigneur Charles Mahuza Yava, qui nous a autorisé de mener à terme des recherches sur un sujet dont les débats sont vifs et délicats. Merci aux nombreux couples des baptisés catholiques africains qui nous ont partagé leurs opinions. Nous ne pouvons taire plus longtemps la gratitude que nous avons vis-à-vis de quelques êtres chers qui ont œuvré dans l'ombre de nos recherches : théologiens, théologiennes, canonistes, sociologues, anthropologues, ethnologues et exégètes dont les pensées recueillies de leurs écrits ont contribué à la production de cette thèse. Nous avons rencontré, dans le cadre de notre étude, plusieurs évêques africains qui ont fait du mariage africain, l'une des principales préoccupations de leur ministère épiscopal. Ils nous ont aidé à nous tenir sans cesse à l'écoute prudente des soubresauts du pouvoir ecclésial. Merci pour leur sollicitude paternelle.

Merci aux professeurs de l'Université de Montréal et particulièrement à ceux et celles de l'Institut d'études religieuses et de la Faculté de droit qui, en tout esprit de collaboration et d'ouverture, ont su donner le meilleur d'eux-mêmes pour nous aider à finaliser cette étude. Merci aux professeurs de la Faculté de droit de l'Université Laval pour leur contribution en matière de droit des personnes, de droit de la famille, de droit de l'enfance, de droit de protection de la jeunesse et de droit de successions.

Merci à mes frères et sœurs, Kapalu Mwenze, Masengo Kashal, Kanyv Kashal, Lufuluabo Nshing, Tshikomb Mbaz, Kashal Marie-Josée, Ngaj Pascaline, Musang Béatrice, Kaj Rosario. A notre confrère Mumba Mulelwa et à notre ami Ndembo wa Tshibwila, nous exprimons notre gratitude. Que celles et ceux dont nous taisons les noms sachent que leur contribution à la production de cette œuvre a marqué notre histoire !

## **Avant-propos**

En Afrique subsaharienne, le mariage est considéré comme une réalité sacrée dont le principal objectif est de fonder la famille et d'assurer son renforcement global. Il se réfère aux réalités sociales et sa constitution se base sur des principes coutumiers. Cependant, depuis la période de l'évangélisation, les baptisés catholiques africains sont soumis à une triple célébration du mariage avec les conséquences connues : le mariage africain n'est plus reconnu comme sacré, il est considéré comme du concubinage ou un péché public; jadis vécu comme indissoluble, il devient dissoluble ; celles et ceux qui choisissent de le célébrer ne peuvent plus accéder aux autres sacrements ; la célébration du mariage africain les rend également inaptes à exercer certaines responsabilités paroissiales, etc. En cause, l'introduction d'une autre conception du mariage qui a donné lieu à trois types de mariage : africain, civil et chrétien.

En même temps, l'Église catholique enseigne que le baptême est un sacrement, par lequel la personne est délivrée du péché originel. Elle est incorporée à l'Église, régénérée en enfant de Dieu et configurée au Christ, par un caractère indélébile. Le Catéchisme de l'Église catholique présente le baptême comme « le fondement de toute la vie chrétienne, le porche de la vie dans l'Esprit et la porte qui ouvre l'accès aux autres sacrements » (CEC, n° 1213). Les effets liés à ce caractère juridique baptismal sont suspendus, temporairement ou définitivement, dès l'instant où, une personne baptisée catholique, africaine, célèbre le mariage africain. Pour être reconnue mariée dans l'Église catholique, la personne se voit contrainte de célébrer un même mariage, en famille, à la marie et à l'Église, puisqu'elle est aussi appelée à respecter les lois civiles et coutumières pour être en règle avec l'État et la famille. Le rétablissement des effets baptismaux n'est possible qu'avec la célébration du mariage dit « chrétien ». Pourtant ce dernier est considéré par les Africains comme relevant de la culture occidentale et, bien entendu, ne correspond pas à leurs réalités culturelles. D'où la cohabitation difficile entre le mariage chrétien et le mariage africain.

Cette pratique ne laisse pas indifférents les agents de pastorale en commençant par les évêques africains qui, réunis en assemblée synodale en 1994, cherchaient comment éviter la superposition de trois types de mariage célébrés par une même personne et souhaitaient leur harmonisation en vue de n'en faire qu'un. Nous pensons que la pratique de trois célébrations du mariage constitue à la fois un contre-témoignage et une remise en

question de notre ministère sacerdotal. Car, comment comprendre théologiquement que le clergé catholique africain ait à solliciter la reconnaissance de la validité d'une pratique qui relève de sa propre culture ? Comment comprendre qu'une valeur culturelle, le mariage africain, qui relève de l'institution naturelle, puisse constituer une cause d'inadmissibilité aux actes sacramentels qui sont sensés relever du Créateur même de cette institution naturelle ? Une certaine indifférence installée constitue aussi une interpellation aux responsables de la pastorale. Si la théologie pastorale veut garder son image et sa concordance, elle ne peut pas ne pas se laisser interpellé par la pratique quotidienne vécue sur le terrain. Ce sont ces préoccupations qui nous ont poussé à nous engager dans ces recherches et, surtout, dans la lecture. Nous avons constaté que le sujet du mariage en Afrique est largement débattu mais plusieurs zones d'ombres et d'interrogations demeurent sans lumière. La présente thèse est le résultat des lectures que nous avons réalisées à partir de la bibliographie sélective que nous avons constituée et que nous nous sommes imposé pour les besoins de notre travail.

## **Introduction générale**

### **0.1. Objet et intérêt du sujet**

Un confrère brazzavillois rencontré à l'Institut international Lumen vitae de la Belgique, en septembre 2007, s'exclamait en ces termes : « Ton mémoire porte sur le mariage! Cela me semble curieux ! Pourquoi tu voudrais traiter un tel sujet, puisque tu as pris l'option de ne pas te marier ? » Un autre, originaire du Rwanda, rencontré à l'Université de Montréal en septembre 2016, nous dit : « Si tu veux étudier ce genre de sujet, prépare-toi à mourir ». Un troisième que nous rencontrons lors d'un passage à Québec en 2017, nous enverra un courriel dans lequel il nous dira : « Cette situation est un contre-témoignage du prêtre africain ». Un quatrième confrère, un Burundais, réagissait dans une séance d'un cours que nous suivions ensemble : « Veux-tu opérer une révolution dans l'Église ? » Pleines de sens, ces réactions suscitent curiosité, interrogations, attention, analyse et débats.

En effet, le mariage est l'un des problèmes complexes de la pastorale auxquels nous sommes confrontés dans l'exercice de notre ministère sacerdotal. En Afrique, le problème est plus délicat et même embarrassant puisqu'il constitue la pierre d'achoppement entre l'épiscopat africain et le Saint-Siège. La raison est simple : avant, pendant et après l'avènement de l'évangélisation en Afrique subsaharienne jusqu'aujourd'hui, les Africains ont toujours considéré leur mariage africain comme une réalité sacrée, comme le fondement de toute la société et comme la base d'identification de tout être humain. Ils croient qu'il s'établit selon les principes de celles et de ceux qui le créent et le rendent valables. Pour des raisons théologiquement et canoniquement injustifiées, des couples des baptisés catholiques africains sont sujets d'une discrimination sacramentelle depuis que le christianisme s'est implanté en Afrique subsaharienne par le biais des missionnaires venus d'Europe.

### **0.2. État des lieux**

Selon les dernières statistiques de la population catholique dans le monde, publiées le 31 décembre 2016 par l'Agence *Fides* de la Cité du Vatican, à l'occasion de la 92<sup>e</sup> Journée missionnaire mondiale célébrée le dimanche 21 octobre 2018, l'Afrique dispose d'une population catholique estimée à plus de 228 millions, soit 19,24% des catholiques dans le monde. Plusieurs sources spécialisées dans la publication des estimations de la

population mondiale font état d'une augmentation considérable des catholiques dans le continent africain entre 2010 et 2016. La population catholique africaine était estimée à 185 millions en 2010. Elle est passée à 228 millions en 2016 comme le montrent les statistiques.

Concrètement, il s'agit des chiffres qui correspondent aux Africains qui se convertissent au catholicisme et qui, potentiellement, deviennent des pécheurs publics, pour avoir contracté le mariage africain. Ils sont soumis à des mesures qui limitent leur accès à d'autres sacrements jusqu'à la célébration du mariage dit « chrétien » puisque le mariage africain n'est pas reconnu par l'Église catholique.

Dans l'état actuel, les Africains demeurent attachés à leur mariage africain et veulent qu'il soit reconnu par l'Église catholique comme un vrai mariage. Le Saint-Siège s'oppose à cette demande et le contentieux demeure sans solution. Les chrétiennes et les chrétiens africains continuent à se soumettre à la triple célébration du même mariage pour être reconnus comme mariés par l'Église. Contrairement à la mentalité africaine, les missionnaires venus d'Europe décident d'autoriser le divorce pour le mariage africain et d'enseigner l'indissolubilité pour le mariage chrétien. Voilà une conséquence logique de la triple célébration du mariage qui reste encore valable jusqu'aujourd'hui chez des baptisés catholiques africains qui décident de se marier dans l'Église catholique de rite latin.

### **0.3. Objectifs de recherche**

À partir de la conceptualisation des fondements du mariage africain et du mariage chrétien, notre étude vise, par son objectif général, à construire et à proposer une nouvelle théologie du mariage en Afrique qui pourrait permettre de reconnaître la validité du mariage africain et sa sacramentalité pour des couples des baptisés catholiques. Cet objectif passe par la réduction de la multiplicité des célébrations du mariage.

La première partie de notre thèse, dans ses deux premiers chapitres, a pour objectif spécifique la relecture de l'histoire de la constitution des conceptions du mariage africain et du mariage dit « chrétien », de l'élaboration de la doctrine du mariage catholique et de son transfèrement vers l'Afrique.

Le second objectif spécifique de notre thèse qui fera l'objet du troisième chapitre de la première partie, traitera les circonstances qui ont entouré l'introduction du mariage dans le continent africain par les missionnaires européens.

Le troisième objectif spécifique est l'analyse des compatibilités et incompatibilités qui caractérisent la difficile cohabitation de deux types de mariage dans le contexte africain. Il s'agit de l'étude des positions de l'épiscopat, des théologiennes et des théologiens. La seconde partie de notre thèse est consacrée à cette étude.

Le quatrième objectif spécifique concerne la dernière et troisième partie de notre thèse qui se veut développer une nouvelle théologie du mariage catholique en Afrique limitée à un mariage unique pour une seule célébration qui ne nécessiterait pas le recours à un autre rite nuptial.

#### **0.4. Problématique**

Les traditions africaines renseignent que le mariage, fondement de la société et base à partir de laquelle toute personne peut être identifiable, est considéré comme une réalité sacrée, divine et importante. À partir du moment où le christianisme s'est implanté en Afrique subsaharienne, les difficultés pastorales d'ordre matrimonial ont vu le jour. Les missionnaires catholiques introduisirent un autre type de mariage, porteur d'une conception qui relevait d'une autre sphère culturelle, mais présenté comme « chrétien ». Celui-ci fut imposé et devint désormais le seul valable pour les Africains. Leur mariage africain qui, jadis, était considéré comme sacré, devenait un péché public, contrairement à leurs traditions locales.

L'identification du problème a fait l'objet de nombreuses publications dont celle du théologien belge René de Haes qui déclare en 1981 ce qui suit : « Les difficultés rencontrées en Afrique dans le domaine du mariage chrétien, ne viennent pas du fait que le mariage soit un sacrement, mais plutôt du fait qu'une conception chrétienne du mariage venue de l'Occident soit imposée comme l'unique valable pour l'Afrique »<sup>1</sup>. Joseph-Albert Malula, ancien cardinal de Kinshasa en RDC, dresse le même constat lorsqu'il déclare en 1984 que « les missionnaires occidentaux, venus en Afrique, n'ont pas respecté le mariage coutumier traditionnel, mais ils ont enseigné et imposé aux Africains une conception du

---

<sup>1</sup> De Haes, René, « Recherches africaines sur le mariage chrétien » dans Ngindu Mushete, Alphonse (dir.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur Vincent Mulago*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1981, p. 42.

mariage issue d'un monde culturel occidental »<sup>2</sup>. Désormais, poursuit-il, les Africains furent « appelés à vivre leur foi en Jésus-Christ dans un univers culturel tout autre »<sup>3</sup>. C'est le début d'un long parcours sans fin de la marginalisation du mariage africain engendrée par l'imposition d'une autre conception du mariage relevant d'une autre sphère culturelle comme la seule valable.

Malgré l'imposition d'un autre mariage, les Africains sont restés attachés à leur mariage jusqu'aujourd'hui. Ils continuent à le célébrer même en dehors de terres d'Afrique, dans la diaspora. Cet attachement accentue le problème puisqu'il renseigne en même temps, que les deux conceptions sont loin d'être conciliables et que les Africains continuent à considérer le mariage africain comme leur vrai mariage. Ils refusent de s'en passer malgré le refus, par le Saint-Siège, de lui reconnaître sa validité. Ce refus ouvrit la voie à de longs et d'interminables débats théologiques et canoniques sur la cohabitation entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien ». C'est à ce niveau que nous situons la problématique de notre thèse : l'imposition d'une autre conception du mariage qui appartient à un autre peuple comme la seule valable pour les Africains et dont la cohabitation avec le mariage africain fut rendue difficile. Le processus de formatage commença en invitant les Africains à vivre leur foi avec des catégories existentielles conçues sous d'autres cieux et dans un univers culturel qui n'était pas le leur. Les interrogations formulées par le prêtre dominicain français René Luneau, en référence à la déclaration de l'ancien président de la Conférence épiscopale malgache, Mgr Guy Rakotondravahatra au Synode africain de 1994, qu'il cite dans son livre, nous ont permis de situer la problématique afin de nous engager dans des recherches qui viennent d'aboutir par la rédaction de notre thèse :

« Les Occidentaux parviendront-ils un jour à comprendre que le *mariage coutumier* est considéré en Afrique comme le “vrai mariage” alors qu'en raison du droit canonique actuel, “beaucoup d'Africains se trouvent, de fait, en situation considérée comme irrégulière et [...] sont donc exclus des sacrements” ? Sans doute n'y a-t-il pas de solution immédiate à cette situation gravement dommageable pour la vie des Églises mais comment en prendre son parti? [...] “*La forme canonique actuelle (du mariage) est-elle la seule possible?* [...] Les valeurs africaines n'ont pas besoin d'être extirpées de leur

---

<sup>2</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », dans *DC*, n° 1880, 2 septembre 1984, p. 871.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 871.



univers pour être christianisées. C'est du dedans qu'elles seront transfigurées".  
Les évêques africains parviendront-ils à se faire entendre ? »<sup>4</sup>

Dans les commentaires qu'il fait à la note bibliographique au sujet de la déclaration du prélat catholique malgache, le français René Luneau fait remarquer que « sans doute n'est-il pas question d'entériner comme tel le mariage coutumier. Il a lui aussi ses faiblesses mais comment accepter qu'à cause du mariage, très peu d'adultes accèdent à l'eucharistie. Dès qu'on est en âge de se marier, on ne communie plus. »<sup>5</sup>

L'inadaptation du mariage dit « chrétien » en Afrique engendre des difficultés importantes et suscite des discussions qui exigent une solution théologique appropriée. En parcourant les textes officiels produits aux différentes assemblées synodales et bien que les questions soulevées y aient été pertinentes, on n'est jamais parvenu à formuler des propositions, un tant soit peu nouvelles, qui pourraient un jour permettre, fut-ce à moyen terme, de sortir de l'impasse permanente dans laquelle on est enfermé.

### **0.5. Question de recherche**

Vue sous plusieurs aspects de l'éthique chrétienne, la triple célébration du mariage en Afrique pèse lourdement sur les consciences responsables de l'épiscopat de ce continent. C'est trop demander à quelque chose qui se veut libre d'avance et ancré dans le contexte culturel. Voilà pourquoi nous avons décidé d'engager des recherches.

Nous partirons de l'enseignement de l'Église catholique pour comprendre la question qui nous préoccupe : « Le saint baptême est le fondement de toute la vie chrétienne, le porche de la vie dans l'Esprit (*vitæ spiritualis ianua*) et la porte qui ouvre l'accès aux autres sacrements. Par le baptême, nous sommes libérés du péché et régénérés comme fils de Dieu, nous devenons membres du Christ et nous sommes incorporés à l'Église et faits participants à sa mission. » (CEC, n° 1213) Pour des Africaines et des Africains qui se convertissent au catholicisme, ces effets baptismaux sont suspendus dès l'instant où ils célèbrent le mariage africain. Tout en respectant le mariage africain et à la lumière de cet enseignement de l'Église catholique, quelle théologie du mariage en Afrique pourrait être développée afin d'éviter la multiplicité des rites nuptiaux ? En d'autres termes, quel

---

<sup>4</sup> Luneau, René, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997, p. 69.

<sup>5</sup> *Ibid.*

discours critique peut être développé et permettre de reconnaître la pertinence des outils rationnels pour rendre raison de la foi, et plus largement pour envisager le mariage sous son rapport à Dieu ? La question fut clairement formulée par les évêques réunis en assemblée au premier synode africain en 1994 : « Comment éviter la superposition de trois types de mariage célébrés par la même personne : mariage coutumier, mariage civil et mariage dans le Seigneur en présence du prêtre ? Ne serait-il pas possible d'harmonier ces trois célébrations pour n'en faire qu'une ? »<sup>6</sup>

C'est la question fondamentale de notre thèse. Pour y répondre, ne faut-il pas explorer ce qui semble être restrictif, c'est-à-dire déterminer si la célébration d'un mariage selon la forme canonique constitue la seule voie possible pour qu'un mariage soit valide et sacramentel ? Encore faut-il ajouter que cette forme canonique relève non pas du droit divin mais du droit positif. C'est la question qui oriente les recherches dans lesquelles nous nous sommes engagés.

## **0.6. Hypothèses**

L'un des enseignements que nous avons pu retenir de toute la littérature parcourue est que le problème soumis à notre étude a été largement traité et n'a pas fini d'être débattu dans les milieux théologiques et canoniques. Il n'est donc pas nouveau. Cela dit, plusieurs hypothèses furent formulées avant nous, vue la complexité des approches sur le mariage. C'est d'elles que nous partirons pour construire notre pensée théologique et nos propres hypothèses.

Parmi celles possibles, figurent l'imposition et l'universalisation par l'Église catholique des impératifs matrimoniaux du modèle canonique comme unique du mariage sans modifier la conception romaine dont il est porteur. À partir de cette première hypothèse, nous chercherons à montrer comment l'identité du contrat et du sacrement a fonctionné de façon différente dans divers contextes sociaux et ecclésiaux. Cela facilitera-t-il pour aujourd'hui la signification fondamentale de la thèse « universelle » ? C'est un défi à surmonter.

---

<sup>6</sup> Thiandoum, Hyacinthe, « Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des Pères synodaux à l'assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques », dans Cheza, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 186.

La seconde hypothèse est la peur d'affronter les aspects contestables de l'enseignement de l'Église catholique de rite latin du côté de l'épiscopat africain.

La troisième hypothèse, liée à la seconde, est d'ordre financier. La dépendance financière des Églises d'Afrique fait en sorte que les évêques ne critiquent pas Rome. La question financière est cruciale et dans la plupart des cas, les célébrations des mariages sont génératrices de ressources financières pour les membres du clergé dans le contexte africain.

La quatrième hypothèse énonce que la formation du clergé africain présuppose toujours meilleur ce qui vient de l'Occident. À cela s'ajoute l'indifférence des prêtres pour qui la question de mariage ne semble pas être au centre de leurs préoccupations étant donné leur état civil de célibataire.

### **0.7. Orientations précises de la recherche**

La démarche théologique que nous avons choisie pour mener à terme nos réflexions a conduit à poser la question de la nature du mariage, c'est-à-dire ce qu'il est par essence, et à analyser à partir de là les formes de célébrations que plusieurs institutions publiques ont construites pour réguler les rapports des êtres humains dans la société. Cette démarche repose sur l'alternative : « on est marié » ou « on n'est pas marié ». Nous optons pour la position : « on est marié une fois et c'est tout; on n'est pas marié et c'est tout; il n'existerait nullement plusieurs manières de ne pas se marier ou plusieurs manières de se marier. Il n'y a pas deux ou trois 'on est marié' ou deux ou trois 'on n'est pas marié'. C'est dans ce sens qu'il serait inapproprié de penser qu'il existe un mariage africain, religieux ou encore civil. Il s'agit d'un même mariage qui prend des formes selon les diverses modalités pratiques et juridiques.

Le même procédé devrait concerner l'échange des consentements entre les époux et épouse dont la multiplicité risque de prêter à confusion au point de ne plus savoir lequel d'entre eux est plus important que les autres, celui donné en famille ou à la mairie ou encore à l'église paroissiale. Ou encore, à partir de quel consentement les fiancés pourraient-ils être considérés comme mariés? Ce processus permettra de comprendre que dès le départ il existe un mariage naturel qui peut devenir civil, africain ou sacramentel selon que chaque institution en règle les conditions correspondantes. Mais il ne s'agit que d'un mariage unique.

## **0.8. Originalité**

La thèse apporte trois contributions originales si nous nous limitons à la littérature que nous avons parcourue jusqu'aujourd'hui qui ne parle ni d'une qualification sémantique du mariage africain reconnu officiellement comme sacrement, ni de la proposition de supprimer la célébration du mariage chrétien en Afrique subsaharienne ou de la rendre facultative. La première contribution est la perspective que nous avons adoptée pour traiter la question en mettant l'accent sur le caractère baptismal, seule condition de fond absente dans le mariage africain, est nouvelle. Par cette démarche, la célébration du mariage dit « chrétien » en Afrique ne se présente pas comme une nécessité ou comme une fatalité.

La seconde contribution de notre thèse se situe sur le plan de l'analyse des conditions aussi bien de fond que de forme du mariage avec référence aux pratiques juridiques définies aux articles 366 du code civil du Québec et 368 du code de la famille de la RDC. Dans le souci de trouver une voie de sortie, une troisième contribution serait l'implication souhaitée des États africains à partir des accords conventionnels ou concordataires entre l'Église et les États africains sur des sujets précis qui régulent la vie publique et socioculturelle de leurs peuples dont le mariage. Notre étude ne consiste pas à dresser un constat mais à proposer une démarche théologique qui contribuerait à permettre aux couples des baptisés catholiques africains à vivre un mariage qui serait authentiquement chrétien et authentiquement africain.

## **0.9. Sources**

Toute discipline scientifique exige l'usage d'outils de travail. Dans le cadre de la théologie, les livres (documents officiels, travaux, recherches personnelles ou collectives, actes de colloques...), les dictionnaires encyclopédiques, les dictionnaires spécialisés (biographiques, disciplinaires, sur un thème spécifique, etc.), les dictionnaires de langue (généraux, bilingues, de synonymes, d'antonymes, d'homonymes, des difficultés de la langue, étymologiques, etc.) et les revues (universitaires ou de vulgarisation), sont des matériaux de référence dont nul ne peut se passer si l'on veut élaborer un travail de type universitaire. C'est aux mêmes exigences qu'est soumise la théologie africaine dans laquelle s'inscrit notre étude. Notre thèse s'en est largement inspirée.

Certes, nous rassemblerons les travaux qui ont été publiés en relation avec notre sujet et surtout les différentes propositions de solution faites par nombre de théologiens. La double question qui se pose, sera de déterminer, d'une part en quoi notre réflexion pourrait se démarquer de celles précédentes, d'autre part pourquoi et comment opérer le choix de ces réflexions ou analyses ?

Notre bibliographie sélective rassemble les documents cités dans notre thèse et regroupés par catégorie. Étant donné que nous ne mettrons en évidence que les publications les plus fondamentales et représentatives publiées au cours des dernières décennies en rapport avec notre étude, nous utiliserons prioritairement les documents officiels des prélats catholiques africains, des livres et articles des théologiennes et des théologiens d'Afrique et du monde sur le mariage africain et d'autres domaines connexes.

Trois ressources bibliographiques ont été particulièrement utiles. La première est intitulée « Production théologique chrétienne africaine, 1956-2010 : bibliographie sélective de 6000 ouvrages et articles des théologiens/nes africaines : informatisées dans le cédérom 'Larethea' ». Il s'agit d'un document qui rassemble des livres et articles sur le mariage africain. Il a été publié en 2011 aux éditions Mont-Sinaï de Kinshasa en RDC en 390 pages. Il est le fruit du travail de recherche réalisé par la religieuse et théologienne congolaise Josée Ngalula. La seconde ressource est le document intitulé, « Bibliographie thématique. Le mariage en Afrique subsaharienne 2000 à 2010 », publié en 2010 par la sociologue canadienne Jennifer Dion. Le document comporte des résumés tirés de banques de données ou de résumés des maisons d'édition. Bien que chronologiquement dépassé, un troisième document rapporte une liste importante d'écrits sur le mariage africain : le collectif intitulé « Mariages en Afrique subsaharienne : bibliographie internationale = Marriages in sub Saharan Africa : international bibliography », publié aux éditions Cerdic-Publications de Strasbourg en 1975. Il rapporte plusieurs ouvrages publiés en français et en anglais avant l'année 1975.

Les déclarations des prélats catholiques africains réunis en assemblées nationales, régionales, sous-régionales, du SCEAM et ou des synodes se retrouvent en grande partie dans le bimensuel francophone « La Documentation Catholique ». Celui-ci existe depuis 1919 et fut créé dans le but de faire connaître la pensée et les écrits de l'Église.

Sur les documents du magistère africain, le théologien belge Maurice Cheza a édité une importante documentation en collectif qui fait de lui l'un des experts de l'inculturation en Afrique. Sur le mariage africain, il a publié en 1992 le livre intitulé « Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991) : documents pour le Synode africain », en 443 pages, aux éditions Le Centurion de Paris en France. En 1996, il publie, « Le synode africain : histoire et textes » en 428 pages. Dans les deux livres cités, il rapporte un nombre important des textes des déclarations et des rapports des assemblées synodales des évêques africains. Il a aussi publié en 2007, le livre qui porte le titre « Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui », en 271 pages. Nous y trouvons quinze théologiennes et théologiens de plusieurs nationalités africaines et des Églises protestantes et catholiques qui proposent leurs réflexions caractérisées par un enracinement dans les problèmes concrets de leurs sociétés. Leur souci d'inculturation, de contextualisation et d'inventivité est omniprésent. Nous y trouvons également des apports féminins à la vie ecclésiale et à l'ecclésiologie pratique. Il publie en 2013, le livre intitulé, « Le deuxième synode africain » en 435 pages, dans lesquels nous retrouvons une longue bibliographie qui nous renvoie aussi à d'autres auteurs spécialistes des questions du mariage. Un deuxième auteur, non de moindre, qui a collaboré avec Maurice Cheza, est le dominicain français René Luneau qui, en 1997, publie « Paroles et silences du Synode africain (1989-1995) », dans lequel il rapporte aussi des textes des évêques d'Afrique avec une bibliographie pertinente.

Nous avons consulté plusieurs publications de thèses de doctorat et de mémoires qui abordent la problématique du mariage en Afrique. Elles font état d'un conflit existant entre trois ordres juridiques sur le mariage : l'ordre coutumier, l'ordre étatique et l'ordre religieux. Dans le cadre de l'inculturation, théologiennes et théologiens traitent la question du mariage en développant des concepts aux plans sacramentel et culturel en vue d'une solution d'harmonisation de trois univers normatifs.

Les ouvrages et les articles dont les titres sont publiés dans les ressources précitées, contiennent leurs propres bibliographies qui renvoient à d'autres articles et livres des années précédentes, et qui ont contribué à élargir notre champ de recherche. Les pages rapportées ci-dessous correspondent au nombre des pages bibliographiques. Nous citons le canoniste burkinabé Roger Ouédraogo, *Mariages dispar : propositions canoniques et pastorales pour une légalisation particulière*, en 2011 (36 pages de bibliographie), le

théologien camerounais Essomba Fouda, *Le mariage chrétien au Cameroun* en 2010 (13 pages), la théologienne congolaise Omeonga Nyokunda, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, en 2008 (7 pages), Nkelenge Mitendo, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, en 2003 (15 pages) et Nshole Babula, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage*, en 2003 (18 pages).

Une liste non exhaustive de sites internet et de pages web relatifs au mariage africain a aussi contribué à nos recherches. Nous disposons, dans notre webographie, d'un catalogue en ligne de la bibliothèque de l'Institut de théologie de la compagnie de Jésus, campus d'Abidjan ([http://41.66.25.48/pmb/opac\\_css](http://41.66.25.48/pmb/opac_css)), où se retrouve une liste, non exhaustive et régulièrement mise à jour, de plusieurs milliers des titres de livres et d'articles. Une autre ressource est le site officiel de l'Église catholique de France (<http://www.eglise.catholique.fr>). A la page d'accueil, sous le titre « Conférence des évêques de France », se trouvent trois colonnes dont l'une est intitulée « Guide de l'Église ». Il contient les Statistiques de l'Église catholique en France et dans le monde. Le lien (<https://eglise.catholique.fr/guide-eglise-catholique-france/statistiques-de-leglise-catholique-france-monde>) fournit les variations de la population catholique dans le monde et en Afrique dont les dernières en date ont été publiées le 23 octobre 2018. Par son site <http://www.la-croix.com>, le journal quotidien français d'obédience chrétienne et catholique, nous a permis de consulter plusieurs documents consacrés aux déclarations des évêques africains sur le mariage africain qui ne sont pas publiées dans le bimensuel « La Documentation Catholique ».

Plusieurs figures théologiques de grande renommée se sont engagées à traiter la question du mariage en Afrique. Certaines l'abordent dans la perspective du vœu formulé par les évêques africains au Synode de 1994, d'éviter la superposition de trois types de mariage et de rechercher une solution en vue de les harmoniser pour n'en faire qu'un. Nous citons par exemple Michel Legrain, théologien français de la fin du XX<sup>e</sup> siècle et du début du XXI<sup>e</sup> siècle, dont la pensée a largement contribué à la rédaction de cette thèse; Omeonga Nyokunda Joséphine, théologienne congolaise du XXI<sup>e</sup> siècle, qui a étudié plusieurs aspects du mariage dont le rapport baptême-mariage et la question de l'indissolubilité du mariage africain; Nkelenge Mitendo Hilaire, théologien congolais du début du XXI<sup>e</sup> siècle, qui a orienté ses recherches vers la sacramentalité du mariage africain; Beugre Dakpa Honoré,

canoniste ivoirien du XXI<sup>e</sup> siècle, qui considère le baptême comme la cause et la base de la sacramentalité du mariage.

Dans la perspective de la lutte pour l'identité africaine qui a marqué les premières heures de la théologie africaine des années 1960, d'autres théologiennes et théologiens ont publié des ouvrages qui développent les valeurs culturelles du mariage africain. Il s'agit par exemple du canoniste congolais Vincent Mulago Gwa Cikala Musharhamina et de la sociologue burkinabé, Akouhaba Anani Isabelle. C'est en nous inscrivant dans les prises de position d'une part de l'épiscopat africain et d'autre part de discussions théologiques que nous construisons notre pensée théologique dont nous formulerons la proposition à la fin de notre étude. Nous en avons fait des outils à la fois de recherche, de lecture et d'écriture.

#### **0.10. Unité d'analyse**

Les couples des baptisés catholiques africains qui assument successivement les trois types de mariage africain, civil et chrétien constituent la seule catégorie de personnes sur lesquelles portera notre étude. Les catholiques célibataires et les non-baptisés sont exclus de cette catégorie. Il existe des lois de circonstances dans l'Église catholique qui permettent d'étudier des multiples cas extraordinaires ou extra-pastoraux comme les mariages mixtes. Sans affecter notre étude et notre proposition de sortie de crise, ils demeureront soumis à une autre appréciation que celle de cette thèse.

#### **0.11. Limites du travail**

Le mariage est l'une des institutions humaines les plus complexes aussi bien du droit canon, du droit civil que du droit coutumier. Etant donné l'ampleur des publications dans le domaine, la lecture des sources ne prétend pas être exhaustive. Dans le domaine du mariage, l'humilité scientifique oblige à préciser que les recherches dans lesquelles nous nous sommes engagé sont celles non pas d'un baptisé catholique marié selon les coutumes africaines ou en voie de l'être mais plutôt d'un prêtre catholique qui ne vit nullement l'expérience conjugale. Elles présentent donc des limites considérables par rapport à cette insuffisance. Le travail se situe dans la zone géographique de l'Afrique subsaharienne et se limite géographiquement au continent noir qui comprend l'étendue au sud du Sahara et le Madagascar.

Deux motifs justifient le choix de cette zone géographique. Premièrement, nous



n'avons pas connaissance de l'existence d'un pays appartenant à cette partie du monde où le mariage coutumier est reconnu comme valide et sacramentel par l'Église catholique de rite latin. Deuxièmement, comme nous le redirons lorsque nous parlerons du vocable « mariage africain », malgré la diversité des cultures africaines, il convient de reconnaître qu'en Afrique, « il existe comme un substratum commun à tous les pays noirs, il existe entre eux une sorte de facteur commun, des situations communes, des réflexes communs »<sup>7</sup>. Nous constatons avec le philosophe kenyan John Samuel Mbiti que le mariage en Afrique présente plusieurs « aspects économiques, sociaux et religieux [qui] sont parfois si inextricablement mêlés qu'ils ne peuvent être séparés »<sup>8</sup>. C'est l'une des raisons qui justifieront l'existence d'une littérature abondante sur le mariage africain.

### **0.12. Stratégies méthodologiques**

Notre étude se situe tout d'abord dans le domaine de l'éthique chrétienne en ce sens où elle prend source en des pratiques de foi des chrétiennes et chrétiens, des questions sur les enjeux éthiques et se veut déboucher sur des réflexions agissantes en passant préalablement par la façon dont elles furent traitées avant nous, en nous y inscrivant tout en les envisageant autrement par rapport à notre temps. Notre préoccupation n'est pas nécessairement de déboucher sur des propositions pratiques qui virent vers l'agir immédiat, nous voudrions toutefois nous engager dans la construction d'un discours critique et critiquable qui soit en lien avec « l'expérience plurale et intersubjective de ceux qui ont fait et font 'route avec Dieu' »<sup>9</sup>.

Pour les besoins de nos recherches, nous ferons intervenir, au passage, les déclarations officielles des assemblées synodales des évêques africains, des conférences régionales ou du SCEAM ainsi que leurs publications individuelles sur la question du mariage africain. Les publications des théologiennes et théologiens aussi bien africains que non africains seront prises pour contribution car elles rapportent non seulement des analyses pertinentes sur notre sujet d'étude mais leurs auteurs font des propositions de solution qui permettent de comprendre qu'il existe plusieurs possibilités de solution.

---

<sup>7</sup> Abble, Albert, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956, p. 17.

<sup>8</sup> Mbiti, John Samuel, *African religions & philosophy - Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Clé, 1972, p. 143.

<sup>9</sup> Donzé, Marc, « Objectifs et tâches de la théologie pratique », dans *RSR*, n° 3, Vol. 69, janvier 1995, p. 294.

Dans la perspective du problème soulevé, c'est-à-dire de l'imposition en Afrique d'une conception du mariage relevant d'une autre sphère culturelle comme la seule valable en faisant fi du mariage africain, nous pensons que pour comprendre ce dysfonctionnement, avant d'envisager des pistes de solution, il faut analyser la théologie proprement dite du mariage sacramentel. Il s'agit d'en parcourir ses origines et son histoire. Cette connaissance permettra de dégager les éléments de compatibilité et d'incompatibilité entre le mariage dit « chrétien » et le mariage africain.

Quelques récits illustratifs seront rapportés sur l'évolution de la doctrine catholique du mariage dans une perspective devant permettre de dégager les difficultés et les différences entre les deux mariages. La méthodologie choisie pour mener à terme nos recherches s'inscrit dans une perspective de formulation d'un discours théologique sur la validité et la sacramentalité du mariage africain à la lumière de la raison et de la Révélation. Il s'agit d'un discours théologique et canonique qui vise à préciser ce qui est authentiquement mariage et à établir les conditions garantissant que les mariages soient authentiques, un discours qui se pose contre les discours d'autorité et de persuasion.

C'est dans cette perspective que nous nous référerons aux articles 366 du code civil du Québec et 368 du code de la famille de la RDC, comme contribution à notre démarche. En effet, les deux articles permettront d'évaluer les motivations juridiques qui ont amené les législateurs du Québec et de la RDC à se pencher sur l'essentiel de ce qui fait le mariage, c'est-à-dire les conditions de fond. Ils en sont arrivés à éviter la multiplicité des célébrations du mariage si les conditions de fond sont remplies au civil et au religieux. Étant donné que ce qui fait le mariage dans le mariage civil est existant dans le mariage chrétien, le législateur québécois n'exigea pas une nouvelle célébration à une personne qui célèbre le mariage religieux. De même, en RDC, le législateur congolais décida de ne pas exiger la célébration du mariage civil à un couple qui célèbre son mariage africain en famille puisque ce qui est exigé et qui fait le mariage civil se retrouve dans le mariage africain.

Cette démarche reposera sur une analyse des conditions de fond et de forme du mariage en vue de rebondir, à la lumière de la théologie baptismale, sur une nouvelle perspective: le mariage africain pourrait être retenu comme le mariage unique. Il pourrait bénéficier du statut sacramentel pour des couples de baptisés catholiques mariés selon les

lois coutumières. Le fossé étant grand et parfois difficile à combler entre la théorie et la pratique, nous pensons proposer des pistes d'appui à la mise en œuvre de notre proposition de solution dont le soutien proviendrait, en contribution, de pouvoirs civils sur des aspects divers et précis.

### **0.13. Cadre conceptuel**

Dans notre étude, nous nous servons de plusieurs concepts et expressions dont il convient d'en donner une explication succincte que nous avons tirée de six documents spécialisés à savoir: Buffelan-Lanore, Yvaine et Larribau-Terneyre, Virginie, *Droit civil: introduction, biens, personnes, famille*, Paris, Sirey, 2018; Cheza, Maurice (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur, Lessius/éditions jésuites, 2017, Blay, Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2013 ; Werchmeister, Jean, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 2011 ; Jousset, David, *Le vocabulaire théologique en philosophie*, Paris, Ellipses, 2009 ; Lacoste, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007 ; et Église catholique, *Code de droit canonique*, Paris, Centurion/Cerf/Tardy, 1984.

**Baptême catholique** : du latin *baptismus*, le baptême est *ianua sacramentorum*, c'est-à-dire la porte des sacrements, sacrement chronologiquement premier des trois sacrements de l'initiation chrétienne (baptême, confirmation, eucharistie) et fondamental qui constitue le signe juridique et sacré de l'insertion dans l'Église du Christ. Il est destiné à laver le péché originel et à faire chrétienne la personne qui le reçoit. Il confère un caractère indélébile. Il n'est pas réitérable. Toutefois, lorsqu'on n'est pas sûr de son existence ou de sa validité, la personne pourrait être rebaptisée sous condition, c'est-à-dire sous réserve que le baptême soit effectivement inexistant ou invalide. On parle de baptême privé ou ondolement : il s'agit d'un baptême administré en cas d'urgence avec les rites minimaux. Le canon 850 du *CIC* 1983 utilise non pas les termes « solennel ou privé » mais plutôt l'expression « baptême en cas d'urgente nécessité ».

**Consentement** : du latin, *consensus*, qui veut dire accord, approbation : par exemple, le consentement des autorités ecclésiastiques est requis pour certains actes juridiques. « Le consentement matrimonial est un acte de volonté, par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour

constituer le mariage » (can. 1057 §2). Selon l'adage romain, *partium consensus facit matrimonium*; cela veut dire que c'est le consentement des parties qui fait le mariage. En droit romain, le mariage est fondé sur la permanence du consentement, alors que selon la doctrine canonique classique, il est fondé sur le consentement initial, qui est irrévocable. Le consentement est le fait de se prononcer en faveur de l'accomplissement d'un projet ou d'un acte. C'est l'objet de la volonté, conséquence de la volonté, le symbole d'extériorisation de la volonté, mais distinct de cette dernière. Consentir, c'est accepter, c'est dire oui à l'autre. C'est « *faire sien* » ce qui par définition, ne dépend pas de soi. C'est la volonté d'engager sa personne ou ses biens, ou les deux à la fois.

**Dot africaine:** bien symbolique à valeur juridique qu'un jeune homme remet à sa future belle-famille afin de pouvoir entrer dans ses droits matrimoniaux; elle couronne la pré-dot, le consentement et les liens créés entre les deux familles des fiancés. Certaines législations africaines la reconnaissent et la considèrent comme une preuve de consentement donné par les mariés et le résultat d'un consensus entre leurs familles. Il n'y a pas de mariage sans dot. Elle « est la condition sine qua non de la validité du mariage traditionnel. Elle était à l'origine à la fois un symbole d'amour du fiancé à l'égard de sa future épouse et un symbole de l'amitié qui s'établissait entre leurs deux familles »<sup>10</sup>. Son contenu varie selon les ethnies mais elle recèle, à la fois une même et une multiple signification. C'est l'élément déterminant qui permet de sceller l'unité entre aussi bien les futurs mariés que leurs familles respectives dans le mariage.

**Droit :** ensemble des règles et des lois qui régissent les rapports entre les êtres humains au sein d'une société. Le but est d'aménager la vie en société. Celle-ci n'est pas envisageable sans une certaine règle de droit qui l'assure. Une règle de droit répond aux besoins de sécurité et de justice. Elle est proche de la règle morale par le fait de poursuivre le même idéal de justice. Les deux diffèrent sur bien d'autres points comme le fondement, le domaine et la sanction. Il existe plusieurs formes de droit mais nous nous intéresserons spécifiquement à ceux, en lien avec notre étude. **Droit coutumier** ou **non écrit :** ensemble de règles juridiques que constituent les coutumes. Yvaine Buffelan-Lanore et Virginie

---

<sup>10</sup> Khonde, Godefroid-Léon, *Inculturation chrétienne du mariage au Congo : problèmes et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 34.

Larribau-Terneyre le définissent comme un « ensemble de coutumes qui ont progressivement acquis force de loi et qui ont divers fondements : religion, ethnie, identité culturelle. Il s'applique essentiellement dans les pays africains et asiatiques. »<sup>11</sup>; **droit civil** : ensemble des règles de droit effectivement en vigueur dans un État ou un ensemble d'États qui a la société civile (l'État) pour origine. Les lois civiles peuvent être « canonisées », c'est-à-dire reçues par le droit canonique. « Les lois 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 » (can. 22), par exemple pour l'adoption « les enfants adoptifs selon la loi civile sont considérés comme fils ou filles du ou des parents adoptifs » (can. 110); **droit divin positif** : contenu dans les Écritures Saintes; **droit divin naturel** ou **droit naturel** : inscrit dans la nature humaine; **droit positif** : ensemble des règles de droit effectivement en vigueur dans une ou plusieurs institutions; il sous-entend que les règles de droit sont issues des êtres humains eux-mêmes et non pas de la nature ou de la divinité. Il s'oppose au droit divin et au droit naturel; **droit canonique** : droit interne de l'Église, qui comporte des éléments de droit divin, de droit ecclésiastique (au premier sens de ce mot), et de droit civil; **droit nomocanonique** : droit mixte, à la fois civil et ecclésiastique (dans les Églises orientales).

**Église catholique** : du latin *ecclesia*, issu du grec *ekklesia* (ἐκκλησία), le mot Église signifie assemblée du peuple de Dieu convoqué, constitué et organisé en une société. Elle signifie aussi un édifice destiné au culte divin public (can. 1214-1222). Dans le cadre du christianisme, l'Église est une communauté convoquée au nom du Christ. L'Église catholique est l'ensemble des baptisés, organisé et « gouverné par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui » (can. 204 § 2). Elle est appelée Église catholique, apostolique et romaine depuis la fin du XVI<sup>e</sup> siècle avec l'édit de Nantes qui reconnaissait pour la première fois deux religions : la « Religion catholique, apostolique et romaine » et la « Religion réformée », appelée « Protestantisme » aujourd'hui. Les termes catholique et apostolique viennent du concile de Nicée-Constantinople auxquels s'est adjoint l'adjectif

---

<sup>11</sup> Buffelan-Lanore, Yvaine et Larribau-Terneyre, Virginie, *Droit civil : introduction, biens, personnes, famille*, Paris, Sirey, 2018, p. 12.

« romaine ». **Église latine** ou **occidentale** : patriarcat de Rome, utilisant une liturgie latine; l'Église latine est sujette du Code de droit canonique de 1983. **Églises orientales** : Églises dépendant d'un patriarcat oriental. **Églises orientales catholiques** ou **uniates** : les Églises orientales et l'Église latine ont, à divers moments de l'histoire, rompu la communion; des fractions d'Églises orientales ont rétabli cette communion avec Rome, d'où leur nom d'uniates ou Églises orientales catholiques. Elles sont sujettes du Code des canons de 1990. Église particulière : diocèse et assimilé (can. 368). Les canons 204 et 205 du *CIC* 83, précisent la notion de communion dans l'Église catholique. « Sont pleinement dans la communion de l'Église catholique sur cette terre les baptisés qui sont unis au Christ dans l'ensemble visible de cette Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique » (can. 205). Les lois purement ecclésiastiques du *CIC* 1983 ne concernent que les catholiques latins.

**Mariage africain** : mariage qui s'effectue dans le cadre des lois coutumières africaines. L'expression renvoie à l'existence d'une unité culturelle entre les membres de nombreuses communautés africaines en vertu de laquelle le concept d'africanité se rattache à elles. Les documents que nous avons parcourus utilisent des expressions diversifiées pour signifier la même réalité : mariage coutumier, mariage coutumier africain, mariage coutumier traditionnel, mariage traditionnel africain, mariage africain, etc. La problématique étudiée commande le choix du vocable approprié. L'usage du vocable « mariage africain » renvoie aux agencements communs ou aux structures communes des Africains telles qu'elles apparaissent. Emmanuel Vangu Vangu, prêtre et théologien congolais montre que l'usage des expressions 'mariage africain' ou 'pratique rituelle africaine' touche « un aspect de la phénoménologie des sociétés africaines »<sup>12</sup>. En d'autres termes, il existe, d'après lui, des structures fondamentales et communes aux sociétés africaines auxquelles cette expression est applicable. C'est le vocable que nous avons préféré dans notre thèse. Nous l'expliquons avec force détails à la quatrième section du chapitre premier de la première partie de la thèse. Toutefois, pour des raisons de respect de style choisi par chaque auteur, nous pourrions utiliser son expression.

---

<sup>12</sup> Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualités, initiatives et étapes du mariage en Afrique. Au cœur des rites et des symboles*, Paris, Publibook, 2012, p. 17.

**Mariage dit « chrétien » :** le mariage est une vieille institution que l'Église a perpétuée. D'après la tradition chrétienne, le mariage dit « chrétien » est un sacrement, une alliance par laquelle une baptisée et un baptisé constituent une famille qui, par son caractère naturel, est ordonné à leur bien, à leur génération et à l'éducation de leurs enfants. Il est aussi appelé mariage sacramentel ou mariage chrétien que le canoniste français Jean Werckmeister définit brièvement comme un « mariage entre baptisés »<sup>13</sup>. Certains auteurs expriment de fortes réticences à l'usage du vocable « mariage chrétien ». Si le théologien français Michel Legrain parle de « mariage des chrétiens » et pense qu' « il existe bien d'autres formulations tout aussi parlantes, mais dont le caractère englobant lamine les personnes en les faisant entrer dans un moule uniforme et donc réducteur »<sup>14</sup>, Joseph-Albert Malula, opte pour la dénomination « mariage de type occidental » ou « mariage dit chrétien », pour signifier qu'il relève de la culture occidentale et « pour attirer l'attention de tous ceux qui, au plan de la discipline par exemple, seraient tentés d'universaliser et d'implanter partout un modèle unique du mariage »<sup>15</sup>. Dans le cadre de notre étude, nous avons opté pour le vocable mariage dit « chrétien ». À notre entendement, l'église n'a ni créé, ni institué un mariage. Il s'agit d'un mariage déjà existant qui, sans être supprimé, reçoit une force spirituelle par l'acte du Christ. Il ne s'agit pas d'un autre mariage mais d'un mariage naturel auquel le Christ accorde des grâces divines. Ce mariage existe dans toutes les cultures. Il est dit ou appelé « chrétien » pour des disciples du Christ. Il ne cesse pas d'être celui qu'il a toujours été, c'est-à-dire ce mariage qui a été institué par le Dieu créateur et qui devient une figure du mystère d'union du Christ époux et de l'Église épouse. C'est ce mariage institué qui est appelé « chrétien » lorsqu'il est célébré entre deux baptisés et élevé à la dignité de sacrement. Il ne s'agit pas d'un nouveau mariage. L'usage de l'expression « mariage chrétien » ou « mariage religieux » ou encore « mariage sacramentel », laisse penser à l'existence d'un « mariage païen », et à un « mariage à la mairie » ou encore à un « mariage à l'Église » dont l'un serait non seulement différent voire plus important que les autres. Définir le mariage comme étant civil, coutumier ou religieux conduit inévitablement à comparer ce mariage à

---

<sup>13</sup> Werckmeister, Jean, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 2011, p. 136.

<sup>14</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome III. Inquiétudes des catholiques en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 147.

<sup>15</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 870.

d'autres séculiers. Une telle conception engendre des débats sur la validité des premières célébrations ou des premiers « mariages » et une confusion qui donne l'impression qu'il existe trois types de mariage dont l'accomplissement s'intégrerait dans une sorte de processus dynamique de la formation du lien matrimonial. Pourtant le mariage africain lui-même est considéré comme un processus dynamique et progressif, l'une de ses principales caractéristiques dont nous parlerons au premier chapitre de la première partie de notre thèse. Toutefois, comme dans le cas du vocable « mariage africain » et par respect du style choisi par chaque auteur, nous pourrions utiliser des expressions « mariage chrétien », « mariage religieux » ou « mariage sacramentel ». **Mariage catholique valide** : « seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins, selon les règles exprimées dans les canons suivants et restant sauves les exceptions dont il s'agit aux canons 144, 1112, § 1, 1116 et 1127, §§ 2 et 3 »<sup>16</sup>. Que la cérémonie soit civile ou religieuse, pour être valide, un mariage doit avoir lieu devant un officiant compétent, c'est-à-dire reconnu par la loi. **Mariage clandestin** : mariage célébré en secret, sans aucune forme légale. **Mariage mixte** : entre baptisés de confessions différentes.

**Sacrement** : acte du Christ et signe visible du don de Dieu, porteur de 'grâce' c'est-à-dire qu'il aide le chrétien et la chrétienne à vivre, à avancer sous le regard de Dieu. Du latin *sacramentum*, lui-même traduction du terme grec *mustérion*, le mot sacrement signifie à l'origine 'mystère'. Il renvoie à un rite cultuel revêtant une dimension sacrée. Selon le

---

<sup>16</sup> Can. 1108 § 1 - Can. 144 - § 1. En cas d'erreur commune de fait ou de droit, comme en cas de doute positif et probable de droit ou de fait, l'Église supplée le pouvoir exécutif de gouvernement tant au for externe qu'au for interne. Can. 1112 - § 1. Là où il n'y a ni prêtre ni diacre, l'Évêque diocésain, sur avis favorable de la conférence des Évêques et avec l'autorisation du Saint-Siège, peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages. § 2. Il faudra choisir un laïc idoine, capable de donner une formation aux futurs époux et apte à accomplir convenablement la liturgie du mariage. Can. 1116 - § 1. S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient un assistant compétent selon le droit, les personnes qui veulent contracter un vrai mariage peuvent le contracter valablement et licitement devant les seuls témoins: 1 en cas de danger de mort; 2 en dehors du danger de mort, pourvu qu'avec prudence il soit prévu que cette situation durera un mois. § 2. Dans les deux cas, si un autre prêtre ou diacre peut être présent, il doit être appelé et être présent avec les témoins à la célébration du mariage restant sauve la validité du mariage devant les seuls témoins. Can. 1117 - La forme établie ci-dessus doit être observée si au moins l'une des parties contractant mariage a été baptisée dans l'Église catholique ou y a été reçue, et ne l'a pas quittée par un acte formel, restant sauves les dispositions du can. 1127, § 2. Can. 1127 - § 1. En ce qui concerne la forme à observer dans le mariage mixte, les dispositions du can. 1108 seront suivies; cependant, si la partie catholique contracte mariage avec une partie non catholique de rite oriental, la forme canonique de la célébration doit être observée pour la licéité seulement; mais pour la validité est requise l'intervention d'un ministre sacré, en observant les autres règles du droit.



CIC 1983, un sacrement est une « action de Dieu et de l'Église, signe et moyen par lequel la foi s'exprime et se fortifie, le culte est rendu à Dieu, et la sanctification des hommes se réalise » (can. 840). Le concile de Trente, à sa 7<sup>e</sup> session (1547), officialisa la liste des sept sacrements admis auparavant depuis le XIII<sup>e</sup> siècle.

**Synode** : du grec, *synodus*, *odos* (chemin) et *sun* (ensemble), le terme synode veut dire faire route ensemble, réunion, assemblée d'ecclésiastiques (spécialement catholiques, protestants). **Synode des évêques** : structure qui réunit à intervalles réguliers (synode ordinaire, tous les trois ans) ou irréguliers (synode extraordinaire des évêques ou d'autres délégués) des évêques du monde entier pour conseiller le pape (can. 342-348). Elle a été créée, par un motu proprio *Apostolica sollicitudo*, le 15 septembre 1965 par Paul VI en vue de maintenir vivant l'esprit de collégialité épiscopale engendré par Vatican II. **Collégialité** : propriété du collège des évêques, selon laquelle tous les évêques forment, sous l'autorité du pape, un seul corps solidairement responsable de l'Église (*LG*, n° 22; can. 336-342). **Synode spécial** : réunion d'évêques d'une région particulière (par exemple le synode des évêques d'Afrique). Le synode n'a pas voix délibérative mais voix consultative (can. 343), sauf si, dans un cas précis, il reçoit du pape pouvoir délibératif (can. 343). Le pape, après avoir reçu les propositions du synode, rédige librement les conclusions qu'il en tire (généralement sous la forme d'une exhortation post-synodale). **Concile** : réunion des évêques qui possèdent le pouvoir de gouvernement. Un concile œcuménique, en tant que réunion du collège des évêques, est, en union avec le pape, sujet du pouvoir suprême et plénier sur l'Église tout entière (can. 336). **Concile particulier** : concile non œcuménique, plénier ou provincial avec un pouvoir surtout législatif.

**Tametsi** : un décret, du latin *decretum*, est une disposition législative, administrative ou judiciaire qui applique ou urge la loi : décret conciliaire, décret épiscopal ou de la congrégation de la curie romaine, etc. *Tametsi* vient du latin et signifie, pour, même si. Le décret *tametsi* est le titre du décret promulgué à la 24<sup>e</sup> session du concile de Trente en 1563. Il rendit religieusement nuls les mariages qui n'auraient pas eu plusieurs témoins, dont au moins un prêtre catholique. Il imposa que, pour être valide, un mariage doit avoir été célébré devant un minimum de deux témoins et en présence du curé d'un des conjoints, ou de tout autre prêtre autorisé. Il imposa aussi le consentement des deux partenaires et stipula que l'accord des parents n'était pas nécessaire à la validité du mariage. Il mit fin au mariage

arrangé par les parents, en Occident. **Forme canonique du mariage** : c'est l'échange des consentements devant l'ordinaire ou le curé du lieu (ou un autre clerc délégué par eux) et deux témoins. L'ordinaire ou le curé doivent demander la manifestation du consentement, et la recevoir « au nom de l'Église » (can. 1108). Depuis le concile de Trente (1563, décret *tametsi*) et le décret *Ne Temere* (1907), la forme canonique est obligatoire pour les catholiques sous peine de nullité, sauf dispense accordée par l'ordinaire du lieu (can. 1108-1123). La forme canonique exige de faire valider le mariage devant un prêtre et deux témoins. Le canon 1116 parle de la forme canonique extraordinaire, c'est-à-dire du mariage devant deux témoins, sans la présence de l'ordinaire ou du curé.

**Théologie du mariage** : du grec *logos*, l'étude raisonnée, et *ho theos*, le dieu, ou *to theion*, le divin, le terme théologie est littéralement, un discours sur Dieu, un discours rationnel sur la divinité ou le divin. C'est l'étude des questions religieuses fondée sur les textes sacrés, les dogmes et la tradition de l'Église. Tout discours croyant n'est pas théologique, il peut être de l'ordre de la confession de foi (ou témoignage), de la prédication, voire de la louange. Vital Massé, évêque émérite du diocèse de Joliette (Canada), définit la théologie comme « la foi qui cherche à comprendre les réalités sacrées à la lumière de la Révélation que Dieu a faite de lui-même à travers les textes bibliques et la réflexion de l'Église ». La théologie comporte plusieurs disciplines qui ont chacune un objet déterminé. Par exemple la compréhension immédiate des textes bibliques (Exégèse et théologie biblique), des données fondamentales de la foi (dogmatique), de l'agir humain (théologie morale), de la vie spirituelle (spiritualité) ou encore de l'action pastorale de l'Église (théologie pastorale) ou encore des questions matrimoniales (théologie du mariage), etc. La théologie du mariage est un discours rationnel sur le lien entre Dieu et le mariage. **Théologie catholique du mariage** : étude, compréhension ou investigation de l'essence divine du lien entre le Christ et le mariage des baptisés catholiques à la lumière de la Révélation, discours rationnel sur le mystère-sacrement de l'amour humain, analyse du lien entre mariage sacramentel et Église sacrement, démarche qui consiste à développer la relation qui unit le mystère trinitaire et la symbolique nuptiale.

### **0.13. Division du travail**

Le mariage est un des sujets vastes et complexes de la théologie. Nous entendons commencer notre parcours de recherche par la présentation des conceptions du mariage africain et du mariage dit « chrétien » en les situant dans les contextes culturels où elles ont évolué. Nous déterminerons leurs caractéristiques respectives en dégagant les éléments de divergence et de convergence qui les définissent. Nous consacrerons la première partie de notre travail à cette présentation et elle sera constituée de trois chapitres.

Le chapitre premier étudiera le mariage africain sur le plan de son organisation, et de sa conception ainsi que des étapes de sa célébration. Le second proposera une relecture de l'histoire du mariage dit « chrétien », plus particulièrement de l'origine de la doctrine de l'Église catholique de rite latin sur le mariage avec une mise en évidence de la promulgation du décret *tametsi* à partir duquel la forme canonique fut rendue effective et obligatoire. Ces deux premiers chapitres seront suivis d'un troisième qui, lui, analysera le contexte, l'époque et la méthodologie adoptée par les missionnaires partis de l'Europe vers le continent africain en vue d'assurer le transfèrement de cette doctrine de l'Église catholique sur le mariage, dont nous aurons parlé au chapitre précédent. Les conséquences évidentes qui découlent de la rencontre entre les deux types de mariage, africain et chrétien, feront aussi l'objet du chapitre troisième afin de comprendre les réactions dont nous parlerons à la seconde partie de notre thèse qui sera essentiellement consacrée aux évêques africains et aux opinions des théologiennes et des théologiens.

Le transfert de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage vers l'Afrique implique son implantation dans les nouvelles terres converties au christianisme et sa réception par les destinataires. La seconde partie de notre thèse sera consacrée à cette étape d'évangélisation de l'Afrique. Deux chapitres la constitueront et se pencheront sur la manière dont les Africains l'ont accueillie, la vivent et la comprennent à partir de conséquences observées au dernier chapitre de la première partie. Les déclarations des évêques africains seront analysées au chapitre premier de la seconde partie de notre thèse. Leur positionnement par rapport à la cohabitation de deux types de mariage sera déterminant pour la suite de la recherche. Le second chapitre de la deuxième partie présentera les points de vue des auteurs spécialistes du mariage en Afrique et les propositions de solution qui ont été initiées par certains d'entre eux.

Nous nous servirons de leurs réflexions pour proposer une nouvelle perspective de la théologie du mariage Afrique qui fera l'objet de la troisième et dernière partie de notre thèse. Il s'agira d'une réflexion sur les principales articulations qui pourraient permettre au mariage africain d'être reconnu comme valable en soi dans l'Église catholique et devenir sacrement pour des baptisés catholiques africains qui le célèbrent. Il sera question de surmonter l'impasse dans laquelle il se trouve depuis l'implantation missionnaire des derniers siècles du christianisme en Afrique. Nous terminerons notre étude par une conclusion générale qui présentera les grandes lignes traitées tout au long de notre travail et nous évoquerons quelques questions ouvertes qui s'inscriront dans la continuité de ce que nous aurons fait dans notre thèse.

**Première partie**  
**Mariage africain et mariage sacramental**

*« Dans le concept africain du mariage, y a-t-il une place pour l'idée d'un mariage à l'essai? Le mariage coutumier peut-il être légitimement appelé concubinat? »*

*(Joseph-Albert Malula)*

## **I.0. Introduction de la première partie**

Depuis la période de l'implantation du christianisme en Afrique sub-saharienne, les chrétiennes et les chrétiens catholiques de cette partie du continent sont soumis à une triple célébration d'un même mariage (coutumier, civil et sacramentel). Cette pratique fonctionne mal et n'évolue pas sans conséquences embarrassantes dont la considération du mariage africain comme étant un « péché public » et l'exclusion de la réception d'autres sacrements pour toute personne baptisée qui le célèbre. Des missionnaires venus d'Europe à leurs successeurs, membres du clergé autochtone, aucune solution initiée n'a réussi à surmonter ou à concilier les difficultés liées à la cohabitation entre le mariage introduit en Afrique par le biais de l'évangélisation et le mariage africain. Il suffit de parcourir l'abondante littérature existante pour s'en assurer.

Cela dit, en parcourant notre bibliographie sélective, nous nous sommes rendu compte que nous n'étions ni le premier, ni parmi les premiers à étudier le thème du mariage dans ses rapports avec le continent africain. En effet, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, pour ne remonter que jusqu'à cette époque, plusieurs publications ont été réalisées sur le sujet et attiraient déjà l'attention des théologiens. Cette période correspond non seulement à l'implantation effective du christianisme en Afrique subsaharienne dans un nombre important des pays de la partie sud du continent qui se sont convertis à cette religion importée, mais aussi au questionnement qui commence à se manifester dans les milieux marqués par une série de fléaux infligés à la suite de la colonisation, de la traite des Noirs et de l'évangélisation imposée qui se traduisirent par des incertitudes vécues et partagées entre dépossession et renaissance, colonisation et décolonisation, crises et sous-développement, guerres et pillage des ressources naturelles, etc.

C'est la période pendant laquelle les nouveaux convertis au christianisme commencent à prendre conscience de nombreux enjeux qui touchent l'anthropologie africaine et ses rapports avec les occupants étrangers venus d'Europe. C'est aussi la période au cours de laquelle un nombre important de missionnaires commence à prendre conscience de difficultés pastorales rencontrées dans plusieurs domaines dont celui du mariage, ce qui les conduit à produire des documents systématisés, soumis pour évaluation auprès des autorités compétentes en Europe. Les premières semaines de missiologie de Louvain, dont la troisième en 1925 et la quatrième en 1926, exposèrent clairement les rapports des

missions effectuées en Afrique à propos des résistances qui commençaient à se manifester de la part de nouveaux convertis au sujet de la préservation de leurs patrimoines culturels. C'est à la cinquième semaine de missiologie de Louvain (1927), que les problèmes insolubles entre le mariage africain et celui que les missionnaires exportèrent vers l'Afrique furent abordés.

Tous ces faits énumérés semblent s'entremêler mais ils sont riches en enseignement car ils permettent de comprendre que les difficultés pastorales liées à la cohabitation non pacifique entre le mariage africain et le mariage chrétien furent détectées aux premières heures de l'évangélisation du continent par les missionnaires eux-mêmes. Les obstacles rencontrés surtout dans le domaine du mariage furent rapportés à leur hiérarchie en Europe. Ils relevaient les incompatibilités entre les deux types de mariage. Si certains rapporteurs eurent un regard totalement négatif sur le mariage africain, d'autres se détachèrent tout de même de cette vision péjorative pour souligner ses aspects positifs qui, plus tard, encourageront certains Africains à produire des publications qui allaient contribuer aux efforts de recherche de solution de cohabitation pacifique entre les deux formes de mariage.

En quoi consistent les difficultés pastorales rapportées aux semaines de missiologie de Louvain dont nous venons de parler et quelle est leur source de provenance ? Nous venons de le dire, c'est suite à l'introduction d'un autre type de mariage dont sa conception est différente de celle du mariage africain que surgissent les problèmes pastoraux en Afrique subsaharienne. L'administration coloniale introduisit également un autre type de mariage, civil, qui, aux côtés du mariage africain et de celui des missionnaires, contraindront les chrétiennes et les chrétiens africains à célébrer « trois mariages » et c'est la situation qui perdure à ce jour de cette triple célébration (coutumière, civile et à l'Église) qui fait l'objet de notre thèse.

Pour faire une telle étude, nous nous imposons le parcours et la lecture de l'histoire correspondant à chacun de deux types de mariage (africain et de l'Église catholique de rite latin), de leurs éléments constitutifs, de leurs incompatibilités et compatibilités existantes, de leurs caractéristiques. Nous entendons y consacrer la première partie de notre travail que nous répartirons en trois chapitres. Le chapitre premier étudiera l'organisation et la conception du mariage en Afrique. Il sera subdivisé en deux principales sections qui se rapporteront à la conception africaine du mariage et aux principales étapes qui sanctionnent

sa célébration. Elles seront précédées de la présentation de l'état des lieux, de l'état de la question et d'un commentaire sur le choix opéré pour le vocale de « mariage africain » que nous utiliserons dans notre travail.

Nous entendons aussi, à travers la présentation de la conception du mariage africain, dégager les éléments essentiels qui le constituent et qui le rendent différent de la conception introduite par les missionnaires à l'époque européens. Cette étape nous conduira à émettre un commentaire détaillé sur les caractéristiques du mariage africain dont les rapports constitutifs entretenus entre la personne humaine et le monde qui l'entoure se trouvent au cœur du *Muntu*. Inséré dans la communauté sans s'y dissoudre ou s'y résorber, le *Muntu* entretient des rapports avec ses semblables, avec les institutions publiques et avec le Créateur. Il s'agit des relations avec le monde visible et le monde invisible que nous commenterons au chapitre premier de la première partie de notre étude. Le caractère communautaire par le biais des jeunes mariés fera l'objet d'une étude particulière afin de comprendre en quoi il constitue une des principales caractéristiques du mariage africain.

Enfin, pour terminer le chapitre premier, nous pensons qu'afin de nous situer dans une démarche comparative réussie entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien », il faille évoquer ses conditions de forme dont les différentes étapes de sa célébration. Elles nous permettront de comprendre non seulement le sens de la dot et la place qu'elle occupe dans le processus qui conduit à la conclusion du mariage en Afrique, mais aussi les raisons qui nous pousseront à remettre en question la nécessité d'une autre célébration, après celle familiale, qui multiplie les consentements.

Après le mariage africain nous passerons au second chapitre consacré à l'étude de la seconde conception du mariage que les missionnaires ont introduite en Afrique et qui fait parler d'elle dans les milieux pastoraux et théologiques aux côtés de celle vécue séculièrement sur les terres africaines. Quelle est l'origine du mariage dit « chrétien » ? Comment en est-on arrivé à sa constitution ou à sa formation ? Comment a-t-elle évolué dans l'histoire ? Nous pensons qu'en répondant à ces questions, nous pourrions être capables de comprendre les contours historiques qui nous permettront de dégager les éléments de ressemblance et de dissemblance entre les deux types de mariage : africain et celui dit « chrétien ». En clair, nous présenterons une analyse de la théologie catholique du mariage dit « chrétien » dont la promulgation du décret *tametsi* sera le point culminant



avec, comme point de chute, la forme canonique de sa célébration imposée à tous les peuples du monde catholique.

Auparavant, nous entendons parcourir les textes qui rapportent l'histoire et les origines de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage ainsi que son évolution dans le temps, de la tradition juive à la forme que nous lui reconnaissons aujourd'hui. Nous entendons aussi évoquer les débats historiques entre scolastiques canonistes et théologiens des écoles représentées par Gratien et Pierre Lombard sur la constitution ou sur la formation du mariage qui ont abouti aux décrétales du pape Alexandre III qui introduisit dans la législation catholique la notion de fiançailles et mit fin au débat du XII<sup>e</sup> siècle. Les deux écoles furent passionnément préoccupées à répondre à la question : « Qu'est-ce qui fait le mariage ? ».

Cette question soulevée il y a plusieurs siècles, qui a alimenté les débats historiques, oriente nos analyses jusqu'à la fin de notre parcours. Nous verrons que non seulement les paradigmes changent selon les époques, mais aussi qu'ils ont des soubassements dans le passé contextuel de ceux qui les conçoivent. Cela dit, il nous sera utile de faire un commentaire sur les discussions qui se rapportent à la théorie de la séparabilité ou de l'inséparabilité contrat-sacrement qui revient régulièrement dans les débats des théologiens et des théologiennes. C'est avec ce débat que nous aborderons les positions du Concile de Trente qui consacra la forme canonique peu après la tenue du quatrième concile de Latran qui, lui, avait instauré le système de publication des bans avant la célébration du mariage. Il sera surtout question de déterminer les raisons historiques et contextuelles qui conduisirent à la promulgation du décret *tametsi* qui donna naissance à la forme canonique que nous connaissons et qui devint le seul et unique mode de célébration du mariage dans l'Église catholique de rite latin, en vigueur jusqu'aujourd'hui.

Nous couvrirons aussi la période intermédiaire entre *Tametsi* et la période actuelle qui a vu surtout le second concile du Vatican élaborer une théologie sacramentelle du mariage être reformulée. Les débats ne concernent plus l'acte sexuel et le consentement, discussions d'avant les décrétales d'Alexandre III, mais le lien intrinsèque entre le mariage et le baptême auquel le code de droit canonique accorde une grande importance. En contribution à la compréhension de ce rapport mariage-baptême, nous nous servirons des orientations de la CTI sur la mise en relief du lien intime qui existe entre le baptême, la foi

et l'Église. Nous terminerons ce chapitre par un commentaire sur le code de droit canonique de 1983 qui a défini le mariage dit « chrétien » comme une alliance, qualificatif qui va créer un couac théologique dans le contexte africain où le mariage africain est aussi appelé « alliance » selon une autre représentation ou signification.

Le dernier chapitre de la première partie de la thèse tentera de répondre à une double question : Comment le mariage de l'Église catholique a-t-il été introduit en Afrique ? Pourquoi a-t-il été imposé comme le seul valable ? Nous analyserons les enjeux et les conditions historiques du transfèrement du mariage catholique vers l'Afrique. Il s'agira de déterminer les circonstances de la rencontre historique de deux conceptions du mariage appartenant à des sphères culturelles différentes.

Nous entendons étudier le costume pastoral et culturel que les missionnaires venus d'Europe vers l'Afrique ont revêtu dans leur mission d'évangélisation, les méthodes pastorales qu'ils adoptèrent pour mener à terme leur mission de transmission de l'Évangile avec sans doute la collaboration de l'administration coloniale. Le dernier chapitre se penchera aussi sur la dichotomie matrimoniale transmise vers ce continent, les mesures qui furent adoptées pour obliger les chrétiennes et les chrétiens d'Afrique à célébrer le mariage catholique et les conséquences qui découlèrent de cette imposition dont la principale et évidente fut la triple célébration du mariage par une même personne baptisée catholique. Il nous faudra aussi déterminer comment et pourquoi les mesures de restriction impliquaient aussi la considération du mariage africain comme du concubinage, c'est-à-dire un « péché public », idéologie restée valable jusqu'aujourd'hui.

D'autres questions auxquelles le chapitre troisième devra répondre c'est de déterminer comment les missionnaires sont arrivés à prendre la mesure d'exclusion de la réception d'autres sacrements pour toute personne baptisée catholique qui célébrerait le mariage africain sans se marier à l'Église. Nous pensons que toutes ces mesures, justes ou injustes soient-elles, eurent sans doute des conséquences sur la vie et sur l'éthique chrétienne des Africains qui feront réagir ultérieurement évêques, canonistes, théologiens et théologues. Plusieurs secteurs de la vie furent sans doute affectés sur les plans culturel, social, psychique, psychologique, anthropologique et économique.

## **Chapitre premier:**

### **Conception et principales caractéristiques du mariage africain**

#### **1.0. Introduction**

Depuis que le christianisme s'est implanté en Afrique subsaharienne les chrétiens catholiques africains de rite latin ont été soumis à une triple célébration d'un même mariage (coutumier, civil et chrétien). Cette disposition a toujours suscité de vives réactions et continue jusqu'aujourd'hui à défrayer les chroniques dans les milieux ecclésiastiques africains. Du magistère aux théologiens africains, des voix se sont levées pour évoquer cette cruciale question théologique et d'éthique théologique.

Dans ses riches et multiformes cultures, l'Afrique dispose d'une organisation variée et plurielle de tout le processus matrimonial. Malgré cette diversité des us et coutumes, la conception du mariage dans sa quintessence ou sur son fond offre d'importantes convergences. Des premières prises de contact entre les futurs conjoints à la célébration effective, les traditions africaines ont développé des coutumes spécifiques, mais se rejoignent les grandes étapes reconnues par plusieurs législations étatiques africaines : la pré-dot, la dot et la célébration effective du mariage.

Le chapitre premier de la première partie de notre étude analyse et dégage les présupposés anthropologiques spécifiques du mariage africain dans sa diversité organisationnelle et selon une conception convergente aux peuples subsahariens. La présentation de l'état des lieux, de la problématique et de la littérature correspondante devrait constituer la fondation de la conceptualisation devant faciliter la compréhension de nos analyses. Cette présentation permettra aussi de constater qu'il y a des positions africaines qui reprennent les positions romaines. Une étude approfondie sera consacrée à ces positions dans la seconde partie de la thèse.

#### **1.1. État des lieux du mariage en Afrique subsaharienne**

« Être authentiquement africain et authentiquement chrétien »<sup>17</sup> dans les Églises particulières d'Afrique, constate l'anthropologue béninois Jean-Baptiste Sourou, constitue la préoccupation récurrente aux premières heures de l'évangélisation du continent africain.

---

<sup>17</sup> Sourou, Jean-Baptiste, *Comment être africain et chrétien ? Essai sur l'inculturation du mariage en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 7.

La question ne se pose pas autrement dans le domaine du mariage. En effet, « à partir du moment où les Africains ont été confrontés au christianisme, ils célèbrent leur mariage en trois temps : selon la coutume (mariage coutumier), à la commune (mariage civil), à l'Église (mariage religieux) »<sup>18</sup> et « chaque manière de célébrer un mariage est liée à une histoire et possède ses propres exigences. Mais c'est le même mariage qui est célébré et ce sont les mêmes conjoints qui sont contraints de suivre cette procédure pour consolider leur lien »<sup>19</sup>. Vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle le mariage africain est « étrangement considéré comme un mariage fétichiste »<sup>20</sup> et « un péché »<sup>21</sup> ou encore du concubinage.

Réunis en Synode à Rome en 1994, les évêques africains évoquèrent cette situation : « comment éviter la superposition de trois types de mariage célébrés par la même personne : mariage coutumier, mariage civil et mariage dans le Seigneur en présence du prêtre ? Ne serait-il pas possible d'harmoniser ces trois célébrations pour n'en faire qu'une ? »<sup>22</sup> En 1980, Mgr Bernard Yago, archevêque d'Abidjan à l'époque, invita le premier Synode consacré à la famille, tenu à Rome du 26 septembre au 25 octobre de la même année, à « revaloriser le mariage coutumier, en l'élevant au rang de sacrement »<sup>23</sup>. La raison justifiant cet appel du prélat catholique est là : « après cent ans d'évangélisation, pour des raisons historiques d'ordre culturel, politique et religieux, l'alliance matrimoniale continue encore aujourd'hui à se célébrer sous trois formes : le mariage traditionnel, le mariage civil et le mariage sacrement comme si les trois s'opposaient nécessairement ! »<sup>24</sup> Pour Essomba Fouda, théologien camerounais, cette situation « traduit fort bien l'ambiguïté de la vie chrétienne du Camerounais qui hésite entre deux réalités : assumer les valeurs traditionnelles et vivre également les exigences évangéliques d'une foi authentique »<sup>25</sup>. Toutefois, « qu'ils soient chrétiens ou musulmans, les Africains mettent en premier lieu le

---

<sup>18</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain: une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2004, p. 25.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Essomba Fouda, Antoine, *Le mariage chrétien au Cameroun. Une réalité anthropologique, civile et sacramentelle*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 6.

<sup>21</sup> Aké Loba, *Les dépossédés*, Paris/Bruxelles/Nivelles, Francité, 1973, p. 186.

<sup>22</sup> Cheza, Maurice, *Le synode africain: histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 186.

<sup>23</sup> Yago, Bernard, « Mariage et famille dans le monde moderne », dans *DC*, n° 1796, Tome LXXVII, 23 novembre 1980, p. 1063.

<sup>24</sup> Essomba Fouda, Antoine, *Le mariage chrétien au Cameroun*, p. 13.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 14.

mariage contracté selon leurs coutumes; le mariage religieux est surajouté au premier ; sans le mariage coutumier, le mariage religieux n'a aucune valeur à leurs yeux »<sup>26</sup>, souligne le théologien congolais Kabesele Lumbala François qui parle d'un double régime dans le mariage en Afrique.

## 1.2. Pierre d'achoppement

Quel est le socle ou le soubassement sur lequel repose la triple célébration du mariage évoquée ci-haut ? Autrement dit, quel serait le problème à l'origine qui justifierait l'instauration d'une telle procédure à telle enseigne que les couples des baptisés catholiques africains ne sont considérés mariés que lorsqu'ils ont réalisé les trois célébrations ?

L'imposition d'une autre conception du mariage relevant d'une autre sphère culturelle comme la seule valable pour les Africains en faisant fi du mariage coutumier africain constitue le problème. « Les missionnaires occidentaux, venus en Afrique, [...] ont enseigné et imposé aux Africains une conception du mariage issue d'un monde culturel occidental »<sup>27</sup>. Ils furent désormais « appelés à vivre leur foi en Jésus-Christ dans un univers culturel tout autre »<sup>28</sup>.

Malgré la marginalisation du mariage africain considéré comme du concubinage, et, « bien qu'instruits et baptisés, après cent ans d'évangélisation, les chrétiens africains continuent à se marier selon les coutumes et les traditions de leurs ancêtres. Même dans le contexte moderne, dans les grandes villes d'Afrique, c'est ce mariage coutumier traditionnel qu'ils considèrent comme leur vrai mariage »<sup>29</sup>. Qui plus est, non seulement « le mariage chrétien fonctionne mal en Afrique »<sup>30</sup>, mais aussi et surtout « ce mariage de type occidental pose de sérieux problème aux Africains, parce que, inadapté, il se trouve en porte à faux »<sup>31</sup>.

Certes, « l'Église a le droit de fixer les conditions de validité d'un sacrement. Mais cela ne change rien à l'existence d'une réalité qui possède par elle-même sa propre

---

<sup>26</sup> Kabesele Lumbala, François, *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005, p. 192.

<sup>27</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 871. Le Cardinal Malula l'indiquait déjà en 1984. Les citations qui suivent, dans le texte, réfèrent au même article qui pose bien le problème.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 872.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 871.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 872.

consistance autonome. Le mariage coutumier existe, il possède sa propre nature indépendante par la volonté des conjoints. [...] Vouloir lier l'existence du mariage à la validité du sacrement nous paraît une démarche injustifiable »<sup>32</sup>.

D'où la double interrogation :

« Peut-on légitimement imposer la manière de se marier et de consommer le mariage d'un peuple aux autres peuples qui ont leur propre manière multiséculaire tout aussi valable de se marier? [...] Comment le recours à un phénomène culturel peut-il être ou devenir un fondement légitime d'un impératif absolu à imposer partout, même aux peuples qui ont d'autres usages et une autre conception du mariage? »<sup>33</sup>

### **1.3. État de la question**

Le mariage africain est un sujet complexe. La conception du mariage relevant d'une autre sphère culturelle et sa triple célébration, toutes deux imposées aux catholiques africains, se trouvent jusqu'à ce jour au cœur de nombreuses discussions. Nombre de déclarations et de travaux ont été produits et publiés. Nous mettons en évidence de manière sélective celles, représentatives, directement liées à nos recherches pour montrer comment la question a été accueillie et traitée aussi bien dans la théologie africaine que dans l'Église catholique.

#### **1.3.1. Déclarations et citations magistérielles africaines**

Au Synode de 1980, « les évêques africains ont insisté sur la nécessité de prendre en considération la spécificité du mariage africain [...] longtemps méconnue au nom de l'évangile et de la civilisation »<sup>34</sup>, renseigne Omeonga Nyokunda Joséphine. Le thème revint à celui de 1994 où ils accordent une « attention spécifique, de manière à redécouvrir et promouvoir les précieuses valeurs de la famille traditionnelle africaine »<sup>35</sup>. Entre les deux assemblées synodales et la période qui a suivi, plusieurs d'entre eux se sont prononcés, à travers déclarations et lettres pastorales, sur le mariage africain et le mariage dit « chrétien ». Nous citerons quelques-uns parmi eux.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 873-874.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 873.

<sup>34</sup> Omeonga Nyokunda Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines. Discussion sur le mariage traditionnel africain*, Bern, Peter Lang, 2008, p. 181.

<sup>35</sup> Thiandoum, Hyacinthe, « Rapport introductif », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain. Histoire et textes*, p. 39.

Loin d'apprécier la législation canonique, le cardinal et archevêque d'Abidjan (Côte d'Ivoire), Bernard Yago (1916 - 1997), épingle deux écueils à éviter: « d'une part, l'engouement pour les doctrines au goût du jour qui contribuent à détruire le mariage et la famille plutôt qu'à les sauver; d'autre part, la trop grande rigidité sur des points de l'enseignement de l'Église concernant des détails d'ordre disciplinaire et canonique liés moins à l'Évangile qu'à des situations culturelles différentes »<sup>36</sup>.

Le cardinal et archevêque de Brazzaville (Congo-Brazzaville), Émile Biayenda Wiki (1927 - 1977) exprime ses inquiétudes. « En République populaire du Congo, comme ailleurs, il arrive que des fidèles se voient écartés de la réception des sacrements, en raison de leur situation matrimoniale irrégulière. Beaucoup d'entre eux s'efforcent néanmoins de mener une vie chrétienne généreuse et désireraient pouvoir s'approcher du sacrement de pénitence et surtout recevoir l'eucharistie »<sup>37</sup>. L'ancien prélat brazzavillois précise que « parmi eux se trouvent tous ceux qui s'engagent dans une union coutumière sans célébrer le mariage devant l'Église ; ceux qui ont rompu leur mariage religieux et se sont remariés selon la coutume. En tout cas, il est important pour les fidèles, actuellement privés des sacrements, de savoir qu'ils font partie de l'Église et que celle-ci est aussi pour eux un chemin qui conduit au salut »<sup>38</sup>.

Pour l'ancien cardinal et archevêque de Khartoum (Soudan), Gabriel Zubeir Wako,

« le Christ n'a pas institué un nouveau rite, mais il a fait du mariage lui-même un sacrement pour les baptisés (*Instrumentum laboris*, 32); - Ce sont les conjoints qui sont les ministres du sacrement. – L'article 1098 du droit canon, au moins au Soudan, devrait devenir la règle en raison des distances énormes et du manque de prêtres; - La sacramentalité du mariage chrétien ne provient pas d'un rite, mais de la présence sanctifiante du Christ à l'œuvre dans la foi et la relation interpersonnelle du don mutuel des époux. »<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Yago, Bernard, « Mariage et famille dans le monde moderne », p. 1063.

<sup>37</sup> Biayenda Wiki, « Le mariage – les laïcs », Interventions sur la première partie des travaux du Synode des évêques de 1974, dans *DC*, 1663 (3 novembre 1974), p. 908.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Zubeir, Gabriel, « Le mariage dans le contexte africain », dans *DC*, n° 1796, Tome LXXVII, 23 novembre 1980, p. 1062. L'article 1098 du code de droit canonique de 1917 déclare ce qui suit : « S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient le curé, ou l'Ordinaire, ou le prêtre délégué, qui assisteraient au mariage selon la norme des can. 1095-1096 : 1° En cas de péril de mort, le mariage contracté devant les seuls témoins est valide et licite ; et même en dehors de ce cas, pourvu qu'en toute prudence, il faille prévoir que cette situation durera un mois ; 2° Dans les deux cas, si un autre prêtre pouvait être présent, il devrait être appelé et assisterait, avec les témoins, au mariage, le mariage étant toutefois valide devant les seuls témoins.

Il ajoute qu'« au Soudan, aucun mariage n'est stable s'il n'est d'abord valide et stable au regard des normes tribales. Cela conduit inévitablement à une dichotomie dans les célébrations du mariage et réduit la célébration de l'Église à une pure bénédiction formaliste »<sup>40</sup>.

Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphaël, ancien archevêque de Naïrobi au Kenya, déclare : « Nous savons que le Nouveau Testament n'indique pas concrètement la forme que doit avoir le mariage chrétien. L'actuelle forme canonique du mariage catholique, par consentement mutuel, prend son origine dans le mariage romain civil, et il a été librement adopté par l'église à un certain moment de l'histoire »<sup>41</sup>. Pour lui « le consentement peut toutefois s'exprimer de différentes façons et dans différents contextes. Le mariage traditionnel a une valeur civile et sociale pour nos sociétés africaines »<sup>42</sup> et « les gens comprennent difficilement qu'un couple marié selon la tradition, qui a des enfants et qui vit selon sa foi, puisse être considéré par l'Église comme vivant en concubinage »<sup>43</sup>. Le consentement mutuel des époux est un fait culturel, chaque peuple peut utiliser ses éléments culturels pour traduire la même réalité.

Rakodondravahatra, Jean-Guy (1934 - 1996), ancien évêque d'Ihosaloa (1972-1996) et président de la conférence épiscopale de Madagascar (1992-1996), déclara au synode africain de 1994 que « considérer le mariage coutumier sur le même plan que le concubinage est une assimilation injurieuse. Cela contribue à la dévalorisation du mariage coutumier, alors même qu'il comporte en lui-même un engagement de stabilité entre deux personnes et deux familles »<sup>44</sup>.

Pour sa part, l'ex-évêque d'Inhambane au Mozambique Alberto Setele (1935 - 2006) parle des grands défis pastoraux engendrés par la longue procédure à suivre dans la triple célébration du mariage pour des jeunes qui souhaitent se marier légalement. Ceux-ci sont simultanément soumis « au processus traditionnel très coûteux, au processus civil et au

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphaël, « Mariage traditionnel et droit canonique », dans *DC*, n° 2094, Tome XCI, 15 mai 1994, p. 492.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Rakodondravahatra Jean-Guy est cité dans Legrain, Michel, *Le mariage des catholiques selon la diversité des cultures en Occident et en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 46.



processus canonique. La plupart du temps, les stations missionnaires et les divers bureaux d'enregistrement sont très distants des villages intéressés. La charité pastorale nous pousse à comprendre les obstacles que la bureaucratie de ce triple processus crée aux jeunes qui, souvent, sont tentés de vivre leur mariage illégalement »<sup>45</sup>. Puisque « le clan n'admet pas que le mariage soit une question entre les deux parties parce que leur rapport passe dans la communauté à travers mille fissures et peut troubler les eaux tranquilles »<sup>46</sup>, il cherche « comment adapter, sans irénisme, le processus canonique à celui de la coutume pour faciliter autant qu'il est possible du point de vue pastoral la préparation des mariages canoniques? »<sup>47</sup>

La Conférence épiscopale du Tchad soulève des problèmes qui se posent à sa responsabilité pastorale. Elle constate qu'« un grand nombre des chrétiens, qui ont une foi réelle au Christ, ont contracté mariage selon la coutume de leur peuple; aux yeux de tous ils sont donc mariés. Mais [...] sont 'concubins' aux yeux de l'actuel droit canonique, avec les conséquences qui en découlent pour l'admission aux sacrements »<sup>48</sup>. Ensuite, « d'autres baptisés ne sont manifestement pas prêts à rencontrer toutes les exigences chrétiennes du mariage lors de la fondation de leur foyer: soit qu'il leur manque une foi ou une préparation suffisantes soit qu'ils n'acceptent pas toutes les exigences chrétiennes du mariage et de la vie de famille »<sup>49</sup>. D'où la question: « Comment respecter le droit de tout homme et de toute femme, fussent-ils baptisés, à être légitimement mariés? »<sup>50</sup>

Pour Joseph-Albert Malula (1917 - 1989), ancien cardinal de Kinshasa (RDC), Dieu a institué le mariage, mais il n'a jamais dit comment les êtres humains se marieraient.

« Si Dieu, auteur de la nature humaine, a institué le mariage naturel et l'a béni (Gn 2), il n'a pas dit comment les hommes devaient se marier. Il n'y a pas de modèle unique de constitution du lien matrimonial chez tous les peuples. Le mariage est une institution naturelle, une réalité socioculturelle et chaque peuple a sa manière propre de se marier et de fonder la famille. »<sup>51</sup>

---

<sup>45</sup> Setele, Alberto, « Le mariage coutumier et chrétien », dans *DC*, n° 2094, Tome XCI, 15 mai 1994, p. 494.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Conférence épiscopale du Tchad, « Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique », dans *DC*, n° 2017, 9 décembre 1990, p. 1069.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 871-872.

D'où cette interrogation: « Existe-t-il quelque part, en l'air, un modèle unique de mariage dit 'chrétien', préalablement constitué et qu'il suffirait simplement de transplanter dans les réalités socioculturelles de chaque peuple à évangéliser pour faire des mariages chrétiens? »<sup>52</sup>

### 1.3.2. Points de vue des théologiens et canonistes

Kabasele Lumbala François, théologien congolais, évoque le dysfonctionnement lié à l'impossible cohabitation entre les deux mariages africain et chrétien. « Dans l'Afrique d'aujourd'hui, les chrétiens qui se marient continuent de chevaucher les deux régimes : le coutumier et le chrétien occidental. Cette coexistence n'est pas toujours pacifique »<sup>53</sup>.

Le théologien congolais Balegamire Aksanti Koko Jean-Marie Vianney analyse les circonstances qui concourent à la fixation de la consommation du mariage pour l'imposer à l'Église universelle. Il fait remarquer que « l'utilisation d'un modèle canonique, théologique, législatif et liturgique unique, modèle élaboré à un moment bien particulier de l'histoire chrétienne au sein d'une culture elle aussi très typée, s'avère incapable de répondre aux besoins nouveaux qui émanent de cultures autres. »<sup>54</sup> D'où la double question: « un acte sexuel peut-il accorder légitimement au mariage son caractère d'indissolubilité absolue? Peut-on faire d'un phénomène culturel un fondement légitime d'un impératif absolu, à imposer partout? »<sup>55</sup> L'Afrique dispose d'usages matrimoniaux valables et a le droit de s'interroger sur le recours à un tel fondement.

Un autre théologien congolais, Nkelenge Mitendo Hilaire, s'insurge contre la triple célébration du mariage impliquant la séparation et dont la conséquence est la dévalorisation du mariage africain. Pour lui, en effet, « le simple fait de doubler le mariage coutumier d'un mariage civil et religieux montre qu'on ne reconnaît pas la pleine efficacité du premier. Comme le mariage civil est pratiqué partout dans le monde (donc reconnu) et que le mariage religieux prétend apporter le salut, seul le mariage coutumier n'assume aucune

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 872.

<sup>53</sup> Kabasele Lumbala, François, *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, p. 78.

<sup>54</sup> Balegamire Aksanti Koko, Jean-Marie Vianney, *Mariage africain et mariage chrétien. Vers des solutions canoniques et pastorales dans l'Église de la République démocratique du Congo*, Paris, l'Harmattan, 2003, p. 219.

<sup>55</sup> *Ibid.*

place. »<sup>56</sup> Puisqu'on pense qu' « il "entretient des pécheurs", il est dévalorisé. S'il ne l'était pas, il ne serait pas nécessaire de recourir à une autre forme pour prouver sa validité. »<sup>57</sup>

Omeonga Nyokunda Joséphine, théologienne congolaise, pense pour sa part que le mariage canonique remet en question le consentement et rejette l'élément essentiel qui le constitue. « Le seul mariage valide et sacramentel, c'est celui qui a été ratifié et consommé, et il est indissoluble. Ce mariage est imposé à tout chrétien, qu'il ait la foi ou pas. »<sup>58</sup> La validité du mariage dit « chrétien » est liée à sa célébration devant un prêtre ou devant son délégué. Ce mariage est nul s'il est célébré devant une autre personne, peu importe l'intention des conjoints. En d'autres termes, le consentement n'est consentement que lorsqu'il est donné devant un prêtre ou devant son délégué. Que dire du mariage célébré sans un prêtre ou son délégué, le cas du mariage du mariage africain? Pourtant cette institution sociale est acceptée et reconnue par les Africains comme valide, et bien entendu le consentement qui y est donné, est reconnu.

Michel Legrain, théologien français, évoque le propos du théologien congolais Kabasele Lumbala François qui, en 1980, publiait un article dans lequel il déclarait ce qui suit : « une ecclésiologie de l'unanimité dans la pratique sacramentaire de l'Église étouffe d'autres cultures et énerve finalement le sens des sacrements. Il faudrait que l'Église reconnaisse l'honnêteté naturelle d'un mariage, sans vouloir faire de tous les mariages entre baptisés des sacrements. Cela respecterait le sens d'appel, et offre en tous cas des plages de sauvetage pour bien des couples qui feraient naufrage. »<sup>59</sup>

Michel Legrain indique que la « non prise au sérieux des réalités matrimoniales coutumières des catholiques africains a provoqué une sorte de juxtaposition des deux mariages, coutumier et ecclésial, avec des rivalités inquiétantes tant pour l'anthropologie que pour la théologie. »<sup>60</sup> Il évoque l'incompréhension engendrée par la conception d'un mariage valide et respectable mais qui, malgré le sceau baptismal, devint radicalement invalide, inopérant et sans effets « au point que la discipline de l'Église catholique tient

---

<sup>56</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 249.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Omeonga Nyokunda Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 237.

<sup>59</sup> Kabasele Lumbala François est cité dans Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome III*, p. 151.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 157.

pour concubins les catholiques mariés coutumièrement, aussi longtemps qu'ils ne se sont pas soumis aux formalités canoniques. »<sup>61</sup> Cette ignorance délibérée et officielle du droit matrimonial à l'égard du mariage africain est fort éloignée du vécu des couples de catholiques africains car « les responsables des communautés eux-mêmes n'acceptent jamais la perspective d'un mariage religieux, sans s'assurer auparavant de l'existence du mariage coutumier, hors duquel aucune crédibilité ni solidité du mariage ne seraient assurées. »<sup>62</sup> Qui plus est, « l'ajout d'un mariage religieux passe à leurs yeux pour une formalité qu'il faut remplir parce que les missionnaires l'exigent et l'imposent comme passage obligé pour recevoir les sacrements. »<sup>63</sup> Il affirme que « le mariage traditionnel est une affaire très sérieuse, longuement négociée, préparée et célébrée par étapes. »<sup>64</sup>

Lufuluabo Mizeka, François-Marie, théologien congolais, rapporte que depuis les années des indépendances politiques africaines « les chrétiens ne contractent le mariage religieux qu'après quelques années de cohabitation préalable. »<sup>65</sup> Cette dernière correspond à la période comprise entre la célébration du mariage africain et celle du mariage dit « chrétien ». En Afrique la cohabitation préalable est à comprendre comme la vie conjugale car, de manière générale, les futurs conjoints ne vivent pas ensemble avant la conclusion officielle du mariage. Bien qu'étant considéré comme vivant dans un état de péché, « le mariage qu'ils disent avoir ainsi contracté, et qui les rend, à leurs propres yeux et aux yeux de tous ceux de leur milieu, époux et épouse, avec tous les droits matrimoniaux que cela comporte, c'est le mariage coutumier. »<sup>66</sup>

Pour René de Haes, jésuite et théologien belge, « la cléricatisation progressive du mariage en Occident a fini par intégrer le mariage coutumier dans le mariage ecclésiastique aussi pour lutter contre les mariages clandestins qui causaient beaucoup de désordre dans la société. »<sup>67</sup> La détermination de la nature sacramentelle du mariage ne s'est pas réalisée en un seul jour. Il a fallu plusieurs siècles des réflexions et des débats pour que théologiens et

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>65</sup> Lufuluabo Mizeka, François-Marie, « Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble », dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 3-4, 1969, p. 352.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> De Haes, René, « Recherches africaines sur le mariage chrétien », p. 39.

canonistes s'accordent sur plusieurs de ses éléments constitutifs. Mais, surtout, le mariage dit « chrétien » trouve ses origines dans le mariage coutumier occidental. C'est à la suite de cette cléricatisation que « seul le mariage célébré selon la forme canonique de l'Église était reconnu comme valide et constituait le sacrement du mariage chrétien. »<sup>68</sup>

René de Haes n'y va par le dos de la cuillère. « L'Église en Afrique doit tirer au clair le type de mariage qu'elle veut implanter en Afrique pour être fidèle au Christ, et faire des choix pastoraux pour y aboutir. C'est une question de stratégie pastorale éclairée qui comporte inévitablement des risques »<sup>69</sup>, déclare-t-il. « On a l'impression que tout a été dit sur le mariage en Afrique, aussi bien sur le mariage traditionnel que sur le mariage chrétien, sur ses difficultés et ses exigences. »<sup>70</sup> Pour lui, « l'heure est maintenant aux décisions des pasteurs. [...] On aura beau multiplier les commissions et les enquêtes, on n'évitera jamais le moment de la décision et donc du risque. »<sup>71</sup>

Cheza Maurice, théologien belge, rappelle que « le Synode [africain de 1994] recommande que les conférences épiscopales créent, sur le mariage en Afrique, des commissions qui incluent des couples mariés. Elles auront pour but d'étudier toutes les questions sur le mariage, du point de vue théologique, sacramentel, liturgique et canonique, en se référant tout particulièrement aux problèmes culturels. »<sup>72</sup> Au cœur de cette demande d'études, figure « le problème de tant de catholiques qui ont été exclus des sacrements pour avoir contracté mariage selon des coutumes que l'Église ne reconnaît pas. »<sup>73</sup> Aussi, ajoute-t-il : « Nous répétons avec force l'origine divine de l'enseignement de l'Église sur l'unité et l'indissolubilité du mariage. Aussi, nous remarquons avec satisfaction que, dans l'idéal, la plus grande partie des cultures africaines reconnaissent les mêmes caractéristiques essentielles du mariage. »<sup>74</sup>

Les différents points de vue des spécialistes du mariage africain, évêques, théologiens, canonistes et anthropologues, ont apporté la lumière à la problématique ainsi

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, p. 256.

<sup>73</sup> *Ibid.*

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

qu'aux revendications formulées. Nous pensons à l'existence des éléments fondateurs sur lesquels pourraient reposer toutes ces réactions ou approches. Il s'agit notamment des composantes caractéristiques de la conception du mariage africain. Mais bien avant cela, nous estimons que la présentation des concepts que nous utiliserons s'avère indispensable pour mieux comprendre l'orientation théologique adoptée dans notre thèse.

#### **1.4. Acception du vocable « mariage africain »**

Dans notre thèse nous nous servons de plusieurs concepts et expressions dont il convient d'en donner une explication succincte tout en indiquant au préalable que la réflexion conceptuelle demeure un débat permanent et ouvert. Il convient cependant et préalablement de les situer dans leur contexte dans la mesure où ils sont principalement marqués par l'intégralité de leurs composantes.

##### **1.4.1. Spécificité de l'anthropologie africaine**

D'après l'anthropologie négro-africaine la relation et l'interaction entre les deux mondes visible (êtres vivants) et invisible (Créateur, ancêtres et non-encore-nés) permettent aux membres de la société humaine de revêtir le statut d'êtres humains. « Les morts ne peuvent s'épanouir que si par leur parole, leurs gestes et autres faits passés ils se rendent actifs auprès des vivants. Les vivants, à leur tour, ne peuvent jouir pleinement de la vie que s'ils n'oublient pas de commémorer les morts et leur héritage en le soumettant à la palabre. »<sup>75</sup>

Cette interaction entre les vivants et les morts impliquent par ailleurs que « les morts et les vivants doivent prendre en considération les non-encore-nés, qui représentent l'avenir, car tous, vivants et morts-ancêtres, sont dépendants de la future descendance qui les commémorera de génération en génération. »<sup>76</sup> Ce sont ces trois dimensions (vivant, mort et non-encore-né) qui définissent et fixent le cadre de l'anthropologie négro-africaine et « cela signifie que toute action doit être consacrée à l'épanouissement de tous les membres de cette communauté tridimensionnelle. »<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Bujo Bénézet, « Culture africaine et développement : un dialogue nécessaire », dans *Finance & bien commun*, n° 3, 2007, p. 43.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 42.

De ce qui précède, pour comprendre le sens du mariage africain il convient tout d'abord d'indiquer que « selon l'authentique tradition africaine, la personne humaine n'est pas un atome isolé et errant, sans liens constitutifs avec d'autres personnes ou institutions. Le *Muntu* est essentiellement membre et non morceau... Loin de se dissoudre dans la communauté et d'être résorbée par elle, la personne humaine est, en tant que membre respecté comme tel, ce qui fonde la communauté et la rend responsable. »<sup>78</sup>

En effet, pour le théologien congolais Bénézet Bujo, « les fondements de l'anthropologie africaine [dont l'“être-avec”] résistent à la modernité et ils devraient, par conséquent, constituer l'âme de tout programme de développement en Afrique subsaharienne. »<sup>79</sup> Cerner les caractéristiques spécifiques de l'être africain en vue d'une détermination de sa position spécifique dans le monde et par rapport aux autres êtres humains qui constituent l'ensemble de l'humanité n'est pas une tâche facile à accomplir étant donné que la définition de l'humain semble de plus en plus ambiguë quand on y porte son attention. Toutefois, l'introduction dans ce labyrinthe en vue de la détermination des éléments essentiels à la définition du composé humain africain s'avère une nécessité et malgré la pluralité des appellations, une conception anthropologique constitutive peut être dégagée.

Il est impérieux de souligner le lien entre le mariage et la famille. En effet, « issue de l'institution matrimoniale, la famille est la cellule première et naturelle de toute société humaine »<sup>80</sup> Le second concile du Vatican considère que « la santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale. » (*GS*, n° 47) Cependant, « en Afrique la famille présente une autre importance. Elle est la gardienne fidèle des coutumes et traditions ancestrales, des secrets des différents rites qui sont comme des “sacrements” qui véhiculent la force vitale reçue des ancêtres à travers les membres d'une même lignée. »<sup>81</sup>

---

<sup>78</sup> Conférence Épiscopale du Zaïre, *Fonctions et tâches de la famille chrétienne dans le monde contemporain*, Kinshasa, Secrétariat Général de la Conférence Épiscopale du Zaïre, 1984, p. 24.

<sup>79</sup> Bujo, Bénézet, « Culture africaine et développement », p. 40.

<sup>80</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 870.

<sup>81</sup> *Ibid.*

Il se dégage succinctement de ce lien existentiel que « la famille, pour l'Africain, est un concept très large englobant père et mère, grands-parents, oncles et tantes, cousins et cousines, frères, sœurs, neveux et nièces. Bref, les membres vivants et morts qui se réclament d'un même ancêtre. Ceci doit être noté. »<sup>82</sup> Sur le plan anthropologique, Cornelia Bounang Mfoungué, sociologue gabonaise, indique que « l'étude du mariage qui a inspiré beaucoup de travaux ne s'est réellement développée que dans le cadre d'une approche fonctionnaliste de cette institution. Dans ce cadre, le mariage est défini comme l'union d'un homme et d'une femme de manière à ce que les enfants qui naissent de la femme sont reconnus légitimes par les parents. »<sup>83</sup> Elle fait remarquer que le mariage n'était traité que par rapport à la famille.

#### **1.4.2. Vocabulaire « mariage africain »**

La littérature parcourue rapporte plusieurs dénominations dans la théologie du mariage en Afrique : « mariage traditionnel africain », « mariage en Afrique », « mariage africain », « mariage coutumier » ou encore « mariage coutumier africain ». Chaque auteur opère un choix qui convient à l'orientation de sa pensée. Certes, « l'Afrique, sous un manteau commun, présente plusieurs faces que l'histoire, les différentes civilisations, les moyens de communication jusqu'ici encore déficitaires ont contribué à se diversifier, [...] la généralisation jusqu'à un certain degré, est nécessaire cependant. »<sup>84</sup>

En d'autres termes, « même si l'exhortation scientifique de ne pas appliquer à toute l'Afrique une expérience qui ne concerne qu'une région ou même une petite partie négligeable d'une région »<sup>85</sup> est bien réelle, indique Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, l'historien et archéologue français François-Xavier Fauvelle-Aymer, qui a étudié la question de l'unité culturelle africaine chez l'anthropologue sénégalais Cheikh Anta Diop et l'égyptologue congolais Théophile Mwené Ndzalé Obenga, précise que « l'Afrique n'est

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 871.

<sup>83</sup> Bounang Mfoungué, Cornelia, *Le mariage africain, entre tradition et modernité : étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise* (thèse de doctorat), Montpellier III, Université Paul-Valéry, mai 2012, p. 22.

<sup>84</sup> Barengayabo, Marc, *La dot matrimoniale au Burundi*, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, 1974, p. 22.

<sup>85</sup> Marie-André du Sacré-Cœur, Sœur, *La femme noire en Afrique occidentale française*, Paris, Payot, 1939, p. 22.



pas une simple multitude de cultures sans liens, c'est entendu. »<sup>86</sup> Lorsqu'il analyse la pensée de Théophile Mwené Ndzalé Obenga, François-Xavier Fauvelle-Aymar ajoute que « chaque culture avec un petit c actualise à sa manière la Culture avec un grand C. Celle-ci ne prend figure que sous l'aspect particulier et mortel de celle-là. N'empêche qu'elle préexiste à ses différents "faciès" : une culture, sans la Culture, ne serait rien. »<sup>87</sup>

Pour Cheikh Anta Diop comme pour Théophile Mwené Ndzalé Obenga, François-Xavier Fauvelle-Aymar affirme qu' « il existe donc pour eux quelque chose qui *agit* les Africains comme tels (et aussi bien les Européens comme tels). Quelque chose d'assez intérieur, d'assez profond, d'assez *a priori* que tout peuple africain réalise partout et toujours le même dessein. »<sup>88</sup> C'est dans ce sens que nous partageons le point de vue de Omeonga Nyokunda Joséphine qui déclare que « parler du mariage traditionnel africain suppose qu'il existe une certaine unité culturelle entre les membres de nombreuses communautés africaines. [...] C'est en vertu d'elle qu'on peut parler de l'Afrique en général »<sup>89</sup> dont l'africanité se rattacherait à toutes les communautés africaines entre elles. Pour appuyer sa position, Omeonga Nyokunda Joséphine évoque le propos de Jacques Maquet qui affirme que

« ceux qui connaissent superficiellement l'Afrique noire la voient comme un monolithe culturel où tous vivent, sentent et pensent pareillement ; ceux qui la connaissent mieux insistent sur la variété des langues, des coutumes, des héritages sociaux ; ceux qui la connaissent très bien perçoivent sous cette diversité une vaste unité culturelle de même ampleur et de même type que ce qu'on appelle l'Occident européen, la civilisation islamique, ou le monde indien. Cette unité, faite de l'ensemble des éléments dessinant une configuration commune et propre aux différentes sociétés de l'Afrique traditionnelle, est l'africanité. »<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Fauvelle-Aymar, François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop : histoire et idéologie*, Paris, Karthala, 1996, p. 44.

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Omeonga Nyokunda Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 57-58. On peut lire aussi à ce sujet le second chapitre de Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire : domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence africaine, 1982, 219 pages. Traduit de l'anglais : *The cultural unity of Black Africa : the domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity*, Chicago, Third World Press, 1978, 235 pages.

<sup>90</sup> Jacques Maquet est cité dans Omeonga Nyokunda Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 58.

L'existence de plusieurs ethnies africaines se comprend à partir du « fond culturel couvrant des domaines variés de la vie et dont il est possible de faire un inventaire. C'est dans ce sens qu'on parle d'une spécificité africaine dans le domaine du mariage. »<sup>91</sup>

L'usage du vocable « mariage africain » est un choix personnel qui s'inscrit, non pas dans l'organisation du mariage en Afrique mais plutôt dans sa conception « qui n'est absolument pas à la merci des diversités de tribus ou des peuples, mais des structures absolument fondamentales et communes. »<sup>92</sup> Nous pourrions ainsi parler de « mariage africain » ou de « mariage européen » ou encore de « mariage asiatique », etc. Le choix de cette expression s'impose à nous étant donné que notre sujet concerne la triple célébration imposée au peuple africain d'Afrique subsaharienne par le biais de la colonisation et de l'évangélisation. Qui plus est, le « mariage coutumier » ou « traditionnel » n'existe pas qu'en Afrique, il « existe chez tous les peuples; mais l'intervention de l'État occidental ou d'origine occidentale, et de l'Église, a établi un mariage légal d'un ordre différent, et on qualifie de concubinaires ceux qui se marient selon les rites du mariage coutumier »<sup>93</sup> qui, désormais, devint illégal et « en particulier, dans les pays où on a converti la population au christianisme, le clergé flétrit les mariages coutumiers comme des formes de concubinage. »<sup>94</sup> Parler de mariage coutumier revient donc à parler de mariage illégal.

#### **1.4.3. Intégralité du vocable « mariage africain »**

« Continent culturellement morcelé, l'Afrique a vu se développer des systèmes juridiques fort différents les uns des autres et des usages sociaux divers. Tenter une synthèse des droits coutumiers et des modes de vie semble difficile, compte tenu de la complexité du sujet et des lacunes de nos connaissances. Mais, qui pis est, la documentation statistique est abondante. »<sup>95</sup> Elle n'est pas une société unique ou homogène et « il est dangereux de parler de l'Afrique en général et les hommes prudents et honnêtes le

---

<sup>91</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 58.

<sup>92</sup> Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualités, initiatives et étapes du mariage en Afrique*, p. 17.

<sup>93</sup> Leclercq, Jacques, *Mariage naturel et mariage chrétien*, Paris, Casterman/Feuilles familiales, 1965, p. 16.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>95</sup> Binet, Jacques, *Le mariage en Afrique noire*, Paris, Cerf, 1959, p. 18.

font de moins en moins, parce que chaque pays de l’Afrique a son cachet, son originalité, sa personnalité. »<sup>96</sup>

Si Emmanuel Vangu Vangu se réserve de parler de l’expression « mariage africain », la considérant comme « impropre, car l’Afrique est vaste et sa culture est multiforme et variée »<sup>97</sup>, il ajoute cependant, comme nous l’avons dit à l’introduction générale, qu’« il est question ici de toucher un aspect de la phénoménologie des sociétés africaines, c’est-à-dire quelque chose qui n’est absolument pas à la merci des diversités de tribus ou des peuples, mais des structures absolument fondamentales et communes. »<sup>98</sup> Notre option pour l’expression « mariage africain » est un choix qui s’inscrit non pas dans l’organisation du mariage en Afrique mais plutôt dans sa conception; il ne s’inscrit pas non plus dans le « comment » se célèbre le mariage en Afrique mais plutôt dans la qualification de ce qui se célèbre. Nous pensons avec J.-A. Malula, que le mariage dit « chrétien », par sa conception, relève de la culture occidentale. On parlerait dans ce cas, par son aspect phénoménologique, de « mariage africain » ou de « mariage européen » ou encore de « mariage asiatique », etc.

#### **1.4.4. Mariage africain comme symbole**

« L’homme africain a puisé dans son histoire une vision propre de la nation, de Dieu et de l’homme. Pour exprimer cette vision, il tisse sa vie de rites diversifiés constitués de paroles, gestes et symboles : ainsi les événements de sa vie sont célébrés par des rites (naissance, passage dans une classe sociale, mariage, décès, veuvage, graves menaces de la vie...) »<sup>99</sup>, déclarait l’ancien évêque de Bafoussam au Cameroun au cours de son intervention en Assemblée générale des Pères synodaux en 1994.

Un symbole est un signe, une formule, un être humain, un objet, un fait identifiable ou perceptible qui, par sa forme, son rôle ou sa nature évoque de manière spontanément quelque chose d’abstrait ou d’absent qui traduit une idéologie ou une croyance ou encore la foi d’un groupe social déterminé. Il s’agit d’un signe qui crée, qui peut représenter des concepts ou des aphorismes, des activités habituelles de la vie (culture, travail, commerce,

---

<sup>96</sup> Abble, Albert, *Des prêtres noirs s’interrogent*, p. 17.

<sup>97</sup> Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage en Afrique*, p. 17.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> Wouking, André, « La vision de l’homme africain », dans *DC*, n° 2094, du 15 mai 1994, p. 485.

mariage, œuvres d'art, construction), des objets qui encapsulent les messages évocateurs et transmetteurs de la sagesse traditionnelle, les aspects de la vie ou l'environnement.

« Les symboles supposent aussi une marche du monde avec ses déterminismes à la fois naturels, surnaturels et sociaux. Dans la majeure partie des cas, le mode d'expression symbolique est chargé de significations qu'il convient de décrypter. »<sup>100</sup> Cela dit, appliquée aux cérémonies du mariage africain, la notion de symbolisme exige qu'elle soit élucidée, surtout qu'en Afrique subsaharienne un symbole est toujours polysémique. Un même concept peut avoir plusieurs sens selon les contextes. Cependant, malgré cette polysémie, les significations s'entraccordent sur l'essentiel qui devient un facteur d'identification. En cela, nous rejoignons l'analyse du bibliste congolais de Brazzaville, Paulin Poucouta, qui suggère la notion de la « connivence »<sup>101</sup>. En effet, pour lui, le « symbole est signe de reconnaissance. En tant que tel, il établit ou éveille une relation, une complicité. Pour comprendre le symbole, il faut être initié ou bien entrer dans une connivence »<sup>102</sup>. Par où l'on comprend que « les symboles du mariage sont le fruit, patiemment mûri, d'une recherche millénaire par laquelle les membres d'une tribu ou d'une communauté humaine d'un milieu spécifique, non seulement traduisent ce qu'ils découvrent de l'Être Suprême par l'observation des choses et de soi-même, mais aussi ils décrivent ce que la révélation universelle leur fait connaître du Créateur et du sens de la vie. »<sup>103</sup>

Il s'agit donc d'« une expression concrète qui est vécue en profondeur, [...] une somme extrêmement riche d'idées et de sentiments, exprimés de telle sorte que tous puissent les comprendre, les mémoriser, les ressentir, les vivre dans le quotidien. »<sup>104</sup> Les symboles « déterminent une manière de voir les choses et de vivre les événements, la façon dont la communauté structure son univers, sa pensée et son comportement, tant individuel que collectif. »<sup>105</sup> Bien que l'utilisation universelle du symbole n'ait suscité chez tous les peuples la même appréhension ou le même intérêt, il convient cependant de préciser que les

---

<sup>100</sup> Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage en Afrique*, p. 18-19.

<sup>101</sup> Poucouta, Paulin, « Symbolisme biblique et sagesse africaine », dans *L'Afrique au cœur, défis et espoirs*, Université d'été Assomptionniste, Lyon-Valpré, 21-26 août 1998, p. 180.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage en Afrique*, p. 20.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*

Africains « considèrent les symboles dans le cadre d'un symbolisme intégral. Les symboles africains ne font pas de barrière entre le monde profane et le monde sacré. La spiritualité africaine ne repose pas sur la séparation du matériel et du spirituel. »<sup>106</sup> Nous y reviendrons au second chapitre de la deuxième partie de notre étude.

Les symboles du mariage africain sont à la fois significatifs et sentimentaux. La référence à son rituel traduit l'esprit de cohésion et d'harmonie qui doit être établi entre le profane et le religieux dont l'objectif demeure la garantie de la vie. « En réalité, la symbolique négro-africaine du mariage évoque la vie et la mort, ou, mieux, la lutte contre la mort pour faire triompher la vie. Le mariage africain a donc éminemment valeur de symbole : il signifie et réalise »<sup>107</sup> selon le canoniste congolais Vincent Mulago Gwa Cikala « la pérennité et l'expansion de la vie de toute la famille, de tout le lignage, de tout le clan ; vie qui tire son origine de l'ancêtre fondateur – et par son intermédiaire, de Dieu, - vie toujours sustentée par lui. »<sup>108</sup> L'objet symbolique comporte à la fois un extérieur et un dedans. Il s'avère ainsi que c'est au niveau du passage permanent du phénomène au noumène que se situe le terrain propre de la conception du mariage africain.

### **1.5. Conception africaine du mariage**

Les documents fondamentaux parcourus et publiés par plusieurs auteurs sur le mariage africain nous ont permis de dégager cinq propriétés essentielles : le caractère communautaire, la dimension d'alliance féconde, le caractère sacré ou religieux, le caractère indissoluble et le caractère progressif et dynamique. De quoi s'agit-il ?

#### **1.5.1. Spécificité du mariage africain**

Avant d'analyser ces principales caractéristiques, soulignons l'importance de la famille en ce qui concerne une spécificité du mariage africain conçue comme une alliance non pas seulement entre deux personnes qui s'aiment mais aussi entre deux lignages ou clans. Si, pour les français, Louis-Vincent Thomas et René Luneau, le mariage africain est « un langage qui exprime les profondeurs du drame humain ; c'est encore la possibilité

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>108</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien. Pour une pastorale et une liturgie inculturées*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1991, p. 65.

pour l'homme de se réaliser »<sup>109</sup>, de son côté le Camerounais Antoine Essomba Fouda pense que le mariage africain « joue un rôle très important et se présente comme une constante vers laquelle tous les membres de la société clanique tendent. »<sup>110</sup> Le mariage, poursuit-il, « se présente comme une des valeurs clés de la société traditionnelle autour de laquelle un très grand nombre d'autres valeurs sociales gravitent. Le mariage marque une étape importante dans la vie du jeune couple et des deux familles (ou clans) dont les mariés sont issus. »<sup>111</sup> Par ce lien matrimonial, le jeune garçon et la jeune fille sont désormais établis dans « une alliance entre deux familles (ou deux clans). »<sup>112</sup>

Dans la conception africaine de la famille les relations biologiques et non-biologiques constituent un tout dont l'un n'exclut par l'autre ou, mieux, l'un n'est pas sans l'autre. La relation non-biologique de type social est parfois même privilégiée et s'avère être une référence. « En d'autres termes, il importe moins, chez ces peuples, d'être géniteur que d'assumer le rôle de père ou de mère. D'un point de vue général, on peut dire que l'Afrique accorde plus d'importance à la fonction qu'à l'objet lui-même. »<sup>113</sup>

Le rôle que chaque individu est appelé à remplir est primordial et cela donne l'impression que l'on a plusieurs pères et mères, car « en effet, si le géniteur est toujours unique, en tant que homme ou femme, par contre, plusieurs personnes peuvent être simultanément capables de jouer le rôle de père ou mère, et c'est sans doute ce qui fait qu'en Afrique noire, chaque individu se trouve devant une multitude de pères et de mères, lesquels débordent d'ailleurs de cadre d'une unité domestique ou d'une "famille". »<sup>114</sup> C'est à cette conception que se réfèrent de nombreux anthropologues pour parler de la famille élargie. « Tout enfant, tout individu, est avant tout la 'propriété' collective du lignage ou du clan plutôt que celle, particulière, du couple que constituent ses géniteurs. »<sup>115</sup> Concrètement, une famille cède son enfant à une autre famille et non pas à

---

<sup>109</sup> Thomas, Louis-Vincent & Luneau, René, *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 111.

<sup>110</sup> Essomba Fouda, Antoine, *Le mariage chrétien au Cameroun*, p. 20.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> Nothomb, Dominique « Le mariage en Afrique. Réflexions à l'occasion du prochain Synode des évêques », dans *NRT*, n° 114, juin 1992, p. 855.

<sup>113</sup> Oppong, Christine & al., *Marriage, fertility, and parenthood in West Africa = Mariage, fécondité, et rôle des parents en Afrique de l'Ouest*, Canberra : Dept. of Demography, Australian National University, 1978, p. 147.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 147.

l'un de ses membres qui en est le partenaire ou la partenaire. C'est pourquoi nous pouvons constater qu'un couple inscrit dans un espace autonome et totalement indépendant n'existe pas dans la conception africaine du mariage et de la famille. Cette spécificité africaine du mariage entend sauvegarder « la stabilité à long terme de la famille [...] en tant qu'unité fermée, tant physique qu'économique et affective, dans laquelle les enfants sont programmés, mis au monde et élevés. »<sup>116</sup> Cela nous pousse à dire que « l'Afrique possède, enracinée au cœur de sa culture, une perception aiguë de la réalité familiale ; tout en découle et tout y converge. »<sup>117</sup>

## **1.5.2. Principales caractéristiques du mariage africain**

### **1.5.2.1. Mariage africain : acte communautaire et social**

La compréhension du sens communautaire du mariage africain rappelle le message des évêques du Zaïre au Synode de 1980 sur la famille chrétienne auquel nous faisons ci-haut allusion. Dans le sillage de l'épiscopat zaïrois, J.-A. Malula montre que « la liberté de membres solidaires des autres est sur le point d'exercer en quelque sorte, au nom de tous et avec leur participation, un acte sacré, un ministre de la vie et de l'avenir du lignage. C'est en ce sens que le mariage qui engendre la famille apparaît comme un acte éminemment personnel et réellement communautaire. »<sup>118</sup>

Étant donné que la société traditionnelle africaine est non pas individualiste mais communautaire, l'individu ne peut exister sans son groupe ou sa famille. Le mariage unit non seulement deux individus, puisque membres du groupe, mais aussi leurs familles. La symbolique est telle qu'à la suite du lien matrimonial, l'homme entre dans la famille de la femme et la femme entre dans la famille de l'homme. « Chaque existant est conçu comme une force agissante et, sans qu'on doive se représenter la société comme enlevant l'essentiel de la personnalité, elle n'est pas une pure collection d'individus mais plutôt une grande chaîne des forces inter-agissantes. L'interaction des forces est particulièrement intense dans le clan et dans la famille. »<sup>119</sup> Toute la famille étendue se sent concernée par tout événement déstabilisateur d'une union conjugale. « Quand arrive le mariage, on songe à la

---

<sup>116</sup> Aderanti, Adepoju, *Famille africaine : politiques démographiques et développement*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 47.

<sup>117</sup> Oppong, Christine & Al., *Marriage, fertility, and parenthood in West Africa*, p. 103.

<sup>118</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 871.

<sup>119</sup> Vangu Vangu Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage*, p. 28.

“sommation” de l’éducation qui conduit au stade de responsabilité et prélude à la pérennité de toute famille. »<sup>120</sup> Toute naissance d’un être humain dans une famille incorpore celui-ci dans un processus vital le façonnant à la lumière de la communauté existante.

Dans le même ordre d’idées, Omeonga Nyokunda Joséphine parle de la notion de personne humaine dont elle affirme qu’

« elle est fondamentale pour la compréhension de la vie sociale du peuple négro-africain. Elle permet d’interpréter et de comprendre la matière dont les individus tissent les relations matrimoniales. Elle est ainsi nécessaire pour saisir la dimension de l’acte communautaire et social du mariage dans la société africaine. Cette dimension s’élargit dès lors qu’une personne s’engage à se marier. Son cercle social s’étend avec la rencontre d’autres membres des groupes différents du sien. Au-delà du cercle de son lignage, il devient membre d’un autre groupe social basé sur l’alliance matrimoniale. »<sup>121</sup>

La vision communautaire du mariage africain n’est pas accidentelle. L’implication des membres des familles respectives des futurs époux dans le processus conduisant à la cohabitation conjugale oblige les jeunes mariés à s’intégrer dans une société où ils jouissent de la protection coutumière. Dans ce sens leur liberté est garantie. « L’intégration du jeune couple dans la communauté dépend de la manière dont les conjoints se comportent l’un vis-à-vis de l’autre. »<sup>122</sup> Sans se perdre, un couple africain, dépend de la communauté et y est lié. « L’univers social n’est qu’un palier du cosmos, pénétré de la société des hommes. Le cosmos est la hiérarchie de puissances surnaturelles-naturelles qui œuvrent à la maintenance de son harmonie dynamique. Si l’une ou l’autre de ces forces est arrachée à cette hiérarchie, le cosmos accusera un trouble et la force ainsi déchaînée deviendra destructrice. »<sup>123</sup>

La dimension communautaire occupe ainsi une place de choix dans la conception africaine du mariage. Cette caractéristique qui représente un soubassement autour duquel gravite toute la vie de la société africaine. Si des conflits surgissent dans le foyer, ce ne sont pas les seuls époux qui peuvent les résoudre, c’est toute la grande famille qui s’y implique. Toutes les démarches conduisant au mariage sont exigées et effectuées par les deux

---

<sup>120</sup> Diallo, Bios, *De la naissance au mariage chez les Peuls de Mauritanie*, Paris, Karthala, 2004, p. 15.

<sup>121</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 59-60.

<sup>122</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 116.

<sup>123</sup> Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage*, p. 31.



familles avant la cohabitation de deux époux. L'aspect communautaire est à comprendre dans le sens où, dans son vécu, l'Africain est un « être-avec » les siens et aime se sentir protégé par son entourage, les siens, la communauté. Car, il est conscient que « l'homme, sous chaque latitude et dans n'importe quelle culture, se découvre comme désir de liberté et de bien-être. Sa condition apparaît fragile et limitée et, par conséquent, il aspire à une condition meilleure »<sup>124</sup>. C'est dans cette fragilité et dans cette limite qu'il manifeste le désir de se sentir soutenu par les membres de sa communauté.

Dans le même ordre d'idées, le théologien et prêtre spiritain français Michel Legrain est plusieurs fois revenu à la conception du mariage africain en mettant en exergue son caractère à la fois personnel et communautaire. Le constat qu'il dresse l'emmène à affirmer qu'il existe des couples africains qui décident de se marier uniquement selon la forme canonique. Il fait remarquer que, dans ce cas, lorsqu'« on décide de se marier [seulement à l'Église], par exemple selon la mode et la logique occidentales, l'on doit s'attendre à affronter de profonds bouleversements psychologiques. La famille réduite au couple et aux enfants n'a en effet ni les mêmes assises ni les mêmes ressources que la famille globale pour réagir sainement en face d'épreuves imprévues »<sup>125</sup> en Afrique. Ceux et celles qui ont tenté de le faire, ont fini par renouer les rapports avec leurs familles pour éviter l'isolement puisqu'ils ont négligé le rôle de la communauté familiale. D'après lui, l'absence du soutien familial ou de la force familiale pour le couple peut ouvrir les portes au divorce.

Michel Legrain parle de l'antagonisme irréductible auquel a abouti la logique de rationalité des concepts de l'un et du multiple en Occident dont parlait le cardinal Malula. Il évoque, pour l'Afrique, le privilège accordé à la communauté vitale des êtres et des choses, visibles et invisibles tout en mentionnant l'immersion des valeurs individuelles dans la totalité familiale, lieu d'épanouissement. L'approche chrétienne occidentale accorde la priorité aux individus par rapport à la communauté. Être engagé dans des liens familiaux puissants et nombreux importe davantage qu'être retenu par les valeurs d'intimité et d'exclusivité. « L'axe vertical de la parentalité l'emporte sur l'axe horizontal de la

---

<sup>124</sup> Nzir Nyanga, Jacques-Marie, « Catéchèse et mission au Congo: impasse pour l'évangélisation hier et aujourd'hui », dans *RAT*, n° 52, octobre 2002. p. 226.

<sup>125</sup> Legrain, Michel, *Mariage chrétien modèle unique ? Questions venues d'Afrique*, Tome III, Paris, Chalet, 1978, p. 65.

conjugalité »<sup>126</sup>. Sans tenir compte des résistances qui pourraient provenir de la multiplicité des pratiques matrimoniales face aux lois ecclésiales, les évangélistes de l'époque coloniale ont cru qu'il suffisait de faire de nouveaux convertis, de les baptiser, de les marier et d'en ordonner quelques uns comme des prêtres pour que le christianisme soit effectif. Malheureusement l'évolution ne semble pas avoir pris le chemin escompté. Leur action missionnaire a profondément déplacé les repères et modifié les conditions de vie des peuples africains, provoqué l'ébranlement et l'affolement des structures familiales et tribales. Les clés dont ils se servirent pour ouvrir les serrures des systèmes conjugaux, parentaux et familiaux ne furent nullement appropriées.

#### **1.5.2.2. Mariage africain : alliance féconde des époux et des familles**

« La première chose qui frappe quiconque approche la réalité matrimoniale en Afrique, c'est le fait que, dans sa constitution, elle n'engage pas que les deux conjoints mais elle est plutôt une alliance entre deux familles composées de quatre clans. »<sup>127</sup> En Afrique subsaharienne, outre son caractère communautaire évoqué ci-haut, le mariage est défini comme une alliance non pas seulement entre deux personnes mais aussi entre deux familles. « Son rapport étroit avec le lignage considéré dans sa dépendance des ancêtres et de l'Être Suprême, de même les obligations morales qu'il fait naître montrent cet aspect du mariage. Les rites des sacrifices aux mânes et les formules de bénédiction employées fréquemment par les parents en sont un supplément de preuve »<sup>128</sup>. Il est considéré comme un « foyer de solidarité où chacun trouve protection, aide, soutien, tout au cours de sa vie. »<sup>129</sup>

Déjà dans sa caractéristique fondamentale d'être communautaire, puis par son caractère progressif et dynamique dont nous parlerons un peu plus loin, le mariage africain n'est pas seulement une convention entre deux personnes contractantes mais aussi entre deux familles des parents, celle de l'homme et celle de la femme. C'est l'intérêt commun

---

<sup>126</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique*, p. 235.

<sup>127</sup> Nshole Babula, Donatien, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage. Une théologie nuptiale de la divine alliance*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 204.

<sup>128</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, « La famille et le mariage africains interpellent l'Église », dans *Bulletin de théologie africaine*, tome IV, n° 7, 1<sup>er</sup> janvier 1982, p. 26-27.

<sup>129</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 253.

aux deux familles, pour le mariage avec sa progéniture, qui est au centre de cette alliance. Il s'agit d'une alliance de deux familles par le biais des époux comme l'indique le préfet de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, le Guinéen Robert Sarah : « Traditionnellement, le oui conjugal africain ne lie pas seulement l'homme et la femme qui l'émettent, selon les usages de la coutume et les lois claniques. Il ne les lie pas seulement à leurs enfants. Le "oui" conjugal africain lie l'homme à sa femme et à la famille entière de sa femme; il lie la femme à son mari et à la famille entière de son mari »<sup>130</sup>.

La fécondité de l'alliance dans le mariage africain est synonyme de la compréhension du rôle de la vie dans la société africaine qui la considère comme la valeur sacrée et centrale à protéger. Honorat Aguessy, sociologue et philosophe béninois rapporte que

« dans la plupart des travaux qui tentent d'approfondir le champ culturel africain, l'extraordinaire complexité de la vision unitaire que l'Afrique a du monde est mise en relief. Différents niveaux d'existence et différents êtres sont unis par la "force vitale". Ces différents êtres sont : l'Être suprême, des êtres surnaturels (idoles et esprits), les âmes des défunts (ancêtres proches des hommes), des hommes vivants, l'univers végétal, minéral, animal, l'univers magique. Dans cette perspective, tout se passe comme si le monde pouvait être représenté par un triangle qui présenterait : 1) à son sommet et à l'extérieur, *l'Être suprême*; 2) à sa base, des *puissances magiques inférieures*; 3) des deux autres côtés, les *êtres surnaturels* d'une part, les *Ancêtres* d'autre part; 4) à l'intérieur, *l'homme* figurant dans un cercle entouré de toutes parts par *l'univers matériel*. »<sup>131</sup>

C'est dans ce sens que Omeonga Nyokunda Joséphine considère que, non seulement Dieu communique la vie aux Ancêtres des clans en tant qu'Être suprême, mais il « est en même temps Père qui se communique aux hommes [et aux femmes] en les créant de ses propres mains. »<sup>132</sup>

La paternité divine communique et se communique aux êtres humains par la création, qui est une participation à la vie de Dieu et à sa paternité. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre que « la vie reçue des ancêtres est sacrée, elle doit être transmise

---

<sup>130</sup> Le Cardinal Robert Sarah est cité par Patrick Hermann Etokabeka, prêtre du Congo-Brazzaville : <http://www.lasemaineafricaine.net/index.php/point-de-vue/4583-mariage-coutumier-et-mariage-chretien-en-afrique-cas-des-deux-congo>.

<sup>131</sup> Aguessy, Honorat, « Visions et perspectives traditionnelles », dans Sow, Ibrahima-Alpha (dir.), *Introduction à la culture africaine. Aspects généraux*, Paris, Union générale d'éditions : Unesco, 1977, p. 146-147.

<sup>132</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 41.

aux générations futures, car elle est d'une part une communauté de sang, c'est-à-dire l'élément primordial et principal et d'autre part une communauté de priorité, c'est-à-dire l'élément concomitant et qui rend possible la vie »<sup>133</sup>. Sa protection et sa préservation deviennent une affaire de toute la communauté et chaque membre y apporte une brique pour son édification et sa construction qui résident « dans la mise en œuvre de la justice qui est une participation, un apport à la survie de la communauté »<sup>134</sup>, dont la fécondité devient le but essentiel. « Ce principe vaut pour toute l'Afrique au Sud du Sahara »<sup>135</sup>. La vie devient le premier don de Dieu qui nous est communiqué par le biais des Ancêtres. Étant donné qu'il s'agit d'une vie qui vient de Dieu, elle est une vie sacrée qui ne peut se transmettre que par une voie légale, le mariage. Ce processus constitue l'alliance dans laquelle se retrouvent le Créateur, les Ancêtres et les êtres vivants.

La primauté accordée à la fécondité se justifie par le rôle de la vie dans l'anthropologie africaine. « La valeur de l'homme réside dans la procréation. L'homme n'est rien sans la femme, et la femme n'est rien sans l'homme. Les deux ne sont rien sans un troisième élément qui est l'enfant »<sup>136</sup>. Par où l'on comprend que

« dans le mariage africain, l'aspect père-mère prévaut sur l'aspect époux-épouse. La femme et le mari ne sont vraiment époux que du jour où ils ont mis au monde leur premier enfant. Le mariage est donc considéré essentiellement comme source de vie. C'est la fécondité qui fait les époux pleinement époux, c'est par elle qu'ils prolongent leurs ascendants et se prolongent eux-mêmes dans leur descendance. »<sup>137</sup>

Concrètement indiquons avec le prêtre belge Dominique Nothomb que « le rôle de la famille élargie est considérable, en culture africaine, dans tout le processus par lequel un jeune homme et une jeune fille s'acheminent vers le mariage. Aucun Africain, fidèle à sa tradition, ne peut s'y engager sans l'accord et la bénédiction de ses parents et autres ayant droit »<sup>138</sup>.

---

<sup>133</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1973, p. 123.

<sup>134</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 65.

<sup>135</sup> Legrain, Michel, *Mariage chrétien modèle unique ?*, p. 69.

<sup>136</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, « La famille et le mariage africain interpellent l'Église », p. 26.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>138</sup> Nothomb, Dominique, « L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale », dans *NRT*, n° 117, janvier 1995, p. 60.

L'alliance, la communion et la solidarité demeurent des supports sur de la famille et du mariage en Afrique. « Le mariage coutumier est la forme de célébration du mariage la plus commune chez les Betsimisaraka [au Madagascar]. Il ne lie pas seulement les époux mais aussi les deux familles, voire même les *foko* (lignages), car, par le mariage, une alliance s'établit entre le lignage de l'homme et celui de la femme par le transfert de cette dernière au lignage de son époux. »<sup>139</sup> De ce qui précède, un lien peut être établi entre l'indissolubilité du mariage africain et l'alliance de deux familles dans la mesure où dans la résolution des conflits conjugaux, « plusieurs tribus tentent de maintenir l'impératif éthique de l'indissolubilité en la liant non à l'union conjugale mais plutôt à l'alliance de deux familles qui en découle. »<sup>140</sup> Un autre lien peut être établi entre l'alliance et le caractère communautaire car la vie d'un couple n'est jamais à considérer comme une affaire des seuls deux conjoints, mais plutôt comme une préoccupation de toute la communauté familiale.

### **1.5.2.3. Mariage africain : processus dynamique et progressif**

Étant donné que la famille, quelle que soit sa structure interne, constitue l'« unité sociale de base »<sup>141</sup>, la stabilité, la protection et l'indissolubilité de l'union matrimoniale africaine se veulent demeurer au centre des préoccupations dans le rituel qui s'étale dans l'espace et dans le temps. Sa conclusion intervient au bout d'une minutieuse et longue préparation incluant tout le cercle familial qui accorde une importance capitale à chacune des étapes du processus. « C'est cela qui constitue le processus dynamique du mariage progressif africain. »<sup>142</sup> Rien n'est laissé au hasard et plusieurs étapes sont franchies à partir du premier contact pris entre les deux futurs conjoints jusqu'à la célébration effective de leur mariage.

Tous les membres de deux familles des futurs mariés sont impliqués dans la gestion intégrale du passé-présent-avenir du couple qui va être constitué. « La complexité de la démarche progressive du mariage coutumier est une réalité vécue au niveau des groupes qui

---

<sup>139</sup> Rasamimanana, Gilbert Augustin, *L'indissolubilité du mariage et ses impacts dans le contexte malagasy, en particulier chez les Betsimisaraka (c. 1056)* (thèse de doctorat), Ottawa, Université Saint-Paul, 2011, p. 68.

<sup>140</sup> Nshole Babula, Donatien, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage*, p. 254.

<sup>141</sup> Aderanti Adepoju, *Famille africaine : politiques démographiques et développement*, p. 39.

<sup>142</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 121.

ont engendré les conjoints. C'est une démarche riche en signification et [elle] s'insère par le fait même dans le domaine du sacré. C'est ce qui exprime le fait que le mariage n'est pas un acte ponctuel, mais une évolution graduelle se déployant dans le temps. »<sup>143</sup> Le mariage africain est le résultat d'un long processus de préparation impliquant tous les membres de deux familles des futurs conjoints qui font de différentes étapes à accomplir une préoccupation majeure dans l'aboutissement du lien matrimonial.

En soulignant le caractère progressif du mariage africain, l'épiscopat d'Afrique centrale affirme qu' « il réalise une alliance non seulement entre les deux époux, mais entre les deux familles. Le consentement de celles-ci est requis en même temps que celui des conjoints. Dans le déroulement des étapes le versement de la dot est un élément décisif. Lorsque le processus est conclu, l'engagement des époux est ferme, la stabilité du mariage est garantie par l'accord des deux familles et les symboles de l'alliance entre elles. »<sup>144</sup> Pour Julien Ahuba Bule Andavo, théologien et évêque congolais, le mariage africain comme processus dynamique se comprend sous trois dimensions. La première veut « signifier que ce lien conjugal se noue et devient une réalité à travers une série de pourparlers, d'engagements, de rites, d'actes symboliques... étalée à travers le temps. [...] L'alliance conjugale africaine mérite ensuite la qualification de processus dynamique du fait de la structure de chacun de la plupart des actes qui y contribuent. »<sup>145</sup> Enfin la troisième dimension se réfère à la manière de « percevoir la création de ce lien. En effet, conformément à cette vision des choses, l'alliance conjugale négro-africaine naît de chacun et de l'ensemble des actes qui y contribuent. Il s'avère plutôt compliqué de déterminer à quel moment le mariage commence à exister. »<sup>146</sup>

Tous les actes impliqués dans la conclusion du mariage contribuent à sa naissance et à sa vitalité. Le mariage africain, en tant que communion ou alliance entre deux familles ou deux clans, constitue une relation sociale à travers laquelle s'établit ce lien rattachant des individus. C'est pourquoi « l'alliance matrimoniale n'est pas un acte ponctuel, mais tout un

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 121-122.

<sup>144</sup> SCEAM, « Les fonctions de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Rapport final de la réunion des évêques du Congo, de Centrafrique et du Tchad », dans *DC*, n° 1794, 19 octobre 1980, p. 944.

<sup>145</sup> Ahuba Bule Andavo, Julien, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie. Perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens*, Fribourg/Paris, éditions universitaires de Fribourg/Cerf, 1996, p. 28-29.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 29.

ensemble d'étapes où le processus s'effectue de manière dynamique jusqu'à l'aboutissement du lien lui-même. »<sup>147</sup>

Avec l'épiscopat zaïrois nous pouvons affirmer que le mariage africain en tant qu'alliance est

« un cheminement, un processus dynamique qui se déroule étape après étape, la précédente appelant la suivante, et ainsi de suite, jusqu'à l'acheminement de l'épouse au domicile conjugal. Depuis les premiers contacts et les premiers accords entre les parties, on passe par la reconnaissance publique (échange des consentements des futurs époux et de leurs familles respectives) du projet d'union qui écarte d'autres projets analogues. »<sup>148</sup>

Nous retiendrons sur ce point pour l'essentiel, l'implication intégrale de toutes les familles qui constitue un symbole de cohésion sociale, d'entente et de fortification de leurs membres.

#### **1.5.2.4. Mariage africain : réalité religieuse et sacrée**

Le mariage africain est considéré comme une réalité sacrée et un don exigeant la réciprocité, « une affaire très sérieuse, longuement négociée, préparée et célébrée par étapes »<sup>149</sup>. L'anthropologie africaine rapporte que « le mariage profane ou laïc n'existe pas »<sup>150</sup> et « son schème de pensée ne peut admettre une telle séparation. Son quotidien est pétri à la fois du religieux que du profane. »<sup>151</sup> La conception du mariage comme réalité sacrée se définit à travers ses obligations morales et ses rapports étroits avec le lignage considéré dans sa dépendance des Ancêtres et de l'Être Suprême.

Dans une étude comparative faite entre le christianisme et la religion africaine, le philosophe congolais Lusala Lu Ne Nkuka Luka rapporte ce que

« dans la religion africaine, Dieu est considéré comme unique. Il est le Créateur de l'univers et de toute chose qui existe dans l'univers. C'est en effet lui qui a donné à l'homme le souffle de la vie. Dieu est également omniprésent, même si sa présence est invisible, car il est loin et caché à l'homme. Malgré cela, il dirige les choses, divinise et guide les âmes, et écoute les prières. Omniprésent, il est le juge suprême des morts. Chez les *Yoruba*, il y a la particularité de ne

---

<sup>147</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 62.

<sup>148</sup> Conférence Épiscopale du Zaïre, *Fonctions et tâches de la famille chrétienne*, p. 54-55.

<sup>149</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome III*, p. 153.

<sup>150</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, p. 26.

<sup>151</sup> Ahuba Bule Andavo, Julien, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*, p. 30.

pas lui dédier des temples et de ne pas non plus lui consacrer des prêtres. Dans le christianisme également, Dieu est considéré comme unique et créateur du monde. Il est très haut, mais il dirige le monde et donne les lois. Sa grandeur ne le rend pas menaçant ou terrifiant. Il est bon et il est le père de tous les hommes. La religion africaine et le christianisme professent donc toutes les deux le monothéisme et la providence divine. »<sup>152</sup>

Notre thèse ne vise nullement à établir une comparaison entre le christianisme et la religion africaine. Nous voulons montrer qu'avant l'arrivée des missionnaires venus d'Europe, l'Africain connaissait déjà le vrai Dieu. Il avait une idée claire du Dieu Créateur de l'univers, le Tout Puissant et Omnipotent. Le théologien Bénézet Bujo déclare qu'

« Aujourd'hui, on ne pourrait plus douter de ce que la foi en Dieu en Afrique noire a concerné et concerne majoritairement le monothéisme. Cela signifie que la majorité des peuples africains noirs, avant l'arrivée des missionnaires, n'adoraient pas les dieux mais un Dieu unique. Par conséquent, on peut dire sans aucune crainte que l'originalité du christianisme n'est pas d'avoir apporté le monothéisme, car nos pères (et mères) en Afrique noire connaissaient l'Être suprême. La spécificité du christianisme consiste plutôt en ce qu'il a révélé à l'Africain ce même Être Suprême sans danger d'erreur, d'une manière définitive et parfaite qui est celle-là même dont Dieu veut être connu, aimé et servi. »<sup>153</sup>

En Afrique, la foi monothéiste est intimement liée à la conception de la vie. C'est dans sens que l'on peut comprendre que « le mariage, comme institution sociale, est considéré comme la source de la vie. [...] La vie vient de Dieu, mais elle est transmise à travers les Ancêtres fondateurs du clan. Ils la distribuent à ceux qui la méritent. Autrement dit, Dieu, les Ancêtres et toutes les puissances influencent de façon positive la transmission de la vie. »<sup>154</sup>

De ce qui précède, pour comprendre le caractère sacré du mariage africain, nous rappelons que dans la conception africaine, le Créateur est considéré comme un « Être Suprême Unique » qui, de par sa nature divine, est constitué d'une double nature mâle et femelle qui sont fusionnées. La double nature permet au Créateur de créer tous les êtres mâles et femelles suivant les catégories existantes, c'est-à-dire des êtres humains, végétaux,

---

<sup>152</sup> Lusala Lu Ne Nkuka Luka, *Jésus-Christ et la religion africaine : Réflexion christologique à partir de l'analyse des mythes d'Osiris, de Gueno, d'Obatala, de Kiranga et de Nzala Mpanda*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010, p. 122. Les Yoruba ou Yoroubas sont un groupe ethnique d'Afrique, surtout présent au Nigéria, sur la rive droite du fleuve Niger, mais également au Bénin, au Ghana, au Togo et en Côte d'Ivoire où ils sont appelés *Anango*.

<sup>153</sup> Bujo, Bénézet, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008, p. 20.

<sup>154</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 63.



animaux, etc. C'est pourquoi le mariage africain se présente comme le résultat de la fusion du modèle mâle et du modèle femelle pour ainsi constituer un seul principe ou un seul corps dont le principal objectif se présente être la reproduction de la nature du Créateur. Lorsque l'homme et la femme se marient, les deux, s'engagent physiquement et spirituellement à reproduire la double nature présente dans la nature divine : la nature mâle et la nature femelle qui forment un seul corps.

Dans la conception africaine, les êtres humains s'engagent dans le processus de création ou d'enfantement des êtres mâle (garçon ou homme) et femelle (fille ou femme), comme leur Créateur, à l'occasion de la réalisation de la fusion ou de l'unité du principe mâle et du principe femelle. Omeonga Nyokunda Joséphine a largement commenté ce sujet lorsque nous parlions de mariage africain comme une alliance féconde des époux et des familles. Après avoir lu les commentaires du philosophe kenyan John Samuel Mbiti, elle précise que

« transmettre la vie est un acte vital pour le *muntu*. Les parents donnent la vie à leurs descendants. Cette vie vient de l'Ancêtre fondateur du clan qui l'a reçu lui-même de Dieu. Dans la conception *bantu*, les Ancêtres sont conscients de l'évidence de la mort. C'est pour cela qu'il existe un rapport étroit entre les vivants et les morts. Le *muntu* doit transmettre la vie qu'il a reçue pour assurer sa propre survie dans ses enfants et celle du clan auquel il appartient. »<sup>155</sup>

C'est ici qu'il faut situer la dimension sacrée et indissoluble du mariage africain dont le couple constitué à l'image du Créateur qui est Unique, devient un et indivisible, comme le Créateur qui est Un et Indivisible. La sacralité tient aux actes posés dans le processus matrimonial dans la mesure où « aucun lien conjugal ne se noue sans qu'y interviennent des moments où l'on accomplit des cérémonies telle que l'implication des bénédictions de Dieu par le canal des ancêtres, la prière, l'offrande des sacrifices... D'ailleurs, c'est par un rite du genre que la célébration de l'alliance s'ouvre et se clôture. »<sup>156</sup>

Le mariage africain concerne et implique aussi bien les vivants que les morts, c'est-à-dire le monde visible et le monde invisible qui interviennent activement dans

---

<sup>155</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 44. Le *muntu* veut dire « à la tête, contrairement à la définition occidentale de l'homme comme étant un animal pensant. »

<sup>156</sup> Ahuba Bule Andavo, Julien, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*, p. 30.

l'organisation de la vie intégrale des êtres humains. « Dans le mariage, ce qui est premier est le lien vital unissant tous les membres du clan aux Ancêtres, tandis que l'union de l'homme et de sa femme vient en second lieu. Autrement dit, dans leur rôle de père et de mère, l'homme et la femme viennent s'insérer dans un lien existant entre le monde visible et le monde invisible. »<sup>157</sup> Omeonga Nyokunda Joséphine ajoute que « la réalité sacrée et religieuse du mariage traditionnel réside dans cette interaction entre le monde visible et le monde invisible où Dieu apparaît comme source de la vie et où les Ancêtres interviennent comme les médiateurs qualifiés qui portent au grand jour le souhait des hommes : avoir la vie en abondance par la procréation dans le mariage. »<sup>158</sup>

#### **1.5.2.5. Mariage africain : nœud indissoluble**

La section précédente permet la compréhension du principe de l'indissolubilité du mariage africain qui remonte au principe de l'Un et de l'Indivisible du Créateur. En Afrique, divorcer signifie séparer les deux natures présentes dans la nature divine et unique du Créateur. Le divorce était quasi-inexistant dans plusieurs sociétés africaines. Des tentatives de médiation et de réconciliation constituaient le seul recours pour sauver un couple brûlant. Chaque société développait des mécanismes de sagesse pour sa sauvegarde.

Le mariage africain n'est ni un contrat, ni un mariage par essai et moins encore une union libre. De manière brève évoquons la notion chère au prêtre jésuite belge Léon de Sousberghe, l'immutabilité. « Parler d'immutabilité des liens d'alliances, c'est dire qu'une fois établis les liens d'alliance entre deux familles ou lignages par union conjugale de deux de leurs membres, ces liens sont définitifs quoi qu'il puisse advenir de l'union conjugale ou vie commune des conjoints. »<sup>159</sup> Il indique que les conjoints peuvent décider de la séparation même définitive de leur union conjugale mais « les liens d'alliances établis par leur union, même brève, même stérile, survivent et demeurent, une fois belle-mère, beau-frère, etc., de tel ou tel, on l'est définitivement, non seulement dans les termes, mais avec les obligations et privilèges que comportent ces termes et relations de parenté. »<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 64.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>159</sup> Sousberghe, Léon (de), « Époux, alliés et consanguins chez les Yaka du Sud », dans *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer (ARSOM)*, Bujumbura, Université de Bujumbura, XI, n° 5, 1965, p. 931.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 31.

En réalité, lorsque Léon de Sousberghe parle de l'«immuabilité», c'est de «l'indissolubilité ou du caractère définitif du lien créé»<sup>161</sup> qu'il s'agit. Les deux termes d'immuabilité ou d'indissolubilité traduisent la même réalité du caractère définitif de l'alliance matrimoniale qui ne disparaît nullement pas à la suite d'une éventuelle rupture. Plusieurs anthropologues convergents rapportent que «s'il faut admettre l'existence du divorce dans l'Afrique traditionnelle, ce cas est cependant attesté comme rare. [...] L'Africain traditionnel ne se marie pas avec l'éventualité de se séparer, à moins que le véritable mariage n'ait pas eu lieu.»<sup>162</sup> L'implication des membres de deux familles est de nature à préserver l'union conjugale contre les turbulences tendant à la déstabiliser et à aboutir par la séparation de deux conjoints. «Pour consolider le lien matrimonial, les Africains passent par des étapes. Leur rôle est de stabiliser le lien et de le rendre ainsi indissoluble.»<sup>163</sup>

Chaque peuple développe des mécanismes d'exhortations adressées aux nouveaux mariés en vue de la sauvegarde de l'entité matrimoniale. Cela ne signifie nullement que le divorce n'existe pas en Afrique traditionnelle mais qu'«au lieu d'opter pour le divorce, ces groupes font le choix d'une autre voie.»<sup>164</sup> Cette autre voie demeure dépendante de causes de la mésentente conjugale qui relèvent en général de l'impuissance sexuelle (si les efforts de guérison n'aboutissent pas) et de la stérilité (la polygamie peut être autorisée avec l'accord de l'autre conjoint). Pour marquer l'indissolubilité du mariage africain, les Africains considèrent que l'on ne se marie qu'une seule fois dans la vie. C'est pourquoi le terme d'épouse n'est attribué à une jeune mariée qu'une seule fois dans sa vie. Dans le cas où elle devenait «veuve ou séparée de son premier mari, elle s'unit à un autre homme, on ne lui appliquera plus le verbe '*kurongora*' (épouser), mais on dira tout simplement qu'elle est entrée dans une maison : '*yatâshye mu nzu*'.»<sup>165</sup>

Les caractéristiques du mariage africain évoquées ci-dessus offrent des garanties suffisantes pour assurer sa stabilité en bénéficiant de la sagesse générale des palabres qui

---

<sup>161</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 123.

<sup>162</sup> Ahuba Bule Andavo, Julien, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie*, p. 30.

<sup>163</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 146.

<sup>164</sup> Pontie, Guy & Pilon, Marc, «Un exemple de justice au quotidien : les conflits matrimoniaux au Nord-Togo», dans *Afrique contemporaine*, Paris, n° 156, avril 1990, p. 95.

<sup>165</sup> Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage*, p. 34.

sont des gages de protection de la vie conjugale. La séparation et le divorce sont généralement le fruit de l'épuisement de toutes les recettes de réconciliation prévues par les lois coutumières en matière de conflits matrimoniaux. L'indissolubilité est conçue comme une unité et un idéal à atteindre pour les couples qui s'engagent pleinement dans la vie conjugale. « L'indissolubilité du mariage est intimement et inséparablement liée à son unité, car il n'y aurait pas d'unité de mariage si celui-ci devait un jour être dissous. C'est pour cela qu'en se mariant [les couples africains] ne pensent pas à dissoudre un jour cette union, comme ils ne pensent pas à la multiplier. »<sup>166</sup> Vivre c'est exister au sein d'une communauté, c'est participer à la vie sacrée, dont le sens a été explicité par la théologienne congolaise Omeonga Nyokunda Joséphine lorsque nous avons parlé de mariage africain comme réalité religieuse et sacrée. Il s'agit d'une « vie intégrale, individuelle en tant que reçue dans chaque existant, et communautaire, collective, en tant que participée d'une même et unique source »<sup>167</sup>, affirme Mulago Gwa Cikala Vincent. Cela peut justifier, dans les sociétés traditionnelles, l'influence de la communauté familiale sur la vie du couple qui s'avère parfois importante dans la limitation des divorces étant donné sa responsabilité dans la constitution du couple en vue de sauvegarder cette vie sacrée.

#### Les Africains mariés

« sont convaincus qu'ils sont dans de telles dispositions et convictions qu'ils vivront ensemble tous les deux jusqu'à la fin de leurs jours, et c'est un sujet de joie et de fierté quand de fait ils y sont parvenus ensemble. [...] Dans leur conception normale du mariage ils sont donc convaincus que le mariage idéal doit être indissoluble, tout ce qui le rompt n'est qu'accident, malchance, qui n'était ni voulu ni prévu. »<sup>168</sup>

L'articulation intérieure qui permet à quelqu'un de faire face d'une manière satisfaisante aux défis de sens inhérents à sa situation ou de se prononcer publiquement peut s'avérer un jour insuffisante face à une situation complexe ou obscure. En conséquence, des garde-fous sont nécessaires pour protéger la personne à des moments pénibles qui peuvent surgir dans sa vie et lui permettre ainsi de réaménager son univers intérieur dans l'esprit de la cohérence souhaitée au sein de la famille.

---

<sup>166</sup> Bushayija, Stanislas, *Le mariage coutumier au Rwanda*, Bruxelles, Maison Ferdinand Larcier, 1966, p. 140.

<sup>167</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, 2<sup>e</sup> édition, Bibliothèque du Centre d'Études des Religions Africaines, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, p. 134.

<sup>168</sup> Bushayija, Stanislas, *Le mariage coutumier au Rwanda*, p. 140.

C'est dans cette logique que peuvent être comprises, d'une part, les multiples interventions des membres des familles dont la finalité se définit par rapport à la protection et au maintien de leur stabilité en leur épargnant des éventuelles situations fâcheuses et, d'autre part, la question de l'indissolubilité du mariage africain. Forts de ce soutien familial et en se mariant, les époux ne pensent pas à dissoudre un jour leur mariage. Ils sont dans de telles dispositions et convictions qu'ils vivront ensemble tous deux jusqu'à la fin de leurs jours.

### **1.6. Principales étapes du mariage africain**

Le mariage africain s'étend, de par la longue organisation de sa célébration sur plusieurs étapes ou phases que certaines cultures qualifient de procédures du mariage prestigieuses. Le mariage profane est quasiment inexistant. Toutes les paroles prononcées à chacune des étapes, les objets et les gestes y intervenant sont significatifs. Aussi, le rôle des membres des familles de deux futurs époux dans la préparation à une nouvelle vie conjugale est non négligeable. Ces étapes étant multiples, nous nous limiterons à énumérer les plus essentielles et communes avec leurs idées maîtresses sans plus de détails : la pré-dot, la dot et la célébration effective du mariage.

#### **1.6.1. Pré-dot ou demande de la main**

Appelée aussi « demande de la main »<sup>169</sup>, la pré-dot réunit obligatoirement les anciens de la communauté, les membres les plus sages ainsi que les parents des familles respectives des futurs conjoints. Ce sont ces anciens qui « ratifient et bénissent les mariages. »<sup>170</sup> Chaque tribu ou ethnie a ses spécificités et ses exigences. Cependant, il est recommandé dans tous les cas au futur fiancé de se présenter à sa future belle famille, accompagné de sa propre famille pour la cérémonie de la pré-dot. « Il s'agit ici, pour l'homme, de se rendre chez le père de son amante pour recueillir l'avis des parents de celle-ci et leur annoncer son projet de mariage coutumier avec leur fille »<sup>171</sup>. C'est au cours de cette cérémonie que la future mariée donne son consentement et « aucun mariage ne peut

---

<sup>169</sup> Iloki, Auguste et Iloki Gondo, Mireille, *Le droit du mariage au Congo. Le pré-mariage, le mariage à l'État*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 67.

<sup>170</sup> Zubeir, Gabriel, « Le mariage dans le contexte africain », p. 1062.

<sup>171</sup> Iloki, Auguste et Iloki Gondo, Mireille, *Le droit du mariage au Congo. Le pré-mariage, le mariage à l'État*, p. 67.

avoir lieu s'il n'y a pas de consentement exprimé en public. Le gage d'alliance que le mariage peut avoir lieu, est un préalable pour le mariage africain. »<sup>172</sup> Cette cérémonie constitue un passage obligé pour la garantie et la stabilité du couple qui doit absolument donner son consentement.

### **1.6.2. Dot : nature et signification**

La pré-dot est l'étape qui inaugure officiellement le processus global du mariage africain que chaque ethnie organise selon les coutumes qui la définissent. La dot est une vieille tradition qui couronne la pré-dot et scelle les bases solides des vraies négociations synonymes de l'union matrimoniale. Son contenu varie selon les ethnies et il est le résultat d'un large consensus. Le mariage n'est valable que si la dot a été versée. Déclarée juridiquement et officiellement illégale dans certains pays africains pour raison de commercialisation, la dot demeure cependant incontournable en Afrique subsaharienne en milieu aussi bien rural qu'urbain.

La dot constitue un facteur de stabilisation du mariage pour plusieurs ethnies africaines. Son rôle déterminant est d'établir la filiation des enfants qui en sont issus. C'est le symbole de matérialisation du lien tissé ou de l'alliance entre les deux familles des époux et épouse. Dès l'instant où elle perd son sens social et cesse d'être ce symbole d'unité ou d'alliance entre les deux familles, elle devient par ce fait, pour certaines familles, un moyen d'enrichissement. « Conscients des abus qu'on en fait ce dernier temps, les évêques africains essayent d'élucider les motivations traditionnelles de la dot africaine mais ils doivent encore inviter les parents de manière continuelle à une nouvelle prise de conscience qui consiste à faire de la dot un symbole d'alliance »<sup>173</sup>. Pour le théologien congolais Khonde Godefroid-Léon, cette démarche des évêques africains serait, pour eux, une manière de redonner au mariage son vrai sens africain. Lorsqu'il évoque le cas de la RDC, il rapporte que « l'État congolais, en ayant accordé à la dot traditionnelle une valeur juridique, a renforcé le mariage monogamique traditionnel et son indissolubilité. Cela crée un point de rencontre avec le mariage chrétien. »<sup>174</sup> L'indissolubilité du mariage africain a

---

<sup>172</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 72.

<sup>173</sup> Khonde, Godefroid-Léon, *Inculturation chrétienne du mariage au Congo*, p. 330.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 34.

fait l'objet des interventions de certains évêques africains comme nous le verrons à la seconde partie de notre thèse.

### **1.6.3. Célébration effective du mariage**

La célébration proprement dite du mariage en Afrique est marquée par l'accueil solennel de la nouvelle épouse par son époux. Cette dernière étape inaugure la fin d'un long processus qui a commencé par les premiers contacts engagés par les deux futurs conjoints pour se terminer par la célébration du mariage. Bénédiction, conseils, messages ou discours de paix, d'entente, de cohésion, de sauvegarde de l'unité conjugale et familiale mais aussi des scènes de réjouissance, de liesse, de joie, d'émotions, ponctuées par la consommation des boissons, la musique et la danse, cadeaux, sont les événements notables qui caractérisent la célébration du mariage africain. Dans certaines cultures africaines la célébration effective du mariage peut s'étendre sur plusieurs jours.

### **1.6.4. Mariage africain et rôle des témoins**

En Afrique subsaharienne un témoin est porteur de tout le poids du processus matrimonial du choix des futurs époux. Son rôle se poursuit même dans la vie conjugale à telle enseigne qu'il peut intervenir aussi en cas de problème pour porter secours aux jeunes mariés. Il a le devoir de « servir honnêtement d'intermédiaire et de médiateur entre deux groupes. Quand il y a des conflits conjugaux dus au gré de l'inconduite de l'homme et de la femme, le témoin prodigue de bons conseils pour un règlement pacifique. »<sup>175</sup>

Il est choisi parmi les personnes les plus sages de la famille et doit faire preuve de parfaite connaissance de l'histoire du clan et de toute la généalogie de la famille qu'il représente. « Il connaît exactement tout par cœur avec beaucoup de détails possibles. De plus, il a même la grande faculté de préciser les moments, les occasions ou les circonstances importantes de la vie familiale et sociale où les différents biens ont été remis à la famille de la femme. »<sup>176</sup> Il doit faire preuve de qualité morale et doit être un homme sage, prudent, conciliateur, rapporteur, négociateur des conflits dans le vécu quotidien.

---

<sup>175</sup> Ngindu Lukusa, *La mariage et ses implications chez les Luluwa de la RDC*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 66.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 68.

## **1.7. Conclusion**

Comme une alliance sacrée impliquant l'engagement déterminant de la communauté dans tout le processus dynamique organisationnelle, le mariage africain est une indissoluble institution clé pour des couples qui s'unissent avec la bénédiction de leurs familles respectives selon les lois coutumières. Le chapitre premier de notre étude s'est essentiellement penché sur les éléments spécifiques qui caractérisent la conception africaine du mariage.

Étant donné la pluralité des cultures africaines, chacune d'entre elles entoure les étapes plurielles selon les réalités contextuelles correspondantes tout en se basant principalement sur l'ipséité de ladite conception africaine du mariage. Cette dernière est essentiellement marquée par l'engagement aussi bien des futurs conjoints que des membres des familles qui se veut être total à tous les niveaux.

Nous l'avons dit, l'imposition en Afrique d'une conception du mariage relevant d'une autre sphère culturelle comme la seule valable pour les Africains engendra non seulement l'instauration de la triple célébration du mariage mais aussi et surtout le dysfonctionnement des outils régulateurs de l'entité matrimoniale. La marginalisation du mariage africain est à la source de la difficile cohabitation du mariage africain et du mariage dit « chrétien ».

Pour comprendre ce dysfonctionnement, nous pensons qu'avant d'envisager des pistes de solution, il faille analyser la théologie proprement dite du mariage sacramentel. Il s'agit d'en parcourir les origines et l'histoire. Cette connaissance permettra de dégager les éléments de compatibilité et d'incompatibilité avec le mariage africain, une étape qu'il est nécessaire de franchir avant de proposer une nouvelle compréhension d'une théologie africaine du mariage catholique.



## **Chapitre deuxième :** **Théologie catholique du mariage dit « chrétien »**

### **2.0. Introduction**

L'histoire de la théologie catholique du mariage est complexe et a connu des transformations marquées par des débats passionnants entre théologiens et canonistes pour en arriver à la forme canonique que nous lui reconnaissons aujourd'hui. Le rôle du pouvoir civil est loin d'être négligeable dans le périple historique de sa constitution.

Notre thèse présente la problématique d'un conflit de cohabitation non pacifique entre deux conceptions du mariage. Quelle conception du mariage les missionnaires et administrateurs coloniaux ont-ils imposé en Afrique? Le présent chapitre vise à répondre à cette question. Il veut relire l'histoire et présenter l'origine de la forme canonique qui suscite débats et contestations.

« Il est indispensable d'étudier comment la théologie et la célébration ecclésiales du mariage ont évolué au long des siècles. Si du point de vue catholique, nous considérons que 'le Christ a institué les sacrements', cela ne veut pas dire qu'il en a déterminé les rites et les actions symboliques, mais plutôt qu'il leur a conféré une signification. »<sup>177</sup>

Avec les risques de simplification que représente un « survol », nous nous limiterons aux seuls aspects essentiels dans ce parcours historique de la théologie du mariage sacramentel catholique que nous pensons indispensable, car « la question des formes de conjugalité n'est abordée [...] que dans les limites des pratiques de ses contextes culturels, historiques et théologiques »<sup>178</sup>.

Il ne s'agit d'établir une hiérarchie ou une échelle de préférence entre les différentes formes de conjugalité. Étant donné que « la Bible n'offre pas d'exemple de mariage "modèle" [et que] la diversité culturelle de la planète en matière de mariage ne peut avoir UN modèle »<sup>179</sup>, il s'agit plutôt de saisir comment les contours évolutifs de la réflexion de points de vue spécifiques, culturels et contextuels.

---

<sup>177</sup> Himbaza, Innocent, Amherdt, François-Xavier et Moser, Félix, *Mariage et bénédiction : apports bibliques et débats en Église*, Paris, Cerf, 2018, p. 138-139.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 63.

## **2.1. Histoire et origine de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage**

### **2.1.1. Observations**

Parler de l'histoire et de l'origine de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage peut susciter une opposition. Nous aurions pu formuler: « histoire et origine de la doctrine de l'Église catholique du mariage ». Cette importante nuance nécessite une clarification de notre part, car en effet « il ne s'agit pas d'une histoire du mariage. [...] Il y a en réalité diverses formes d'institutions matrimoniales de nature sociale et juridique, que les diverses cultures ont aménagées autour de l'union de l'homme et de la femme à laquelle était et demeure suspendue leur propre survie. »<sup>180</sup>

Notre thèse voudrait essentiellement relire l'évolution de la doctrine du mariage selon la théologie de l'Église catholique dans son élaboration depuis les premières communautés chrétiennes jusqu'à sa forme actuelle au milieu de nombreux et successifs clivages. L'aspect le plus important qui nous intéresse est la constitution et la conception du mariage particulièrement pour comprendre son rapport avec les institutions matrimoniales des cultures dont celles de l'Afrique.

### **2.1.2. Doctrine de l'Église catholique sur le mariage**

La doctrine de l'Église catholique a connu un parcours particulier et il convient d'en analyser les grandes lignes avant de découvrir dans les détails. Dans la tradition juive, le mariage constituait une figure de l'alliance entre Dieu Créateur et le peuple d'Israël. Plusieurs textes de l'Ancien Testament retracent cette représentation (Os 2; Jr 3, 6-13; Ez 16. 23 et Is 54). Avec l'avènement du Nouveau Testament il devint la symbolique mystérieuse de l'alliance d'amour entre le Christ Jésus et l'Église : le signe visible d'une réalité spirituelle de l'union du Christ et de l'Église.

Pour l'Église catholique, cette conception de la réalité matrimoniale implique qu' « entre baptisés il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement » (can. 1055 §1 et §2). Le mariage devient un engagement devant Dieu dont les principales caractéristiques sont : la liberté du consentement, la fidélité de l'engagement, l'indissolubilité du lien et la fécondité de l'amour.

---

<sup>180</sup> Mathon, Gérard, *Le mariage des chrétiens. Des origines au concile de Trente* Volume I, Paris, Desclée/Mame, 1993, p. 13.

Pour sa validité, l'absence d'empêchements dirimants, le respect de la forme canonique et le consentement des personnes juridiquement capables sont requis. La forme canonique exige de faire valider le mariage devant un prêtre et deux témoins. Cependant « pour arriver à l'indissolubilité absolue, le mariage valide doit être en outre consommé. Cette consommation se réalise par l'union sexuelle des époux, entendez un acte sexuel dans sa matérialité. C'est ce mariage des chrétiens, valide et consommé, qui est absolument indissoluble »<sup>181</sup>. Comment est-on arrivé là ? Le parcours de son histoire dans sa constitution nous en dira plus.

## **2.2. Évolution des formes du mariage**

### **2.2.1. Tradition juive**

Dans son mémoire présenté en mars 1989 à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de maîtrise en théologie, la Canadienne Marie-Alice Bouchard (1911-2014) fait remarquer que « bien que nous ayons tendance à croire que la forme actuelle de la célébration du mariage a toujours existé, la tradition de l'Église nous en parle autrement. »<sup>182</sup> Pour illustrer son propos, elle cite le théologien français Théodule Rey-Mermet qui affirme que « le mariage à l'état pur, si l'on peut dire, le mariage tel qu'il est sorti des mains du Créateur, ce n'est ni le mariage civil, ni le mariage religieux; c'est cette institution naturelle élémentaire et première qu'on appelle le mariage coutumier; union basée sur le sentiment conjugal et familial plus que sur des formalités, affaire de mœurs plus que de droit. »<sup>183</sup> Le mariage a évolué avec des règles et des coutumes locales qui se sont métamorphosées dans le temps chez plusieurs peuples.

De même, dans la tradition juive, le mariage ne connaît pas un encadrement réglementé comme aujourd'hui. Il est une affaire purement laïque et familiale, placée sous l'autorité des chefs des lignages. En d'autres termes, « le mariage chez les Juifs n'avait aucun caractère religieux, en ce sens que les prêtres ne s'en mêlaient pas, au moins pour en

---

<sup>181</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 870.

<sup>182</sup> Bouchard, Marie-Alice, *La préparation au mariage : une source de croissance*, (mémoire), Montréal, Université de Montréal, 1989, p. 69.

<sup>183</sup> Théodule Rey-Mermet est cité dans Bouchard, Marie-Alice, *La préparation au mariage*, p. 69.

former le nœud »<sup>184</sup>. Il s'agit d'une bénédiction et d'une action de grâce tel tout autre acte ou œuvre de Dieu. « Se marier était, entrer dans un ordre social donné à l'avance, appartenir à un organisme de travail qui, en gros, coïncidait avec l'ensemble de la parenté »<sup>185</sup>. Le mariage fut « d'abord affaire de familles. »<sup>186</sup> La conception juive du mariage considère que « c'est Dieu qui bénit l'homme et par le fait même lui transmet la grâce d'état pour en promouvoir les valeurs d'amour et de procréation. Le mariage est donc un don de Dieu, c'est une alliance avec lui »<sup>187</sup>.

Jusqu'à la déportation des juifs à Babylone vers le VII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ (II Rois et II Chroniques) la polygamie ne constitua pas un problème jusqu'à l'avènement du Christ. Aux questions sur le motif de répudiation (Mt 19,3) ou sur la répudiation en soi (Mc 10,1), Jésus répond : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. » (Mc 10,9) Le Christ parle de l'unité du mariage déjà scellée par le biais de la création de l'homme et de la femme rapportée dont dans le texte de la Genèse (Gn 1,27-28). Dieu créa l'homme et la femme pour former une unité que nul ne peut séparer. Cet épisode a inspiré théologiens, exégètes, biblistes et canonistes pour définir quelques concepts-clés de la théologie catholique du mariage dont l'indissolubilité, la monogamie, la fidélité, etc.

### 2.2.2. Tradition chrétienne

« Lorsque la Bonne Nouvelle portée par les apôtres et leurs successeurs se diffuse progressivement dans l'Empire romain, [...] en ce qui concerne le droit privé qui régit le mariage, les coutumes qui en marquent la célébration et la compréhension qu'en ont les nombreux peuples intégrés petit à petit, chaque grande contrée a gardé sa physionomie. »<sup>188</sup>

Aux premières heures de l'histoire du christianisme, les chrétiens et les chrétiennes ont célébré leur mariage en famille et conformément à la coutume de leur peuple. Il s'agissait d'une fête familiale. « Le mariage y est comme partout ailleurs dans l'Antiquité classique, une affaire qui se règle entre familles. [...] La maison est d'ailleurs le premier

---

<sup>184</sup> Tissot, Claude Joseph, *Le mariage, la séparation et le divorce aux points de vue du droit naturel, du droit civil, du droit ecclésiastique et de la morale, suivis d'une étude sur le mariage civil des prêtres*, Paris, M. Ainé, 1868, p. 44.

<sup>185</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Tome I, Paris, Cerf, 1966, p. 35.

<sup>186</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », dans *Revue de droit canonique*, vol. 53, n° 1, 2003, p. 3.

<sup>187</sup> *Ibid.*

<sup>188</sup> Mathon, Gérard, *Le mariage des chrétiens*, p. 13.

lieu d'un culte que préside le père. »<sup>189</sup> Le mariage fut une affaire privée sur les plans juridique et religieux. Son statut social à travers l'ensemble de ses festivités, l'ont rendu public en produisant des effets et obligations qui le consacrent.

« Dans toute la Bible, aussi bien dans l'AT que dans le NT, la validation du mariage est une affaire familiale ou clanique aux couleurs de la culture locale. Une cérémonie civile, dans le sens d'un mariage scellé et célébré par un officier d'état civil, n'existe pas. De la même manière, une cérémonie religieuse, dans le sens d'un mariage scellé et célébré par les prêtres, éventuellement au temple ou à la synagogue, n'existe pas non plus. »<sup>190</sup> Pendant les sept premiers siècles du christianisme, il est difficile de trouver des traces d'un mariage proprement ecclésiastique réservé aux chrétiens et aux chrétiennes. « En revanche, les parents sont très impliqués et souvent le père de la mariée est le véritable officiant. L'aspect religieux est observé au travers de sa bénédiction, lorsqu'il invoque Dieu sur le couple. »<sup>191</sup> Les chrétiens se sont servis de modalités de leurs cultures et de leurs traditions locales pour régler le mariage. La présence du prêtre n'est pas mentionnée. Elle n'était ni obligatoire ni une pratique courante. « Le père de famille était responsable de la vie chrétienne de tous ceux qui habitaient sous son toit, et devait entre autres s'occuper de choisir pour eux un conjoint qui fût chrétien. [...] Il n'est pas question d'une intervention du clergé »<sup>192</sup>.

### **2.2.3. Du II<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle : époque des « Pères de l'Église »**

La théologie sacramentaire de l'Église catholique enseigne que les sacrements sont des signes symboliques et des moyens dont se sert le Christ pour communiquer la grâce, c'est-à-dire sa propre Vie divine. Comme tous les autres sacrements, la sacramentalité du mariage se comprend par la détermination de ce qui constitue la grâce communiquée par le mariage. Cependant, pour plusieurs raisons, la reconnaissance de la grâce du mariage a été particulièrement difficile dans la pensée chrétienne. Étant donné ce qui précède, nous pensons qu'un préambule historique s'avère nécessaire pour comprendre comment la question du mariage a été traitée à l'âge patristique.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> Himbaza, Innocent, Amherdt, François-Xavier et Moser, Félix, *Mariage et bénédiction*, p. 60.

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 220.

Le contexte des Pères de l'Église fut marqué par la contestation, l'opposition, le refus ou la disqualification du mariage et de la sexualité par certaines tendances rigoristes que les autorités de l'Église considérèrent comme hérétiques. Parmi elles,

« les encratites qui représentent une tendance ascétique faisant de la continence et donc du célibat et de la chasteté parfaite une loi pour tous les chrétiens. Ainsi encore, les gnostiques pour qui le Créateur est distinct du Dieu véritable, et la matière (œuvre du Créateur) mauvaise, s'élèvent contre la procréation qui consiste à emprisonner dans la matière une semence spirituelle ou une étincelle divine. De même dénoncent le mariage les manichéens qui opposent un Dieu du mal et un Dieu du bien et les priscilliens – également contempteurs de la matière –, ce qui les conduisit paradoxalement à un amoralisme complet en matière de sexualité. D'autres sectes, moins extrémistes, comme les montanistes (par exemple Tertullien) ou les novatiens condamnaient seulement les secondes nocces, c'est-à-dire le remariage des veufs. »<sup>193</sup>

Contre ces tendances, les Pères de l'Église défendirent la légitimité du mariage et l'exaltation de la virginité. Ils « ont tous affirmé la légitimité du mariage. Ainsi Saint Irénée, pour qui refuser le mariage c'est blâmer le Créateur qui a voulu des sexes différents pour la propagation du genre humain. De même, Clément d'Alexandre montre dans le mariage non pas un péché, puisque ni Jésus ni Paul ne l'ont condamné, mais une chose bonne et sainte. Par la procréation, le mariage parachève le monde et poursuit l'œuvre de la création. »<sup>194</sup> D'autres Pères de l'Église, tels l'exégète Origène et Méthode d'Olympe soulignèrent la grandeur et la beauté du mariage, figure dans la chair de l'union du Christ et de l'Église. Le mariage permet à l'être humain de contribuer à la reproduction de l'image de Dieu.

On le voit, « la polémique contre les hérésies rigoristes les [Pères de l'Église] a contraints à défendre unanimement la légitimité du mariage, mais l'exaltation de la virginité les a conduits le plus souvent à déprécier le mariage et à y voir plus une concession qu'une source de grâce »<sup>195</sup>. Le Dominicain et théologien français Jean-Philippe Revel cite quelques noms des Pères de l'Église qui ont prêché la virginité. « L'excellence de la virginité se manifeste: - selon Origène, en ce que, tandis que le mariage est figure de l'union du Christ et de l'Église, la virginité réalise cette union par la communion mystique

---

<sup>193</sup> Revel, Jean-Philippe, *Traité des sacrements. VII. Le mariage : sacrement de l'amour*, Paris, Cerf, 2012, p. 74.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

de l'âme et du Christ; selon Grégoire de Nysse, en ce que la virginité est figure de la virginité de Dieu et participation à celle des anges; elle nous associe au mystère de l'Incarnation virginale du Christ »<sup>196</sup> et nous rend victorieux de la mort.

Vers le V<sup>e</sup> siècle, l'Église est invitée aux noces et Aimé Georges Martimort évoque deux tendances qui se dégagèrent. Dans la première, « les chrétiens demandent au ministère sacerdotal la bénédiction de leur mariage. Les divers actes ou gestes de la famille ou de la cité par lesquels se célèbre ou se manifeste le mariage entrent plus ou moins vite dans la liturgie elle-même »<sup>197</sup>. Dans la seconde « on assiste à un transfert à l'évêque ou à un prêtre des gestes ou actes qui étaient accomplis dans le cadre de la famille selon les usages propres à chacune des cultures de l'antiquité »<sup>198</sup>. Le mariage relevait de la décision du père. Ce sera l'évêque qui jouera ce rôle. « La ratification du mariage par l'évêque fut souhaitée et même exigée dans certains cas, comme le mariage des clercs. »<sup>199</sup> A en croire Edward Schillebeeckx, c'est Tertullien qui serait « le premier à constater que le fait de contracter mariage à l'insu de l'évêque ou de la communauté chrétienne était dans une certaine mesure désapprouvé par les fidèles »<sup>200</sup>.

Pour le Réformateur allemand Martin Luther, « le mariage est un acte institutionnel qui dépend de l'autorité civile. Le Nouveau Testament ne parle pas de bénédiction nuptiale au sens où nous l'entendons aujourd'hui [c'est-à-dire de son époque] »<sup>201</sup>. Le mariage constitue une affaire civile et plusieurs membres du clergé émettent leur réserve sur leur présence aux cérémonies matrimoniales. Sur le statut du mariage, voici ce que rapporte le pasteur et théologien Robert Grimm :

« Puisque le mariage est une affaire civile. Il ne nous appartient pas, à nous ecclésiastiques ou ministres de l'Église, d'intervenir en cette matière par des ordonnances et des règlements. Il faut laisser à chaque ville et à chaque pays ses us et coutumes tels qu'ils sont pratiqués. Tous ces usages, ainsi que d'autres du même genre, c'est aux princes et aux magistrats qu'il appartient de les établir et

---

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>197</sup> Martimort, Aimé Georges, « Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage », dans *Esprit et Vie*, n° 88, 1978, p. 129.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>200</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 220.

<sup>201</sup> Grimm, Robert, *Luther et l'expérience sexuelle : sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 259.

de les régler; cela ne me regarde pas. Mais si l'on nous demande de bénir les époux devant ou dans l'Église, de prier pour eux et de les unir, nous devons le faire »<sup>202</sup>.

Bien que certains Réformateurs se soient opposés à la présence cléricale au mariage, cette dernière devint progressivement récurrente et normative avec une bénédiction du prêtre dans la chambre après sa célébration. Toutefois, l'implantation d'une liturgie spécifique, sans influence quelconque, ne sera effective qu'à partir du VII<sup>e</sup> siècle.

#### 2.2.4. Du VIII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle

Les réserves exprimées, d'une partie du clergé sur son implication dans la cérémonie du mariage se poursuivent au VII<sup>e</sup> siècle et c'est à l'empereur que revient son organisation juridique dont le droit et les lois. L'Église avait pris des engagements de garder les ordonnances et les lois civiles du gouvernement.

A partir du VIII<sup>e</sup> siècle, la présence et l'implication de l'Église commencent à devenir visibles et davantage formelles dans la régulation des questions liées à la célébration du mariage. A la veille du XI<sup>e</sup> siècle, un rite du mariage voit progressivement le jour avec consentement échangé devant un prêtre. Il est essentiellement caractérisé par le transfert de la bénédiction du lit nuptial à la bénédiction accordée au portail de l'Église et finalement à la messe proprement dite de mariage dans l'Église.

« Il est caractéristique de signaler que le premier exemple attesté d'une bénédiction nuptiale date du IV<sup>e</sup> siècle et provient du mariage de la fille de l'évêque de Capoue avec le fils de l'évêque du Bénévent, le lecteur Julien, futur évêque d'Eclane. »<sup>203</sup> Précisons qu' « inaugurée à Rome, surtout pour l'union des clercs et de leurs descendants, la pratique consistant à octroyer cette bénédiction nuptiale à l'occasion d'une eucharistie se généralisa petit à petit à tous les chrétiens et à l'ensemble de la chrétienté. »<sup>204</sup>

Ce processus amène l'Église à s'affirmer davantage dans les questions matrimoniales elles-mêmes et à leur prise en charge. « Le recours au prêtre commence à s'imposer sans que pour autant on refuse la validité d'un mariage conclu par simple échange de consentement. [...] Aux environs de l'an 1000, le mariage passe sous le pouvoir

---

<sup>202</sup> *Ibid.*

<sup>203</sup> Martimort, Aimé Georges, « Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage », p. 140.

<sup>204</sup> *Ibid.*



juridictionnel de l'Église : "c'est une situation de fait, non de principe" »<sup>205</sup>. L'ascension du pouvoir de l'Église dans le domaine du mariage pourrait s'expliquer par le fait qu'

« au IX<sup>e</sup> siècle, [...] pour suppléer à l'affaiblissement du pouvoir politique et religieux, la réforme carolingienne, puis la production de pseudo-décretales attribuées au pape Isodore, vont contribuer au renforcement du contrôle des mariages. L'Église va dès lors insister sur la publicité du contrat matrimonial et faire du rite ecclésiastique nuptial une condition de licéité. A cette époque, on commence à distinguer entre mariage valide et légitime, mais tout cela reste encore bien imprécis. »<sup>206</sup>

Sur la montée en flèche du pouvoir de l'Église, Edward Schillebeeckx renseigne que

« l'affaiblissement définitif du pouvoir royal au X<sup>e</sup> siècle peut à côté d'autres raisons, être considéré comme la cause principale de son effacement de fait au bénéfice de la juridiction épiscopale et ecclésiastique. Le système féodal, où les évêques, en tant que vassaux, avaient des fonctions importantes, fut la cause de ce glissement. Il n'est du reste pas toujours facile de savoir si les prélats entrèrent dans le système comme évêques ou comme seigneurs civils. (...) Le mariage, qui auparavant était une affaire extérieure à l'Église, dans le sens au moins où il se contractait en fait indépendamment de l'autorité ecclésiastique constituée, passa à ce moment sous la juridiction hiérarchique de l'Église. »<sup>207</sup>

Toutefois, il faut noter que le pouvoir de l'Église ne portait nullement sur l'acte même par lequel le mariage était contracté. « Historiquement, il est impossible de dire que l'Église ait, par là, enlevé à l'État son pouvoir en matière de mariage. [...] L'affaiblissement définitif du pouvoir royal au X<sup>e</sup> siècle peut, à côté d'autres raisons, être considéré comme la cause principale de son effacement de fait au bénéfice de la juridiction épiscopale et ecclésiastique »<sup>208</sup>. D'autres sources rapportent aussi que « le système féodal, où les évêques, en tant que vassaux, avaient des fonctions importantes, fut la cause de ce glissement »<sup>209</sup>.

### **2.3. Formation ou constitution du lien matrimonial au Moyen-âge**

Le XI<sup>e</sup> siècle voit émerger des intelligences théologiques et canoniques à travers des débats sur le moment de la constitution d'un lien matrimonial soit l'échange des

---

<sup>205</sup> Baudot, Denis, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage: la discussion après le Concile Vatican II*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987, p. 42.

<sup>206</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 1984, p. 233.

<sup>207</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 245.

<sup>208</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », p. 243.

<sup>209</sup> *Ibid.*

consentements (droit romain) soit l'acte sexuel (droit germanique). Au cœur de ces débats se trouve la question suivante: Qu'est-ce qui fait le mariage ? « Il s'agit de savoir par quel acte se constitue de façon stable et permanente l'état de mariage »<sup>210</sup>. La seconde partie de notre thèse reviendra à cette question.

Pour l'heure, nous analysons les deux regards qui ont passionné les scolastiques du XI<sup>e</sup> siècle au point d'influer sur la formulation actuelle de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage. Ici encore le contexte joue un rôle important. Il est dominé par « deux conceptions divergentes du mariage dans les milieux culturels auxquels l'Église s'est trouvée, de fait, confrontée : d'une part, pour le *droit romain*, c'est le consentement des parties, et lui seul, qui constitue le lien matrimonial ; d'autre part, dans le *droit germanique*, il n'y a véritablement mariage que par l'union sexuelle (*copula carnalis*) »<sup>211</sup>, renseigne le Dominicain et théologien français Jean-Philippe Revel.

Mentionnons tout de suite la lettre de Saint Yves de Chartres (né vers 1040 – mort vers 1116), canoniste et évêque de Chartres, sur laquelle se fonderont les arguments formulés par les écoles germanique (qui sera une école des canonistes, représentée par Gratien) et romaine (sera une école des théologiens, représentée par Pierre Lombard):

« Pour ceux dont l'union conjugale doit faire un seul corps, il faut qu'il y ait semblablement un consensus des âmes. Tout ce que le père aura juré de faire, à l'insu de la jeune fille, sera nul aux yeux de la loi, même du vivant du père si, parvenue à un âge raisonnable, cette fille n'y consent pas. Ainsi le pape Nicolas écrit-il à l'évêque Hincmar : “Au regard de la loi suffit le seul consentement de ceux qui sont concernés par ces unions.” Si vient seulement à manquer dans les noces le consentement, tout le reste sera dépourvu d'effet, même s'il y a eu union charnelle. Jean Chrysostome, le grand docteur, en témoigne qui dit : “Ce n'est pas la conjonction charnelle qui fait le mariage mais la volonté.” Et également dans la législation romaine de l'empereur Justinien : “Les fiançailles tout autant que les noces s'opèrent par le consentement des contractants. C'est pourquoi, tant dans les fiançailles que plus tard dans les noces, il y faut le consentement des filles de famille.” Et ailleurs encore : “Dès le tout jeune âge peuvent se conclure des fiançailles si elles sont comprises par l'un et l'autre futur, c'est-à-dire s'ils ont au moins douze ans.” Voilà ce que je pense de cette

---

<sup>210</sup> Revel, Jean-Philippe, *Traité des sacrements*, p. 93.

<sup>211</sup> *Ibid.*

question et je la défendrai de la même manière si un débat sur ce sujet me parvenait aux oreilles. PL, 162, col. 143-144. »<sup>212</sup>

Voici la position du pape Nicolas I<sup>er</sup> (105<sup>e</sup> né vers 800 – 13 novembre 867) :

« *Sufficiat solus secundum leges consensus eorum de quorum quarumque coniunctionibus agitur. Qui solus si defuerit cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.* Qu'on tienne pour suffisant, conformément aux lois, le seul consentement de ceux et celles de l'union desquels il est question. Si ce seul consentement vient à manquer, les autres cérémonies, même avec union sexuelle, ne servent à rien. »<sup>213</sup>

### 2.3.1. Gratien (fin XI<sup>e</sup> siècle - avant 1159) et l'école de Bologne

Moine de l'Ordre des Camaldules (ordre monastique bénédictin de droit pontifical fondé par Saint Romuald en 1012 à Camaldoli, en Italie), Gratien enseignait à l'école de Bologne et plus généralement en Italie. Il « reprend les éléments de la doctrine de la *copula carnalis*. Pour qu'il y ait vraiment mariage, il faut l'échange des consentements et l'union sexuelle. Par l'échange des consentements, le mariage est seulement *initiatum* et il peut être dissous (par un nouveau mariage consommé ou l'entrée en religion). C'est par l'union conjugale que le mariage devient *perfectum* et entièrement indissoluble. »<sup>214</sup> Le théologien congolais Nkelenge Mitendo Hilaire fait remarquer que « Gratien n'a jamais ignoré le consensualisme enseigné par certains théologiens. Il reconnaît le consentement par lequel un homme et une femme deviennent des époux. Il adopte aussi l'adage bien connu selon lequel le consentement fait le mariage. »<sup>215</sup> Pour Gratien, rapporte Nkelenge Mitendo Hilaire qui cite Philippe Antoine, « la seule volonté de cohabiter ensemble ne pouvait suffire car un frère et une sœur pouvaient vouloir cohabiter sans pour cela contracter mariage. En fait pour qu'il y ait mariage, il faut une union charnelle. C'est dans cet esprit que Gratien adopte la théorie de la *copula*. »<sup>216</sup>

Gratien évoqua la question du mariage entre Marie et Joseph pour justifier sa position. Cependant, la référence à ce mariage suscita de nombreuses discussions entre

---

<sup>212</sup> La lettre de l'évêque de Chartres est reprise dans Mathon, Gérard, *Le mariage des chrétiens*, p. 179.

<sup>213</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », p. 136-137.

<sup>214</sup> Revel, Jean-Philippe, *Traité des sacrements*, p. 85.

<sup>215</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 191

<sup>216</sup> *Ibid.*

théologiens du Moyen-âge. Dans le texte repris ci-dessous, le théologien français Jean Werckmeister rapporte le justificatif de Gratien:

« Puisque, entre eux est intervenu le consentement qui seul fait le mariage, il est clair qu'ils étaient conjoints. Mais se pose la question de savoir quel consentement fait le mariage : le consentement à la cohabitation, ou à l'union charnelle, ou les deux ? [*Sed queritur quis consensus facit matrimonium, an consensus cohabitationis, an carnalis copule, an uterque ?*] Si c'est le consentement [...] qui fait le mariage, alors un frère peut contracter mariage avec sa sœur. Si c'est le consentement à l'union charnelle, alors il n'y a pas eu de mariage entre Marie et Joseph. »<sup>217</sup>

Sur cette allusion faite au mariage de Marie et Joseph, le juriste français Adhémar Esmein explique que « la théorie de Gratien avait eu un grand succès, mais les théologiens lui reprochaient d'avoir considéré le mariage de la Vierge et de Joseph comme un mariage imparfait. »<sup>218</sup> La consommation du mariage par un acte sexuel préoccupe Gratien. « Il n'y a pas de mariage entre ceux qui n'ont pas été unis par la relation sexuelle. “*Non est intercos matrimonium, quos non copulat commixtio sexuum*”. »<sup>219</sup> Pour Gratien, « la *desponsatio* est consentement matrimonial; elle n'est pourtant pas le mariage, mais un *matrimonium initiatum*; le complément, l'achèvement, la réalisation sera la *commixtio sexus*. »<sup>220</sup> Gratien a montré, par sa théorie, qu'un mariage ne l'est que lorsqu'il est consommé.

Certes, s'il faut considérer que le seul consentement échangé entre deux parties suffit pour en conclure à l'existence d'un mariage, il existe d'énormes risques de séparation tant que l'acte sexuel n'aura pas été conclu. Nous reviendrons plus loin à l'existence d'étapes dans le processus de conclusion du mariage lorsque nous parlerons avec force détails de contrat. Malgré les critiques qui lui furent opposées, la *copula carnalis* de Gratien fut largement diffusée et développée après lui. « On persistera à admettre que le mariage

---

<sup>217</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », p. 139.

<sup>218</sup> Esmein, Adhémar, *Le mariage en droit canonique*, 2<sup>e</sup> vol., Paris, Sirey, 1929, p. 118.

<sup>219</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », p. 51.

<sup>220</sup> Dauvillier, Jean, « Le mariage dans le droit classique de l'Église, depuis le Décret de Gratien (1140), jusqu'à la mort de Clément V (1314) », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 88, 1934, p.479.

contracté par des paroles au présent n'est pas absolument indissoluble tant que n'a pas eu lieu la *copula carnalis*. »<sup>221</sup>

### 2.3.2. Pierre Lombard (1100 - 1160) et l'école de Paris

Pendant qu'il était étudiant, Pierre Lombard suivait attentivement les enseignements que dispensait son professeur Hugues de Saint-Victor, disciple de l'évêque de Chartres. Il s'en servira plus tard avec ses disciples pour formuler une apologie célébrant le consentement comme élément constitutif du mariage sur lequel il insista beaucoup. Ses réflexions sur la constitution du mariage l'emmenèrent à établir une différence entre une promesse de mariage et un engagement exprimé par des paroles au présent.

Pierre Lombard créa « un vocabulaire technique ; il appelait les fiançailles engagement pour l'avenir, *sponsalia de futuro*, et le mariage, engagement dans le présent, *sponsalia de praesenti*. Ceci éliminait une première source de confusion : auparavant en effet, on ne pouvait pas dire avec certitude qu'une promesse de mariage, accompagnée de la cohabitation, que certes la loi interdisait, ne constituait pas une union tout à fait valide. »<sup>222</sup> Ses disciples de Paris reprendront cette position selon laquelle « l'engagement exprimé par des paroles au présent (*sponsalia de praesenti*) est le consentement et il est irrévocable. Il est l'acte par lequel deux personnes égales en droits et devoirs deviennent des conjoints. Seul ce consentement est la condition nécessaire pour qu'il y ait mariage. »<sup>223</sup> Adoptée en France, en particulier à l'Université de Paris, la théorie de Pierre Lombard considère que « le consentement est l'élément essentiel et suffisant pour qu'il y ait mariage au sens propre et donc indissolubilité. L'échange des consentements est cause efficiente du lien matrimonial. La figure de l'union du Christ et de l'Église est à chercher non dans l'union des corps, mais dans l'union des cœurs par la charité »<sup>224</sup>.

On considérera que « le contrat de mariage, sous le nom de *sponsalia de praesenti* est différent des *sponsalia per verba de futuro* (engagement exprimé par des paroles au futur). Par la théorie des *sponsalia de praesenti*, le mariage [...], était devenu un véritable contrat

---

<sup>221</sup> Moreau, Henri, « La célébration du mariage en Franche-Comté à l'époque moderne », dans *Histoire, Économie et Société*, Vol. 4, n° 3 (3<sup>e</sup> trimestre), Paris, 1985, p. 335.

<sup>222</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 256.

<sup>223</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 188.

<sup>224</sup> Revel, Jean-Philippe, *Traité des sacrements*, p. 95.

consensuel »<sup>225</sup>, renseigne le juriste français Adhémar Esmein, cité par Nkelenge Mitendo Hilaire. Pierre Lombard mit l'accent sur le consentement et accorda peu d'importance aux formalités du mariage qu'il ne jugea pas nécessaires dans la constitution ou dans la formation du lien matrimonial. « C'est à ce moment que la phrase classique d'Ulpian commence à se faire connaître en Occident : “*Nuptias non concubitus, sed consensus [...] facit*” ; ce n'est pas l'union charnelle, mais le consentement qui constitue le mariage. »<sup>226</sup>

Sans doute, « Lombard s'inspire de la pensée aristotélicienne et distingue la cause efficiente de la cause finale. La cause finale, c'est le but poursuivi par le lien matrimonial à savoir la procréation. Mais pour que le mariage arrive à sa plénitude, il faut un consentement qui en est la cause efficiente. »<sup>227</sup> C'est ainsi qu'il voulut « définir l'engagement qui constitue une union durable et sacramentelle en la dissociant de tout ce qui l'entourait. C'est dans cet esprit qu'il distingua les fiançailles des noces. »<sup>228</sup> Cependant, « si les théologiens sont maintenant gagnés, chacun avec des nuances particulières, à l'idée du consentement, les canonistes, avec leur sens aigu de la réalité pratique de la vie humaine, continuent à défendre la théorie de la copule. »<sup>229</sup> Les divergences qui caractérisèrent les deux écoles en conflit appelaient à une solution pour que la confusion ne perdure pas.

### **2.3.3. Le temps de la décision après les discussions : Alexandre III (1105 – 1181)**

La solution de compromis s'établira vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle et aura pour principal auteur le pape Alexandre III. « Les Décrétales de Gratien et les Sentences de Pierre Lombard passaient au Moyen-âge pour avoir une autorité définitive ; aussi cette différence théorique d'opinions eut-elle pratiquement des conséquences considérables. En invoquant la non-consommation par l'acte charnel, les tribunaux d'Italie défièrent des mariages que les Églises franques déclaraient indissolubles. »<sup>230</sup> Le pape Alexandre III trancha le contentieux afin de mettre de l'ordre dans une Église profondément divisée. Né Rolando Bandinelli à Sienne vers 1105 et élu pape sous le nom d'Alexandre III en 1159, il lui revint

---

<sup>225</sup> Adhémar Esmein est cité dans Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 188.

<sup>226</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 256.

<sup>227</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 188.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>229</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 256.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 259.

la lourde responsabilité de décider et de clarifier les divergences qui furent véhiculées entre les opinions soutenues par les scolastiques de deux écoles représentées par Gratien et par Pierre Lombard.

Souvenons-nous que, « pour Gratien, seul le mariage *perfectum* qui ne s'établit que par la *copula carnalis* est absolument indissoluble, parce que lui seul symbolise parfaitement l'union du Christ avec l'Église. Pour Lombard, reprenant Hugues de Saint Victor, c'est l'échange actuel des consentements, les *sponsalia per verba de praesenti*, qui est la cause efficiente du mariage; car il préfigure l'union du Christ avec l'Église. »<sup>231</sup>

Fidèle à Gratien dont il demeura disciple par l'importance accordée à la *copula carnalis*, Alexandre III n'oublia pas ses racines universitaires dans ses jugements juridictionnels départageant les deux écoles par rapport au consentement. Si l'on en croit Edward Schillebeeckx, « l'opinion de Paris offrait un critère plus clair et rendait bien plus facile la solution de nombreuses causes matrimoniales. Aussi, pour avoir un critère de validité juridiquement certain, donnèrent-ils leur faveur à la thèse parisienne, tout en maintenant l'élément essentiel défendu par l'école de Bologne. »<sup>232</sup> On comprend que la décision n'était pas facile à prendre mais elle s'imposait.

« Le mariage constitue un sacrement [...] valide uniquement et formellement en vertu du consentement, mais aussi longtemps que ce sacrement n'a pas été consommé par l'acte charnel, il demeure dissoluble. »<sup>233</sup> C'est cette disposition juridique intermédiaire qu'adopta l'Église jusqu'à nos jours et que Nkelenge Mitendo Hilaire résume en ces termes : « Le pape Alexandre III reconnaît la nécessité du consentement tel qu'enseigné par Lombard, il reconnaît aussi l'importance de l'acte charnel tel qu'il est présenté par Gratien. [...] Autrement dit, le consentement ratifie le mariage et la consommation le rend indissoluble, définitif. »<sup>234</sup> Le consentement est nécessaire pour la validité tandis que l'acte sexuel renforce la relation conjugale. La décision d'Alexandre III doit être clarifiée pour ne pas être interprétée à tort. « Il ne dit pas que le mariage conclu valablement mais non

---

<sup>231</sup> Balegamire Aksanti Koko, Jean-Marie Vianney, *Mariage africain et mariage chrétien*, p. 152.

<sup>232</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 259.

<sup>233</sup> *Ibid.*

<sup>234</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 192.

consommé est dissoluble, tandis que le mariage consommé ne l'est plus »<sup>235</sup>. À en croire Edward Schillebeeckx, « le simple consentement rend le mariage indissoluble en principe ; l'union ne peut pas se dissoudre d'elle-même ; éventuellement, un acte de la juridiction ecclésiastique, et lui seul, pourrait annuler le mariage. »<sup>236</sup> À titre illustratif, « Alexandre III refusera par exemple de dissoudre un mariage valide non consommé, qui avait été suivi d'une union consommée avec une tierce personne. »<sup>237</sup> Dans son enseignement, le pape Alexandre III considéra la 'dispense' de l'Église comme seul titre pouvant justifier toute dissolution.

#### **2.3.4. Mariage comme contrat et sacrement**

De prime abord, nous faisons remarquer que le terme « sacrement » n'est pas employé dans le NT. Celui-ci ne développe ni une théologie sacramentaire structurée ni systématisée. Il n'est pas question de sacrement de mariage. Par où l'on peut comprendre qu'une élaboration du septénaire soit tardive (XII<sup>e</sup> siècle) et le mariage y fut intégré après plusieurs discussions.

« L'argumentation traditionnelle visant à légitimer le mariage sacrement varie selon les époques et les raisons qui ont permis de passer d'une notion religieuse du mariage à celle classique de sacrement. S'appuyant sur une philosophie de type platonicien, théologiens et juristes ont vraisemblablement fait un rapprochement entre le signe et son pouvoir signifiant; ils ont invoqué Ep 5,32 pour fonder l'exigence éthique d'indissolubilité; ils ont considéré le mariage en fonction du baptême des conjoints et surtout, ils ont raisonné par analogie aux autres sacrements. La logique exigeait en effet que tous les sacrements répondissent à une même définition. Saint Thomas dira par exemple : 'dans la définition des sacrements, on déclare qu'ils sont causes de la grâce. Le mariage étant un sacrement, devient donc cause de grâce. »<sup>238</sup>

D'après le théologien belge Edward Schillebeeckx (1914-2009), « l'idée de l'identité entre le contrat et le sacrement s'était déjà peu à peu formée dans la haute scolastique et à l'époque immédiatement antérieure. Pierre Lombard considère le consentement comme l'essentiel du sacrement (*substantia sacramenti*) ; tout le reste, y compris la bénédiction du

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>236</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 260.

<sup>237</sup> *Ibid.*

<sup>238</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, p. 140.



prêtre, appartient aux ‘cérémonies’. »<sup>239</sup> Aussi en citant Saints Albert et Thomas, Edward Schillebeeckx rapporte que pour le premier « le sacrement consiste dans le contrat lui-même »<sup>240</sup> tandis que pour le deuxième « les paroles dans lesquelles s’exprime le consentement mutuel, sont la forme du sacrement ; ce n’est donc pas la bénédiction du prêtre, qui, elle, est un sacramental. »<sup>241</sup> Finalement « c’est Duns Scot seulement qui devait en tirer la dernière conséquence et dire que les conjoints eux-mêmes, et non le prêtre, sont les ministres du sacrement »<sup>242</sup>, position soutenue par l’Église catholique jusqu’à ce jour. Ce concept de contrat continue à susciter de nombreuses discussions.

Par ses Décrétales, le pape Alexandre III a introduit dans la législation la notion de « fiançailles ». C’est encore lui qui emploie « le mot de ‘contrat’ à propos du mariage, [et] considère donc que la convention peut être résiliée si l’union n’a pas été consommée, mais uniquement en raison d’un acte de juridiction de l’Église qui l’annule. »<sup>243</sup> Le concept de contrat est quasiment absent chez les pères de l’Église et, mieux, nous pouvons affirmer qu’ils ne l’ont pas utilisé par rapport au mariage. D’après Nkelenge Mitendo Hilaire, « ils utilisaient plutôt les termes *pactum*, *foedus*, à cause du caractère conventionnel du mariage. »<sup>244</sup> Le canoniste français Jean Werckmeister rapporte que « c’est au 12<sup>e</sup> siècle que la notion de mariage contrat s’est affirmée, s’est stabilisée et a fini par s’imposer. »<sup>245</sup>

La formation de la doctrine du contrat-sacrement remonte aux débats entre canonistes de l’école de Bologne et théologiens de l’école de Paris. Ils cherchaient à déterminer le moment constitutif du lien matrimonial. Celle de Bologne, avec comme chef de file Gratien, soutenait l’acte conjugal pour reconnaître au mariage sa pleine constitution, tandis que celle de Paris, avec comme chef de file Pierre Lombard, soutenait le consentement. Les deux théories contribuèrent au développement et à l’élaboration de la synthèse décrétale d’Alexandre III, qui entra dans la législation, désormais acquise.

---

<sup>239</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 312.

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>244</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 195.

<sup>245</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », p. 3.

« Le mariage est issu du consentement des époux, celui-ci produisant un *matrimonium initiatum*; mais la *copula* le rend parfait et *ratum*, et seul le mariage consommé est indissoluble. La clandestinité, quoiqu'interdite, n'est pas une cause d'invalidité, puisqu'en ce cas, en théorie du moins, l'union résulte d'un consentement échangé présumé. La notion du sacrement est imparfaitement dégagée. Le mot sacrement désigne tantôt l'indissolubilité du lien, tantôt ce lien lui-même ou encore le signe sacré de l'union du Christ et de l'Église. Ce dernier sens est commun chez les théologiens. »<sup>246</sup>

On le voit, le terme de contrat est apparu en liaison avec le souci d'insister sur le consentement des époux. « Le consentement en [du mariage] est l'élément essentiel, conformément au droit romain, alors que sa sacramentalité est encore floue. »<sup>247</sup> Ce contrat matrimonial est aussi un sacrement qui figure dans les énumérations du septénaire du milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Canonistes et théologiens considèrent la sacramentalité du mariage comme acquise au XIII<sup>e</sup> siècle.

« En effet, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, le droit romain apporte à l'exposé sur le mariage la notion de contrat. Bien que le mariage ne soit pas considéré par les Romains comme un contrat, à savoir un accord de volontés en vue de produire des effets juridiques, l'expression *contrahere matrimonium* a dû jouer dans l'idée de traiter le mariage, par analogie, à l'instar de contrats consensuels, comme la vente ou la société. [...] L'assimilation du mariage à un contrat reste sur le mode analogique dans le Décret de Gratien; ce sont ses successeurs, les décrétistes, qui mettent au point la définition du mariage comme contrat. L'intérêt de la notion résidait dans la mise en place d'un cadre juridique et social facile à réglementer, et dans la justification de l'importance de la volonté dans le mariage. Elle s'accordait donc aisément avec la théorie consensualiste. »<sup>248</sup>

Le mariage est un contrat consensuel et aucune solennité n'est requise pour sa validité. « L'acte conjugal n'apporte qu'une perfection accidentelle, mais garde un rôle dans la théorie des mariages présumés et la dissolution du mariage avant entrée en religion d'un des époux, et plus encore dans les mentalités populaires. »<sup>249</sup>

Nous constatons aussi que les canonistes de Bologne ont repris la distinction entre *matrimonium initiatum* et *matrimonium ratum* mais ils n'ont pas approfondi la notion de sacrement. « Lorsqu'ils utilisent ce mot, c'est habituellement pour désigner l'union

---

<sup>246</sup> Bricout, Hélène, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Paris, Cerf, p. 29.

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 31.

conjugale mais non consommée, en tant qu'elle représente l'union du Christ et de l'Église. »<sup>250</sup> Par où l'on comprend le point de vue de Jean Werckmeister qui évoque l'existence d'une difficulté à allier les deux thèses défendues par les scolastiques sur le mariage. D'après lui, « la difficulté jusqu'aujourd'hui sera de concilier ces deux visions du mariage, celle du contrat, celle du sacrement. »<sup>251</sup>

Rappelons-le, les écoles de Bologne et de Paris s'intéressaient plus à déterminer les conditions de conclusion d'un vrai mariage plutôt qu'à définir la notion de sacrement.

« Le contrat est entré dans la définition du mariage sous le mode analogique. [...] A la fin du Moyen Âge, l'analogie disparaît définitivement : le mariage est défini comme un lien conjugal découlant d'un contrat. Le glissement est significatif de l'importance prise par la dimension contractuelle dans la réflexion sur le mariage dont il est sans doute en même temps la cause et l'effet. La doctrine du contrat avait ses avantages, mais elle ne répondait pas à toutes les questions. De leur côté, les théologiens, nous l'avons vu, s'employaient à appliquer au mariage la théorie des sacrements en général sans délaissier les apports canoniques. »<sup>252</sup>

D'où la difficulté relevée ci-haut par Jean Werckmeister.

Lorsqu'il rappelle les théories des scolastiques du XI<sup>e</sup> siècle sur la constitution du mariage, le théologien français Gérard Mathon rapporte que « le contrat en est l'élément initiateur mais il n'est pas l'essentiel. »<sup>253</sup> Il y a des étapes présentes dans tout processus devant conduire à la conclusion d'un mariage. A en croire Gratien, il y a toujours un début ou un commencement (*la desponsatio*) et un achèvement (la relation charnelle). La période qui sépare les deux moments de réalisation s'appelle fiançailles.

« Le mariage commencé reste '*separabile*', le mariage achevé par la consommation est '*non separandum*'. Cette solution est logique : aussi longtemps que le processus de formation du lien matrimonial n'est pas achevé, il n'est pas définitif, *fimum, ratum*. En revanche, une fois achevé par la consommation, le mariage parfait devient *sacramentum* (signe) des noces du Christ et de l'Église [...], c'est-à-dire non *separandum*. »<sup>254</sup> En

---

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>251</sup> Werckmeister, Jean, « L'apparition de la théorie du mariage contrat au XII<sup>e</sup> siècle », *Revue de droit canonique*, vol. 53, n° 1, 2003, p. 25.

<sup>252</sup> Bricout, Hélène, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, p. 34.

<sup>253</sup> Mathon, Gérard, *Le mariage des chrétiens*, p. 235.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 59.

conséquence, « le *sacramentum* se trouve ainsi lié à la consommation charnelle : ‘En-dehors de l’union des sexes, ils n’ont pas en eux le sacrement des noces du Christ et de l’Église’, dit la décrétale interpolée de Léon le Grand. »<sup>255</sup> Il convient de préciser que, « si dans le signe du mariage il y a une référence au mystère du Christ et de son Église, on a cherché où se situait la cause efficiente du sacrement de mariage. On a d’abord penché pour la bénédiction du prêtre. Puis on a retenu à la suite de Saint Augustin l’idée de sacramentalité à cause de l’indissolubilité du mariage. Mais l’attention finira par se fixer sur le *signum* et moins sur la *res sacra*, même si les théologiens vont désormais considérer les deux. »<sup>256</sup> Car l’idée de grâce du sacrement interviendra et s’imposera comme remède dans l’union matrimoniale pour aider les époux à remplir le devoir de leur état.

Le commentaire de Gérard Mathon oblige de rappeler aussi que

« depuis le XI<sup>e</sup> siècle, on a repris le concept de sacrement élaboré par Saint Augustin et que Tertullien, le premier, avait appliqué au mariage en raison de l’engagement humain que celui-ci comporte. Dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, on prit progressivement conscience du fait que le mot de sacrement devait s’attribuer d’une manière toute spéciale à sept signes sacrés. En fait, tout est lié à la définition du sacrement. En effet, depuis Durand de Troarn (1051 environ) qui avait distingué deux aspects dans le sacrement, le symbolisme sacré et la force sanctifiante, on avait surtout discuté entre 1120 et 1160 de la définition exacte du sacrement. On reconnut d’abord le symbolisme du mariage, son lien sacré. Mais c’est seulement après 1250 qu’on admit que le sacrement confère la grâce, c’est-à-dire son efficacité. Car la réflexion est d’abord conduite sur l’importance d’un signe sacré pour la vie chrétienne. »<sup>257</sup>

Cela dit, si dans le signe du mariage il y a une référence au mystère du Christ et de son Église, on a cherché où se situait la cause efficiente du sacrement de mariage. On a d’abord penché pour la bénédiction du prêtre. Puis on a retenu à la suite de Saint Augustin l’idée de sacramentalité à cause de l’indissolubilité du mariage. Mais l’attention finira par se fixer sur le *signum* et moins sur la *res sacra*, même si les théologiens vont désormais considérer les deux. Car l’idée de grâce du sacrement interviendra et s’imposera comme remède dans l’union matrimoniale pour aider les époux à remplir le devoir de leur état.

---

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> Baudot, Denis, *L’inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage*, p. 44.

<sup>257</sup> *Ibid.*

Gratien soutint la *copula carnalis* et traduisit très clairement la notion de contrat. « Les relations sexuelles sont le signifiant du sacrement du mariage, comme l'eau est le signifiant du baptême ou le pain et le vin les signifiants de l'eucharistie. Quant au signifié, à la réalité invisible à laquelle renvoie le sacrement, à ce que les scolastiques appelleront la *res sacramenti*, il s'agit des 'noces du Christ et de l'Église', référence à Eph 5,31-32. »<sup>258</sup> Il se dégage aussi en conséquence la meilleure compréhension de la notion de « mystère » dans le mariage. En effet, « le consentement matrimonial (*desponsatio*) ne suffisant pas, il faut, pour que le mariage soit *perfectum*, qu'ait lieu la *commixtio sexuum*. Dès lors, il est cohérent d'attribuer à cette dernière la capacité de signifier le mystère du mariage. C'est conforme à la fondation du mariage dans la Genèse : 'Tous deux ne feront qu'une seule chair'. Les mots 'chair', 'charnel', sont essentiels dans la théologie du mariage. »<sup>259</sup>

## **2.4. Décret *tametsi* et le concile de Trente (24<sup>ème</sup> session : 11 novembre 1563)**

### **2.4.1. Contexte de promulgation du Décret :**

#### **2.4.1.1. IV<sup>e</sup> concile du Latran ou Latran IV**

Rappelons que « c'est au pape Alexandre III vers 1160 qu'on doit la définition du mariage, conciliant les droits romain et germanique et prenant comme base le consentement ratifié par la consommation sexuelle (*ratum et consumatum*). Et c'est au concile de Latran IV (1215) que fut promulguée l'obligation de la publication des bans, de manière à assurer la pleine clarté des démarches chrétiennes. »<sup>260</sup>

Tenu du 11 au 30 novembre 1215 sous Innocent III, le 12<sup>e</sup> concile œcuménique de l'Église catholique marqua l'apogée de la chrétienté médiévale et de la papauté. Avec un pouvoir rayonnant, d'importantes décisions furent prises pour renforcer l'emprise du Saint-Siège sur la chrétienté occidentale. Les pasteurs et les théologiens avaient élaboré dès le IV<sup>e</sup> siècle « des rites propres aux chrétiens. Au IX<sup>e</sup> siècle, face à la décadence des mœurs et particulièrement des noces, mais aussi pour suppléer à l'affaiblissement du pouvoir politique et religieux, [le] renforcement du contrôle des mariages [s'accroît]. L'Église [...] insista sur la publicité du contrat matrimonial et faire du rite ecclésiastique nuptial une

---

<sup>258</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », p. 59.

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> Himbaza, Innocent, Amherdt, François-Xavier et Moser, Félix, *Mariage et bénédiction*, p. 144.

condition de licéité. »<sup>261</sup> Elle sera reprise au Latran IV. « À cette époque, on commence à distinguer entre mariage valide et légitime, mais tout cela reste encore bien imprécis. Au XI<sup>e</sup> siècle, sous l'influence du droit canon, la présence du prêtre est exigée : il doit s'assurer de la volonté d'union des fiancés. Il remplit cet office devant la porte de l'Église (*in facie ecclesiae*). »<sup>262</sup>

En plein processus de finalisation des définitions des sacrements, l'entité matrimoniale devint davantage codifiée par l'Église catholique. La lutte contre les mariages clandestins ou, arrangés et contre les rapt fut renforcé par diverses mesures comme la publication des bans, l'exigence du consentement libre, des époux, échangé de vive voix dans un lieu public et ouvert. « Avant que soit contracté un mariage, trois fois, trois jours de fête consécutifs, le curé des parties contractantes annoncera publiquement dans l'Église, pendant la célébration des messes, entre qui le mariage doit être contracté. Ces annonces faites, si ne s'y oppose aucun empêchement légitime, on procédera à la célébration du mariage devant l'Église. »<sup>263</sup>

Dans l'intérêt de lutter contre le mariage des mineurs et surtout de très jeunes filles, le concile détermina l'âge minimal requis pour s'engager dans le mariage. Pour le concile, les mariages constatés nuls et non avenus ne devraient pas être annulés mais plutôt être considérés comme n'ayant pas eu lieu. L'accent fut mis sur l'absence absolue de liberté de la part d'un des fiancés dans le cadre des mariages forcés, sur la duperie sur la personne, sur la non consommation ou encore sur les autres cas précédemment évoqués comme le mariage clandestin et le rapt, etc. Enfin Latran IV fixa des règles très larges qui furent aussi reprises dans certains pays au XVIII<sup>e</sup> siècle.

#### **2.4.1.2. Concile de Trente (24<sup>e</sup> session : 24 novembre 1563)**

Dans le cadre de la Contre-réforme, le pape Paul III convoqua, en date du 22 mai 1542, le concile de Trente, 19<sup>e</sup> concile œcuménique organisé et reconnu par l'Église catholique en réponse aux demandes formulées par Martin Luther (1483-1546), théologien allemand et initiateur du protestantisme, dont la pensée exerça une grande influence sur la

---

<sup>261</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 1984, p. 233.

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> Bricout, Hélène, *Le mariage entre consentement et bénédiction*, p. 367.

réforme protestante qui bouscula sensiblement le cours de la civilisation occidentale. Il refusa de reconnaître le mariage comme sacrement dont il exclut, par voie de conséquence, la compétence juridique de l'Église.

Pendant que toute la tradition théologique enseignait que le surnaturel purifiait le naturel, on voit surgir un Martin Luther avec plusieurs interrogations: ce qui est présenté comme surnaturel l'est-il réellement? Ce qui est présenté dans le surnaturel est-il absent dans le naturel? Le surnaturel est-il différent du naturel? « Le mariage repose sur un ensemble de valeurs naturelles: la chasteté, la fidélité conjugale, l'ensemble des affections familiales, entre époux, entre parents et enfants, sont des valeurs naturelles qu'on rencontre partout dans le genre humain. Le christianisme les purifie ? »<sup>264</sup> Ces valeurs naturelles ont-elles été créées impures pour qu'elles soient purifiées par le christianisme? Toutes ces interrogations ne constituent sans doute pas notre préoccupation mais l'on comprend tout de même que le concile de Trente ne pouvait aborder la question de mariage qu'en suivant la direction de mise en valeur de son caractère surnaturel comme image terrestre de l'union avec son Église telle que décrite dans le livre des Cantiques des cantiques.

Les résolutions arrêtées parurent des réactions aux positions émises par les Réformateurs. Par exemple, Martin Luther avait déclaré que le Nouveau Testament ne parlait que de l'institution du baptême et de l'eucharistie. Ce sont ces deux événements bibliques seulement qui méritaient d'être considérés comme des sacrements. En réaction à cette affirmation le concile confirma la sacramentalité du mariage. En rapport avec la compétence juridique que Martin Luther ne reconnut pas à l'Église, le concile de Trente scella, par opposition, les droits de l'Église d'administrer et de légiférer dans le domaine du mariage, droits acquis par le fait de la formalisation du sacrement du mariage. « Le mariage étant un sacrement, il appartient à l'Église d'en régler la distribution, comme pour tous les sacrements. »<sup>265</sup> En même temps, l'Église reconnut à l'État la compétence sans faille sur les effets civils du contrat de mariage. D'autres décisions furent prises comme celle en ce qui concerne l'indissolubilité du mariage ou encore la monogamie. Latran IV avait préparé les balises pour Trente mais ce dernier est allé plus loin en formulant plusieurs décisions qui

---

<sup>264</sup> Leclercq, Jacques, *Mariage naturel et mariage chrétien*, 1965, p. 71.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 35.

auront un impact considérable sur la fixation de la doctrine catholique du mariage jusqu'aujourd'hui.

L'une des grandes réformes qui furent opérées au concile de Trente fut la promulgation du décret canonique de *Tametsi* qui régla la forme canonique de la célébration du mariage dans l'Église catholique de rite latin jusqu'à l'adoption du code de droit canonique de 1917. Il fut publié le 11 novembre 1563 au cours de la 24<sup>e</sup> session du Conseil. Il renvoie à la méthode pontificale de classer les textes par le premier mot du texte qui, dans ce cas, est '*tametsi*', ce qui signifie 'ce qu'il ne faille pas'. Toute la 24<sup>e</sup> session fut exclusivement et essentiellement consacrée au mariage dont sa célébration religieuse fut mise au premier plan.

Point n'est besoin de rappeler que « la doctrine du mariage s'est développée en somme de façon fort graduelle. »<sup>266</sup> Mis à part le cas des Réformateurs, le contexte de promulgation du décret canonique de *tametsi* fut particulier et il est nécessaire de le mentionner pour comprendre la portée des décisions qui furent prises. Les mariages clandestins et arrangés caractérisent le contexte de la période d'avant concile de Trente.

« C'est une pratique que la doctrine consensuelle favorisait, même si au concile de Latran IV on s'était efforcé d'y remédier par l'obligation de la publicité des bans. Celle-ci suppose un encadrement paroissial des fidèles par leur propre curé auquel beaucoup échappent : par ignorance de la loi dont le rappel est constamment exigé par les synodes sous peine de sanctions ; par confusion des moments ; le consentement *de presenti* est donné avant les bans et la cérémonie ; par confusion entre les fiançailles (*verba de futuro*) et le mariage (*verba de presenti*). Les fiançailles se célèbrent aussi *in facie ecclesiae*, ce que les synodes réprouvent. Pourquoi reviendrait-on une seconde fois ? Échappent enfin à cet encadrement les soldats, les dignitaires (*principales personae*) les nobles et tous ceux qui fréquentent les lieux exempts, les chapelles des religieux et les chapelles castrales où se concluaient, dans l'intimité, à des heures indues et sans aucune solennité, des mariages consommés, donc indissolubles mais dont la réalité était par la suite, difficilement élucidable, faute de preuves. Les synodes constatent que ces unions se contractent *saepe*, souvent et, dit le synode de Nantes de 1386 : *quasi quotidie* : presque journallement. [...] Trop d'intérêts, parfois considérables, étaient en jeu pour que les familles argentées tolérassent ces unions passées à leur insu. Et que dire des coutumes qui tenaient pour mariage contracté le fait d'avoir bu ensemble au cours d'une festivité quelconque. En 1277, l'évêque d'Angers constate que

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 34.



certains voulant ou ayant l'intention de contracter mariage boivent *in nomine matrimonii* et, croyant l'avoir ainsi contracté, s'unissent alors charnellement. »<sup>267</sup>

Le concile de Trente intervient dans un contexte où les mariages célébrés par le seul échange des consentements en l'absence des témoins étaient considérés comme valides bien que n'ayant pas été autorisés. Il mit au centre de ses préoccupations non seulement les réponses à apporter aux Réformateurs, mais aussi, et surtout, la réglementation de la célébration religieuse du mariage. Il visa particulièrement la lutte contre les unions clandestines par l'encadrement de la célébration. « Lorsqu'avec le temps les difficultés surgissent entre ces mariés à la sauvette, les officialités se trouvent devant des cas particulièrement nombreux et difficiles à résoudre. »<sup>268</sup> Parmi les mesures prises pour éviter ou et pour lutter contre toutes ces unions clandestines figurait l'exigence du consentement des parents. L'Église de son côté posera des règles strictes de célébration du mariage pour remédier à cette situation, notamment, le principe de consensualiste consentement mutuel des futurs époux.

#### **2.4.2. Promulgation du décret de « *Tametsi* »**

Voici le texte en latin et français :

« *Tametsi dubitandum non est clandestina matrimonia libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia, quamdiu ecclesia ea irrita non fecit, et proinde iure damnandi sunt illi, ut eos sancta synodus anathemate damnat, qui ea vera ac rata esse negant quique falso affirmant matrimonia a filiis familias sine consensu parentum contracta, irrita esse, et parentes ea rata vel irrita facere posse; nihilominus sancta Dei ecclesia ex iustissimis causis illa semper detestata est atque prohibuit. [...] Qui aliter quam praesente parochio, vel alio sacerdote de ipsius parochi seu Ordinarii licentia, et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt: eos sancta Synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat. »<sup>269</sup>*

Traduction en français :

« Bien qu'il ne faille pas douter que les mariages clandestins, contractés du consentement libre et volontaire des parties, ne soient valides et de véritables mariages, tant que l'Église ne les aura pas rendus nuls, et qu'en conséquence on

---

<sup>267</sup> Mathon, Gérard, *Le mariage des chrétiens*, p. 304-305.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>269</sup> Mullenders, Joannes, *Le mariage présumé*, Roma, Università Gregoriana, 1971, p. 128-129.

doive condamner, comme le saint concile les condamne d'anathème, ceux qui nient que de tels mariages soient vrais et valides et qui soutiennent faussement que les mariages contractés par les fils de famille sans le consentement de leurs parents sont nuls et que les parents les peuvent valider ou annuler, la sainte Église néanmoins les a toujours eus en horreur et défendus pour de très justes raisons. Mais le saint concile s'apercevant que toutes les défenses ne servent plus à rien [...] ordonne ce qui suit : À l'avenir, avant que soit contracté un mariage, le propre curé des parties contractantes annoncera trois fois publiquement dans l'église, pendant la messe solennelle, trois jours de fête consécutifs, les noms de ceux qui doivent contracter mariage. Après les publications ainsi faites, s'il n'y a point d'opposition légitime, on procédera à la célébration du mariage en face de l'Église [...] Ceux qui entreprendraient de contracter mariage autrement qu'en présence du curé ou de quelque autre prêtre autorisé par le curé ou par l'ordinaire, et devant deux ou trois témoins, ceux-là le saint concile les rend absolument inhabiles à contracter de la sorte et déclare que de tels contrats sont nuls et invalides, comme par le présent décret il les rend nuls et sans valeur. »<sup>270</sup>

Voici les canons qui furent codifiés :

« Canon n°1 : Si quelqu'un dit que le mariage n'est pas vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la loi évangélique instituée par le Christ, mais qu'il est une invention des hommes, introduite dans l'Église, et qu'il ne confère pas la grâce, qu'il soit anathème.

Canon n°2 : Si quelqu'un dit qu'il est permis aux chrétiens d'avoir simultanément plusieurs épouses et que cela n'est défendu par aucune loi divine, qu'il soit anathème.

Canon n°5 : Si quelqu'un dit que le lien du mariage peut être dissous en raison de l'hérésie, de l'incompatibilité d'humeur, ou d'un éloignement affecté par l'un des conjoints, qu'il soit anathème.

Canon n°10 : Si quelqu'un dit que l'état du mariage doit être préféré à l'état de virginité ou du célibat, et qu'il n'est ni meilleur, ni plus heureux de demeurer dans la virginité ou le célibat que de se marier, qu'il soit anathème

Canon n°11 : Si quelqu'un dit que l'interdiction de la solennité des noces en certain temps de l'année est une superstition tyrannique, dérivée des superstitions païennes, ou s'il condamne les bénédictions et les autres cérémonies que l'Église pratique, qu'il soit anathème.

Canon n°12 : Si quelqu'un dit que les causes matrimoniales ne sont pas de la compétence des juges ecclésiastiques, qu'il soit anathème. »<sup>271</sup>

Désormais « le mariage se transforme profondément par le décret *Tametsi* du Concile de Trente (1563) déclarant nuls les mariages clandestins. Ceux-ci entraînaient beaucoup

---

<sup>270</sup> Bologne, Jean-Claude, *Histoire universelle de l'Église catholique*, Paris, Hachette, tome XII, 1872, p. 606-607.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 605-606.

d'inconvénients, parce qu'il arrivait que des époux mariés clandestinement contractent un autre mariage public. À partir du décret *Tametsi*, le mariage n'est valide que s'il est contracté devant le curé et deux témoins.»<sup>272</sup> Par ailleurs, « ce décret fut violemment combattu, un assez grand nombre de Pères du Concile estiment que l'Église n'avait pas le droit d'établir des empêchements dirimants de droit public. »<sup>273</sup>

Plusieurs oppositions se sont manifestées « durant le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle de la part [non seulement] des pouvoirs des États, voulant imposer leurs codes civils et leur forme autonome vis-à-vis du droit canonique »<sup>274</sup>, mais aussi

« dans les rangs des évêques, on affirma qu'il était injuste de prétendre que toutes les affaires matrimoniales relevaient de la compétence de l'Église. C'est pourquoi vingt-cinq Pères, dont trois cardinaux, ont refusé jusqu'au bout d'approuver ce canon en raison de son caractère unilatéral. La portée de la décision conciliaire doit donc être la suivante: l'Église a un pouvoir de juridiction sur les affaires matrimoniales, mais ceci ne nie pas la compétence qui appartient en propre à l'autorité civile. »<sup>275</sup>

Cependant, « pour faire barrage aux revendications des lois étatiques et des dispositions civiles, le Magistère catholique a redit au cours des deux derniers siècles que de son point de vue, il ne pouvait y avoir entre catholiques de mariage que sacramentel, notamment à travers l'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI (1831) et les propositions 65 à 74 du Syllabus de Pie IX (1864). »<sup>276</sup> Finalement « le décret l'emporta et la voie fut tracée: on admit dorénavant que l'Église peut établir toutes les réglementations que demande le bien commun. »<sup>277</sup>

Si le théologien français Philippe Antoine n'y voit pas un caractère contraignant lorsqu'il affirme que « le concile de Trente n'avait pas voulu imposer au nom de la liberté du consentement matrimonial, l'obligation d'avoir à recourir au consentement des parents, malgré l'insistance des représentants civils et ecclésiastiques du Royaume »<sup>278</sup>, nous pensons que l'imposition de la réglementation de *tametsi* a tout de même vu se multiplier

---

<sup>272</sup> Leclercq, Jacques, *Mariage naturel et mariage chrétien*, p. 36.

<sup>273</sup> *Ibid.*

<sup>274</sup> Himbaza, Innocent, Amherdt, François-Xavier et Moser, Félix, *Mariage et bénédiction*, p. 146.

<sup>275</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 315.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>277</sup> Leclercq, Jacques, *Mariage naturel et mariage chrétien*, p. 36.

<sup>278</sup> Antoine, Philippe, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 414.

les empêchements dirimants de droit ecclésiastique.

Toutefois « les actes du concile de Trente n'étaient obligatoires que dans les pays où ils avaient été promulgués. Ils ne l'ont pas été tout de suite partout; les mariages clandestins restaient donc valides dans certains pays, alors qu'ils étaient nuls dans d'autres. »<sup>279</sup> C'est ainsi que désormais, « face aux Réformateurs, le concile de Trente, dans son *Tametsi* de 1563, réaffirma la nature sacramentelle du mariage : c'est la parole des conjoints qui établit entre eux le contrat matrimonial et fait de celui-ci la 'matière' du sacrement indissoluble, puisque consacré par la grâce divine, selon la phrase du Christ : 'Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni' (Mt 19,6 et Mc 10,9). »<sup>280</sup>

Enfin « le décret de Trente imposa également, au risque sinon d'invalidité, ladite 'forme canonique', c'est-à-dire l'échange des consentements des époux, en présence des témoins, devant leur propre curé. »<sup>281</sup> Tout ceci devait être précédé de la publication des bans et matérialisé par la signature des deux époux sur un registre paroissial. L'institution du mariage sacramentelle mit fin à une longue période de bataille aussi bien politique que religieuse menée par le magistère catholique.

« Dans l'histoire du droit matrimonial, l'importance du concile de Trente vient surtout du fait qu'il a introduit la 'forme juridique du mariage' »<sup>282</sup> dans un contexte où « l'Église était arrivée à jouir de l'entière de la juridiction dans les affaires matrimoniales. »<sup>283</sup> Par ailleurs,

« la législation nouvelle de Trente en matière de mariage demande une explication très prudente, qui tienne compte des débats du Concile. Les théologiens avaient été chargés de fournir un rapport relatif aux thèses réformées selon lesquelles les affaires matrimoniales relevaient exclusivement des juges civils. »<sup>284</sup>

Bien pourquoi « on en tire la conclusion que l'Église a autorité sur tout ce qui concerne le sacrement, mais pas sur le reste »<sup>285</sup>.

Toutefois, « lorsqu'on rapproche ce rapport et les discussions qui l'ont suivi, du texte

---

<sup>279</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 38.

<sup>280</sup> Himbaza, Innocent, Amherdt, François-Xavier et Moser, Félix, *Mariage et bénédiction*, p. 146.

<sup>281</sup> *Ibid.*

<sup>282</sup> Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, p. 261.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 314-315.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 315.

définitivement approuvé, il appert que l'église en fin de compte n'a pas voulu défendre que sa compétence à elle, mais que, tout en ne la niant pas, elle n'a pas considéré celle des pouvoirs des civils, que les Pères d'ailleurs défendirent fermement »<sup>286</sup>. C'est ainsi que Trente imposera comme condition de validité d'un mariage, l'usage de la forme canonique qui sera reprise par le second concile du Vatican.

#### 2.4.3. Forme canonique du mariage

Il nous semble indispensable de spécifier la question ou le concept de la forme canonique qui fait couler beaucoup d'encre en Afrique. En quoi consiste-t-elle? La forme canonique consiste, rappelons-le, encore et très brièvement, à faire valider le mariage devant un prêtre et deux témoins. Le concile de Trente la voulut ainsi par le biais de la promulgation du décret *tametsi*, dont nous venons de parler ci-dessus, en vue de protéger la monogamie et de lutter contre les mariages clandestins et arrangés. Faisons remarquer que « ce qui n'est le cas en Occident que depuis le concile de Trente, est déjà un fait en Orient depuis le VIII<sup>e</sup> siècle : le mariage des baptisés doit être célébré à l'Église sous peine de nullité »<sup>287</sup>. Autrement dit, si la forme canonique « semble apparaître brusquement avec le Concile de Trente, on ne doit pas oublier que cette solennité est imposée en Orient »<sup>288</sup>.

La forme canonique prescrite par le *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) des Églises orientales pour la célébration du mariage n'est pas exactement la même que celle prescrite par le *Codex Juris Canonici* (CIC 1983) de l'Église catholique de rite latin. « L'assistance du prêtre n'a jamais été interprétée en Orient à la façon des Occidentaux. Il s'agit toujours de beaucoup plus que d'une assistance d'ordre surtout juridique ou de simple intercession en faveur des époux. La bénédiction orientale est considérée comme un élément constitutif et donc indispensable du signe sacramentel »<sup>289</sup>.

Le can. 1108, § 1 du CIC 1983 parle de l'Ordinaire du lieu ou du curé qui « assiste au mariage »<sup>290</sup>, tandis que le can. 828, § 1 du CCEO parle du Hiérarque ou du curé qui «

---

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> Loch, Pierre de, *Mariage et sacrement de mariage*, Paris, Le Centurion, 1970, p. 203.

<sup>288</sup> Baudot, Denis, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage*, p. 370.

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> Can. 1008 §1 : « Seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins, mais toutefois selon les règles exprimées dans les canons suivants et restant sauves les exceptions dont il s'agit aux canons 144, 1112,

bénit le mariage ». Cette importante nuance mérite d'être soulignée. Le même canon du *CIC* déclare que « seuls sont valides les mariages contractés devant l'Ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins », pendant que le can. 828, § 1 du *CCEO* statue que « seuls sont valides les mariages qui sont célébrés dans un rite sacré devant le Hiérarque du lieu ou le curé du lieu ou devant un prêtre, auquel a été conférée par l'un d'entre eux la faculté de bénir le mariage, et devant au moins deux témoins ».

Dans l'Église latine (cf. can. 1112 du *CIC*), un diacre ou même un laïc dûment délégué peut assister à un mariage. Les Églises orientales catholiques ne l'autorisent pas, car le « rite [requis pour la validité du mariage] est réputé sacré par l'intervention elle-même d'un prêtre qui assiste et bénisse. » (can. 828 § 2 du *CCEO*). Est invalide tout mariage célébré par un diacre ou par un prêtre non délégué. Considéré comme ministre du sacrement du mariage, le prêtre confère la grâce sacramentelle à partir du rite qu'il accomplit. Par contre, d'après la théologie de l'Église catholique de rite latin, ce sont les conjoints qui sont des ministres du sacrement de mariage. Cependant, quand bien même ils en sont des ministres, ils ne sont pas considérés comme conférant la grâce sacramentelle et celle-ci relève de l'action divine du Christ lui-même.

### **2.5. De la décision d'Alexandre III à nos jours**

Les dernières années du XI<sup>e</sup> siècle et pendant tout le XII<sup>e</sup> siècle, l'Église s'est manifestement engagée dans le perfectionnement de l'insertion du mariage dans les ordonnances globales de la cité terrestre. Les règles et les rites qu'elle complètera subséquemment et l'achèvement de tout le processus d'en faire une institution religieuse par le biais de la législation des statuts synodaux, fit d'elle la seule compétente de par le rôle qu'elle remplissait dans la société et qui lui était reconnu.

---

§1, 1116 et 1127 §§1 et 2 » ; Can. 828 §1 : « Seuls sont valides les mariages qui sont célébrés dans un rite sacré devant le Hiérarque du lieu ou le curé du lieu ou devant un prêtre, auquel a été conférée par l'un d'entre eux la faculté de bénir le mariage, et devant au moins deux témoins, cependant selon les prescriptions des canons suivants et restant sauves les exceptions dont il s'agit aux canons 832 et 834. Ce rite est réputé sacré par l'intervention elle-même d'un prêtre qui assiste et bénisse. » Le premier paragraphe du Can. 832 du *CCEO* nécessite d'être mentionné pour référence ultérieure : « S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient un prêtre compétent selon le droit, les personnes qui veulent célébrer un vrai mariage peuvent le célébrer valablement et licitement devant les seuls témoins. »

Aussi pour rappel, « la solution que finalement le législateur pontifical va apporter au débat [entre les deux écoles germanique et romaine] : si le consentement suffit à créer le mariage que les époux ne peuvent plus détruire, seule la consommation rend le mariage absolument indissoluble »<sup>291</sup>, la rendra beaucoup plus puissante et imposante qu'auparavant. Cette terminologie est reprise par le concile de Trente, dans le code de 1917 : « Le mariage valide des baptisés est appelé '*ratum*', s'il n'a pas été complété par la consommation ; *ratum* et *consummatum*, si l'acte conjugal, auquel le contrat matrimonial est ordonné de sa nature et par lequel les conjoints font une seule chair, a eu lieu entre ceux-ci » (Can. 1015). Et le code actuel la mentionne :

« Le mariage valide entre baptisés est appelé conclu seulement, s'il n'a pas été consommé; conclu et consommé, si les conjoints ont posé entre eux, de manière humaine, l'acte conjugal apte de soi à la génération auquel le mariage est ordonné par sa nature et par lequel les époux deviennent une seule chair. Une fois le mariage célébré, si les conjoints ont cohabité, la consommation est présumée, jusqu'à preuve du contraire » (Can. 1061).

Cela veut dire « que la 'canonistique' médiévale n'ignorait pas que le langage du corps puisse être aussi fort que les mots et admettait que l'union des corps puisse participer à l'expression sacramentelle de l'union de deux êtres. Le droit canonique classique a intégré cette dimension dans sa théorie matrimoniale. S'il n'en fait pas l'essence du mariage, il en reconnaît l'importance dans la construction de la vie de couple »<sup>292</sup>. Avec le concile Vatican II et dans le code de droit canonique de 1983, la consommation a connu une évolution du sens sous l'effet de la philosophie personnaliste. « Face à ces diverses traditions, les papes et les canonistes vont faire une nouvelle synthèse : le consentement suffit pour faire le mariage, mais la *copula carnalis* le parfait »<sup>293</sup>.

C'est ce qui se retrouve dans l'actuel code de droit canonique: « C'est le consentement des parties légitimement manifesté entre personnes juridiquement capables qui fait le mariage ; ce consentement ne peut être suppléé par aucune puissance humaine » (Can. 1057 §1). Bref, « le mariage pour l'Église a toujours été fondamentalement, et comme dans le droit romain, consensuel, c'est-à-dire basé sur le consentement des époux et

---

<sup>291</sup> Rouche, Michel, *Mariage et sexualité au Moyen-âge – Accord ou crise?*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 123.

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 132-133.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 123.

non sur autre chose. Ce qui constitue le mariage, forme la nature du lien, réalise l'union, est le consentement des époux, sans que rien ne vienne se mettre entre eux d'un point de vue social, familial ou religieux »<sup>294</sup>. La théorie de la *copula carnalis* a été présentée à la section « Mariage comme contrat et sacrement ». Le théologien français Jean-Claude Pompanon la rappelle en ces termes:

« En ce qui concerne la cause ou l'origine du sacrement, Gratien, le 'père du droit canonique', se rattache à la théorie dite de la *copula*, inspirée du droit germanique. Selon le Décret de Gratien, le consentement est une cause du mariage, mais pour que le mariage existe pleinement, il faut qu'à l'échange des consentements s'ajoute la *copula carnalis*. Du consentement résulte le *conjugium initiatum* qui peut éventuellement être dissous. C'est l'union charnelle qui en fait un *conjugium consummatum* ou *ratum* (ratifié, conclu, confirmé par l'union sexuelle) absolument indissoluble qui seul, symbolise parfaitement l'union du Christ et de l'église. »<sup>295</sup>

Les lignes directrices de la doctrine de l'Église catholique sur la sacramentalité du mariage sont définies par l'une des six commissions pontificales, la Commission Théologique Internationale (CTI), organisme de la curie romaine, créé le 11 avril 1969 par le pape Paul VI. Elle s'occupe des questions théologiques de haute portée ou de grande importance. Sur le mariage comme sacrement, elle déclare que

« Le Christ Jésus a fait redécouvrir de façon prophétique la réalité du mariage telle qu'elle fut voulue par Dieu dès l'origine du genre humain (Gn 1, 27; Mc 10, 6 par. Mt 19, 4; Gn 2, 24; Mc 10, 7-8 par. Mt 19, 5). Il l'a restaurée par sa mort et sa résurrection. Aussi le mariage chrétien se vit-il 'dans le Seigneur' (1 Co 7, 39); il est déterminé par les éléments de l'œuvre salvifique. Dès l'Ancien Testament, l'union matrimoniale est une figure de l'alliance entre Dieu et le peuple d'Israël (Os 2; Jr 3,6-13; Ez 16.23; Is 54). Dans le Nouveau Testament, le mariage chrétien revêt une dignité plus haute, car il est la représentation du mystère qui unit le Christ Jésus et l'Église (Ep 5, 21-33). Cette analogie est plus profondément éclairée par l'interprétation théologique : l'amour suprême et le don du Seigneur jusqu'en son sang tout comme l'attachement fidèle et irrévocable de l'Église son épouse deviennent modèles et exemples pour le mariage chrétien. Cette ressemblance est une relation d'authentique participation à l'alliance d'amour entre le Christ et l'Église. »<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> Mukena Katayi, Albert Vianney & Malu Nyimi, Modeste, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 219.

<sup>295</sup> Pompanon, Jean-Claude, *Le don de l'unité : histoire et théologie du sacrement du mariage*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2015, n° 471-472.

<sup>296</sup> Commission théologique internationale, *Textes et documents I (1969-1985)*, Paris, Cerf, 2013, p. 178-179.



La CTI reprend l'expression chère à la constitution dogmatique, *Lumen Gentium*, 'église domestique' pour nommer la famille, cette interprétation théologique conduit logiquement à déduire que « par manière de symbole réel et de signe sacramentel, le mariage chrétien représente concrètement l'Église du Christ Jésus dans le monde et, surtout sous l'aspect de la famille, est appelé à juste titre une 'Église domestique'. (LG 11) »<sup>297</sup>.

La CTI poursuit ainsi en affirmant que « de cette façon, le mariage chrétien est configuré au mystère de l'union entre le Christ Jésus et l'Église. Le fait que le mariage chrétien soit ainsi assumé dans l'économie du salut justifie déjà l'appellation de 'sacrement' au sens le plus large. Mais il est encore beaucoup plus : une condensation concrète et une actualisation réelle de ce sacrement primordial. »<sup>298</sup> Pour cette raison, « le mariage chrétien est donc en lui-même, vraiment et proprement, un signe du salut qui confère la grâce du Christ Jésus. C'est bien pourquoi l'Église catholique le compte parmi les sept sacrements. »<sup>299</sup>

Étant donné ce lien irrévocable, la CTI en est venue à dégager un rapport constitutif et réciproque entre l'indissolubilité et la sacramentalité du mariage. « L'indissolubilité permet de saisir plus facilement la sacramentalité du mariage chrétien; en retour, du point de vue théologique, la sacramentalité constitue le fondement dernier, bien que non unique, de l'indissolubilité du mariage »<sup>300</sup>, précise la CTI.

### **2.5.1. Mariage : rapport foi et sacrement**

La réception d'un sacrement suppose la foi et les couples croyants qui s'engagent dans un mariage bénéficiant de la grâce dont la source est le Christ. « La foi est présumée à titre de "cause dispositive" de l'effet fructueux du sacrement. Mais [...] la validité du sacrement n'est pas liée au fait que celui-ci soit fructueux »<sup>301</sup>. La CTI évoque une difficulté pastorale : « Le fait des "baptisés non croyants" pose aujourd'hui un nouveau problème théologique et un sérieux dilemme pastoral, surtout si l'absence, voire le refus de la foi semblent patents. L'intention requise – l'intention d'accomplir ce que font le Christ et

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>298</sup> *Ibid.*

<sup>299</sup> *Ibid.*

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> *Ibid.*, p.179-180.

l'Église – est la condition minimale nécessaire pour qu'il y ait vraiment un acte humain d'engagement au plan de la réalité sacramentelle »<sup>302</sup>.

Si la CTI s'interdit de faire l'amalgame entre la foi et l'intention des époux, elle ne semble pas non plus les séparer puisque « l'intention véritable naît et se nourrit d'une foi vivante. Là donc où l'on ne perçoit aucune trace de la foi comme telle (au sens du terme "croyance", disposition à croire) ni aucun désir de la grâce et du salut, la question se pose de savoir, au plan des faits, si l'intention générale et vraiment sacramentelle, dont nous venons de parler, est présente ou non, et si le mariage est validement contracté ou non. »<sup>303</sup> La CTI rappelle cependant que « la foi personnelle des contractants ne constitue pas, on l'a noté, la sacramentalité du mariage, mais l'absence de foi personnelle compromet la validité du sacrement »<sup>304</sup>.

Certes, cette position de la CTI suscite interrogations et débats. Elle pose la foi personnelle comme condition de validité du sacrement. Cela exige clarification. Consciente de conséquences d'une telle affirmation, la CTI se limite à évoquer l'insuffisance des réponses appropriées. C'est pourquoi, par rapport à ces interrogations sur le mariage dit « chrétien », elle en appelle à une nouvelle responsabilité pastorale en indiquant « avant tout que les pasteurs s'efforcent de développer et de nourrir la foi des fiancés, car le sacrement du mariage suppose et réclame la foi (*Ordo celebrandi matrimonium. Praenotanda 7*) »<sup>305</sup>.

### **2.5.2. Mariage : rapport baptême et sacrement**

« Tout mariage de baptisés doit être sacramentel. »<sup>306</sup> S'agit-il d'une injonction pastorale ? Qu'à cela ne tienne, la CTI déclare que « dans l'Église, le baptême est le fondement social et le sacrement de la foi en vertu desquels les hommes [et les femmes] qui croient deviennent membres du Corps du Christ. De ce point de vue également, l'existence de 'baptisés non croyants' implique des problèmes de grande importance. »<sup>307</sup> Pour elle, le baptême est le « noyau central de la doctrine en matière de sacrement et de celle du

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>303</sup> *Ibid.*

<sup>304</sup> *Ibid.*

<sup>305</sup> *Ibid.*

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 180.

mariage, mais dans un renouveau radical de la spiritualité baptismale. »<sup>308</sup> La CTI en appelle à la mise en relief du « lien intime entre le baptême, la foi et l'Église. Seulement, à ce prix, il apparaît que le mariage entre baptisés est un vrai sacrement 'par le fait même', c'est-à-dire non pas en vertu d'une sorte d'automatisme', mais de par son caractère interne. »<sup>309</sup>

Puisque « toutes choses ont été créées dans le Christ, par le Christ et pour le Christ. Dès lors même qu'il a été institué par le Dieu créateur, le mariage devient une figure du mystère d'union du Christ époux et de l'Église épouse. Il se trouve ordonné d'une certaine façon à ce mystère. C'est ce mariage-là qui, lorsqu'il est célébré entre deux baptisés, est élevé à la dignité de sacrement proprement dit. »<sup>310</sup> La CTI affirme que « quand il s'agit de deux baptisés, le mariage comme institution voulue par le Dieu Créateur est inséparable du mariage-sacrement. »<sup>311</sup> Le mariage est d'abord une institution naturelle qui relève de la création. A ce titre, il est inséparable du sacrement pour des baptisés.

La CTI explicite sa déclaration:

« dès lors même qu'il a été institué par le Dieu créateur, le mariage devient une figure du mystère d'union du Christ époux et de l'Église épouse. Il se trouve ordonné d'une certaine façon à ce mystère. C'est ce mariage-là qui, lorsqu'il est célébré entre deux baptisés, est élevé à la dignité de sacrement proprement dit. Il a pour sens, alors, de signifier et de faire participer à l'amour sponsal du Christ et de l'Église. »<sup>312</sup>

Le lien établi par la CTI entre le mariage comme institution du Créateur et le mariage sacramentel est intrinsèque. Il ne peut être tenu pour aléatoire. « La sacramentalité du mariage des baptisés n'affecte pas celui-ci de façon accidentelle de telle sorte qu'elle pourrait lui être attachée ou non. Elle est inhérente à son essence au point de ne pouvoir en être séparée. »<sup>313</sup> Pour expliciter la position de la CTI, le prêtre et canoniste français Denis Baudot parle de « l'impossibilité, pour des baptisés qui sont incorporés au Christ dans l'Église, de séparer vraiment et réellement le mariage de la création de celui du sacrement.

---

<sup>308</sup> *Ibid.*

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 180-181.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*

Il s'agit d'un impératif ontologique: la liberté humaine qui voudrait séparer ne peut infirmer l'économie divine. »<sup>314</sup>

La position de la CTI est pertinente pour notre thèse. Elle signifie que « pour des baptisés il ne peut exister véritablement et réellement aucun état conjugal différent de celui qui est voulu par le Christ. Dans ce sacrement, la femme et l'homme chrétiens, se donnant et s'acceptant comme époux par un consentement personnel et libre, sont radicalement libérés de la 'dureté du cœur' dont a parlé Jésus (Mt 19, 8). »<sup>315</sup> Désormais, « il leur devient réellement possible de vivre dans une charité définitive car, par le sacrement, ils sont vraiment et réellement assumés dans le mystère de l'union sponsale du Christ et de l'Église. »<sup>316</sup>

### **2.5.3. Mariage : doctrine de l'Église catholique**

Le rapport établi par la CTI entre le sacrement, la foi, le baptême et le mariage est essentiel pour comprendre l'essentiel de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage. Le mariage constituait chez les Juifs une figure de l'alliance entre Dieu Créateur et le peuple d'Israël. Avec l'avènement du Nouveau Testament il fut élevé à une dignité spéciale en devenant la symbolique mystérieuse de l'alliance d'amour entre le Christ Jésus et l'Église. Il est devenu désormais le signe visible d'une réalité spirituelle de l'union du Christ et de l'Église.

Dans l'encyclique publiée le 31 décembre 1930, le pape Pie XI définit le principe et le fondement de la doctrine catholique du mariage:

« le mariage n'a pas été institué ni restauré par les hommes, mais par Dieu ; ce n'est point par les hommes, mais par l'auteur même de la nature et par le restaurateur de la nature, le Christ Notre-Seigneur, que le mariage a été muni de ses lois, confirmé, élevé; par suite, ces lois ne sauraient dépendre en rien des volontés humaines, ni d'aucune convention contraire des époux eux-mêmes. Telle est la doctrine des Saintes Lettres, telle est la tradition constante de l'Église universelle, telle est la définition solennelle du Concile de Trente, qui, en empruntant les termes mêmes de la Sainte Écriture, enseigne et confirme que la perpétuelle indissolubilité du mariage, son unité et son immutabilité proviennent de Dieu son auteur. » (CC, n° 3-4)

---

<sup>314</sup> Baudot, Denis, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage*, p. 290.

<sup>315</sup> Commission théologique internationale, *Textes et documents I (1969-1985)*, p. 181.

<sup>316</sup> *Ibid.*

L'encyclique a souligné la nécessité du consentement dans le lien matrimonial. Elle affirme que,

« bien que le mariage, à raison de sa nature même, soit d'institution divine, la volonté humaine y a cependant sa part, qui est très noble : car chaque mariage particulier, en tant qu'il constitue l'union conjugale entre un homme et une femme déterminés, n'a d'autre origine que le libre consentement de chacun des deux époux ; cet acte libre de volonté, par lequel chacune des deux parties livre et reçoit le droit propre du mariage, est si nécessaire pour réaliser un mariage véritable que « nulle puissance humaine n'y pourrait suppléer » (CC, n° 5-6).

Le sacrement de mariage qui unit les deux baptisés (époux et épouse), conserve le caractère de véritable contrat qui constitue l'essence du mariage naturel. Ils en sont eux-mêmes les ministres. C'est à eux qu'il appartient de donner devant Dieu le consentement mutuel qui, pour la vie, les associe dans l'œuvre procréatrice. En vue de sauvegarder et sanctifier cette prérogative naturelle de la femme et de l'homme, le Christ a voulu leur communiquer d'une certaine manière, par le biais même de leurs volontés qui les unit, un pouvoir sacerdotal.

## **2.6. Le mariage dans le code droit canonique de 1983**

### **2.6.1. Spécificité du *CIC* 1983**

Il est vrai qu'il existe un lien entre un code de droit canonique et le concile ayant précédé sa promulgation. Cela signifie en d'autres termes que parfois la compréhension des lois canoniques est conditionnée par la référence aux textes conciliaires. Mieux, nous dirons que les deux marchent ensemble. C'est ainsi que pour comprendre l'actuel code de droit canonique, promulgué en 1983, il faut le mettre en lien avec les textes magistériels et conciliaires du second concile du Vatican. Nous nous y référerons régulièrement dans notre étude.

Si, au sujet du mariage, le concept de contrat fut central dans le code de droit canonique de 1917 (can. 1081§2 du *CIC* 1917), le concept de sacrement sera au cœur du *CIC* 1983. « Parmi tous les sacrements, celui du mariage a ceci de spécifique d'être le sacrement d'une réalité qui existe déjà dans l'ordre de la création, d'être le pacte conjugal institué par le Créateur "au commencement". » (*FC*, n° 68) Cette spécificité du mariage dégagée par le pape Jean-Paul II permet de comprendre que l'institution matrimoniale ne

relève pas de la seule et exclusive volonté humaine. De ce projet divin, il tire la conséquence selon laquelle

« la décision de l'homme et de la femme de s'épouser selon ce projet divin, autrement dit la décision d'engager toute leur vie par leur consentement conjugal irrévocable dans un amour indissoluble et dans une fidélité sans conditions, implique réellement, même si ce n'est pas d'une manière pleinement consciente, une attitude de profonde obéissance à la volonté de Dieu, qui ne peut exister sans sa grâce. Ils sont donc déjà entrés dans un véritable cheminement de salut, que la célébration du sacrement et sa préparation immédiate peuvent compléter et porter à terme, étant donné la rectitude de leur intention. » (FC, n° 68).

Dans le *CIC* 1917, « un mariage ne pouvait se comprendre qu'en rapport avec la procréation. Le *ius in corpus* constituait l'objet du contrat matrimonial, dans ce sens que chacun des conjoints était obligé de "mettre son corps au service de l'autre". »<sup>317</sup> Aussi, « l'amour conjugal, l'aide mutuelle et la communauté de vie n'étaient pas clairement exprimés comme faisant partie du consentement matrimonial. »<sup>318</sup> Jean-Paul II rappelle qu' « il ne faut pas oublier que ces fiancés, en vertu de leur baptême, sont déjà réellement insérés dans l'Alliance nuptiale du Christ avec l'Église, qu'avec une intention droite ils ont accueilli le projet de Dieu sur le mariage et que, par conséquent, au moins implicitement, ils consentent à ce que l'Église entend faire lorsqu'elle célèbre le mariage. » (FC, n° 68)

### **2.6.2. Mariage dit « chrétien » comme alliance**

Un autre concept non négligeable dans la théologie catholique du mariage est celui de l'alliance, important dans le nouveau code de droit canonique de 1983 (Can. 1055). De quelle alliance l'Église catholique parle-t-elle à travers son livre des lois?

Le concept d' « alliance, *foedus* peut se traduire par foi, confiance, fidélité, etc. A partir de son étymologie, on remarque déjà non seulement une relation de personne à personne, mais aussi une dimension juridique qui, de toute manière, reste atténuée. »<sup>319</sup> Dans l'Église catholique, le concept « *foedus*, alliance a longtemps été l'objet de nombreuses discussions par les Pères du Concile. Ce terme était plus adéquat et plus compréhensible par rapport à celui de contrat. Sa dimension personnaliste lui donnait une

---

<sup>317</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 219.

<sup>318</sup> *Ibid.*

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 214.

place de choix, parce qu'il ne mettait pas un accent particulier sur l'aspect juridique des relations entretenues. »<sup>320</sup> L'expression "contrat matrimonial" est omniprésent dans les textes pontificaux du XIX<sup>e</sup> siècle. « Dans le Nouveau Testament, l'alliance rappelle la relation que le Christ entretient avec l'Église. »<sup>321</sup>

Dans l'un des textes conciliaires du second concile du Vatican, la constitution pastorale *Gaudium et Spes* de 1965, sur l'Église dans le monde de ce temps, on peut lire : « De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité avec son peuple, ainsi, maintenant, le Sauveur des hommes, époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle. » (*GS* n° 48 §2) Nkelenge Mitendo Hilaire rapporte que « le Concile parle de l'alliance d'amour et la fidélité de Dieu à son peuple »<sup>322</sup> marchent ensemble selon la vision du second concile du Vatican. « Le mariage chrétien élève par le sacrement, cet amour, don de chaque époux à l'autre, au niveau de l'amour du Christ pour l'Église son épouse. Le mariage chrétien n'est pas seulement un symbole ou un reflet de cet amour du Christ pour l'Église, mais une participation à cet amour. »<sup>323</sup>

De ce qui précède, nous pouvons considérer que « l'amour divin y épouse l'amour humain et l'amour humain y partage la dignité, la valeur et l'orientation divine de l'amour du Christ. Le mariage chrétien, parce qu'il est sacrement, s'insère dans une symbiose particulière avec le Christ, Époux de l'Église »<sup>324</sup> Par où l'on comprend que « les époux chrétiens doivent revêtir le Christ de manière à ce que leur amour soit le même que celui qui unit le Christ à l'Église et que 'leur alliance participe ainsi à la sainteté et à la fermeté de son alliance nouvelle et éternelle avec l'Église. »<sup>325</sup> Sur la participation des couples des baptisés à la sainteté de l'alliance entre la femme et l'homme, le *CIC* 1983 mentionne ce

---

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>323</sup> Bonnet, Louis, *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*, Paris, Cerf, 2004, p. 147.

<sup>324</sup> Delepine, Guy, *Communio vitae et amoris coniugalís. Le courant personnaliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote*, Louvain, Université catholique de Louvain, 1980, p. 7.

<sup>325</sup> Bonnet, Louis, *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'église catholique*, p. 147.

qui suit: « Par la célébration fructueuse de la liturgie du mariage, mettant en lumière que les conjoints signifient le mystère d'unité et d'amour fécond entre le Christ et l'Église, et qu'ils participent; par l'aide apposée aux époux afin que, gardant fidèlement et protégeant l'alliance conjugale, ils arrivent à mener en famille une vie de jour en jour plus sainte et mieux. » (Can. 1063 n° 3 et n° 4) Cela veut dire que « la relation créée entre l'homme et la femme doit refléter l'image de la relation de Dieu avec son peuple. L'alliance est durable dans le temps et l'espace. Ce mariage doit aussi refléter l'image de la relation du Christ avec son Église. »<sup>326</sup> C'est par sa nature même que le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés à la procréation.

### **2.6.3. Forme de la célébration du mariage**

Le *CIC* 1983 consacre, au livre IV, tout le chapitre cinquième du titre VII (canons 1108 à 1123) sur le mariage, à la forme de la célébration du mariage, communément appelée forme canonique, définie au concile de Trente. En définissant le mariage catholique valide à l'introduction générale de la présente thèse, conformément au canon 1108, nous avons planté les bases de la forme canonique. Néanmoins, il convient de rappeler qu'il s'agit de la validation d'un mariage devant un prêtre et deux témoins.

A la différence des autres sacrements, le mariage est d'abord une réalité humaine. Lorsqu'il se noue entre baptisés, la théologie catholique renseigne qu'il a été élevé par le Christ à la dignité de sacrement selon le canon 1055 du *CIC* 1983. Cependant, cela ne se produit pas à n'importe quelle condition. Il y a un modèle de mariage dit « chrétien ». La forme solennelle s'impose: l'échange des consentements devant le curé propre et deux témoins. Ce n'est pas le prêtre qui préside comme liturge, c'est le curé, comme témoin qualifié. Ce n'est pas la bénédiction qui fait le mariage, c'est l'échange des consentements. Ce n'est pas le prêtre qui est le ministre du sacrement, ce sont les époux eux-mêmes. La forme canonique s'impose à tous les mariages dont une partie au moins est catholique (canon 1117), sauf dispense accordée par l'Ordinaire. Le second paragraphe du canon 1108 et les canons 1109 à 1114 du *CIC* 1983 parlent de l'assistance au mariage. Ainsi donc,

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 315.



« par assistant au mariage, on entend seulement la personne qui, étant présente, demande la manifestation du consentement des contractants, et la reçoit au nom de l'Église »<sup>327</sup>.

## 2.7. Conclusion

Si dès le début de l'ère chrétienne « le mariage est d'abord affaire de familles »<sup>328</sup>, nous constatons dans son évolution que « la liberté de choix des époux est affirmée contre celle des parents, non pas tant pour faire respecter la volonté individuelle que pour casser le contrôle familial. [...] Le mariage est désormais tout autant l'affaire des pouvoirs publics, et surtout de l'Église, que des familles. »<sup>329</sup>

La forme canonique est l'aboutissement de longues discussions au sein de l'Église dont le but fut, « à la suite du Concile de Latran, de rendre public le mariage »<sup>330</sup>. *Tametsi* engendra indirectement le problème de la séparabilité du contrat et du sacrement « dans la mesure où il permettait d'établir la validité des mariages de baptisés au nom du seul contrat, hors de l'économie sacramentelle de l'Église »<sup>331</sup>. L'idée de mariage comme contrat et sacrement a tellement nourri les débats que « le nouveau code maintient donc la doctrine de celui de 1917 de l'inséparabilité, pour les baptisés, du contrat et du sacrement. La conséquence de cette disposition du droit est que deux baptisés ne peuvent constituer entre eux une communauté de vie conjugale légitime sans recevoir en même temps le sacrement de mariage »<sup>332</sup>.

---

<sup>327</sup> Can. 1108 § 2. Note: Can. 1109 – L'Ordinaire du lieu et le curé, à moins qu'ils n'aient été, par sentence ou par décret, excommuniés ou interdits ou suspens de leur office ou déclarés tels, assistent valablement, en vertu de leur office, dans les limites de leur territoire, aux mariages non seulement de leurs sujets, mais aussi de ceux qui ne le sont pas, pourvu que l'un ou l'autre soit de rite latin. Can. 1110 – L'Ordinaire et le curé personnels assistent valablement, en vertu de leur office, uniquement aux mariages de ceux dont au moins l'un des contractants est leur sujet dans les limites de leur ressort. Can. 1111 - § 1. L'Ordinaire du lieu et le curé, aussi longtemps qu'ils remplissent valablement leur office, peuvent déléguer aux prêtres et aux diacres la faculté, même générale, d'assister aux mariages dans les limites de leur territoire. § 2. Pour que la délégation de la faculté d'assister aux mariages soit valide, elle doit être donnée expressément à des personnes déterminées; s'il s'agit d'une délégation spéciale, elle doit être donnée pour un mariage déterminé; s'il s'agit au contraire d'une délégation générale, elle doit être donnée par écrit. Can. 1112 - § 1. Là où il n'y a ni prêtre ni diacre, l'Évêque diocésain, sur avis favorable de la conférence des Évêques et avec l'autorisation du Saint-Siège, peut déléguer des laïcs pour assister aux mariages. § 2. Il faudra choisir un laïc idoine, capable de donner une formation aux futurs époux et apte à accomplir convenablement la liturgie du mariage. Can. 1113 - Avant qu'une délégation spéciale ne soit concédée, toutes les dispositions prévues par le droit pour prouver l'état libre des parties seront prises. Can. 1114 – L'assistant au mariage agit illicitement s'il n'a pas la certitude de l'état libre des contractants selon le droit et, si possible, de l'autorisation du curé quand il assiste en vertu d'une délégation générale.

<sup>328</sup> Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », p. 3.

<sup>329</sup> *Ibid.*

<sup>330</sup> Beaudot, Denis, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage*, p. 49.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>332</sup> Bonnet, Louis, *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique*, p. 130.

Les revendications des peuples des pays convertis au christianisme pourraient-elles être comprises en privilégiant davantage la substance du sacrement que la bénédiction sacerdotale qui appartient à la forme de la célébration du mariage ? Avant de répondre à cette question, le prochain chapitre analyse les contours du transfèrement de la conception du mariage dit « chrétien » et de sa forme canonique vers l'une des zones auxquelles nouvellement acquises à l'Évangile.

## Chapitre troisième :

### La doctrine de l'Église catholique du mariage vers l'Afrique

#### 3.0. Introduction

Comment l'Église catholique a-t-elle envisagé sa mission dans le domaine du mariage en Afrique et quelles en ont été les conséquences ? C'est à cette question que voudrait répondre le chapitre troisième de la première partie de notre thèse. Comme au chapitre précédent, le contexte dans lequel l'Église a conçu sa méthodologie pastorale devrait être souligné. Il est important de rappeler qu'« à la différence du mariage en Occident, le mariage africain comporte deux dimensions : la dimension conjugale et la dimension sociale. [...] La différence entre le mariage africain et le mariage occidental réside surtout en ce dernier lien, le mariage africain dépassant ainsi la sphère du couple pour englober du même coup deux communautés »<sup>333</sup>.

La rencontre de deux conceptions dans un contexte de « collusion entre les intérêts coloniaux et l'évangélisation missionnaire »<sup>334</sup> engendra un imbroglio pastoral dont les défis demeurent insurmontables jusqu'aujourd'hui. La triple célébration du même mariage et la triple donation du même consentement imposées au couple des baptisés catholiques africains suscitent des interrogations théologiques qui en appellent à la lecture des circonstances qui ont entouré leur instauration. « La liaison entre mission et colonisation apparaît comme une idée commune, une évidence, un a priori solide chez la plupart des auteurs »<sup>335</sup> pour comprendre l'action missionnaire de l'époque.

Les missionnaires occidentaux venus en Afrique ont-ils bénéficié du concours de la colonisation pour marginaliser le mariage africain ? Certes, « le passé du continent pèse encore lourdement sur la façon de penser, d'agir, de s'exprimer de milliers de ses fils chrétiens »<sup>336</sup> qui « refusent que l'Afrique vive sous perfusion, en étant traitée comme un

---

<sup>333</sup> Locht, Pierre de, *Mariage et sacrement de mariage*, p. 18.

<sup>334</sup> Derroitte, Henri, « Le christianisme en Afrique entre revendication et contestation. Étude analytique à partir des revues africaines de théologie et de pastorale », dans *RTL*, n° 24, 1993, p. 53.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>336</sup> Métinhoué, G. Pierre, « L'importance du passé dans l'histoire de l'Église en Afrique », dans Ruggieri, Giuseppe (dir.), *Église et histoire de l'Église en Afrique*. Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988, Paris, Beauchesne, 1988, p. 390.

bébé qui suce la pensée des autres »<sup>337</sup>. Ce chapitre décrit les circonstances contextuelles qui entourèrent la rencontre de deux conceptions du mariage et leur articulation. D'un point de vue de l'éthique chrétienne, il dégagera les balises sur lesquelles repose la théologie du mariage en Afrique et ce qu'elle crée à la conscience chrétienne des couples des chrétiens catholiques africains mariés coutumièrement.

### **3.1. Rencontre de deux conceptions du mariage : hier et aujourd'hui**

#### **3.1.1. Avant le XIX<sup>e</sup> siècle**

Notre propos ne décrit pas avec force détails, tel que l'on trouverait dans des publications spécialisées, comment les deux conceptions du mariage, celle d'Afrique et celle venue d'Occident se sont concrètement rencontrées en Afrique. Mais son objet prioritaire est de « caractériser les politiques missionnaires et leur articulation »<sup>338</sup> avec celles des coutumes locales en ce qui concerne le mariage. Nous constatons que « jusqu'en 1643, l'action missionnaire en Afrique est réservée au Portugal, qui bénéficie du *Padroado* (le Patronat), c'est-à-dire du monopole de la charge des Églises et des missions en Afrique »<sup>339</sup> qui connaissent alors une apogée.

Entre 1580 et 1640, le Portugal est annexé par l'Espagne et ses relations avec les autochtones se détériorent. « Le déclin du Portugal conduit la papauté à reprendre en main l'évangélisation de l'Afrique. Grégoire XV crée, en 1622, la *Congrégation de la Propagande* ; elle a pour but la propagation de la foi, la Papauté cherchant à établir une démarcation entre les missions et la politique des États »<sup>340</sup>. Par où l'on comprend que

« les célèbres *Instructions* de 1659 révèlent une prise de conscience précoce de la nécessité d'utiliser un 'clergé indigène' et de tenir compte des coutumes locales; elles précisent: 'Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre les peuples de changer leurs rites, à moins qu'ils ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de

---

<sup>337</sup> Derroitte, Henri, « Le christianisme en Afrique entre revendication et contestation », p. 49. L'expression « l'Église sous perfusion » est de René Luneau et fut reprise par Oscar Bimwenyi Kweshi, Jean-Marc Ela et Henri Derroitte. Ce dernier renvoie l'expression à P. Gravillon qu'il cite dans le présent article.

<sup>338</sup> Salvaing, Bernard, « Missions chrétiennes, christianisme et pouvoirs en Afrique noire de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle aux années 1960 : permanences et évolutions », dans *Outres-Mers. Revue d'histoire*, n° 350-351, 2006, p. 296.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 297.

transporter chez les Chinois la France, l'Espagne ou l'Italie, ou quelque autre pays d'Europe? N'introduisez pas chez eux nos pays mais la foi. »<sup>341</sup>

Pendant ce temps, il se développe, « sous l'impulsion de Dona Béatrice, le mouvement des Antonins, favorable à l'instauration d'un christianisme noir »<sup>342</sup> qui inspirera plus tard quelques mouvements spirituels et théologiques africains favorable à un christianisme africain. Nous y reviendrons.

A une époque marquée par des pratiques coloniales, l'invitation, au ton et au contenu à caractère moderne, formulée dans les *Instructions* à l'endroit des missionnaires pour le respect des coutumes locales peut étonner. Les bonnes intentions peuvent parfois contraster avec les actions. Si l'on considère le sens de la mission tel que défini dans les *Instructions*, Bernard Salvaing a raison de noter : « il reste à savoir dans quelle mesure cette politique courageuse a été appliquée ou ignorée par les acteurs sur le terrain, dont la lucidité n'a pas toujours été hélas à la hauteur de cette déclaration d'intention »<sup>343</sup>.

En tout état de cause, un nouveau paysage missionnaire commence à se dessiner en Afrique avec l'arrivée en 1643 de missionnaires non portugais dont les Frères mineurs capucins. Tour à tour, « en France est créé en 1663, le séminaire des Missions étrangères, puis c'est le tour en 1700 de la Société des Missions étrangères. Ainsi s'affirme, à côté de celle de l'Amérique, la priorité de l'Asie sur l'Afrique dans la stratégie missionnaire, et les convertis noirs les plus nombreux sont encore les esclaves victimes de la Traite atlantique »<sup>344</sup>.

### 3.1.2. Nouveau visage de la mission

Comme un vent qui soufflait, les conseils missionnaires définis dans les *Instructions* furent foulés aux tiroirs. Les questions du mariage, de la polygamie et de la femme dans la société africaine préoccupèrent les autorités ecclésiastiques. « L'Église fera tout ce qui est en son pouvoir pour transformer les populations autochtones. Attaque en règle des coutumes

---

<sup>341</sup> *Ibid.* Les « *Instructions romaines* » furent publiées le 10 novembre 1659 par la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* pour assurer l'indépendance du Saint-Siège par rapport au Portugal et à la *Padroado*, le développement de l'œuvre de l'évangélisation, les droits-devoirs et limites des missionnaires principalement en Asie mais aussi en Afrique. Par sa bulle *Inscrutabili divinae providentiae*, Grégoire XV créa à proprement parler la *Congregatio de Propaganda Fide* qui deviendra en 1967 sous Paul VI la Congrégation pour l'évangélisation des peuples en raison du risque de connotation négative.

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> *Ibid.*

dans des discours musclés [...] contre l'administration accusée de partialité, [...] contre les chefs qui sont considérés comme les plus ardents défenseurs de la polygamie »<sup>345</sup>. Le chef du village est considéré comme « le principal soutien de toutes ces coutumes et croyances, car, grâce à elles, il peut maintenir ses sujets dans un esprit de crainte et de respect »<sup>346</sup>. Au Cameroun par exemple, les chefs *Nkoukouma* (nom donné au chef par certains Bété et peut signifier à la fois chef ou homme riche. D'autres ressources ne s'accordent pas sur cette signification), furent considérés comme des piliers de la polygamie qui, grâce à leurs richesses, se constituaient d'impressionnants harems. Pointée du doigt comme source de traitement inhumain réservé aux femmes qui étaient privées de tout consentement à donner lors de leurs mariages, la polygamie servira de prétexte aux missionnaires pour imposer une nouvelle conception du mariage.

Il est difficile, pour plusieurs auteurs africains, de comprendre le traitement réservé au mariage africain sans le relier avec la colonisation. Malgré les bonnes intentions formulées par la *Congregatio de Propaganda Fide* qui appelait au respect des coutumes locales, dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est une nouvelle ère d'instauration d'un « impérialisme culturel [...] et religieux »<sup>347</sup> qui caractérisera le projet pastoral des missionnaires occidentaux avec le soutien de l'administration coloniale qui, auparavant et à travers la traite négrière, avait préparé les bases solides d'un pillage systématique des ressources du territoire et d'une éradication des valeurs ancestrales. C'est pourquoi, indique le missionnaire français Antoine Philippe, « la rencontre du mariage coutumier, tel qu'il est vécu en Afrique, et du mariage sacramentel des baptisés, en sa forme canonique, a depuis longtemps été sentie et comprise comme un lieu critique de celle plus fondamentale entre droit, foi et culture »<sup>348</sup>.

Plusieurs « aspects du mariage chrétien se trouvaient en opposition avec les conceptions traditionnelles et ne pouvaient manquer de provoquer des conflits et

---

<sup>345</sup> Lomo Myazhiom, Aggée Célestin, *Mariages et domination française en Afrique noire (1916-1958)*, Paris, L'Harmattan, p. 81-82. *Nkoukouma* fut le nom donné au chef par certains Bété et peut signifier à la fois chef ou homme riche. D'autres ressources ne s'accordent pas sur cette signification.

<sup>346</sup> Mbock, Pierre, *La vie d'une Église au Cameroun. Épreuves et victoires*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1931, p. 30.

<sup>347</sup> Crosby, Douglas, « Des excuses aux Premières Nations du Canada. Au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui vivent et qui exercent leur ministère au Canada », dans *Kerygma*, n° 25, 1991, p.136.

<sup>348</sup> Antoine, Philippe, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, p. 507.

d'introduire dans la société africaine des germes de désintégration »<sup>349</sup>. Cela conduisit les missionnaires à qualifier le mariage africain de 'mariage fétichiste' dans certaines zones géographiques d'Afrique ou de 'concubinage' dans d'autres, mais aussi et surtout « ils sollicitèrent tout simplement une dissolution progressive des mariages coutumiers au profit de l'État civil obligatoire »<sup>350</sup>. Dans ce cas, le pouvoir civil devait se substituer au pouvoir coutumier.

### 3.1.3. Préjugés des missionnaires envers le mariage africain

Avec leur conception du mariage et avec la doctrine catholique romaine qui la porte, les missionnaires refusèrent de reconnaître au mariage africain une valeur à ses principales caractéristiques énumérées supra dont les notions d'alliance, de sacralité, d'indissolubilité, de socialité, et même de son existence tout court. Cela ne fut qu'une évidence si l'on en croit le propos du théologien congolais Bénézet Bujo qui pense que

« l'évangéliste venu en Afrique voulait faire la *tabula rasa* de la religion africaine. Le mot 'païen' signifiait qu'il fallait faire abstraction de toute la foi en Dieu et imposer ce qui venait du christianisme déjà interprété en Occident. C'est ainsi que dans certains pays, les missionnaires sont allés jusqu'à changer le nom de Dieu qui existait dans les langues africaines »<sup>351</sup>.

Le malentendu né des préjugés et de l'ignorance de la conception africaine du mariage conduisit les missionnaires à « imposer sans discussion la pensée sensée éprouvée et chrétienne résultant de la rencontre avec la culture gréco-romaine »<sup>352</sup>.

Sur les missionnaires, le théologien français René Simon fit remarquer que « l'idéologie culturelle et religieuse dominante du colon et du missionnaire leur rendait difficiles sinon impossibles la reconnaissance des valeurs propres aux cultures indigènes et l'analyse scientifique du mariage et de la famille. On se contentait de la possession assurée des évidences, à laquelle le contrôle de l'autorité romaine apportait son appui et sa force »<sup>353</sup>. Pour la Sociologue française Jacqueline Costa, le législateur colonial savait que la famille constituait ce « lieu de concordance des conceptions les plus intimes d'un peuple,

---

<sup>349</sup> Benoist, Joseph-Roger de, « Rencontre du christianisme et des sociétés de la boucle du Niger », dans *L'accueil et le refus du christianisme*, Actes du colloque de Stuttgart, Lyon II, Université Jean-Moulin, septembre 1986, p. 68.

<sup>350</sup> Lomo Myazhiom, Aggée Célestin, *Mariages et domination française en Afrique noire*, p. 47.

<sup>351</sup> Bujo, Bénézet, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *RSR*, vol. 84, n° 1, 2010, p. 163.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>353</sup> Simon, René, « Mariage africain – mariage chrétien. Dialectique des cultures et de la foi », dans *Spiritus*, tome XVI, n° 60, septembre 1975, p. 294.

du ressort de la liberté de conscience ou du culte, et que l'immixtion du législateur risquait soit l'inefficacité, soit une réaction violente des populations »<sup>354</sup>. Il était en même temps conscient qu'une intervention prompte et directe entraînerait des troubles sociaux et psychologiques sans proportion avec le résultat recherché. « Le législateur colonial avait pressenti la charge explosive d'une remise en cause de cette 'cellule de base', qui a l'avantage de fonder des règles sexuelles et morales autant qu'économiques et politiques avec une cohésion dont la pérennité dépasse souvent la vie des systèmes socio-économiques. »<sup>355</sup>

Malgré cette prise de conscience accompagnée de quelques exceptions au principe du maintien des institutions africaines qui se multiplièrent, sans surprise, « au fil de l'œuvre de colonisation, car l'assujettissement aboutit progressivement à une politique d'assimilation, la famille sera le dernier bastion attaqué au nom de l'ordre public colonial et des principes de la civilisation »<sup>356</sup>. Ils étaient conscients qu'« en Afrique en particulier, la famille représente le premier pilier de l'édifice social » (EA, n° 80). C'est elle qu'il fallait attaquer pour déraciner l'Africain puisque « en Afrique, le mariage coutumier est considéré comme le vrai mariage, la base à partir de laquelle chaque individu peut être identifié. Aucune société africaine ne peut se former sans une organisation matrimoniale suivie. C'est de cette manière que chaque Africain est appelé à se marier. »<sup>357</sup>

### 3.1.4. Doctrine de la découverte

Les mesures prises pour obliger les fidèles à célébrer le mariage dit « chrétien » furent arrêtées avec la collaboration du pouvoir colonial dans le but de l'amener à perdre ses repères culturels. De quoi penser à la « doctrine de la découverte »<sup>358</sup> qui s'implanta partout dans le monde par le biais des législations et des politiques tant nationales

---

<sup>354</sup> Costa, Jacqueline, « La nouvelle famille africaine dans les droits de l'indépendance. Essai de sociologie normative », dans *L'Année Sociologique*, vol. 22, 1971, p. 156.

<sup>355</sup> *Ibid.*

<sup>356</sup> *Ibid.*

<sup>357</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 23.

<sup>358</sup> La doctrine de la découverte est un système utilisé pendant plusieurs centaines d'années par les Européens sur lequel reposait la justification de l'occupation, du pillage systématique et de l'assimilation des terres colonisées au nom des principes religieux ou autres. Certains auteurs renseignent que dans le contexte international actuel la doctrine de la découverte se définirait comme l'héritage légal des principes discriminatoires dont l'objectif est la justification du comportement des pays colonisateurs ou des découvreurs. Elle accorda le droit de conquête d'une terre à la personne qui la découvrit avec la bénédiction du pape (Bulle *Inter caetera* du 4 mai 1493) en vertu de la « sainte obéissance ».



qu'internationales. Elle a constitué ce facteur-source de nombreuses et de graves violations des droits individuels et collectifs. Elle a été aussi à l'origine des revendications massives des indépendances africaines et de leurs propriétés estimées en terres, cultures, ressources naturelles et territoires. À travers la colonisation et la traite des Noirs, la doctrine de la découverte se trouve responsable de la spoliation, du déracinement culturel, de la misère et des difficultés auxquelles les Africains font encore face aujourd'hui.

S'agissait-il d'une alliance, d'une collaboration ou encore d'une convergence de vues ou d'intérêts entre les Églises et les gouvernements coloniaux ? Dans tous les cas, les administrations coloniales concevaient des projets expansionnistes pendant que le pape accordait sa bénédiction pour porter la foi chrétienne au monde entier. Le principe était clair : « Le territoire qu'on découvre est un territoire qui n'appartient à personne. » Autrement dit, puisque le territoire n'appartient à personne, on peut ainsi l'occuper légalement. Cette doctrine a pu se perpétuer sur base du critère de la foi. Est-ce qu'on en a fini avec la doctrine de la découverte et quel en est l'héritage ? La question est pertinente.

L'établissement et le fonctionnement des internats en Afrique constituèrent l'une des méthodes privilégiées et sensées réussir à déraciner les Africains de leurs valeurs culturelles et la désappropriation de leurs territoires, de leurs spiritualités et de leurs langues. C'est sur la base de la doctrine de la découverte que fut partagée l'Afrique à la Conférence de Berlin en 1885. En d'autres termes, « la règle du tiers exclu validait la culture occidentale et exigeait du Noir l'oubli de son histoire, la destruction de son imaginaire et l'adoption du mode de vie et de penser de l'homme blanc. Plus le Noir dédaignait le vécu de ses ancêtres, plus il était évolué aux yeux du Blanc. Plus il s'approchait de la civilisation de l'homme blanc, plus grand devenait le zèle avec lequel il combattait ses frères restés à l'état barbare »<sup>359</sup>.

Roger Buangi Puati rapporte que « dans la plupart des cas, les missionnaires ne pouvaient concevoir un changement des croyances religieuses de la part des sauvages sans une modification radicale du mode de vie »<sup>360</sup>. Animés de ce sentiment reposant sur des préjugés idéologiques, les missionnaires imposèrent une autre conception du mariage

---

<sup>359</sup> Buangi Puati, Roger, *Christianisme et traite des Noirs*, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 2007, p. 127.

<sup>360</sup> *Ibid.*

puisqu'à leurs yeux « les Noirs n'avaient pas de sentiment religieux ; les croyances africaines n'étaient que des superstitions »<sup>361</sup> ou encore diaboliques.

### 3.1.5. Tentative d'éradication du mariage africain

Le mariage africain n'est pas qu'une célébration avec un mode particulier d'exprimer le consentement des époux. Il implique aussi des rapports 'personne-famille'. Ce lien familial le rend différent du mariage sacramentel. Remplacer le mariage africain par le mariage sacrement entrainerait *ipso facto* la suppression du lien social et rendrait instable les époux africains dont le lien intrinsèque avec la famille est irréversible. Le sort du mariage africain ne dépendait pas seulement de l'éradication de la polygamie qui ne fut qu'un prétexte aux côtés du combat pour la promotion de la dignité de la femme et pour que l'imposition de la nouvelle conception du mariage soit effective. Les participants à la XVII<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain tenue en 1946 envisagèrent même la possibilité de « retarder le baptême d'une femme, pour que le nombre de chrétiennes ne dépasse pas celui des chrétiens, et qu'elles ne soient pas forcées d'épouser un païen ou de rester sans mari »<sup>362</sup> en vue de combattre la polygamie. Le Cardinal Joseph-Albert Malula le dénonça du haut de la tribune au cours d'un discours qu'il prononça devant les théologiens réunis à Yaoundé en 1984 en déclarant : « chaque fois qu'il est question des problèmes d'inculturation de la foi chrétienne en Afrique ou de théologie africaine, les Occidentaux cherchent à les ramener aux seuls problèmes de la polygamie, du célibat, de l'ordination des hommes mariés, etc. Ces problèmes-là, faut-il le rappeler, ne sont pas spécifiques à l'Afrique »<sup>363</sup>. Après son séjour africain de 1910 à 1934, le juriste belge Antoine Sohier rapporta que « les ethnologues les plus avertis affirment que la polygamie ne tient pas au fond des coutumes »<sup>364</sup> et ne se pratiquait pas non plus partout en Afrique subsaharienne.

La nouvelle réglementation fut ainsi imposée aux couples des chrétiens africains avec, en son sein, l'instauration d'une triple célébration du même mariage à l'africaine, au

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>362</sup> Hertsens, P., « Christianisme et conversion au Lac-Albert », dans Semaine de missiologie de Louvain (17<sup>e</sup> : 1946), *La famille noire en Afrique : Compte-rendu de la XVII<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain (1946)*, Louvain, Éditions de l'Aucam, 1947, p. 93.

<sup>363</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 871.

<sup>364</sup> Sohier, Antoine, « Mariage coutumier et mariage religieux », dans *Rythmes du monde*, n° 3, septembre – octobre 1946, p. 84.

civil et au religieux. Dès lors, les couples des baptisés catholiques africains sont soumis à une longue procédure qui commence inévitablement par une première célébration en famille (mariage africain), une seconde célébration devant l'officier de l'état civil à la commune (mariage civil) pour se terminer par une troisième célébration à l'église paroissiale (mariage religieux) devant un prêtre ou un diacre. « Chaque manière de célébrer un mariage est liée à une histoire et possède ses propres exigences. Mais c'est le même mariage qui est célébré et ce sont les mêmes conjoints qui sont contraints de suivre cette procédure pour consolider leur lien »<sup>365</sup>.

Loin d'être sans conséquence, la cohabitation entre les trois formes de mariage se traduit au niveau pastoral par le fait que « la coutume nous affirme que le mariage ne peut se former qu'en suivant les lois coutumières. En tant que tel, il serait une alliance. L'État n'enregistre un mariage que quand il est contracté devant un officier de l'état civil. De cette manière, le mariage est un contrat. Mais l'Église ne reconnaît un mariage que quand le prêtre l'a béni »<sup>366</sup>. Pourtant, affirme le théologien belge Pierre de Loch, « la pastorale en matière de mariage africain se fonde sur la conception chrétienne du mariage. Or, en Occident, cette conception et cet idéal chrétiens se sont trouvés solidaires de la structure sociale européenne dans laquelle le mariage n'a qu'une dimension, à savoir la dimension conjugale »<sup>367</sup>. C'est la perspective qui fut définie et imposée par les missionnaires venus d'Occident et qui, jusqu'aujourd'hui encore, fait couler beaucoup d'encre.

### **3.1.6. Rapports des missionnaires**

Voici quelques textes, reliés à des rapports faits par des évangélistes de l'époque lors de leur retour d'Afrique, qui illustrent une lecture biaisée de l'entité matrimoniale africaine suivie de sa marginalisation planifiée. Ils s'inscrivent dans la perspective où la hiérarchie ecclésiastique occidentale a été amenée à une mécompréhension du mariage culturel africain et à imposer le mariage dit « chrétien ». L'imposition de la triple célébration ne fit qu'entériner ou valider la perception du mariage africain qu'avaient les missionnaires.

---

<sup>365</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 25.

<sup>366</sup> *Ibid.*

<sup>367</sup> Loch, Pierre de, *Mariage et sacrement de mariage*, p. 21.

Dans son cours intitulé *Cadres sociaux et évolution familiale* (1948) qu'elle dispensait à ses élèves en France, la sœur Marie-Andrée du Sacré-Cœur, religieuse française de la congrégation du Sacré-Cœur, enseignait ce qui suit : « L'organisation familiale proprement dite [en Afrique] est viciée à sa base. La famille n'est pas fondée sur le mariage; elle est un agglomérat d'individus, unis par les liens du sang, qui doivent contribuer au développement de leur groupe familial. Notre expression courante: "fonder une famille" n'a aucun sens dans le droit coutumier africain »<sup>368</sup>. Elle ajouta que

« le mariage a simplement pour but d'introduire, dans le groupe familial, un membre dont il a besoin pour assurer sa fécondité. De cette conception découlent les abus et déviations que nous connaissons: le mariage n'est pas conclu entre deux personnes, mais entre deux familles, et le consentement des intéressés n'est pas nécessairement requis pour sa validité »<sup>369</sup>.

Abondant dans le même sens, Maurice Briault écrivait que « le mariage est un des points les plus maltraités de la morale indigène. Il repose sur l'achat. L'homme épouse non pas la femme qu'il aime, qu'il juge être apte à être sa compagne et la mère de ses enfants, mais la fillette qu'il a achetée contre marchandise, le plus souvent avant sa nubilité »<sup>370</sup>.

Dans son roman intitulé *Les dépossédés*, l'Ivoirien Aké Loba rapporte la conversation entre le père Tourbillon, religieux de la Société des Missions d'Afrique, et Païs, l'un de nouveaux convertis au christianisme : « 'Tu dois te marier avec une chrétienne et non pas vivre dans le péché avec elle'. [...] - Ton mariage n'est pas un mariage; cela n'a pas de valeur devant Dieu, dit le Père Tourbillon. Tu entraînes cette jeune fille à l'enfer. - Nous sommes mariés suivant la coutume, réplique Païs. - Ce n'est pas un mariage. C'est pour les anciens, cela, rétorqua le prêtre »<sup>371</sup>. L'échange devint chaud : « - Mon père et ma mère ne sont pas des anciens, mais ils se sont mariés selon la coutume et, depuis toujours, c'est comme cela que nous faisons au fil des générations. - Les anciens vous ont dit cela, mais moi maintenant je vous dis que vous avez tous fait du concubinage, car il n'y a

---

<sup>368</sup> Marie-Andrée du Sacré-Cœur, « Cadres sociaux et évolution familiale », dans *Peuples d'outre-mer et civilisation occidentale : compte-rendu in extenso des cours et conférences*, Lyon, Chronique sociale de France, 1948, p. 314. Dans son livre intitulé *Mariage chrétien modèle unique ? Questions venues d'Afrique* publié en 1978, Michel Legrain rapporte aussi un épisode d'entretien entre le père Tourbillon et Païs pour montrer combien le mariage africain ne pouvait que subir la persécution et son remplacement par des usages matrimoniaux occidentaux.

<sup>369</sup> *Ibid.*

<sup>370</sup> Briault, Maurice, *Polythéisme et fétichisme*, Paris, Bloud & Gay, 1929, p. 125.

<sup>371</sup> Aké Loba, *Les dépossédés*, p. 186.

mariage que devant Dieu »<sup>372</sup>. Le dialogue de sourds s'installa immédiatement : « - Je crois que nos paroles ne suivent pas la même corde pour arriver à nos oreilles, reprit Païs sur un ton détaché. Un mariage n'est pas mariage que devant vous? Nous avons notre manière de célébrer le mariage; je ne sais pas si c'est devant Dieu ou devant vous, mais elle vaut pour nous. Nous prenons la femme avec le consentement de ses parents et nous accomplissons les rites d'union »<sup>373</sup>. Le jeune homme Païs ne s'avoua pas vaincu et poursuivit : « Cela vaut pour nous et je vous le répéterai même sous la menace. Notre manière est notre manière, la vôtre est la vôtre, pourquoi ne l'admettez-vous pas? Le langage de sourds se poursuivit encore quelques instants. Chacun exposait nerveusement son point de vue sans écouter celui de l'autre »<sup>374</sup>. Finalement, le père « Tourbillon jugea soudain avoir perdu trop de temps et intima l'ordre à la jeune femme de plier bagages et de le suivre. Après avoir aidé la Citadine à faire ses paquets car elle y mettait à son sens de la lenteur, il s'en alla avec elle »<sup>375</sup>.

On le voit, un rapport établi sur fond de préjugés ne laissait au mariage africain « aucune chance d'être évangélisé, mais [le vouait] bien [à être] persécuté et remplacé par des usages matrimoniaux à la mode de chez nous. Eux seuls, sous-entend-on, sont dignes et saints! Forts de ces préjugés, et avec les meilleures intentions du monde, les évangélistes du passé s'efforcèrent de déraciner tout ce qui n'était pas consonant avec les impératifs matrimoniaux tels qu'ils avaient été établis dans l'Occident catholique »<sup>376</sup>, s'exclame Michel Legrain.

Par ailleurs, plusieurs comptes-rendus des semaines de missiologie de Louvain présentèrent le matriarcat comme opposé au christianisme et les éléments constitutifs du mariage africain incompatibles avec la foi chrétienne. Par exemple, après avoir étudié la coutume matriarcale *Bakongo* du Congo-Zaïre dont il considère que la pratique pourrait s'appliquer à tous les *bantous*, le jésuite belge Joseph Van Wing rapporte aux V<sup>e</sup> semaines missiologiques de 1927, que cette coutume *bantoue* est

---

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 186-187.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>374</sup> *Ibid.*

<sup>375</sup> *Ibid.*

<sup>376</sup> Legrain, Michel, *Mariage chrétien, modèle unique ?*, p. 59. L'auteur cite le roman d'Aké Loba.

« radicalement opposée à l'évangélisation. [...] Elle est essentiellement la vie même du groupe social, telle que les ancêtres l'ont léguée et telle que le groupe la vit en symbiose avec le milieu naturel, le sol ancestral. C'est cette vie collective avec ses lois et ses défenses héréditaires qui la maintiennent dans un courant invariable, avec ses organes sociaux et religieux et ses forces magiques qui la défendent contre les ennemis du dedans et du dehors. »<sup>377</sup>

Aux XVII<sup>e</sup> semaines missiologiques de 1946 le bénédictin belge A. Storms rapporta que « le matriarcat compléta la dislocation de la famille proprement dite en la privant de son chef naturel : le père. Celui-ci, d'un autre sang que sa femme et que ses enfants, allait demeurer l'étranger, forcé d'abdiquer devant un représentant du clan de son épouse »<sup>378</sup>. De son côté, le franciscain Bertrand Cornet indique cinq ans plus tard aux XX<sup>e</sup> semaines missiologiques en 1951 que « la coutume matrimoniale indigène est incompatible avec tout réel progrès familial, social et religieux... (car) dans cette coutume, *il n'y a pas constitution d'une vraie nouvelle cellule sociale, c'est-à-dire d'une vraie famille* »<sup>379</sup>. Il enfonça les clous en ajoutant que « le Noir ne connaît pas la famille, il connaît le clan. Le Noir ne vit pas dans sa famille, pour une famille, par une famille. Il vit dans un clan, pour un clan, par un clan. Et c'est ce qui le rend, dans tout son comportement, si différent de nous, si inaccessible aussi à notre mentalité christianisée »<sup>380</sup>. Pour comprendre le rapport de Bertrand Cornet, lui-même précisa qu'« en Europe, le nom de famille (en réalité 'nom de clan') se transmet par les hommes. La femme, en se mariant, garde son nom mais ne le transmet pas. On peut imaginer le cas inverse : le 'nom de famille' ou 'nom de clan' se transmettant par les femmes »<sup>381</sup>. En réalité, le matriarcat était considéré comme opposé non pas à l'évangélisation mais plutôt à la coutume patriarcale européenne.

Comme on peut le constater, tous les évangélistes et administrateurs coloniaux n'eurent pas une perception identique de l'union matrimoniale africaine. Nous constatons

---

<sup>377</sup> Van Wing, Joseph, « Une évolution de la coutume Bakongo (Congo Belge) », dans Semaine de missiologie de Louvain (5<sup>e</sup> : 1927), *Les élites en pays de mission : Compte-rendu de la V<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain (1927)*, Louvain, Editions Museum Lessianum, 1927, p. 237.

<sup>378</sup> Storms, Dom A., « Matriarcat et famille chrétienne au Katanga », dans Semaine de missiologie de Louvain (17<sup>e</sup> : 1946), *La famille noire en Afrique : Compte-rendu de la XVII<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain (1946)*, Louvain, Aucam, 1947, p. 85.

<sup>379</sup> Cornet, Bertrand, « La femme en régime matriarcal », dans Semaine de missiologie de Louvain (20<sup>e</sup> : 1951), *Le rôle de la femme dans les missions : rapports et compte rendu de la XX<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain (1950)*, Louvain, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 192.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 195. Le matriarcat est un régime juridique ou social où la mère est le chef de la famille tandis que le patriarcat est fondé sur la détention de l'autorité prépondérante du père.

que malgré le regard péjoratif qui se retrouve dans les comptes-rendus des semaines de Missiologie de Louvain, d'autres missionnaires rapportèrent une version des faits différente. « La polygamie est cependant considérée par le Noir comme moins bonne. “Dans le temps, il n’était pas ainsi”, disent-ils, “chacun ne [se] mariait qu’[à] une femme ; ce sont les étrangers qui nous ont apporté ces coutumes”. D’ailleurs, seul le premier mariage est considéré comme un mariage au sens plein. »<sup>382</sup>

Lorsqu’il évoque le mariage africain en 1946, Hertsens fait montre d’une compréhension davantage adéquate. À propos de la question sur le consentement des époux, il indique qu’il « est requis. [...] Ce consentement aussi ne doit pas être considéré à la manière européenne : donné nettement à tel moment déterminé et formulé par un geste ou une parole. Le consentement en Afrique se fait en le vivant. Il n’est souvent pas formel au moment rituel du mariage, il se fait par la cohabitation. D’ailleurs, si le consentement ne se produit pas, on se sépare. »<sup>383</sup> Il montre ensuite dans ses analyses que, « ce mariage n’est pas un mariage à l’essai ; non, c’est une union stable ‘*in fieri*’, que nous pouvons très difficilement classer dans nos juridictions européennes »<sup>384</sup>. Sur la dot, le missionnaire belge Hertsens rapporte qu’elle n’eut pas que le sens de compensation pour la perte vitale subie mais aussi qu’elle

« est une condition *sine qua non* du mariage indigène au Lac Albert, a un sens très riche. Il ne s’agit pas d’achat. La dot a un sens de compensation pour la perte vitale subie, c’est une indemnisation à la famille d’où sort la jeune fille [...] La dot est en proportion de l’estime qu’on porte à une jeune fille. La dot a aussi un sens d’instrument juridique de solennité nécessaire et de stabilité du foyer. À côté de la dot, il y a encore les dons paradotaux, dont le sens premier est de témoigner l’estime et d’observer la politesse. La dot cependant, comme d’ailleurs les dons paradotaux, sont très souvent matière à exploitation. Le taux de la dot varie aussi de tribu à tribu. »<sup>385</sup>

La conclusion du compte-rendu indique que des missionnaires suggérèrent que le mariage africain soit gardé tel qu’il se présentait « en en enlevant tout ce qui serait en

---

<sup>382</sup> Hertsens, P., « Christianisme et conversion au Lac-Albert », p. 90.

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>384</sup> *Ibid.*

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 91-92. Appelé anciennement Lac Mobutu Sese Seko, le Lac Albert est l’un des grands lacs d’Afrique, 7<sup>ème</sup> de son rang par sa superficie, situé en Afrique centrale à la frontière entre la RDC et l’Ouganda.

opposition formelle avec la foi »<sup>386</sup> comme le sororat et le lévirat. L'opinion générale des participants à ces travaux fut favorable à cette proposition mais ils ne furent tout simplement pas entendus.

### **3.2. Articulation de trois formes de mariage : africain, civil et religieux**

#### **3.2.1. Réception et cohabitation difficiles**

L'histoire du monde renseigne que la société, l'Église et l'État se sont rangés en ordre dispersé pour ériger des lois sur le mariage en vue de régler sa pratique. En Occident par exemple, cette régulation ne s'est pas réalisée sans tensions. En Afrique, depuis la période de la colonisation et de l'évangélisation, qui ont respectivement introduit le mariage civil et le mariage dit « chrétien », l'on assiste à un conflit ouvert de cohabitation entre les deux formes de mariage importées et le mariage africain. Si, au fil des temps, une solution a été trouvée entre le mariage africain et le mariage civil, il n'en a pas été ainsi entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien ».

De nombreux auteurs ont déjà articulé les rapports entre les trois formes de célébration du mariage du même mariage. Sous plusieurs aspects, leur cohabitation est loin d'être pacifique surtout entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien ». Les missionnaires ont tenté d'y apporter des solutions mais n'y sont pas parvenus. Après eux, les efforts significatifs du clergé africain n'ont pas réussi à surmonter les défis pastoraux engendrés par la dichotomie existante et évoquée ci-haut.

L'un des points de droit qui se retrouvent dans plusieurs législations civiles africaines depuis la période coloniale est la codification du mariage africain qui, avec le mariage civil, sont les deux seules formes de mariage reconnues par le pouvoir civil depuis la période coloniale jusqu'aujourd'hui. Cela ne signifie nullement que le mariage dit « chrétien » n'existe pas. Seulement, le droit coutumier le considère comme n'étant pas différent du mariage africain, il « est pleinement le mariage coutumier des chrétiens »<sup>387</sup>. En République démocratique du Congo notamment, pour le législateur civil, le mariage religieux « ne contient pas en lui-même un élément indispensable pour être reconnu comme

---

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> Sohier, Antoine, « Mariage coutumier et mariage religieux », p. 82.



mariage légal »<sup>388</sup>. Mais l'enjeu fut et demeure encore aujourd'hui celui d'éviter des ambiguïtés liées à la superposition de trois mariages dont leur célébration donne l'impression que l'on s'engage dans trois mariages différents alors qu'il n'existe pas de différend notable entre les trois formes de mariage.

De leur côté, les missionnaires catholiques firent fi du caractère sacré du mariage africain considéré comme une alliance. Ils obligèrent les catholiques africains à s'inspirer exclusivement de lois évangéliques. « Certains couples essayaient même d'abandonner les règles coutumières pour ne vivre que de l'Évangile. Mais ils se sentaient soustraits de la communauté coutumière »<sup>389</sup>. Pourtant les sociétés africaines reconnaissent la légalité du mariage africain et « les personnes qui se marient selon les rites du mariage traditionnel ont, pour l'État, tous les droits et les devoirs qui correspondent à des époux »<sup>390</sup>. Les lois civiles de plusieurs pays reconnaissent le mariage africain de sorte que la célébration du mariage civil, bien qu'importé, n'est pas obligatoire.

Ce contexte d'ignorance de l'existence du mariage africain par des missionnaires catholiques et de sa reconnaissance par les autorités coloniales administratives aux côtés du mariage civil conduisit les Africains à conclure obligatoirement leur mariage religieux en respectant les lois ecclésiastiques et le mariage africain selon les lois coutumières. Les rapports difficiles entretenus entre les institutions gestionnaires de deux formes de mariage, paraissent inconciliables pourtant, dans les deux cas, il s'agit de cérémonies au cours desquelles un même consentement est donné dans presque les mêmes termes par les mêmes couples des baptisés catholiques.

### **3.2.2. Dichotomie de l'institution matrimoniale**

L'imposition du mariage dit « chrétien », selon l'expression du Cardinal Joseph-Albert Malula, inaugura à la fois « une conception de mariage chrétien qui est forcément liée à une société de type 'famille-couple' »<sup>391</sup>, et le transfert du débat historique de la

---

<sup>388</sup> Louwers, Octave, « La répression de l'adultère et de la bigamie et la protection du mariage monogamique au Congo Belge », dans *Zaire. Revue congolaise*, vol. II, décembre 1948, p. 1085.

<sup>389</sup> *Ibid.* La conception missionnaire et coloniale, explique Nkelenge Mitendo, ne voyait pas la dimension religieuse du mariage africain.

<sup>390</sup> Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphaël, « Reconnaître le mariage traditionnel », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, p. 127.

<sup>391</sup> Lock, Pierre de, *Mariage et sacrement de mariage*, p. 21.

séparabilité entre contrat et sacrement. Rappelons-le, la distinction – le sacrement à l'Église, le contrat à l'État – à laquelle le second Concile du Vatican a ajouté la notion d'alliance, fut introduite au Moyen-âge et continue d'alimenter les débats aussi bien théologiques que canoniques influant sur les prescrits de la doctrine catholique du mariage.

« Si la distinction entre contrat et sacrement s'avérait nécessaire pour ceux qui l'ont introduite, elle est aussi, à notre avis, source de beaucoup de malentendus. Et puisqu'en Afrique il ne faut pas oublier le mariage coutumier, la confusion devient encore plus grande »<sup>392</sup>. En plus de l'État et de l'Église, la coutume africaine se veut assumer son autorité dans la gestion de l'entité matrimoniale et en conséquence, on se retrouve devant trois célébrations distinctes pour un même mariage et le même couple.

En portant un regard sur les richesses du mariage africain, on peut montrer comment la tradition canonique pourrait être exploitée aux fins d'obtenir la réduction de l'opposition persistante entre le mariage canonique et le mariage coutumier africain. En effet, il est clair que « les discussions sur la dichotomie du mariage en Afrique tirent leur origine de la distinction du Moyen-âge entre le contrat et le sacrement. Le mariage coutumier a beau être une alliance, il doit se soumettre aux exigences de l'État qui traite du contrat et celles de l'Église qui s'occupe du sacrement (et du contrat) »<sup>393</sup>. Le problème de la dichotomie du mariage réside en ceci que ce vieux conflit transféré vers l'Afrique engendra, en face du mariage africain, trois formes de mariage qui donnent l'impression que les couples des baptisés catholiques sont appelés à opérer un choix parmi elles en fonction de ce qui convient à leur situation. Le choix pour la célébration du mariage religieux oblige « à se marier trois fois, c'est-à-dire à la coutume, au civil et à l'Église, car aucun mariage religieux ne peut avoir lieu si les deux autres formes n'ont pas été respectées »<sup>394</sup> auparavant ou au moins le mariage africain. Un couple peut parfois se passer du mariage civil puisque le mariage africain est reconnu dans des législations civiles de plusieurs pays africains qui n'ont pas rendu obligatoire une deuxième célébration au civil.

---

<sup>392</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 245.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>394</sup> *Ibid.*

Le transfèrement de la dichotomie traditionnelle ‘contrat-sacrement’ du système matrimonial contrat-sacrement vers l’Afrique eut pour conséquences le dédoublement ou triplement des formes du mariage, la longueur du processus de conclusion du mariage, l’exclusion de sacrements pour certains baptisés dans la période entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien », la dévalorisation du mariage africain, la ‘peur’ de l’engagement du côté des jeunes, le coût dû aux multiples célébrations. Nous reviendrons sur ces points plus loin. Devant ces défis pastoraux de plus en plus délicats, certains missionnaires se virent dans l’obligation d’apporter des solutions. C’est ainsi que le prêtre belge Vandenberghe, favorable à l’idée de séparation, proposa de « rechercher une solution dans la ligne d’une séparation entre le mariage coutumier et le mariage religieux, le premier étant admis comme un mariage valide, sans toutefois revêtir le caractère religieux et donc absolument indissoluble »<sup>395</sup>. La dichotomie entre les rites culturels du mariage reconnus par les sociétés africaines et le rite du sacrement est bel et bien loin de disparaître.

### **3.2.3. Restrictions pastorales**

Par « restrictions », nous entendons des mesures de limitation de l’accès aux services ecclésiastiques et pastoraux ou à certains sacrements qui furent arrêtées par des missionnaires à l’endroit des fidèles catholiques africains dans l’objectif de les contraindre à célébrer le mariage dit « chrétien ». Elles sont d’application jusqu’à nos jours dans certaines Églises particulières d’Afrique.

Nous pouvons en énumérer quelques unes: l’instauration d’une nouvelle catéchèse autorisant le divorce pour le mariage africain, mais exigeant l’indissolubilité pour le mariage dit « chrétien »; l’exercice d’une fonction pastorale ou paroissiale conditionnée par la célébration du mariage dit « chrétien » (qui s’applique aux tâches d’animation pastorale, distribution de la communion, responsable d’une communauté ecclésiale vivante ou de base, coordination paroissiale ou présidence du conseil paroissial ou de fabrique, etc.) ; pour être admis dans un séminaire ou dans une maison de formation religieuse, nécessité de suffisamment démontrer que les parents de la future candidature étaient religieusement

---

<sup>395</sup> Vandenberghe, D., « Contribution à la pastorale du mariage en Afrique », dans *Orientations pastorales*, n° 119, juillet – août 1968, p. 235.

mariés. Aujourd'hui encore, certains évêques en Afrique refusent l'admission à la prêtrise à des candidats pour la raison que leurs parents ne sont pas mariés religieusement.

Dans le secteur de l'éducation, et plus précisément celui des établissements scolaires conventionnés catholiques, les personnes enseignantes sont contraintes de s'engager dans le mariage dit « chrétien » pour préserver leur lien d'emploi.

L'une des mesures qui fait couler beaucoup d'encre, la plus lourde de conséquences pastorales et théologiques multiformes, est l'interdiction faite aux couples des baptisés catholiques africains mariés selon les lois coutumières de participer aux sacrements de l'eucharistie et de pénitence.

Cette liste des restrictions n'est pas exhaustive. Elle traduit l'intention de marginaliser et de rendre invalide le mariage africain.

La question poignante du théologien burkinabé Francis Appiah-Kubi en dit plus : « pour que le mariage des Africains soit valide dans l'Église, faut-il que les consentements s'échangent trois fois : d'abord devant les deux familles, mariage traditionnel, avec parfois même la présence du prêtre ; puis devant les autorités civiles, avec à nouveau la présence des deux familles ; enfin, à l'Église ? »<sup>396</sup> Tout cela n'a fait qu'accentuer la dichotomie qui demeure incompréhensible pour les Africains soumis à cette multitude de procédures pour la conclusion d'un mariage qui, pour eux, n'est pas qu'une affaire uniquement du couple mais aussi de la communauté.

#### **3.2.4. Sort du mariage africain : du concubinage**

Avec l'avènement du christianisme en Afrique, le mariage africain fut considéré comme du concubinage, c'est-à-dire comme plaçant les conjoints mariés en état de 'péché public', un acte volontaire par lequel les Africains se séparent non seulement de Dieu, mais aussi des autres. Il reste à déterminer s'il s'agit d'un péché véniel ou mortel. Les Africains éprouvent d'énormes difficultés à comprendre qu'un couple de baptisés mariés selon les coutumes africaines, qui vit selon sa foi, même avec des enfants, soit considéré par l'Église comme vivant en concubinage.

---

<sup>396</sup> Appiah-Kubi, Francis, *Église, famille de Dieu : un chemin pour les Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 2008, p. 225.

Pour des Africains et pour des Africaines, le mariage africain est une alliance-sacrée constituée par des lois coutumières. Cette alliance-sacrée cependant n'est pas reconnue en tant que telle par l'Église catholique qui la considère comme du concubinage ; seul le mariage dit « chrétien » constitue une alliance-sacrée. Cette considération de l'Église ne fut ni bien perçue - ni bien acceptée.

Que représentent en chiffres les potentiels « pécheurs publics africains » dans l'Église catholique et dans le monde ou le nombre virtuel des baptisés catholiques africains qui le deviennent à la suite de l'invalidation du mariage africain ? Pour les besoins de notre étude, nous présentons le nombre des catholiques dans le monde et en Afrique mais les variations détaillées sont reprises aux pages annexes de notre thèse. Nous nous servons de statistiques que l'« Agence *Fides* »<sup>397</sup> de la cité du Vatican publie chaque année à l'occasion de la célébration de la Journée Missionnaire Mondiale. Elles offrent un panorama de l'Église dans le monde sur ses membres, ses activités et ses structures pastorales. Nous avons sélectionné celles publiées en 2016, 2017 et 2018 pour les années 2014, 2015 et 2016. Elles sont visibles sur le site de l'Église catholique de France.

### **3.2.5. Population catholique dans le monde et en Afrique**

#### **3.2.5.1. Population catholique dans le monde**

Les statistiques publiées le dimanche 23 octobre 2016 rapportaient que la population mondiale au 31 décembre 2014 s'élevait à 7.160.739.000 habitants avec une augmentation de 66.941.000 par rapport à l'année précédente, c'est-à-dire en 2013, une population de 7.093.798.000. Seule l'Europe a connu une diminution par rapport aux autres continents. La population africaine est passée de 1.089.948.000 en 2013 à 1.112.948.000 d'habitants en 2014. Elle a connu une augmentation de 23.000.000. Le nombre des catholiques dans le monde a connu une augmentation de 18.355.000 en 2014 par rapport à l'année précédente. Il est passé de 1.253.926.000 au 31 décembre 2013 à 1.272.281.000 au 31 décembre 2014. Le pourcentage des catholiques a augmenté de 0,09%, arrivant à représenter 17,77% de la population mondiale par rapport à l'année précédente qui en avait 17,68%. Le nombre de

---

<sup>397</sup> L'Agence *Fides*, l'organe des Œuvres pontificales missionnaires du Vatican dont le siège est tenu au palais *di Propaganda Fide*, au Vatican, fut créé en 1927 comme première agence missionnaire de l'Église faisant partie des premières agences de presse du monde au service de l'information missionnaire.

catholiques en Afrique est passé de 206.224.000 en 2013 à 214.759.000 en 2014, soit 19,30% de la population africaine avec une augmentation de 0,38% par rapport à l'année précédente qui était de 18,92%.

L'année suivante, l'Agence *Fides* publie le 20 octobre 2017 de nouvelles statistiques qui rapporte qu'à la date du 31 décembre 2015, la population mondiale s'élevait à 7.248.941.000 habitants et avait connu une augmentation de 88.202.000 dans tous les continents par rapport à l'année 2014. La population africaine a connu une augmentation de 31.252.000 par rapport à l'année 2014. Elle est passée de 1.112.948.000 d'habitants en 2014 à 1.144.200.000, soit une augmentation de 31.252.000. Le nombre des catholiques dans le monde était de 1.284.810.000 à la même date. Il a augmenté de 12.529.000 sur tous les continents à l'exception, pour la seconde année consécutive, de l'Europe. Le pourcentage des catholiques dans le monde a diminué de 0,05%, arrivant à représenter 17,72% par rapport à l'année précédente qui en avait 17,77%. Avec une augmentation de 7.411.000 estimée à 0,12%, le nombre des catholiques en Afrique a atteint 222.170.000, soit 19,42% de la population catholique dans le monde.

Les dernières statistiques en date concernent l'année 2016 et ont été publiées le dimanche 21 octobre 2018. Au 31 décembre 2016, la population mondiale s'élevait à 7.352.289.000 avec une augmentation de 103.348.000 par rapport à l'année 2015 qui en avait 7.248.941.000. La population africaine a connu une augmentation de 42.898.000 par rapport à l'année 2015. Elle est passée de 1.112.948.000 d'habitants en 2015 à 1.187.098.000. A la même date, le nombre des catholiques était de 1.299.059.000. Il a augmenté de 14.249.000 par rapport à l'année 2015 qui en avait 1.284.810.000. Le pourcentage des catholiques au sein de la population mondiale a encore diminué de 0,05%, arrivant à représenter 17,67% par rapport à celui de 2015 qui était de 17,72%.

Quant au continent africain, il a connu une augmentation de 6.265.000 au 31 décembre 2016 mais ces chiffres représentent une diminution de 0,05% par rapport à la population des catholiques dans le monde en 2015.

### **3.2.5.2. Population catholique en Afrique**

L'Afrique dispose de la plus importante augmentation de la population catholique dans le monde, suivie de l'Océanie avec des diminutions en Amérique et en Europe. L'Asie

demeure stable. Depuis 2015, un des pays d'Afrique est entré dans le top 10 des pays les peuplés de catholiques. Il s'agit de la RDC qui occupe la 9<sup>e</sup> place.

Dans son numéro daté du 13 juin 2018, l'*Osservatore Romano* relève la croissance remarquable des catholiques dans le monde en soulignant celle de l'Afrique. Le pourcentage des catholiques en Afrique a augmenté de 23% en six ans, soit de 2010 à 2016. La RDC connaît le plus grand nombre des catholiques soit 44 millions contre 28 millions au Nigeria. La répartition de la population des catholiques selon chaque pays africain se retrouve en pages annexes de notre projet de thèse.

Dans son numéro publié en date du 25 avril 2019 sur l'évolution des statistiques de la population catholique dans le monde, l'*Osservatore Romano* montre des résultats contrastés entre 2010 et 2017. Ils mettent en évidence la progression globale du nombre de catholiques, une forte diminution du nombre de consacrés et une chute du nombre de séminaristes en Europe et en Amérique. Le nombre de catholiques dans le monde a augmenté. Il est passé de 1.196.000.000 en 2010 à 1.313.000.000 en 2017. L'Afrique a connu une augmentation de 26,1%.

#### Population catholique en Afrique

<u>Année</u>	<u>Catholiques dans le monde</u>	<u>Catholiques en Afrique</u>	<u>Augmentation des catholiques en Afrique</u>	<u>Pourcentage des catholiques en Afrique</u>
2010	1.015.544.000 (+22.144.000)	185.620.000	+6.140.000 (+0,21%)	18,28%
2011	1.039.476.000 (+23.932.000)	193.667.000	+8.047.000 (+0,35%)	18,63%
2012	1.066.140.000 (+26.664.000)	198.587.000	+4.920.000 (+0,35%)	18,63%
2013	1.089.948.000 (+23.808.000)	206.224.000	+7.637.000 (+0,29%)	18,92%
2014	1.112.948.000 (+23.000.000)	214.759.000	+8.535.000 (+0,38%)	19,30%
2015	1.144.200.000 (+31.252.000)	222.170.000	+7.411.000 (+0,12%)	19,42%
2016	1.187.098.000 (+42.898.000)	228.235.000	+6.265.000 (- 0,18%)	19,24%

Au 31 décembre 2016 l’Afrique avait une population catholique estimée à 228 millions de ‘potentiels pécheurs publics’, 19,24% des catholiques dans le monde. L’Église catholique dispose donc de baptisés en Afrique qui, selon les circonstances situationnelles, peuvent devenir et redevenir des « pécheurs publics » à la suite de la célébration du mariage africain, ou puisqu’ils sont filles ou fils issus de parents mariés selon les lois coutumières s’ils choisissent la vie religieuse. L’Afrique est non seulement le berceau de l’humanité mais aussi le berceau de « pécheurs publics ».

### **3.3. Conséquences**

Dans cette section nous décrivons avec force détails les conséquences de l’imposition de la nouvelle conception du mariage introduite par des missionnaires venus en Afrique. Il s’agit spécialement des effets produits par la triple célébration du mariage. Ils portent la marque des débats historiques sur la séparabilité du mariage contrat–sacrement transférés vers l’Afrique. Le parcours de l’histoire de la théologie du mariage montre que toutes ces conséquences furent prévisibles, car « dès le XII<sup>e</sup> siècle, des objections sont faites à l’élévation du mariage au rang de sacrement, et cela surtout à cause de ses fortes connotations anthropologiques, sexuelles, subjectives et socio-économiques »<sup>398</sup>.

C’est un défi que le mariage-sacrement « porte à son comble en raison de sa densité anthropologique singulière »<sup>399</sup>. Le théologien catholique français Louis-Marie Chauvet remarque pertinemment par ce défi, les dérives autoritaires peuvent inévitablement être désastreuses si le discernement ne guide pas l’action missionnaire. Dès le départ, l’idée même de trois formes de célébration remet en question la définition du mariage.

#### **3.3.1. Mariage africain : mariage invalide**

On pouvait s’en douter, la première des conséquences de l’imposition d’une nouvelle conception du mariage considérée comme la seule valable en Afrique ne pouvait être que l’invalidation du mariage africain. Les chrétiens catholiques africains mariés selon les coutumes de leurs cultures sont soumis à une réglementation appelée ‘forme canonique’ qu’ils sont tenus de respecter depuis la promulgation du décret *Tametsi* sous peine que leur

---

<sup>398</sup> Grimm, Robert, *L’institution du mariage. Essai d’éthique fondamentale*, p. 143-144.

<sup>399</sup> Chauvet, Louis-Marie, « Le mariage, un sacrement pas comme les autres », dans *La Maison-Dieu*, n° 127, 1976, p. 64.



mariage ne soit invalide. Pour éviter le piège du mariage clandestin, le concile de Trente établit un mariage canonique qui, pour être valide, devait avoir été célébré à l'Église devant l'assistant au mariage (le curé, l'ordinaire du lieu) et deux témoins. Avec le soutien des tribunaux civils et ecclésiastiques remplissant honnêtement leur devoir de vigilance, désormais « l'Église seule peut déterminer les conditions requises pour la validité du mariage, elle seule est compétente pour décider les contestations sur cette validité »<sup>400</sup>. Le concile de Trente en avait ainsi décidé et depuis lors, la forme canonique est imposée partout où l'Église catholique de rite latin s'est implantée. L'adhésion à cette Église n'épargna pas les chrétiens catholiques africains de l'application de cette mesure bien que n'appartenant pas à l'espace culturel occidental ou n'ayant pas participé aux travaux de Trente.

Le refus de la reconnaissance de la validité du mariage africain engendre une ambiguïté issue de la séparation elle-même des formes de célébration du mariage. En effet, l'Église reconnaît le « caractère naturel »<sup>401</sup> du mariage que le code de droit canonique formule en son canon 1055 et qui est lié à la création telle que l'enseignement conciliaire l'a souligné : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur » (GS, n° 48).

L'Église catholique appelle mariage naturel, tout mariage validement et légitimement célébré sans forcément l'être à l'église paroissiale. Un mariage pourrait être légitimement célébré à l'Église sans être sacramentel. C'est le cas du mariage dispar ou mariage avec disparité de culte, c'est-à-dire entre un baptisé et un non-baptisé. Un mariage non célébré à l'Église peut aussi, au nom du droit naturel, être canoniquement légitime et valide. On peut retrouver dans cette catégorie des mariages célébrés entre non baptisés seulement à la mairie ou dans une religion non chrétienne. Le mariage africain ne se retrouve dans aucune de ces catégories et il est considéré comme du concubinage, c'est-à-dire un *péché public*. L'invalidité du mariage africain découle de la non reconnaissance de

---

<sup>400</sup> Laurent, François, *L'Église et l'État : le moyen-âge – la réforme*, Paris, A. Lacroix, Verboeckoven C<sup>ie</sup>, 1866, p. 271.

<sup>401</sup> Can. 1055 : §1. « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement. » Il est à noter que le code de droit canonique réserve les expressions « mariage naturel » ou « mariage légitime » aux unions matrimoniales entre non baptisés, pour les distinguer des mariages dits « sacramentels », entre baptisés.

son caractère naturel, alors qu'il y aurait tout lieu de reconnaître celui-ci selon la théologie catholique du mariage. L'exclusion des baptisés catholiques africains mariés coutumièrement remet en question l'enseignement de l'Église car il s'agit d'une mesure disciplinaire adaptée au contexte occidental et qui visait à combattre les mariages clandestins. Or, le mariage africain ne l'a jamais été. Les chrétiens africains sont incorporés à l'Église, régénérés en enfants de Dieu et configurés au Christ par un caractère indélébile ; à moins de considérer qu'ils ne sont pas concernés par les dispositions juridiques du *CIC* 1983 qui déclarent que par le baptême, « les êtres humains sont délivrés de leurs péchés, régénérés en enfants de Dieu et, configurés au Christ par un caractère indélébile, sont incorporés à l'Église. » (can. 849). La CTI l'a rappelé ci-haut en parlant de l'inséparabilité du mariage comme institution voulue par le Dieu créateur et du mariage-sacrement lorsqu'il s'agit de deux baptisés. L'œuvre du Christ n'est pas séparable.

### **3.3.2. Mariage en Afrique : trois consentements**

La triple célébration du même mariage entraîne la triple donation du même consentement, requis et donné à toutes les trois formes de mariage. Le troisième et dernier consentement semble annuler et dévaloriser les deux premiers. Dans la pratique, les Africains n'accordent de l'importance qu'à leur mariage africain et donc au premier consentement. Les deux dernières formes du mariage sont célébrées pour des raisons autres que sacramentelles car, existantes chez des baptisés. Leur célébration ressemble à du folklore. Certes, le consentement relève de la conscience et de la volonté libre des conjoints qui sont sensés exprimer leur intention. Multiplier sa donation et conditionner sa reconnaissance par les seuls prescrits du code de droit canonique font perdre de tout le relief de son caractère naturel. « Sans doute la volonté des conjoints est-elle première, mais elle n'a de valeur que dans l'ensemble des conditions déterminées par le droit canon. Or celui-ci varie, puisqu'il est du droit positif »<sup>402</sup>. Les actes du Concile de Trente ne furent obligatoires que dans les pays où ils avaient été promulgués.

Certes, « la théorie du consentement verbal fut historiquement choisie comme premier critère de validité, du moins dans le monde occidental latin. [...] Pour les Églises

---

<sup>402</sup> Leclercq, Jacques, *Mariage naturel et mariage chrétien*, p. 38.

chrétiennes latines, le consentement matrimonial est la seule cause effective du mariage. Le mariage est constitué uniquement par la déclaration du consentement des partenaires et, comme telle, celle-ci ne peut être ‘ni complétée ni dissoute par une autorité humaine’. »<sup>403</sup> Le consentement donné à l’église paroissiale n’a rien d’extraordinaire par rapport à celui donné en famille. Les coutumes locales et les usages culturels des peuples à travers le monde dont le droit romain méritent une juste reconnaissance. Le Jésuite belge René de Haes pense que « le caractère chrétien et ecclésial de l’union et de la donation mutuelle des époux peut, en effet, être exprimé de différentes manières, sous l’influence du baptême qu’ils ont reçu et par la présence de témoins. [...] Diverses adaptations canoniques de ces différents éléments peuvent peut-être paraître opportunes aujourd’hui »<sup>404</sup>.

L’appel à la compréhension de la mentalité missionnaire qui a prévalu à l’époque doit être entendu. « Le message que nous annonçons a toujours un revêtement culturel » (*Evangelii Gaudium*, n° 117). Cependant le zèle pastoral peut conduire à des comportements déviationnistes. « Dans l’Église nous tombons dans une sacralisation vaniteuse de la propre culture, avec laquelle nous pouvons manifester plus de fanatisme qu’une authentique ferveur évangélisatrice » (*EG*, n° 117). Pour le pape François, « nous ne pouvons pas prétendre que tous les peuples de tous les continents, en exprimant la foi chrétienne, imitent les modalités adoptées par les peuples européens à un moment précis de leur histoire, car la foi ne peut pas être enfermée dans les limites de la compréhension et de l’expression d’une culture particulière » (*EG*, n° 118).

### **3.3.3. Mariage africain sans son caractère communautaire**

L’imposition d’une autre conception du mariage comme seule valable en Afrique a vu certaines des caractéristiques du mariage africain subir des menaces de disparition. Il s’agit spécialement de son caractère communautaire. Dans la conception africaine, le mariage est une alliance sacrée non seulement entre deux personnes, mais aussi entre deux lignages ou deux clans. Une certaine opinion considère que le consentement des familles ou de la communauté en Afrique se réduit à une prise de décision à la place des conjoints par

---

<sup>403</sup> Grimm, Robert, *L’institution du mariage*, p. 222.

<sup>404</sup> De Haes, René, « Recherches africaines sur le mariage chrétien », p. 35.

rapport à leur engagement dans la vie conjugale. Il constitue plutôt une dynamique vitale, de protection et de force énergétique sans frontières et limites pour le couple.

L'articulation intérieure qui permet à quelqu'un de faire face d'une manière satisfaisante aux défis de sens inhérents à sa situation complexe ou de se prononcer publiquement peut s'avérer un jour insuffisante face à une situation complexe ou obscure. C'est pourquoi des garde-fous sont nécessaires pour protéger la personne à des moments pénibles qui peuvent surgir dans sa vie et lui permettre ainsi de réaménager son univers intérieur dans l'esprit de la cohérence souhaitée au sein de la famille. L'Église a cru jouer ce rôle qui, du reste, implique beaucoup de facteurs qu'elle ne maîtrise pas, mais n'y est pas arrivée. Selon les traditions négro-africaines, le mariage africain implique, de soi, l'alliance entre le clan du fiancé et le clan de la fiancée, de telle sorte que, d'un point de vue vital et pratique, le « mariage *in facto esse* » (état d'union des époux), n'est épanouissant que dans la mesure où est donné aussi le consentement de leurs « *ayant-droits* » respectifs. Les familles ne décident pas à la place des conjoints, mais elles agrément à leur consentement, ou mieux, il s'agit du « consentement à un autre consentement », celui des conjoints. L'Église catholique ne fait-elle pas de même lorsqu'elle engage une enquête? N'est-ce pas pour y consentir? Le même processus, vécu autrement, est intentionnellement réfuté.

L'aspect communautaire est à comprendre dans le sens où, dans son vécu, l'Africain est un « être-avec » les siens et aime se sentir protégé par son entourage, par les siens, par la communauté. Fragile et limité, il manifeste le désir de se sentir soutenu par les membres de sa communauté. Cette assistance se poursuit pendant toute la durée de la vie du couple dans des pires comme des meilleurs moments. C'est cela que l'on appelle solidarité africaine, parfois comprise et interprétée sous l'aspect d'ingérence dans la vie d'un couple. Elle se révèle souvent efficace. Par le rôle équivalent que remplit l'Église, cherche-t-elle à se substituer à la communauté africaine.

La vie d'un couple n'est jamais à considérer comme une affaire des seuls deux conjoints, mais plutôt comme une préoccupation de toute la communauté familiale que l'Église transforme en communauté ecclésiale. Aussi, les multiples interventions des membres des familles visent à protéger et à maintenir la stabilité du couple pour épargner d'éventuelles situations de divorce. Ce rôle est également rempli par des parrains, des

marraines, des animateurs et agents pastoraux sans oublier les prêtres et les évêques que l'Église a mis sur le chemin des couples.

C'est dans cette logique qu'il faut parallèlement interpréter et comprendre la doctrine de l'indissolubilité de deux formes de mariage. Tout ce qui peut concourir à tenter de séparer ou de conduire un couple au divorce est résolu par aussi bien la communauté familiale que par la communauté ecclésiale. La vie conjugale est ainsi maintenue et protégée.

Puisqu'ils bénéficient d'une protection des deux familles, en se mariant, les époux ne pensent pas à dissoudre un jour leur mariage. Ils sont dans de telles dispositions et convictions qu'ils vivront ensemble tous deux jusqu'à la fin de leurs jours, et c'est un sujet de joie et de fierté quand, de fait, ils y sont parvenus ensemble. L'avènement du mariage religieux implique à la fois la suppression de cette organisation familiale dans son rôle de garde-fous de la vie conjugale qui, désormais est attribué à l'Église, et un conflit réel de deux conceptions dans l'interprétation confuse de la doctrine de l'indissolubilité du mariage.

### **3.3.4. Légalisation « voilée » du divorce en Afrique**

Plusieurs auteurs rapportent que le divorce était rare dans les sociétés subsahariennes. L'« Africain avait entouré l'union conjugale de garanties solides pour la consolider fortement. Le divorce était extrêmement rare. Et quand il était inévitable [...], il était prononcé en dehors du village, sous un arbre qui mourait à bref délai pour avoir été témoin d'un acte sacrilège »<sup>405</sup>. Les droits des États coloniaux et de l'Église catholique le « légalisèrent ».

La nouvelle et seule conception valide du mariage imposée aux Africains avec sa doctrine de l'indissolubilité introduisit une catéchèse qui enseignait que seul le mariage dit « chrétien » était indissoluble, au mépris des gages culturels existants de l'indissolubilité du mariage africain qui, lui, désormais, devenait dissoluble. Pourtant « le mariage africain possède aussi des règles de protection pour son indissolubilité »<sup>406</sup> portées par la structure

---

<sup>405</sup> Madeira Keïta, « Aperçu sommaire des raisons de la polygamie chez les Malinké », dans *Études guinéennes*, n° 4, 1950, p. 52.

<sup>406</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 134.

lignagère. « En fait, tous les membres des familles conjuguent des efforts particuliers pour arriver à un mariage valide et solide souhaité par tous. Dans ce sens, le divorce devra être le dernier recours quand toute la médiation a échoué »<sup>407</sup>. La croyance populaire en Afrique de l'Ouest, dont au Bénin par exemple, considère que « la dot lui confère un caractère d'indissolubilité. [...] Des jeunes filles ou jeunes femmes croient que la dot pourrait les obliger à ne pas quitter leur mari en cas de désaccord et cela devient la porte au divorce facile »<sup>408</sup>, affirme le théologien béninois Jean-Baptiste Sourou.

L'indissolubilité telle qu'elle est comprise par l'Église, affirme Omeonga Nyokunda, n'est pas absente de la société africaine. Cependant, « contrairement à la conception chrétienne du mariage qui considère que le lien est rompu lorsqu'un des conjoints est mort, les Africains, par le principe de l'immutabilité de l'alliance, considèrent que le mariage continue, malgré la mort intervenue du conjoint »<sup>409</sup>.

Par ailleurs, lier l'indissolubilité du mariage à la consommation est à la fois discutable, irréaliste et paradoxal. De quel acte sexuel s'agit-il et à quel moment peut-on situer sa réalisation ? Plusieurs auteurs rapportent que le mariage dit « chrétien » est généralement et tardivement célébré en Afrique, c'est-à-dire après plusieurs années de vie commune. Les couples qui célèbrent leur mariage à l'église paroissiale ont parfois au moins un enfant. Cela signifie dans ce cas, que l'acte sexuel a eu lieu et que l'abstinence, jadis considérée comme une vertu et exigée avant la célébration du mariage dit « chrétien », ne l'est plus aujourd'hui.

À quel acte sexuel lier l'indissolubilité du mariage ? Celui d'avant ou d'après la célébration à l'Église ? Quel sort réservé à l'enfant né avant la célébration à l'Église, c'est-à-dire né du mariage africain ? Peut-on parler d'une vraie ou d'une fausse consommation ? Tout cela engendre confusion et exige clarification du principe de l'indissolubilité tel que conçu dans la théologie catholique. Étant donné cette situation, entre la consommation et la ratification, qu'est-ce qui précède l'autre ? Ce débat ne semble plus nécessaire puisqu'« entre deux baptisés qui ont eu des relations sexuelles [avant ou après la

---

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>408</sup> Sourou, Jean-Baptiste, *Comment être africain et chrétien ?*, p. 42.

<sup>409</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 167.

ratification], le mariage ne peut être que sacramentel, c'est-à-dire qu'il ne peut être dissous »<sup>410</sup>, affirme Robert Grimm. L'imposition d'une autre conception du mariage a favorisé le divorce en Afrique et remis en question l'indissolubilité du mariage. La légalisation voilée du divorce issue de la triple célébration entraîna paradoxalement la reconduction de la polygamie et de l'esclavage de la femme que les missionnaires prétendaient combattre. Cette pratique laisse entendre que le seul engagement matrimonial définitif n'existe qu'avec le mariage dit « chrétien ». On peut divorcer ou se remarier en tout temps dans les deux autres formes du mariage. Dans un contexte où la polygynie est tolérée par rapport à la polyandrie, le risque de considérer la femme comme un objet devient grand, puisque seul l'homme s'arroge le droit de se livrer à une telle pratique.

### **3.3.5. Choix de la forme de mariage selon sa situation**

Le mariage dit « chrétien » peut-il être considéré comme un élément à inscrire sur son curriculum vitae afin d'accéder à des responsabilités paroissiales ou diocésaines ? Hélas, c'est cela qui se passe sur le terrain pastoral. « En beaucoup d'endroits, le mariage religieux est 'le sacrement pour les cheveux blancs', selon une pittoresque expression de chrétiens gabonais. [...] Le mariage n'est pas célébré pour la valeur sacramentelle qu'il représente en lui-même, mais comme une condition préalable pour l'accès à l'eucharistie »<sup>411</sup> ou à une fonction ecclésiale et même aux études supérieures si l'on voudrait être un animateur pastoral. En plus, « la plupart des chrétiens africains ne considèrent pas leur mariage religieux comme la sublimation de leur amour qui reçoit vocation en vue de porter témoignage au nom de la Nouvelle Alliance, mais comme la simple permission d'accéder à la confession et à la communion »<sup>412</sup> ou en vue de rendre un service au sein de l'Église.

Le secrétaire national de la Commission pour la famille, le Mozambicain Antonio Cardos, déclara au synode des évêques en 1994 qu'en ce qui concerne le « mariage chrétien, comme il n'a pas su atteindre les racines de la tradition culturelle africaine, il n'est

---

<sup>410</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage*, p. 145.

<sup>411</sup> Legrain, Michel, *Mariage chrétien, modèle unique ?*, p. 11.

<sup>412</sup> *Ibid.*

vu que comme une modalité étrangère, hors de leur vision du monde »<sup>413</sup>. Les couples opèrent alors des choix par rapport à leurs situations. « Certains choisissent de conclure seulement le mariage coutumier, car à leurs yeux, il est valide et il instaure les droits et les devoirs entre conjoints. [...] Pour eux, mariage religieux ou mariage civil ne relève que d'une complication inutile. Ils préfèrent se lier une seule fois plutôt que de se marier trois fois »<sup>414</sup>. Leur choix pour une seule célébration, la forme coutumière, se justifie pour eux dans la mesure où « le mariage est une affaire clanique et implique des obligations envers le clan et la société »<sup>415</sup>. L'attachement aux obligations des institutions locales se voit aussi renforcé par « la longueur et les nombreuses démarches qu'une union implique, les jeunes hésitent de s'engager sur le chemin de la vie matrimoniale acceptée par les trois institutions. Ils se limitent au seul mariage coutumier qui, pour eux, est le seul valable. Si les jeunes trouvent leur épanouissement à ce niveau, on peut alors se demander pourquoi se marier à l'Église ? »<sup>416</sup> Il faut s'armer de beaucoup de patience pour réaliser ce long cheminement qui peut parfois engendrer la peur de s'engager dans le mariage.

La triple célébration du même mariage engendre aussi de la peur surtout chez les jeunes qui, au regard de la longueur de la procédure, « préfèrent se limiter à une étape plutôt que de s'enliser dans un système long et compliqué »<sup>417</sup>. Comme la catéchèse a fait du sacrement du mariage l'idéal à atteindre, « il devient une réalité lointaine, une charge supplémentaire, accessible après des multiples épreuves »<sup>418</sup>. Plus est, il faut constater que « le mariage "chrétien", tel qu'il est enseigné par l'Église catholique, semble ne plus correspondre aux aspirations de beaucoup de couples africains sans doute parce que sa forme de célébration n'est qu'une répétition de ce qui est déjà fait au niveau du mariage coutumier africain »<sup>419</sup>. La séparation des formes de célébration présente des évidences théologiques qui suscitent débats et interrogations dont la perception de la

---

<sup>413</sup> *Ibid.*

<sup>414</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 247.

<sup>415</sup> *Ibid.*

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>418</sup> *Ibid.*

<sup>419</sup> Legrain, Michel, *Mariage chrétien, modèle unique*, p. 40.



« sacramentalisation » du mariage comme un revêtement extérieur ou simplement une superposition à sa réalité naturelle et à l'automatisme sacramentel.

### 3.3.6. Exclusion des baptisés à certains sacrements

Au cours de l'assemblée synodale pour l'Afrique tenue en 1994 à Rome, l'un des prélats catholiques, Mgr Raphaël Mwana'a Nzeki Ndingi, ancien archevêque de Nairobi au Kenya, alimenta les débats en évoquant une expression relevant du jargon du clergé de son diocèse : « *famine eucharistique* ». Il rapporta ce qui suit : « Beaucoup de nos fidèles mariés traditionnellement, selon la coutume de leur tribu, pour différents motifs, parfois indépendants de la volonté de l'un ou l'autre conjoint, ils ne viennent pas recevoir le sacrement de l'Église même si, en principe, ils ont le désir de le faire »<sup>420</sup>. Aussi Mgr Mwana'a Nzeki, poursuit-il, « l'Église les considère donc comme vivant en concubinage puisque leur mariage traditionnel n'a pas de valeur du point de vue canonique. Ils restent donc éloignés des sacrements »<sup>421</sup>.

La 35<sup>e</sup> des 64 propositions faites aux assises de 1994 souligna le caractère d'exclusion de certains sacrements. « Nous remarquons avec satisfaction que, dans l'idéal, la plus grande partie des cultures africaines reconnaissent les mêmes caractéristiques essentielles du mariage [unité et indissolubilité]. Se pose, donc, le problème de tant de catholiques qui ont été exclus des sacrements pour avoir contracté mariage selon des coutumes que l'Église ne reconnaît pas »<sup>422</sup>.

La règle est claire : « tout chrétien catholique qui choisit une forme autre que le mariage religieux est exclu des sacrements »<sup>423</sup>. Les propos de Nkelenge Mitendo nécessitent quelques commentaires. L'auteur parle des baptisés catholiques africains qui, auparavant et en période des fiançailles, bénéficiaient du droit d'accéder aux autres sacrements, mais deviennent mystérieusement et automatiquement « inaptes » ou « incapables » d'y accéder dès l'instant où ils célèbrent leur mariage africain. C'est un nouveau périple de vie de « pécheur » qui commence jusqu'à la célébration du mariage dit « chrétien ». Il n'existe aucun pays en Afrique subsaharienne où le mariage africain est

---

<sup>420</sup> Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphaël, « Reconnaître le mariage traditionnel », p. 126.

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> Cheza, Maurice, *Le synode africain. Histoire et textes*, p. 256.

<sup>423</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 248.

reconnu comme sacrement et qui, par sa célébration, permet à un couple d'accéder à d'autres sacrements.

### **3.3.7. Au plan culturel et anthropologique**

L'être humain se définit-il nécessairement par sa culture ? Une réponse absolue à cette question invite à la réserve. Aucune société n'est naturelle et c'est le contexte culturel dans lequel nous naissons qui organise notre identité sociale. L'être naît dans une culture qui le porte, le définit et il vit avec elle. Certes, les flux migratoires liés aux activités professionnelles, commerciales, touristiques, rationnelles, esthétiques, estudiantines, culturelles occasionnant la rencontre de plusieurs cultures ont défini en nous une autre existence, ou mieux une autre identité. Les caractéristiques acquises pendant ces échanges permettent de dégager en nous le sens de notre existence originale d'un point de vue culturel au point d'affirmer que nous sommes devenus des produits métissés, résultats de ces situations globalisantes. En conséquence, toutes ces exigences de référence aux instructions coutumières ont connu une véritable transformation à la laquelle se mêlent les facteurs économiques et l'évolution des droits humains. La perte des repères culturels a eu davantage des répercussions sur l'entité familiale africaine et sur son principal garde-fou: l'assistance communautaire.

Le théologien français Philippe Antoine tente de situer cette perte des repères dans la transmission du message de la culture qui le porte à la culture qui le reçoit. Selon lui, le problème s'aggrave et produit des effets néfastes lorsque ce type de message est imposé à une autre culture. S'attaquer à un peuple par le biais du mariage en lui imposant une autre conception culturelle, c'est détruire l'héritage de la tradition qui fait partie du patrimoine culturel.

Où qu'elle se retrouve, marquée par des imperfections et par des déviations humaines, une culture n'est jamais pure. Les femmes et les hommes de ce monde n'appartiennent pas à un domaine de l'univers abstrait mais de l'univers concret. Le drame serait sans doute de créer une rupture entre l'Évangile et la culture. Il faut opérer un choix judicieux, une critique raisonnable et une élimination prudente des faux biens pour ne pas rabaisser l'idéal humain en sauvegardant des valeurs saines pour son développement.

Sous un autre angle, il est possible que des missionnaires et des colonisateurs d'autrefois aient sous-estimé les effets de la *tabula rasa* et la résistance des traditions culturelles des peuples africains. Un être dominé se nourrit et se renforce parfois de certitudes que les malheurs du temps présent ne parviennent pas à arracher aux évidences qui avaient auparavant et jusqu'alors charpenté sa vie. « Le simple fait de doubler le mariage coutumier d'un mariage civil et religieux montre qu'on ne reconnaît pas la pleine efficacité du premier. Comme le mariage civil est pratiqué partout dans le monde (donc reconnu) et que le mariage religieux prétend apporter le salut, seul le mariage coutumier n'assume aucune place. Et comme il 'entretient des pécheurs', il est dévalorisé »<sup>424</sup> et invalide. S'il était considéré comme valide, le recours à une autre forme serait sans effet. « Les Africains eux-mêmes croient pourtant que c'est le seul mariage qui prouve leur état conjugal. Les autres formes s'ajoutent simplement à la première pour éviter des ennuis ou pour faire plaisir à ceux qui les exigent »<sup>425</sup>.

### **3.3.8. Au plan économique**

L'esprit mercantile et les règles de l'économie mondiale ont eu pour conséquence la dégradation des relations personnelles surtout dans des sociétés qui n'étaient nullement préparées à les recevoir. « Il est sûr que le colonialisme, avec son économie monétaire basée sur le profit, a provoqué une dégradation du mariage coutumier en Afrique »<sup>426</sup>. La perte notable de la signification originelle de la dot au profit des appétits financiers n'a pas épargné la réalité « mariage » de critiques confusionnistes et négationnistes au point d'en refuser son existence. La dénaturation de l'essence de la dot et l'excessivité de sa commercialisation ont engendré son inexistence et son discrédit.

La célébration d'un mariage constitue un événement profondément significatif dans la vie d'un couple. Sa légitimité et sa légalité passent sans doute par l'organisation de festivités publiques. Multiplier les célébrations entraîne des dépenses financières exorbitantes pouvant ruiner le jeune couple dans un contexte où les fidèles vivent en-dessous du seuil de la pauvreté puisque chaque célébration est budgétisée. Dans la

---

<sup>424</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>425</sup> *Ibid.*

<sup>426</sup> Balandier, Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, p. 44.

mentalité africaine toutes les dépenses financières et matérielles liées à une organisation d'un événement festif sont exclusivement à la charge de l'organisateur ou de la personne qui invite. Dans le cadre du mariage, elle revient au couple qui se marie et le coût prévu pour honorer les trois célébrations est exorbitant. « Confrontés à un tel problème et compte tenu de leur situation financière, certains jeunes évitent de poursuivre la démarche, se limitant au seul mariage coutumier »<sup>427</sup> qui suffit à les intégrer dans la société.

Est-il nécessaire de multiplier les célébrations d'un même événement ? La question mérite d'être posée puisque toutes les célébrations entraînent des dépenses matérielles et financières. L'Église qui est sensée lutter contre la pauvreté de ses fidèles et dans le monde, prend des mesures qui contredisent sa mission. Son rôle aurait pu être de réduire non seulement toutes ces dépenses mais aussi la longue procédure de célébration afin de se concentrer sur l'essentiel. Cette mission aurait pu permettre d'aider les fidèles catholiques à porter leurs traditions tout en les amenant à découvrir, par eux-mêmes, les imperfections de leurs coutumes. Tout n'est pas négatif, tout n'est pas positif dans les traditions africaines. Il existe des éléments d'incompatibilité et de compatibilité avec les valeurs évangéliques. Tout rejeter conduit inévitablement à la situation pastorale actuelle parce que les Africains demeurent attachés au mariage africain.

La forme canonique fonctionne bien en Afrique dans sa pratique, par obéissance aux autorités ecclésiastiques qui la recommandent. Cependant, comme nous l'avons mentionné supra en citant Michel Legrain, le mariage dit « chrétien » n'est pas célébré pour la valeur sacramentelle mais comme condition d'accès à certains sacrements. L'objet de notre étude n'est pas de savoir si elle marche bien ou pas, comme nous venons de le montrer au niveau pratique mais plutôt d'analyser théologiquement, dans le cadre de l'éthique chrétienne, ce qu'elle crée à la conscience des Africains qui demeurent attachés à leur mariage africain, avec toutes les conséquences qui en découlent, et qui continuent à considérer le mariage dit « chrétien » comme relevant de la culture occidentale. Ils le célèbrent pour des formalités d'usages puisqu'on le leur demande.

---

<sup>427</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 251.

### 3.4. Conclusion

Lorsqu'un phénomène devient fréquent dans une société, il passe parfois pour normal au point d'ignorer les torts qu'il crée aux sujets qui le vivent surtout s'il est porté par des institutions publiques non directement concernées. C'est le cas du mariage en Afrique. « L'union de l'homme et de la femme s'inscrit dans l'ordre de la création. Elle est donc susceptible de rejoindre et de concerner tout être humain, à quelque culture et contexte qu'ils appartiennent »<sup>428</sup>. Malheureusement elle semble échapper à ceux et celles qui la créent. Plus est, les règles sont édictées, dans le cas du mariage dit « chrétien », par des célibataires.

La juxtaposition de trois formes de mariage (civile, religieuse et africaine) crée la confusion dans la pratique des lois et dans l'application des droits en remettant sur la table de la pastorale africaine le sempiternel débat sur l'enseignement doctrinal de la théologie catholique du mariage. Pour les Africains, leur mariage africain est le vrai, les autres formes avec les règles qu'elles portent ne viennent que s'ajouter à lui. Multiplier les formes, c'est multiplier les exigences, ainsi que les droits et les devoirs des époux. Cela entraîne la perte de l'essence du mariage lui-même et de la prétendue liberté tant valorisée, mais qui devient une liberté soumise à l'appréciation de ceux qui n'en sont ni « auteur » (*GS*, n° 48 §1), ni « ministre » (*CEC*, n° 1623). Précisons aussi que « les personnes qui vivent le mariage ne sont pas nécessairement celles qui érigent les lois sur le mariage »<sup>429</sup>.

Le chapitre troisième montre que le modèle sacramentel fut imposé sur fond des préjugés des missionnaires qui se livrèrent à « déraciner tout ce qui n'était pas consonant avec les impératifs matrimoniaux tels qu'ils avaient été établis dans l'Occident catholique »<sup>430</sup>. Cette imposition créa trois formes de mariage auxquelles les baptisés catholiques africains furent appelés à se soumettre. L'indifférence ne peut pas en revanche prendre place aux multiples ambiguïtés et inquiétudes formulées par des théologiens et des évêques africains face aux conséquences qui en découlent en milieu pastoral.

---

<sup>428</sup> Himbaza, Innocent, Amherdt, François-Xavier et Moser, Félix, *Mariage et bénédiction*, p. 245-246.

<sup>429</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 166.

<sup>430</sup> Legrain, Michel, *Mariage chrétien modèle unique ?*, p. 40.

Leurs réactions, objet de la prochaine partie, vont permettre de comprendre la perception qu'ils ont du mariage dit « chrétien » en présence des valeurs culturelles africaines.

## **I.1. Conclusion de la première partie**

Parmi les défis majeurs rencontrés par le christianisme en Afrique subsaharienne figure la très controversée question de la cohabitation agitée entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien » qui est l'un des sujets les plus traités dans le domaine aussi bien théologique que canonique. Vue la complexité du thème, nous nous sommes imposé un procédé qui consistait à relire l'histoire, à déterminer leurs origines et leurs formations dans les contextes où ils furent systématisés et à décrire leur évolution au fil des temps. C'est à cette fin que la première partie de notre thèse, constituée de trois chapitres, a été entièrement consacrée. Nous avons choisi de suivre les traces de nos prédécesseurs afin de trouver des ressources qui nous permettraient de mener à terme notre travail.

L'organisation de la conception du mariage africain a fait l'objet du chapitre premier. Pour les besoins de notre travail, nous avons commencé par justifier le choix que nous avons opéré dans notre travail pour l'usage du vocable : « mariage africain ». Avant l'exposé de l'état de la question, nous avons fait premièrement l'état des lieux du mariage en Afrique subsaharienne. Il s'agissait de montrer que dès les premières heures de l'implantation du christianisme en Afrique, la population de cette partie du monde fut contrainte de célébrer le mariage en trois étapes : selon la coutume (mariage africain), à la mairie (mariage civil) et à l'église paroissiale (mariage dit « chrétien »). Chacune des étapes disposait de son mode de célébration conçue dans son histoire et avec ses propres exigences.

La triple célébration du mariage devenait de plus en plus préoccupante au niveau aussi bien de la pastorale que de l'anthropologie. L'état de la question nous a permis d'en savoir un peu plus sur cette préoccupation majeure de la pastorale du mariage en Afrique. Il s'en est suivi l'exposé des principales caractéristiques du mariage africain dont les caractères sacré, progressif ou dynamique, indissoluble, communautaire, sans oublier la dimension de l'alliance. Nous avons fini par analyser les grandes étapes de sa célébration en évoquant aussi le rôle des anciens ou des aînés chargés de faire le suivi de tout le processus du mariage jusqu'au-delà de sa conclusion, c'est-à-dire dans l'accompagnement des jeunes mariés dans la vie active. Il était nécessaire de décrire brièvement les trois étapes de sa célébration, et surtout la première, puisque c'est à cette occasion qu'est donné le consentement sans lequel il n'y aurait pas de mariage en Afrique.

Nous avons passé en revue la question de la dot interprétée de plusieurs manières en Afrique et parfois critiquée négativement par ses détracteurs qui estiment qu'elle fragilise le futur ménage en lui soustrayant du patrimoine plutôt que de l'aider à se construire en lui en apportant. Précédée de la pré-dot au cours de laquelle le consentement est donné, la dot en Afrique subsaharienne a plusieurs significations dont sa vocation a été détournée avec l'implantation de la monnaie. Elle est essentiellement un acte symbolique d'officialisation des fiançailles entre les deux futurs conjoints et qui représente l'alliance entre deux familles. Plusieurs législations africaines la mentionnent comme preuve de consentement puisqu'elle est le fruit d'un consensus entre les deux futurs conjoints et entre leurs familles respectives. Ce sont les déviations qui ont amené certains États africains à assurer sa réglementation. Dans la plupart des cas les Africains ne se réfèrent pas aux lois qui réglementent sa gestion.

Le deuxième chapitre s'est engagé à présenter le mariage appelé « chrétien » dans l'Église catholique et qui a été transféré vers le continent africain. D'où est parti le mariage dit « chrétien » ? Quelle est l'origine de sa forme canonique ? C'est à cette double question que le chapitre deuxième a tenté de répondre afin de mieux comprendre les éléments conflictuels qui caractérisent les deux formes de mariage, africain et dit « chrétien ».

Les Pères de l'Église et la théologie du XII<sup>e</sup> siècle approfondirent et développèrent l'institution matrimoniale en faisant un rapprochement entre les noces du Christ et de l'Église. Entre chrétiens, un mariage peut-il être simplement contrat sans être sacrement ? La question figurera au menu des discussions et des débats au niveau des écoles théologiques et canoniques. Après avoir brièvement présenté à travers son développement historique, à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la doctrine sur les théories de l'inséparabilité et de la séparabilité contrat-sacrement dans le mariage des baptisés, nous sommes entrés dans une nouvelle phase des luttes de l'Église contre la Réforme.

Nous avons constaté que les uns soutiennent la séparabilité, c'est-à-dire la distinction contrat-sacrement, et les autres défendent la théorie de l'inséparabilité, c'est-à-dire de l'unité de deux. Ils ne se sont pas préoccupés à étudier si les deux itinéraires étaient possibles dans le cheminement des couples. Bref, « ou c'est l'un, ou c'est l'autre » mais non les « deux possibles ». Nous pensons que cela pourrait être l'un des facteurs de blocage qui n'ouvrent pas les portes à des « possibles ». L'attention aux itinéraires est plus



importante et indispensable dans la prise des décisions surtout, lorsque celles-ci relèvent de la vie des êtres humains. A la veille de Latran IV où fut décidée la publication des bans, le mariage n'était plus une affaire familiale. Il se posa dans l'Église deux problèmes majeurs : la cléricatisation du mariage par l'Église catholique romaine dont la contestation venait particulièrement des Réformateurs qui considéraient « le mariage comme une affaire profane »<sup>431</sup> et le problème des mariages clandestins.

Avec le concile de Trente et dans l'objectif de répondre aux Réformateurs (qui récusait principalement le pouvoir de l'Église sur le mariage des fidèles étant donné que le mariage relevait de la loi de la nature et qu'il ne fallait pas le considérer comme un sacrement) tout en régulant la question des mariages clandestins qui fut une plaie de l'époque, la nature sacramentelle du mariage fut réaffirmée par le décret *tametsi* de 1563 qui stipula que les mariages soient célébrés ouvertement et publiquement à l'Église. Désormais, par ce décret, c'est la parole des conjoints qui établit entre eux le contrat matrimonial et fait de celui-ci le soubassement du sacrement indissoluble, puisque consacré par la grâce divine, selon la phrase du Christ : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni » (Mt 19,6 et Mc 10,9).

En substance, le concile insista sur l'origine divine du mariage, l'obligation monogamique, l'indissolubilité du mariage et le fait que désormais le mariage devenait l'un des sept sacrements. Quant au décret *tametsi*, constitué en soi de dix chapitres, il imposa, au risque sinon d'invalidité, la forme canonique, c'est-à-dire l'échange des consentements des époux, en présence des témoins, devant leur propre curé. Malgré les oppositions et les revendications qui ont suivi la promulgation de cette forme canonique non seulement de la part des pouvoirs des États, mais aussi des milieux épiscopaux de l'époque, l'Église réussira à imposer son droit canonique qui est d'application jusqu'aujourd'hui.

Il faut préciser que les contestations étaient liées au fait qu'il n'est pas aisé de construire une doctrine du mariage à partir des conditions morales et sociales déterminées, à partir du faisceau de principes qui sont apportés par la Bible, quand bien même certains rattachent la conception chrétienne de la nature et des fins du mariage à la Genèse, aux

---

<sup>431</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage*, p. 234.

Évangiles et aux épîtres. En ce qui concerne la forme canonique, nous avons dit qu'elle trouvait ses origines au X<sup>e</sup> siècle en Orient sous l'empereur byzantin Léon VI (+912) dont les rapports avec le pouvoir religieux étaient au beau fixe. L'Occident l'adopta cinq siècles plus tard après multi tergiversations, en l'adaptant à son contexte. Faute d'une entente entre les deux pouvoirs séculier et religieux comme ce fut le cas en Orient, étant donné que « la nature a horreur du vide, dit-on parfois, l'Église occupe l'espace matrimonial laissé en friche, tout comme tant d'autres secteurs de la vie publique »<sup>432</sup>. Le pouvoir ecclésiastique conquiert ainsi le territoire conjugal et matrimonial sur lequel il exerça une influence quasi exclusive. Cela montre bien que la formation du mariage s'est faite selon les besoins de chaque époque, et s'est adaptée aux réalités contextuelles.

Le transfèrement de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage vers l'Afrique par des missionnaires en provenance de l'Europe engendra une triple célébration d'un même mariage pour tout baptisé catholique africain qui souhaiterait se marier à l'Église. C'est l'objet du chapitre troisième de la première partie de notre thèse qui a analysé la pédagogie pastorale choisie par les missionnaires et les moyens tant humains que matériels dont ils se servirent pour rendre obligatoire la célébration du mariage qu'ils introduisirent en Afrique. Sur la base de la considération du mariage africain comme concubinage, c'est-à-dire « péché public », l'Africain devrait célébrer trois fois le même mariage. Les missionnaires européens imposèrent ainsi des restrictions afin de contraindre les Africains à célébrer le mariage qu'ils amenèrent en Afrique.

Parmi les mesures les plus régulièrement décriées aussi bien par l'épiscopat africain que par des théologiens et théologiennes, figurent l'idée que le mariage africain désormais devienne du concubinage, le privant des caractéristiques définies au premier chapitre de notre travail (mariage africain comme une alliance jouissant du caractère sacré, progressif ou dynamique, indissoluble et communautaire) et l'exclusion de tout baptisé et de toute baptisée catholiques de ce continent de la réception d'autres sacrements pour motif de célébration du mariage africain. Ils ont critiqué le fait que la célébration du mariage dit « chrétien » constitue la seule voie de réhabilitation et de réconciliation avec Dieu ainsi

---

<sup>432</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome II. Ébranlement de l'édifice matrimonial construit par le catholicisme occidental*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 72.

qu'avec l'Église. Cette mesure marque le début d'une longue procédure dans la célébration de trois ou deux types de mariage dont les conséquences sur la vie chrétienne et sacramentelle des couples fait réagir l'ensemble des agents pastoraux en mission sur les terres africaines.

Pour comprendre les difficultés nées de la cohabitation non pacifique entre les deux conceptions du mariage, il a fallu que nous relisions les circonstances qui entourèrent la période non seulement de l'évangélisation mais aussi de la colonisation. Plusieurs documents que nous avons parcourus ont nettement mentionné la collaboration sans faille entre les exécutants évangélistes et colonisateurs. L'administration civile coloniale et les missionnaires catholiques imposèrent respectivement le mariage civil et le mariage dit « chrétien ». Le choix du christianisme conduisait obligatoirement les nouveaux convertis à la foi catholique à se marier à l'Église. Il en est de même avec l'adoption de la civilisation européenne par le truchement de l'administration coloniale qui, elle aussi contraignait tout sujet à se marier selon le droit civil.

Si les rapports entre le mariage africain et le mariage civil ont été harmonisés dans plusieurs pays avec la période des indépendances africaines de sorte que deux célébrations ne sont pas nécessaires (mais ce n'est pas le cas partout), ceux du mariage africain et du mariage dit « chrétien » demeurent tendus. Ce dernier rencontre de nombreuses embûches jusqu'aujourd'hui, aux côtés du mariage africain, et suscite beaucoup de discussions. La raison est simple : au niveau des pouvoirs des États, ce sont les dirigeants africains qui décident tandis que dans l'Église, c'est au Pontife Romain que revient le pouvoir en vertu des dispositions juridiques qui indiquent qu' « en vertu de sa charge, non seulement le Pontife Romain possède le pouvoir sur l'Église tout entière, mais il obtient aussi sur toutes les Églises particulières et leurs regroupements la primauté du pouvoir ordinaire par laquelle est à la fois affermi et garanti le pouvoir ordinaire et immédiat que les évêques possèdent sur les Églises particulières confiées à leur soin » (can. 333 §1).

En ce qui concerne l'analyse du transfèrement de la doctrine de l'Église catholique du mariage vers l'Afrique, il s'agissait de décrire des circonstances historiques qui ont entouré la rencontre du mariage africain et du mariage dit « chrétien » ainsi que les méthodes d'évangélisation utilisées par les missionnaires venus d'Europe.

Il a été aussi question de la réception et de la cohabitation difficiles entre les trois types de mariage. Nous avons montré en quoi l'imposition du mariage dit « chrétien » a introduit en Afrique le débat historique de la séparabilité entre contrat et sacrement. Jugée nécessaire par certains, source de malentendus pour d'autres, la question de la séparabilité contrat-sacrement n'a pas reçu un bon accueil en Afrique subsaharienne.

Par ailleurs, nous avons évoqué les rapports des cultures qui se situent dans une perspective inégalitaire soutenue par un système d'occupation, de pillage et d'expansion coloniale largement diffusée que l'on a communément appelée « doctrine de la découverte ». Cette dernière constituait un vecteur essentiel d'asservissement des peuples évangélisés et colonisés.

« L'action "colonisante", comme on disait à l'époque, et l'activité missionnaire présupposaient la supériorité de la culture occidentale et de la religion catholique. L'œuvre éducatrice de la première et évangélisatrice de la seconde s'inscrivait dans cette perspective. L'idéologie culturelle et religieuse dominante du colon et du missionnaire leur rendait difficiles sinon impossibles la reconnaissance des valeurs propres aux cultures indigènes et l'analyse scientifique du mariage et de la famille. »<sup>433</sup>

Cette situation a affecté l'action missionnaire et elle a eu des conséquences qui ont entraîné la perte des repères culturels chez les Africains.

L'un des facteurs qu'on ne devrait pas oublier est que l'ensemble des particularités européennes (occidentales) et ecclésiales (romaines) sont respectivement et généralement érigées en modèles universels de civilisation et de religion. Aussi, faut-il remarquer que la visée d'universalité est identifiée avec la particularité du groupe qui l'incarne.

---

<sup>433</sup> Simon, René, « Mariage africain – mariage chrétien. Dialectique des cultures et de la foi », p. 294.

## **Deuxième partie**

### **Réception et retombées théologiques et canoniques du mariage dit « chrétien » en Afrique**

*« Il faudrait que, du prêtre, nous déplaçons l'accent vers les anciens de la communauté. Dans le mariage coutumier, ce sont ces derniers qui ratifient et bénissent les mariages, et les bénissent encore avant la célébration à l'Église. Leur jugement devant la communauté concerne également les mariages contractés à l'Église »  
(Gabriel Zubeir)*

## II.0. Introduction de la deuxième partie

La première partie de notre thèse a montré que les Africains convertis au christianisme, pour contracter un mariage valide accepté par les familles, l'État et l'Église, suivent un processus qui les contraint à se conformer aux différentes lois correspondantes (coutumières, civiles et de l'Église). Leur mariage ne peut pas être reconnu si cette procédure n'est pas respectée. Elle a fait aussi découvrir les nouveaux liens que les peuples africains ont tissés dans le domaine matrimonial avec d'autres peuples venus particulièrement d'Europe par le biais de la colonisation et de l'évangélisation, car il ne fait aucun doute que les deux dernières ont souvent marché de pair.

De ce passage de la conception africaine du mariage à celle imposée par les missionnaires comme seule valable, la population catholique de la zone subsaharienne de l'Afrique a été soumise à une sorte de conflit de puissance qui montre jusqu'aujourd'hui qu'elle n'a pas que l'État et l'Église à affronter mais aussi ses lois traditionnelles. Nous avons retenu qu'à la suite de la rencontre entre les deux conceptions du mariage dans les circonstances qui ont été décrites, dont la *tabula rasa* de leurs us et coutumes, les catholiques africains, malgré l'attachement indéfectible à leur mariage traditionnel, ont été contraints de célébrer trois fois le même mariage. Cette triple célébration fut imposée sur fond des préjugés culturels qui considèrent l'entité matrimoniale locale comme du concubinage, c'est-à-dire comme un péché public dont les conséquences majeures furent et demeurent jusqu'aujourd'hui l'exclusion temporaire ou permanente, voire à vie, de la réception d'autres sacrements pour toute personne chrétienne catholique engagée dans le mariage africain sans célébrer le mariage à l'Église.

Les conséquences engendrées par cette pratique pastorale amenèrent les agents pastoraux, en commençant par les évêques africains depuis les années des indépendances, à une prise de conscience des risques de perte de l'identité africaine et de valeurs culturelles. « Que les colonisateurs aient agi par conviction religieuse et zèle missionnaire, ou par sentiment de la grandeur nationale, ou par intérêt économique et financier ; qu'il y ait eu, dans cette entreprise parallèle, entente voulue ou simple coïncidence cela ne change rien au

fait lui-même »<sup>434</sup>. L'ambiguïté créée par le binôme colonisation-évangélisation provoqua des confusions longtemps inaperçues dont les conséquences se sont révélées avec acuité pendant la période de la décolonisation. C'est dans cette perspective que se situe la prise de conscience du clergé africain en général et de l'épiscopat du continent noir en particulier.

La deuxième partie de notre étude analysera effectivement la manière dont les Africains eux-mêmes ont accueilli la nouvelle conception du mariage introduite dans leur continent par des missionnaires européens, comment ils la perçoivent et les solutions qu'ils ont pu envisager en vue d'une solution qui leur permettrait de se réaliser en demeurant authentiquement chrétiens et authentiquement Africains. Sous le titre « Réception et retombées théologiques et canoniques du mariage sacramentel en Afrique », la deuxième partie aura deux chapitres distincts, mais qui se rejoignent dans la mesure où les deux rapportent des points de vue, d'une part, de l'épiscopat africain et, d'autre part, des théologiens et théologiennes qui n'appartiennent pas seulement à la sphère culturelle africaine, mais qui se sont intéressés au mariage africain.

En ce qui concerne le chapitre premier, il s'agit de rendre compte des prises de position de l'épiscopat africain par rapport à la triple célébration du mariage. Le second chapitre analysera les points de vue des théologiens et théologiennes sur le mariage en Afrique. Il parcourra les principales propositions de solutions qui ont été initiées dans le cadre de la problématique formulée au début de notre travail en analysant les obstacles à leur réalisation et les projections vers une nouvelle vision théologique adaptée aux catholiques du continent africain.

Nous entendons commencer le chapitre premier en faisant remarquer que c'est depuis la période des indépendances que l'épiscopat africain a manifesté son attention à la question cruciale de la triple célébration qui engage les peuples d'Afrique subsaharienne. Sous le titre « Le mariage en Afrique vu par le magistère africain », le chapitre premier de la seconde partie de notre thèse rassemblera et analysera les déclarations officielles collectives ou privées et les rapports des assemblées des évêques africains à l'occasion de leur participation, soit aux différents Synodes, soit aux conférences épiscopales régionales.

---

<sup>434</sup> Bouchard, Joseph, « Évangélisation et colonisation », dans *Revue d'histoire: Outre-Mers*, n° 194-197, 1967, p. 39.

Ce sont les rapports des assemblées du SCEAM qui seront en grande partie parcourus en vue de comprendre comment ils ont traité la question de mariage en Afrique et formulé leur préoccupation de voir les théologiens et théologiennes africains y apporter une solution.

Le mariage constitue une pierre d'achoppement entre le Saint-Siège et les évêques africains. Elle provoque des rapports tendus et nous nous concentrerons sur les textes officiels pour l'analyse qui suit. Les documents produits par le SCEAM et les Synodes constitueront ainsi les principales sources de référence auxquelles nous joindrons quelques déclarations choisies de certains évêques et des conférences sous-régionales ou nationales. Il convient de constater que le SCEAM s'est grandement investi sur la question de mariage en Afrique et il constitue le reflet de la position officielle de l'épiscopat africain dans son ensemble. Notre référence à ses rapports est non seulement indispensable, mais aussi un passage obligé vues les stratégies méthodologiques que nous avons adoptées dans le cadre de la problématique formulée.

En ce qui concerne les textes du SCEAM, nous avons retenu en premier celui de la quatrième assemblée de 1976 qui, pour la première fois, avait vu les évêques se prononcer officiellement sur plusieurs sujets clés à savoir : la forme canonique du mariage, le consentement des conjoints et de leurs familles respectives ainsi que la fécondité physique. Nous chercherons à comprendre pourquoi, d'une part, ils établirent un parallélisme entre le mariage catholique et le processus matrimonial africain et, d'autre part, ce qui empêche l'Église romaine à reconnaître la célébration progressive du mariage africain. Nous chercherons surtout à saisir pourquoi les évêques évoquent l'existence des éléments constitutifs du mariage africain en affirmant qu'ils sont aussi représentatifs que ceux du mariage introduit en Afrique par les missionnaires venus d'Europe. Par la suite, nous évoquerons la cinquième assemblée du SCEAM, tenue en 1978, où la contribution des théologiens et théologiennes fut discutée et souhaitée.

Quelles furent les motivations des évêques en émettant le vœu de bénéficier du concours de leur intelligence ? Les défis de la pastorale du mariage devenaient préoccupants et leur concours fut jugé indispensable. Les évêques sont revenus sur la question en 1981 pour exprimer leur embarras à la sixième assemblée du SCEAM. Quelles furent les recommandations appropriées et les résolutions prises à ces assises ? Les commentaires que nous ferons à ce sujet nous le diront. L'autre déclaration du SCEAM que



nous avons retenue dans le cadre de notre étude et que nous analyserons dans le présent chapitre est le document que les évêques africains ont publié à la veille de la tenue du dernier Synode de 2015 sur la famille. Ils ont une fois encore appelé les instances de l'Église catholique romaine à la reconnaissance du mariage africain comme un vrai mariage. Cela nous permettra de comprendre où ils en sont avec cette question de la pastorale.

Pour les besoins de notre travail, d'autres textes du magistère de l'Église catholique à savoir les exhortations apostoliques, les encycliques et les constitutions dogmatiques, nous aideront à cerner la question. Nous nous servirons aussi des rapports et interventions des assemblées synodales et des évêques. Parmi eux figure le Synode des évêques de 1980 auquel participèrent activement quelques évêques africains : ils y prirent la parole pour évoquer la question de la pastorale du mariage en Afrique. Ce synode ne fut pas exclusivement consacré à l'Afrique, mais on y aborda la question de l'inculturation du mariage dans ce continent. Nous analyserons particulièrement les interventions des Cardinaux Bernard Yago de la Côte d'Ivoire qui a utilisé l'expression 'vraie nourriture' pour des époux africains, de Gabriel Zubeir Wako du Soudan pour qui l'éducation au mariage commence à l'enfance et de Laurean Rugambwa de la Tanzanie qui déclara que la mission de l'évangélisation ne consistait pas à implanter une Église étrangère sur les terres africaines. Nous ne manquerons pas d'évoquer l'intervention de Mgr Jean-Claude Bouchard du Tchad qui exprima ses inquiétudes face au fossé perceptible entre le Magistère de l'Église et la réalité sur le terrain pastoral.

Le deuxième synode qui a connu plusieurs interventions des évêques africains sur le sujet de notre étude est le Synode exclusivement réservé à l'Afrique organisé à Rome en 1994. On ne s'y est pas empêché de traiter la question du mariage qui fut même prioritaire. Nous analyserons les textes en commençant par le rapport final précédé par quelques couacs d'ordre organisationnel sans oublier les multiples interventions des évêques présents à ces assises. Dans la foulée, nous passerons en revue les déclarations importantes des évêques africains. Paul Mbiybe Verdzev du Cameroun évoqua la question du renouveau baptismal où il pensait trouver la solution aux défis pastoraux de la doctrine de l'Église catholique, Ndingi Mwana'a Nzeki Raphaël du Kenya invita le synode à reconnaître la sacramentalité du mariage africain, Luc Auguste Sangaré du Mali mit l'accent sur le rôle

des familles des futurs mariés qui interviennent dans tout le processus du mariage africain, John Njue du Kenya, de son côté, plaida la cause de la femme pour qu'on arrête de réfléchir à sa place, Joseph Udra Ukpo du Nigeria parla du défi fondamental qui est de chercher comment le Christ peut entrer dans tous les domaines de la famille africaine, Anacleto Sima Ngua de la Guinée équatoriale revendiqua la liberté et les droits fondamentaux des Africains, leur capacité responsable dans la résolution des problèmes pastoraux. Nous évoquerons aussi la contribution de Madame Kathryn Hoomkwap du Nigeria, une figure féminine remarquable qui participa activement aux travaux du synode et exprima le souhait que les couples déjà mariés parlent aux jeunes qui veulent se marier. Toutes ces déclarations feront l'objet de nos analyses au premier chapitre de la seconde partie de notre thèse.

Nous avons aussi rassemblé des déclarations des évêques au niveau des conférences épiscopales régionales et nationales comme l'ACECCT qui, après avoir évalué l'état de la pastorale du mariage dans la sous-région en 1980, en a appelé au respect de la juste autonomie des réalités terrestres pendant que, de leur côté, les évêques de la Conférence épiscopale du Tchad en appelaient à l'enracinement de l'Évangile dans les valeurs traditionnelles du mariage africain qui constituent, selon eux, un terrain solide. En marge des assemblées synodales ou du SCEAM, certains évêques se sont exprimés pour partager leurs points de vue sur ce sujet de mariage en Afrique. Les propos de Mgr John Njenga du Kenya qui parla de 'sacrement déjà existant' ne manqueront pas d'être évoqués. Nous nous étendrons aussi sur le discours prononcé en 1984 à Yaoundé au Cameroun par le Cardinal Malula auquel se réfèrent plusieurs auteurs lorsqu'ils parlent des spécialistes de la question de mariage en Afrique. Nous ferons surtout des commentaires sur les trois principales idées que nous considérerons comme des « postulats de Malula » dont le sens a constitué une motivation pour certains théologiens et théologiennes dans la recherche de la construction d'une théologie du mariage en Afrique.

Pour terminer le chapitre, nous analyserons les causes possibles qui pourraient justifier l'incapacité à trouver une solution définitive à ce défi pastoral. Qu'est-ce qui fait que, depuis les années 1970, nul n'a réussi à trouver une solution appropriée à ce vieux débat qui dure depuis la période de l'évangélisation ? Pourquoi les évêques n'arrivent-ils pas à y apporter une solution pourtant souhaitée ? C'est pour répondre à cette double

interrogation que nous tenterons de dégager les éléments qui empêchent qu'une solution soit adoptée.

Un nombre important de théologiens, théologiennes et canonistes se sont prononcés sur le mariage africain et ils ont eu à développer plusieurs concepts théologiques dont nous ne pourrions nous passer. C'est à eux que le second chapitre de la deuxième partie de notre thèse sera consacré. Une première section rassemblera ceux et celles qui se sont prononcés sur le mariage africain comme une union libre ou un mariage à l'essai, sur la question de sa sacramentalité, sur le rôle des familles des mariés dans le processus de sa conclusion et sur la forme canonique en Afrique. Les théologiens non africains qui sont repris dans ce chapitre sont principalement des missionnaires qui se sont rendus en Afrique pour une mission pastorale. La seconde section rassemblera quelques théologiens qui ont initié des propositions de solution pour répondre à l'appel des évêques africains. Nous privilégierons particulièrement ceux qui ont proposé des rituels pour la célébration d'un mariage *inculturé*. L'évaluation que nous ferons des positions des théologiennes et des théologiens ainsi que sur les formes de célébration *inculturée* du mariage en Afrique servira de piste de référence à la dernière partie de notre thèse en vue d'une proposition de solution possible.

Il serait utopique de penser rencontrer une unanimité des positions théologiques. Toutefois, la majorité reconnaît que la solution à ce vieux conflit entre le mariage africain et le mariage sacramentel appelle à penser une théologie qui rejoigne les gens dans les situations concrètes de leur vie et qui prenne en charge leurs préoccupations existentielles. Nous analyserons les positions des théologiens en ce qui concerne le mariage africain. Cherchent-ils une voie de sortie dans la perspective de la théologie de l'inculturation ? Comment s'y prendre ou comment y parvenir pour permettre à ceux et à celles qui accueillent l'Évangile de s'enraciner dans leur milieu avec tout ce dont ils disposent comme patrimoine culturel ? Nous terminerons par l'analyse de quelques pistes de réflexion qui pourront ouvrir d'autres perspectives à explorer dans notre étude.

## **Chapitre premier :**

### **Le mariage en Afrique vu par le magistère africain**

#### **1.0. Introduction**

Dans la perspective catholique, issue de l'institution matrimoniale, la famille est la cellule première et naturelle de toute société humaine. Le second concile du Vatican indique que « la santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale » (*GS*, n° 47 §1). Aussi, l'Église encourage-t-elle celles et ceux qui « s'efforcent de sauvegarder et de promouvoir la dignité originelle et la valeur privilégiée et sacrée de l'état de mariage » (*GS*, n° 47 §3).

Un élément supplémentaire et important caractérise la famille en Afrique. Selon une perspective africaine, la famille est « la gardienne des coutumes et traditions ancestrales, des secrets des différents rites »<sup>435</sup> transmetteurs des vertus conjugales entre générations. Avec l'imposition d'une nouvelle conception du mariage qui valorise l'acte personnel, la force vitale et sociale de famille telle qu'on la vivait en Afrique fut mise en quarantaine. L'importance accordée à son rôle n'a pas laissé indifférent l'épiscopat africain qui en a fait son cheval de bataille.

Le présent chapitre parcourra les déclarations et les rapports officiels produits par les évêques africains à travers les institutions régionales, sous-régionales et continentales spécialisées au sujet de leur compréhension et de leur perception de la forme canonique du mariage introduite en Afrique subsaharienne. Le but est de rendre compte des positions des évêques africains.

Par son contexte, son organisation, ses conclusions et par la réponse du pape Jean-Paul dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, la première assemblée synodale consacrée exclusivement au continent africain tenue 1994 occupera une grande et pertinente place dans ce chapitre. Plusieurs sections lui seront consacrées.

Étant donné qu'aux défis pastoraux engendrés par la célébration de trois types de mariage, africain, civil et « chrétien », aucune solution n'est encore trouvée, le premier

---

<sup>435</sup> Balegamire Aksanti Koko, *Mariage africain et mariage chrétien*, p. 9.

chapitre de la seconde partie de notre thèse entend aussi analyser des causes éventuelles qui constitueraient des entraves ou un blocage aux efforts de systématisation d'une pastorale adaptée et acceptée par toutes les parties.

Ce chapitre présentera les points de vue individuels de plusieurs évêques africains et collectifs de leurs assemblées institutionnelles afin de déterminer comment ils se situent face à la question de la triple célébration du mariage en Afrique. L'analyse de leurs positions s'avère indispensable dans la mesure où c'est à eux que reviennent les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire de gouverner l'Église particulière selon le droit.

### **1.1. Défis pastoraux de la triple célébration du mariage**

En Afrique subsaharienne, la triple célébration du mariage africain, par ses nombreux défis pastoraux qu'elle présente, constitue l'un des sujets qu'il est impossible d'aborder de manière neutre sans se sentir impliqué de près ou de loin. Nous souscrivons à la pensée célèbre du philosophe et sociologue français Edgar Morin selon laquelle « l'homme est un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture »<sup>436</sup>. La nature humaine pousse un être humain à développer une culture de sorte que manquer la culture ne permettrait pas d'être considéré comme un être humain à part entière. Une identité biologique définit tous les êtres humains, mais l'identité humaine est forgée par la culture. Tout individu devient naturel lorsqu'il développe une culture, c'est-à-dire en faisant partie de l'unité des êtres humains. Tout être humain est toujours situé par rapport à la culture et la neutralité devient difficile à réaliser. Le soustraire de sa culture c'est lui arracher l'humanité et la nature. La clé de la nature humaine se trouve dans la culture et celle de la culture dans la nature humaine.

Depuis son existence, le Symposium des Conférences Épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) a fait du mariage et de la famille les lieux privilégiés d'inculturation du message évangélique. Si des solutions non conflictuelles et pacifiques furent trouvées entre les deux mariages civil et coutumier africain, cela ne fut pas le cas pour le mariage religieux et le mariage africain dont les divergences et la cohabitation demeurent polémiques et, pour plusieurs, inconciliables.

---

<sup>436</sup> Morin, Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 101.

L'imposition en Afrique du mariage canonique catholique romain reposerait, d'après le théologien français René Simon, sur une conviction courante, « celle de la supériorité des structures familiales propres à la civilisation européenne ou proposées par l'Église catholique. Cette conviction s'allie, d'autre part, à un jugement nettement dépréciatif de la famille africaine, qu'entache notamment aux yeux du colon et du missionnaire la pratique de la polygamie et de la dot »<sup>437</sup>. De son côté, le théologien français Michel Legrain fustige la triste persuasion de certains membres du clergé africain comme une aliénation qui s'ajoute à la dévalorisation du mariage africain lorsqu'il constate « que seul ce qui vient d'Occident est pris au sérieux par l'ensemble des prêtres catholiques »<sup>438</sup> en évoquant que la formation sacerdotale reçue à l'occidentale accuse des lacunes sur des questions essentielles qui se rapportent aux trois types de mariage.

Ces enjeux constituent des obstacles-ombres à une solution pacifique entre les deux mariages africain et chrétien auxquels nous reviendrons à la fin du présent chapitre. Nous pensons toutefois que des comportements dépréciatifs qui alimentent la gestion du mariage en Afrique sont non seulement 'inutiles' et "injustifiés" sur le plan théologique mais qu'ils peuvent être évités. Les évêques africains prennent certaines positions et ils en appellent aux théologiens africains pour faire des propositions appropriées.

En Afrique subsaharienne, les défis pastoraux que pose la triple célébration du mariage méritent une attention particulière puisque le mariage joue un rôle essentiel dans l'intégration sociale. Le tableau de ces défis rapporte que les baptisés catholiques africains qui veulent sanctionner légalement leur mariage, se voient contraints de se soumettre en même temps au processus traditionnel long et coûteux, au processus civil peu vulgarisé et au processus canonique non adapté aux réalités africaines. La plupart du temps, les défis pastoraux passent aussi par les stations missionnaires et par les divers bureaux d'enregistrement qui sont généralement très distants.

Étant donné que le mariage joue un rôle essentiel dans l'intégration sociale, les structures familiales africaines sont loin de s'inscrire dans une logique où il serait considéré seulement comme un contrat entre deux individus parce que leur rapport passe dans la

---

<sup>437</sup> Simon, René, « Mariage africain – mariage chrétien. Dialectique des cultures et de la foi », p. 291.

<sup>438</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique*. Tome III., p. 153.

communauté à travers mille fissures et peut troubler les eaux tranquilles de la connivence et de l'harmonie du clan.

## **1.2. Rapports finaux des Assemblées du SCEAM**

Le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) est une structure de l'Église catholique et un instrument de collaboration épiscopale pour l'évangélisation en Afrique et à Madagascar. Il regroupe l'ensemble des conférences épiscopales, régionales et nationales, catholiques d'Afrique et de Madagascar dont le siège est situé à Accra au Ghana. Le SCEAM est composé de huit conférences épiscopales sous-régionales à savoir : la Conférence Épiscopale de l'Océan Indien (CEDOI-Madagascar), la Conférence Épiscopale Régionale du Nord de l'Afrique (CERNA), l'Association des Conférences Épiscopales de l'Afrique Centrale (ACEAC), l'Association des Conférences Épiscopales de la Région de l'Afrique Centrale (ACERAC), la Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest ou Regional Episcopal Conference of West Africa (CERAO/RECOWA), l'Assemblée de la Hiérarchie Catholique d'Égypte (AHCE), l'Association des Conférences Épiscopales d'Afrique de l'Ouest ou Association of Member Episcopal Conferences in Eastern Africa (AMECEA) et la Rencontre interrégionale des Évêques d'Afrique australe ou Inter-Regional Meeting of the Bishops of Africa (IMBISA).

Le SCEAM fut officiellement lancé au cours du voyage de Paul VI à Kampala en Ouganda du 27 au 31 juillet 1969 pour la consécration de l'autel du sanctuaire des martyrs ougandais. Il s'agissait d'une première visite d'un pape en Afrique subsaharienne. La visite est considérée comme la première assemblée générale du SCEAM au cours de laquelle « Paul VI invita les Africains à poursuivre la construction de l'Église sur le continent et à élaborer un christianisme africain dans le cadre d'un pluralisme légitime »<sup>439</sup>. Au service des conférences épiscopales, le SCEAM est l'organe de liaison et de coopération entre elles. Il respecte leur liberté et facilite leur tâche en promouvant une action solidaire et l'étude concertée des questions intéressant l'ensemble des Églises du continent africain. Depuis 2015, il est devenu membre observateur auprès de l'Union africaine. Le SCEAM se prononce régulièrement sur la question du mariage africain. Pour les besoins de notre thèse,

---

<sup>439</sup> Cheza, Maurice, « Le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar : le SCEAM », dans *RTL*, n° 21, 1990, p. 473.

nous reprenons les déclarations les plus essentielles qu'il a publiées au cours des assemblées des dernières décennies.

### **1.2.1. Quatrième Assemblée du SCEAM : 1976**

En raison du défaut de concordance entre les traditions africaines et la conception chrétienne sur le mariage avec les conséquences pastorales qui en découlent, le SCEAM se réunit en assemblée générale à Accra en 1976. A l'ordre du jour figura la situation de plusieurs jeunes couples des baptisés catholiques qui se marient selon les lois coutumières relevant des cultures africaines mais qui, au regard des lois canoniques de l'Église catholique de rite latin, sont considérés comme vivant en situation 'irrégulière'. Préoccupé par ce défi pastoral relevant essentiellement de la sensibilité culturelle et dans l'intention de la débloquer en y apportant une solution pastorale appropriée, le SCEAM publia en date du 15 septembre 1976, après les travaux de l'assemblée, une déclaration de deux pages intitulée « Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage » dans laquelle il souleva des problèmes relatifs à la pastorale du mariage en Afrique : la forme canonique du mariage, le consentement et la fécondité physique de l'union conjugale.

#### **1.2.1.1. Forme canonique du mariage**

S'agissant de la forme canonique, le SCEAM dressa tout d'abord un tableau comparatif entre les raisons qui conduisirent le concile de Trente à imposer la forme canonique dont la prévention des mariages clandestins et les étapes progressives qui caractérisent la célébration du mariage africain.

« Le décret *Tametsi* du Concile de Trente, entendait prévenir les mariages clandestins. C'est dans cet ordre d'idées, semble-t-il, qu'il faut lire le décret *Ne Temere* et le canon 1095, demandant au curé (à son délégué) d'intervenir activement dans l'échange du consentement matrimonial. En Afrique noire, le *prendre femme* (mariage) est une *action progressive*, c'est-à-dire une action qui procède étape par étape »<sup>440</sup>.

Le texte souligne comment les étapes progressives du mariage africain s'articulent autour du choix du conjoint, de l'acceptation de la demande officielle, des actes qui font que, aux yeux des familles en présence, le jeune homme et la jeune fille acquièrent le statut

---

<sup>440</sup> SCEAM, « Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage », dans *DC*, n° 1718, 17 avril 1977, p. 360.



social d'époux et d'épouse, de la célébration effective et de la première naissance de laquelle dépend la stabilité du jeune couple, étant donné l'importance accordée à la procréation. Dans leur déclaration, les évêques soulevèrent plus de questions que de réponses : « Quelles sont les raisons pour lesquelles les chrétiens africains hésitent à assumer le mystère chrétien du mariage dès la première matérialisation de l'intention de [s'engager dans la vie conjugale], à savoir dès l'introduction et l'acceptation de la demande officielle en mariage ? Serait-ce la peur d'assurer les exigences de la doctrine traditionnelle de l'Église concernant l'unité et l'indissolubilité du mariage ? »<sup>441</sup>

D'autres préoccupations des évêques réunis en symposium à Accra furent de savoir pourquoi et « qu'est-ce qui empêche l'Église de christianiser les étapes progressives du [mariage africain] ? L'évangélisation du monde africain ne pousse-t-elle pas l'Église à connaître les traditions matrimoniales africaines ? »<sup>442</sup> Aussi, le SCEAM se pencha sur les symboles africains qui sont non seulement transmetteurs d'enseignements mais aussi porteurs des valeurs culturelles africaines. Il invita à la connaissance de différentes étapes qui entrent dans le processus progressif du mariage africain afin de faire découvrir ces symboles africains en lieu et place de l'anneau et de l'échange du consentement qui se font par des déclarations simplement verbales.

Ainsi, il existe en Afrique des symboles significatifs qui représentent les réalités équivalentes exprimées par les couples des mariés catholiques dans le mariage célébré à l'église paroissiale. Le SCEAM invita les Ordinaires des lieux à faire découvrir les différents « moments où l'on peut permettre au laïc, président de communauté chrétienne, d'intervenir comme représentant de l'Église hiérarchique »<sup>443</sup>. Après avoir évalué l'importance du rôle des anciens familiaux dans le mariage africain, les évêques recommandèrent que le rôle de présence canonique du prêtre leur soit attribué parce que leur mission est difficilement réalisable par un prêtre. Pour eux, puisque dans l'Église catholique, « la pratique généralement répandue est que le consentement matrimonial doit être reçu par le prêtre, cela entraîne comme conséquence que plusieurs couples africains

---

<sup>441</sup> *Ibid.*

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Ibid.*

vivent longtemps dans l'irrégularité, faute de s'être présentés à un prêtre »<sup>444</sup>. Ils en appelèrent à la libéralisation de la pratique de célébration du mariage afin qu'elle se déroule en présence de quelques chrétiens sans faire de la présence du prêtre une condition *sine qua non* surtout dans des zones pastorales d'accès difficile. Tout l'argumentaire reposait sur « l'opportunité ou la non opportunité de la faculté donnée par le *Motu proprio 'Matrimonia Mixta'* du 31 mars 1970, selon laquelle l'Ordinaire peut dispenser de la forme canonique et assumer la forme coutumière ou la forme administrative »<sup>445</sup>.

La lettre apostolique *Matrimonia Mixta* fut consacrée aux mariages mixtes. Elle admettait la dispense de l'un ou de l'autre empêchement, selon les circonstances, pour un juste motif. Elle reconnaissait aux Ordinaires des lieux la compétence dans cette procédure d'autorisation spéciale. Le SCEAM entendait faire usage du pouvoir que cette lettre apostolique reconnaissait aux évêques diocésains pour dispenser de la forme canonique et ainsi assumer la forme coutumière.

#### **1.2.1.2. Problème de consentement**

Le consentement fut aussi au centre des discussions des évêques du SCEAM d'Accra de 1976. En effet, « selon la doctrine de l'Église catholique, [constate le SCEAM], le consentement mutuel des parties (fiancés) est nécessaire et suffit pour former le mariage (mariage *in fieri*) »<sup>446</sup>. Contrairement à cela, pour les traditions africaines, « le fait de 'prendre femme' (mariage *in fieri*) implique, de soi, l'alliance entre le clan du fiancé et le clan de la fiancée, de telle sorte que, vitalement et pratiquement, le '*mariage in facto esse*' (état d'union des époux) n'est épanouissant que dans la mesure où est donné le consentement de leurs ayants droit respectifs »<sup>447</sup>. Le SCEAM ne passa pas sous silence la question de la dot africaine. Il dénonça les mauvaises pratiques liées au détournement de sa nature, de son sens et de son essence dont les abus issus de sa commercialisation qui en font un moyen d'enrichissement pour les parents de la femme avec pour conséquence la dévalorisation de sa personnalité. Son institution, d'après les évêques, constitue au contraire

---

<sup>444</sup> *Ibid.*

<sup>445</sup> *Ibid.* Voir le *Motu proprio « Matrimonia mixta »* sur les mariages mixtes dont le texte original en latin fut publié le 31 mars 1970 par le pape Paul VI. Il fut publié dans le Quotidien d'information du Vatican '*L'Osservatore Romano*' le 30 avril 1970 et sa traduction en français se retrouve dans *DC*, n° 67, 1970, p. 452-455.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>447</sup> *Ibid.*

le témoignage le plus éloquent de l'alliance matrimoniale, dans la mesure où elle est un procédé complexe qui implique de longues négociations qui se terminent par un accord de principe entre les représentants des familles des futurs mariés.

Étant donné ce qui précède, l'assemblée du SCEAM formula plusieurs interrogations sur la doctrine catholique relative au consentement des seules parties (fiancés) : « Est-elle biblique ? Universelle du point de vue anthropologique ? Ou s'inspire-t-elle uniquement du droit romain ? Les Africains ne considèrent-ils pas le consentement matrimonial dans sa globalité, à savoir, en tant que constitué par l'accord mutuel non seulement des parties (fiancés), mais aussi de leurs ayants droit respectifs ? »<sup>448</sup> Le SCEAM fit remarquer « que l'expérience atteste que bien souvent en Afrique nègre, les parties qui s'étaient unies sans le consentement des ayants droit d'une des parties au moins, attribuent les malheurs qui leur arrivent au mécontentement des ayants droit méconnus »<sup>449</sup>. Tout cela soulignait l'importance des consentements aussi bien individuels que communautaires dans le mariage en Afrique.

### **1.2.1.3. Fécondité physique de l'union conjugale**

Au cours de la même assemblée du SCEAM, les évêques africains évoquèrent la question de la stérilité que l'Église catholique considère comme ne pouvant ni empêcher ni dirimer un mariage pendant que « pour le Négro-africain en général, l'idéal de la vie consiste à demeurer, ici-bas et dans le monde outre-tombe, une force vitale continuée et perpétuée sur cette terre par une postérité aussi nombreuse que possible. Mourir sans descendance, c'est se vouer à une survie malheureuse »<sup>450</sup>. La question de la ratification et de la consommation du mariage fut au centre des débats. En référence au rituel romain et à la déclaration de la Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la foi, les prélats africains évoquèrent la liaison pour la vie entre les époux, pour le meilleur et le pire. Cette liaison est qualifiée de *ratum*, c'est-à-dire ratifiée et se passe avant l'acte sexuel qui fait d'eux une seule chair, selon l'enseignement de l'Église catholique. La Sacrée Congrégation interdit toute relation sexuelle pré-nuptiale puisqu'un mariage est tout d'abord ratifié avant de passer

---

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> *Ibid.*

<sup>450</sup> *Ibid.*

à l'étape de la consommation, autrement dit, il est ratifié, puis consommé.

Les évêques du SCEAM soulignent qu'en Afrique, la consommation précède la ratification. La fécondité doit être assurée avant la ratification et cela passe par la consommation comme seul outil de vérification ou de confirmation de la fécondité sans laquelle le mariage ne sera pas ratifié. Plusieurs auteurs fixent la consommation du mariage africain à la naissance d'un premier enfant, élément déclencheur du processus de ratification. Cela signifie que s'il n'y a pas d'enfant, le couple vit des moments difficiles pouvant conduire au divorce. Comme le mentionne la déclaration du SCEAM de 1976, « aussi longtemps que la première naissance au sein du foyer, la dernière des étapes progressives, ne s'accomplit pas, le couple connaît une instabilité qui peut conduire au divorce, ou à l'infidélité qui pousse l'homme à prendre une deuxième femme pour avoir des enfants »<sup>451</sup>. Il s'agit là des sociétés qui attachent une grande importance à la fécondité biologique du couple. C'est dans ce sens qu'il faudrait comprendre que la stérilité est souvent considérée comme une cause de dissolution du mariage en milieu africain. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre que la stérilité pour un couple africain constitue une épreuve douloureuse. Les prélats catholiques de ce continent cherchèrent à être rassurés sur cette question pour déterminer dans quelle mesure cela pouvait influencer la pastorale de l'Église en Afrique ou, mieux, influencer la législation de l'Église en Afrique. Les mentalités ont évolué sur cette question. La procréation ne semble plus être une condition ferme d'équilibre matrimonial.

### **1.2.2. Cinquième Assemblée du SCEAM : 1978**

Du 24 au 30 juillet 1978, se tint à Nairobi au Kenya une assemblée générale du SCEAM dont le sujet principal fut « La vie chrétienne de la famille dans l'Afrique d'aujourd'hui ». Plusieurs documents furent publiés parmi lesquels une déclaration intitulée « Recommandations sur la vie de la famille » dont la monogamie fut au cœur du message.

Parmi les recommandations formulées par le SCEAM, les évêques africains exprimèrent le vœu d'« instituer sans tarder un groupe de travail pour effectuer une recherche en profondeur sur toutes les questions pastorales importantes qui concernent le

---

<sup>451</sup> *Ibid.*

mariage et la vie de la famille en Afrique »<sup>452</sup>aux plans anthropologique, sociologique, théologique, liturgique et pastoral. Leurs préoccupations plantèrent le décor des futures réactions, discussions et critiques de la réception africaine de la forme canonique romaine du mariage et des conséquences pastorales. L'un des problèmes traités au cours de ces assises épiscopales fut la question du pouvoir. Les évêques africains réclamèrent et n'ont cessé de revendiquer jusqu'aujourd'hui dans plusieurs assemblées aussi bien synodales que du SCEAM, un pouvoir de discernement et de décision au niveau de leurs églises locales et des conférences épiscopales dans le domaine du mariage.

Par ailleurs, il nous a semblé utile de commenter l'une des interventions des évêques présents à l'assemblée épiscopale de Nairobi afin de porter notre vue sur l'état des lieux, non exhaustif, du mariage africain dans la zone anglophone. Il s'agit de la déclaration de Mgr John Kodwo Amissah (1922-1991), archevêque du Ghana.

En effet, après avoir soutenu sa thèse de doctorat au *St Peter's College* de Rome sur des recherches comparatives menées entre le Code de droit canonique et les coutumes du mariage dans son pays, le Ghana, le premier archevêque du Ghana déclara ce qui suit à l'assemblée : « Dans le Ghana, et peut-être l'Afrique d'hier, nos aïeux chrétiens n'ont pas mis en question, ni dans leurs paroles ni dans leur pratique, le droit de l'Église pour régler la forme de leur mariage. Mais dans le Ghana du proche hier et d'aujourd'hui, le droit de l'Église de considérer le mariage en accord avec les lois coutumières, comme un non-mariage pour les catholiques, est très contesté »<sup>453</sup>. Francisco Javier Urrutia, canoniste espagnol, rapporte la suite de l'intervention de l'ancien archevêque ghanéen selon laquelle, « le mariage coutumier demeure la forme normale de mariage pour les catholiques. Souvent elle est la seule forme; le chiffre de 95 % de catholiques qui se contentent de la forme coutumière est donné pour beaucoup de régions. Le 5 % restant, admet la forme canonique, souvent après beaucoup d'années de mariage conclu par la seule forme coutumière »<sup>454</sup>. Les chiffres furent tellement impressionnants, rapporte le théologien dominicain français

---

<sup>452</sup> SCEAM, « La vie de la famille », dans *DC*, n° 1751, 5 novembre 1978, p. 929-930.

<sup>453</sup> Mgr Arthur Amissah est cité dans Urrutia, Javier Francisco, « La pastorale du mariage en Afrique Noire », dans *AC*, tome XXIV, 1980, p. 176.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 174. Le rapport présenté par le Comité coordinateur sous l'autorité de l'évêque de Cape Coast au Ghana date de plus de trente ans. Les chiffres devraient donc être vérifiés aujourd'hui pour leur accorder la crédibilité fiable par rapport à la réalité actuelle sur le terrain. Il permet néanmoins de projeter quelques idées.

Philippe Antoine, que le prélat catholique du Ghana ajouta qu'« aucun *Akan* ne se pense lui-même marié si l'essentiel de la forme coutumière *Akan* n'a pas été observé... plus encore, si la forme coutumière a été observée, l'*Akan* n'admettra pas qu'il n'est pas marié »<sup>455</sup>.

L'ancien prélat ghanéen indiqua qu'à son avis, la démarche présentée comme sacramentelle est certes nécessaire et légitime mais simplement complémentaire. Un chrétien célèbre son mariage selon la coutume et il montre par ce geste qu'il appartient à son groupe social ; il célèbre son mariage chez l'officier de l'État civil, il montre qu'il est un bon citoyen ; il célèbre son mariage selon la loi de l'Église catholique parce qu'il est chrétien et par ce geste il a fait un mariage plein. Avec cette longue procédure, les fidèles ont l'impression qu'ils célèbrent trois mariages successifs. John Kodwo Amissah souleva ce problème mais aucune solution n'y a été apportée jusqu'aujourd'hui.

### **1.2.3. Sixième Assemblée du SCEAM : 1981**

Les profonds défis que présentait le mariage en Afrique subsaharienne devenaient de plus en plus préoccupants et, après en avoir évalué les conséquences pastorales, le SCEAM revint à charge en 1981 en rappelant le message de Jean-Paul II : « L'évangélisation en profondeur de l'homme africain et de sa culture requiert de rejoindre cet homme concret avec un sentiment de profonde estime pour ce que lui-même, au fond de son esprit a élaboré. [...] ; il s'agit de respect pour tout ce que l'Esprit qui souffle où il veut (Jn 3,8) a opéré en lui »<sup>456</sup>. Le SCEAM rappela que le mariage en Afrique se réalisait et se concluait par un processus d'étapes dynamiques. Pour cette raison, il émit le vœu de voir les diverses étapes coutumières mettre en relief et protéger le sérieux du mariage.

Les pasteurs furent invités « à ne pas considérer de manière unilatérale les seules exigences matrimoniales de régularité canonique du mariage, mais à être attentifs avant tout à la démarche humaine réelle des fiancés et de leurs familles, et à élaborer des programmes

---

<sup>455</sup> Mgr Arthur Amissah est cité par Antoine, Philippe, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, p. 513. Le Cardinal Joseph-Albert Malula fit une même remarque en 1984 dans son discours prononcé à Yaoundé au Cameroun et intitulé '*Mariage et famille en Afrique*' : « Même dans le contexte moderne, dans les grandes villes d'Afrique, c'est le mariage coutumier traditionnel qu'ils (les chrétiens africains) considèrent comme leur vrai mariage, donnant droit à la vie commune et à la procréation des enfants », p. 872. Le peuple Akan est une population d'Afrique de l'Ouest installée principalement au Ghana et en Côte d'Ivoire mais aussi au Togo et au Bénin.

<sup>456</sup> SCEAM, « Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique », dans *DC*, n° 1818, 22 novembre 1981, p. 1019.

de préparation au mariage en tenant compte des valeurs du processus coutumier »<sup>457</sup>. Étant donné ce que représente la dot dans le processus du mariage africain, le SCEAM recommanda aux Conférences épiscopales l'étude approfondie des valeurs qu'elle était censée signifier et protéger, son origine ainsi que les abus occasionnés dans différents contextes qui ont pu s'y introduire. Le SCEAM recommanda aussi la rencontre avec la famille étendue dans la mesure du possible vu le rôle que celle-ci joue dans la vie du couple.

Le SCEAM fit remarquer que les missionnaires venus en Afrique avaient une connaissance superficielle de l'anthropologie africaine et de ses valeurs culturelles. Parmi ses recommandations sur le mariage, on lit : « Le SCEAM juge qu'il est nécessaire de connaître à fond au moins l'essentiel de la conception matrimoniale et familiale des divers peuples d'Afrique, de Madagascar et des Îles. [...] Le mariage en Afrique est une réalité à la fois personnelle et communautaire »<sup>458</sup>, élément fondamental qui le différencie de la conception du mariage introduite par des missionnaires européens.

L'épiscopat africain refusa de faire du mariage une affaire individualiste. Il réaffirma les valeurs humaines, sociales et chrétiennes dans leur dimension communautaire en Afrique dont la protection du couple qui est souvent et à tort comprise comme une immixtion dans sa vie conjugale. La promotion de la dimension communautaire dans le mariage des chrétiens africains passe par l'association des familles des fiancés « à la préparation au mariage, pour y apporter leur contribution et être formées à exercer chrétiennement leur rôle traditionnel »<sup>459</sup>. Le souci des évêques est de chercher comment éliminer la dichotomie existante entre la forme canonique exigée par l'Église et la forme coutumière étant donné le parallélisme de deux conceptions inconciliables du mariage.

### **1.3. Assemblée de l'ACECCT de 1980**

Réunis en assemblée plénière à Bangui en Centrafrique, les évêques membres de l'Association des Conférences Épiscopales du Congo-Brazzaville, de la Centrafrique et du Tchad (ACECCT) se penchèrent sur les problèmes rencontrés par les agents et par les

---

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 1020.

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 1019.

<sup>459</sup> *Ibid.*

agentes de pastorale dans leur mission d'évangélisation et surtout sur la manière dont les fidèles chrétiens se marient, vivent en famille et éduquent leurs enfants, et dont les pasteurs tentent de promouvoir la vie de la famille chrétienne. Bien qu'ayant mentionné l'existence de quelques différences liturgiques, le rapport final de leurs travaux mentionne l'analyse consacrée aux problèmes et aux défis communs engendrés par le mariage chrétien. Ils les repartirent en trois thèmes : pastorale du mariage, évaluation du mariage africain et orientations pastorales.

### **1.3.1. État des lieux de la pastorale du mariage**

De prime abord, les prélats catholiques des trois pays relevèrent l'existence d'une dichotomie entre le mariage coutumier et le mariage religieux. Après avoir évoqué les circonstances historiques de la fixation de la forme canonique qui exige comme condition de validité le mariage de baptisés, les autorités ecclésiastiques de l'ACECCT soulignent que

« l'Église, au cours de son histoire, a fixé une forme canonique comme condition de validité du mariage des baptisés, elle a élaboré aussi une célébration liturgique du sacrement et précisé les exigences morales, entre autres celles de la monogamie et de l'indissolubilité. Si ces rites et ces exigences furent intégrés dans la tradition occidentale, ils se révélèrent étrangers par rapport aux traditions africaines, provoquant ainsi un décalage entre ce que les chrétiens faisaient d'après la coutume et ce que l'Église leur demandait et considérait comme seule démarche valable »<sup>460</sup>.

Dans le rapport ayant sanctionné la fin de leurs travaux, les évêques de cette sous-région d'Afrique évoquèrent la mission de l'Église, celle de « respecter la juste autonomie des réalités terrestres et [d'] évangéliser les cultures sans réduire leurs particularités »<sup>461</sup>. Pour cette raison, ils s'engagèrent à « introduire l'Esprit du Christ dans les démarches coutumières du mariage : assumer ce qui peut l'être dans la vie ecclésiale pour un accomplissement, contester ce qui n'est pas conforme à l'Évangile et trouver les voies concrètes de cette promotion et de cette conversion de la coutume »<sup>462</sup>. Ils mentionnèrent la crise des mœurs provoquée par la rencontre des traditions et de la modernité dont l'action

---

<sup>460</sup> ACECCT, « Les fonctions de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Rapport final de la réunion des évêques du Congo, de Centrafrique et du Tchad », dans *DC*, n° 1794, 19 octobre 1980, p. 944.

<sup>461</sup> *Ibid.*

<sup>462</sup> *Ibid.*



pastorale doit tenir compte en même temps que des exigences de la tradition chrétienne. « Malgré les différences entre nos trois pays, des problèmes communs existent. [...] L'approche pastorale des problèmes nous a amenés à faire chaque fois un diagnostic sur les comportements sociaux et sur la pratique chrétienne, pour les évaluer et proposer des orientations pastorales à la fois fidèles à l'Esprit du Christ et réalistes »<sup>463</sup>.

### **1.3.2. Évaluation du mariage africain**

Sur le mariage africain, l'évaluation faite par les évêques d'Afrique centrale dans ce rapport affirme non seulement qu'il est progressif, comme nous l'avons indiqué au premier chapitre de notre étude, mais aussi qu'il

« réalise une alliance non seulement entre les deux époux, mais entre les deux familles. Le consentement de celles-ci est requis en même temps que celui des conjoints. Dans le déroulement des étapes le versement de la dot est un élément décisif. Lorsque le processus est conclu, l'engagement des époux est ferme, la stabilité du mariage est garantie par l'accord des deux familles et les symboles de l'alliance entre elles. »<sup>464</sup>

Le rapport de l'ACECCT énumère les étapes du mariage coutumier africain dont la première, importante et pendant laquelle se donne le consentement des fiancés et de leurs familles, est la demande de la main suivie d'une plus ou moins longue période de non cohabitation entre les futurs mariés dans la plupart des ethnies africaines. Il mentionne que le processus du mariage se conclut par le versement de la dot qui est symbolisé par plusieurs pratiques contextuelles et dont le rôle est multiple. Il fait aussi remarquer que la pratique du mariage africain dans des milieux ruraux et citadins subit des transformations et des dégradations notables à la suite de nombreuses mutations sociales de la société.

### **1.3.3. Orientations pastorales**

Les évêques des trois pays réunis à Bangui pensent que « dans la mesure où le mariage coutumier représente *un engagement ferme et stable* et où, dans la progression des étapes, la cohabitation ne commence qu'après la conclusion du processus, il peut être assumé par l'Église. La dot reste, dans la plupart des cas, le symbole de la conclusion du

---

<sup>463</sup> *Ibid.*

<sup>464</sup> *Ibid.*

mariage »<sup>465</sup>. D'après eux, c'est contre les déviations de la dot que l'on devrait réagir pour les corriger tout en sauvegardant son rôle comme symbolique d'une alliance sans en faire un objet de commercialisation. La lutte contre ces déviations peut passer par une pastorale d'accompagnement des couples. Le rapport propose le développement d'une catéchèse du mariage qui allie la substance de l'Évangile et de la richesse des valeurs culturelles qui relèvent de la tradition africaine. Les évêques proposent que cette catéchèse soit introduite dès l'étape de l'initiation chrétienne puisque, d'après eux, l'engagement dans la vie matrimoniale actuelle ou future commence par le baptême. La triple célébration du mariage étant la principale préoccupation, l'ACECCT reprit à son compte les prescrits canoniques des canons 1100 et 1098 du code de droit canonique de 1917 pour éviter la dichotomie évoquée ci-dessus.

« Pour combattre toute apparence de dichotomie, il peut être bon de recourir aux possibilités laissées par le droit ecclésiastique : forme canonique minimum en cas de nécessité (canon 1100), mariage sans la présence du prêtre, lorsque celle-ci est difficile à obtenir (canon 1098). Il n'y aurait pas alors de célébration à l'Église, la présence du prêtre, ou seulement de laïcs chrétiens, suffisant à marquer la reconnaissance de l'engagement par l'Église »<sup>466</sup>.

La loi canonique ne dit pas tout, surtout sur la richesse du sacrement de mariage en lui-même. Elle ne dit pas que toute célébration du mariage entre baptisés est un acte d'Église et que cette dimension ecclésiale est plus importante ou du moins aussi importante que la présence d'un ministre ordonné. Pour les évêques membres de l'ACECCT, il n'est pas nécessaire de célébrer à l'Église mais, « la prière d'action de grâces et de demande, devra signifier que le sacrement ainsi célébré au sein de la coutume est don et grâce du Christ »<sup>467</sup>.

Les évêques n'excluent pas la célébration du mariage à l'Église après le mariage africain. Ils considèrent la possibilité de célébrer le mariage ou la conclusion du mariage à

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 945.

<sup>466</sup> *Ibid.* Can. 1098: S'il n'est pas possible d'avoir ou d'aller trouver sans grave inconvénient le curé, ou l'Ordinaire, ou le prêtre délégué, qui assisteraient au mariage selon la norme des can. 1095-1096 : 1° En cas de péril de mort, le mariage contracté devant les seuls témoins est valide et licite ; et même en dehors de ce cas, pourvu qu'en toute prudence, il faille prévoir que cette situation durera un mois ; 2° Dans les deux cas, si un autre prêtre pouvant être présent, il devrait être appelé et assisterait, avec les témoins, au mariage, le mariage étant toutefois valide devant les seuls témoins. Canon 1100 : En dehors du cas de nécessité, on observera pour la célébration du mariage les rites prescrits par les livres rituels approuvés par l'Église ou admis par de louables coutumes.

<sup>467</sup> *Ibid.*

l'Église non pas comme condition de sa validité devant un prêtre, mais plutôt comme une mise en relief du sens chrétien du mariage. Ils justifient cette proposition en se reportant aux pratiques « dans la mesure où, aujourd'hui, dans beaucoup de cas, l'engagement matrimonial paraît précaire et où la cohabitation commence avant que le processus soit conclu de manière décisive, il devient difficile, pour l'Église, d'assumer et de reconnaître cet engagement et cette cohabitation »<sup>468</sup>, étant donné aussi que l'ensemble des couples qui se marient à l'Église ont déjà des enfants, ce qui présumerait que la consommation a déjà eu lieu.

La question qui préoccupa l'ACECCT fut la suivante : « Lorsque par exemple, un processus de mariage coutumier est entamé, que la demande de main a été faite, et que la cohabitation commence dès ce moment-là, faut-il considérer ces couples comme 'pêcheurs publics', en situation irrégulière, et les refuser aux sacrements ? La société ne condamne pas cette situation comme anormale, mais que peut et doit dire l'Église ? »<sup>469</sup> C'est ici qu'intervient la foi. Pour l'ACECCT, si des tels couples manifestent fermement une foi véritable et des signes sérieux de vie chrétienne vérifiés, il n'y a pas de raison à refuser de leur reconnaître leur engagement et à les admettre aux sacrements. C'est pourquoi les évêques de ces trois pays plaidèrent pour le renforcement des pouvoirs des conférences épiscopales et des évêques afin qu'ils puissent préciser avec l'Église universelle les conditions d'admission éventuelle aux sacrements des couples encore en route vers l'engagement décisif.

#### **1.4. Synode des évêques de 1980 : inculturation du mariage**

Sous Jean-Paul II, un premier synode des évêques sur la famille se tint à Rome du 26 septembre au 25 octobre 1980 sur le thème « Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui ». Pour la première fois, les assises synodales des évêques connurent la participation de seize couples, à titre d'auditeurs, dont deux furent venus d'Afrique, plus précisément du Congo-Brazzaville et du Kenya.

La V<sup>e</sup> assemblée du Synode des évêques de 1980 donna le ton d'une nouvelle vision aux problèmes pastoraux de l'Église d'Afrique sur le mariage. Elle se prononça sur les

---

<sup>468</sup> *Ibid.*

<sup>469</sup> *Ibid.*

premières pistes de solution à la problématique de notre thèse dont nous reproduirons les plus fondamentales dans cette section.

L'un des carrefours constitués à cette occasion traita la question de l'inculturation du mariage chrétien, plus spécialement en Afrique et à Madagascar. Il souligna que le mariage et la famille constituaient la racine et la matrice de la société, de sa culture et de ses valeurs. Les deux institutions sont le terroir à travers lesquelles les valeurs culturelles sont transfigurées et portées, du moins parfait, au toujours plus parfait, par la Parole de Dieu, à condition qu'elles soient vécues 'dans le Seigneur'. Dans cette perspective, on passe, selon les membres du carrefour, de la réalité culturelle fondamentale du mariage – reconnu comme tel par chaque peuple – au mariage chrétien. L'assemblée synodale de 1980 ne fut pas exclusivement consacrée à l'Afrique. Nous ne connaissons pas les nationalités ou les origines des évêques composant ce carrefour.

Les membres du carrefour mentionnèrent que « les valeurs africaines relatives à la vie matrimoniale et familiale n'ont pas besoin d'être extirpées hors de leur univers propre pour être christianisées. C'est du dedans de cet univers qu'elles seront transfigurées. Leur conversion progressive au Christ ne doit pas supprimer leur propre cadre conceptuel, mais le mettre constamment à jour »<sup>470</sup>. L'apport de plusieurs langues et cultures fut souligné et comprise comme un enrichissement de l'Église qui devrait lui permettre de saisir le 'mystère insondable'. Le Synode demanda « que les conférences épiscopales locales soient reconnues comme l'instance ordinaire de discernement et de décision dans ce domaine »<sup>471</sup> afin de leur permettre de partager les multiples expériences de leurs peuples, et de déterminer les moyens devant garantir les éléments constitutifs du mariage chrétien à savoir : l'unité, l'indissolubilité, la sacramentalité, la liberté de consentement nettement exprimée.

Les assises de l'assemblée synodale de 1980 ne furent pas exclusivement consacrées aux Églises particulières de l'Afrique. Cependant, vus les nombreux défis pastoraux que présentait le mariage sacramentel en terre africaine, la question du mariage coutumier

---

<sup>470</sup> Cheza, Maurice, Derroite, Henri et Luneau, René, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, p. 157. Les textes ont été réunis par les trois théologiens mais ils n'en sont pas des auteurs.

<sup>471</sup> *Ibid.*

s'invita au Synode. Quatre communications épiscopales ont retenu notre attention par rapport à la problématique qui fait l'objet de notre thèse.

#### **1.4.1. Bernard Yago (1916-1997), archevêque d'Abidjan en Côte d'Ivoire**

L'ancien archevêque d'Abidjan réclama la « vraie nourriture »<sup>472</sup> pour des époux africains qui se trouveraient, selon lui, dans une situation de désarroi. À cet effet, il souhaita « que le Synode encourage exégètes et théologiens à poursuivre leurs recherches sur le sacrement de mariage de manière à déboucher sur une spiritualité conjugale et familiale solide. »<sup>473</sup> Il dénonça les interférences parfois récurrentes de la famille dans la vie conjugale en Afrique. Bernard Yago estime qu'au-delà de ce comportement excessif, « il faudrait reconnaître aussi les valeurs dont elle est porteuse. Bien de jeunes foyers, dans nos pays, auraient surmonté leur crise s'ils ne s'étaient pas radicalement coupés de cette communauté familiale. Celle-ci s'est souvent montrée capable de soutien réel, tant humain que moral et spirituel, dans les moments difficiles »<sup>474</sup>. La participation de la famille aux étapes de la préparation et de la conclusion du mariage est une nécessité. Les difficultés que comportent les démarches parallèles engagées par des futurs époux obligés de passer par les mariages africain et civil avant d'arriver au mariage dit chrétien le poussent à rejoindre le vœu formulé par certains de ses confrères présents au Synode à en appeler à l'élévation du mariage africain au rang de sacrement.

Bernard Yago proposa que le Synode trouvât « le moyen d'associer la famille élargie à la préparation et à la célébration du mariage. Si elle intervient officiellement dans la liturgie du mariage, elle se sentira plus engagée à aider les nouveaux époux »<sup>475</sup>. Comment cela devrait-il se faire ? « La manière la plus simple et la plus naturelle d'engager cette famille élargie, c'est, me semble-t-il, de revaloriser le mariage coutumier, en l'élevant au rang de sacrement, moyennant, bien sûr, une forme canonique adéquate, étant sauves

---

<sup>472</sup> Yago, Bernard, « Mariage et famille dans le monde moderne », p. 1063. Il suggéra que le Synode soit ouvert à la diversité et encourage la poursuite des recherches sur le sacrement de mariage en vue d'une spiritualité conjugale et familiale solide qui soit une vraie nourriture pour les époux en désarroi. En les arrachant de leurs valeurs culturelles, la forme canonique introduite en Afrique subsaharienne ne permet pas aux baptisés africains de participer à cette nourriture.

<sup>473</sup> *Ibid.*

<sup>474</sup> *Ibid.*

<sup>475</sup> *Ibid.*

aussi l'unité et l'indissolubilité »<sup>476</sup>. La revalorisation du mariage coutumier, par son élévation au rang de sacrement, « obéirait ainsi à la logique de l'incarnation selon laquelle tout doit être restauré en Christ. On répondrait aussi aux vœux de nombreux pasteurs gênés par la superposition de trois mariages. Actuellement, en effet, les futurs époux sont obligés de passer par le mariage coutumier et civil, avant d'arriver au mariage chrétien, avec les énormes difficultés que comportent ces démarches parallèles »<sup>477</sup>.

#### **1.4.2. Gabriel Zubeir Wako (1041-), ancien cardinal du Soudan**

Pour Gabriel Zubeir Wako, le mariage religieux ne s'incarne pas dans les réalités africaines et paraît isolé du vécu quotidien des chrétiens d'Afrique. Pour cette raison, il invita le synode à l'arracher de cet isolement et à le rattacher à la vie des gens. Sa préparation ne se limite qu'à mettre au point les modalités de la célébration à l'Église. Le mariage africain, quant à lui, est un processus qui prend place dans une série de rites qui débouchent sur sa célébration. « L'éducation au mariage commence à l'enfance, s'intensifie au cours des rites d'initiation, atteint son sommet dans les préparatifs immédiats à la célébration et dans la célébration elle-même, se poursuit dans les premiers temps de la vie conjugale du couple. La communauté, en particulier la famille élargie, assume la tâche de cette éducation et l'intègre dans la vie de la communauté »<sup>478</sup>. C'est ce processus qui fait du mariage une partie intégrante de la vie communautaire d'une manière que l'on ne retrouve pas dans le mariage religieux. Il émit le vœu de voir « le rite ecclésiastique s'insérer dans cette chaîne, faire de l'éducation au mariage une partie intégrante de la formation chrétienne des fidèles et mettre davantage l'accent sur le rôle de la communauté, à la fois dans la formation au mariage, dans sa célébration et dans l'aide à apporter au couple après le mariage »<sup>479</sup>. La communauté, en particulier la famille, assume la tâche de l'éducation. C'est pourquoi le mariage chrétien est aussi appelé à s'insérer dans cette chaîne qui n'est nullement une institution en dehors des réalités vécues.

Dans son intervention au cours de la même assemblée, Gabriel Zubeir, après avoir évoqué l'existence d'un fossé entre les rites de l'Église et les rites coutumiers comme nous

---

<sup>476</sup> *Ibid.*

<sup>477</sup> *Ibid.*

<sup>478</sup> Zubeir, Gabriel, « Le mariage dans le contexte africain », p. 1062.

<sup>479</sup> *Ibid.*

l'avons décrit au chapitre précédent, proposa aussi au Synode que le rôle accordé au prêtre dans la forme canonique soit attribué aux 'Anciens' des familles. « Il faudrait que, du prêtre, nous déplaçons l'accent vers les anciens de la communauté. Dans le mariage coutumier, ce sont ces derniers qui ratifient et bénissent les mariages, et les bénissent encore avant la célébration à l'Église. Leur jugement devant la communauté concerne également les mariages contractés à l'Église »<sup>480</sup>. D'après l'ancien archevêque de Khartoum, le prêtre n'est pas apte à remplir un tel rôle dont les implications dépassent une simple célébration. Il ne maîtrise nullement tout ce processus qui implique la connaissance de la généalogie et de l'histoire de la famille. C'est pourquoi il propose l'insertion du rite ecclésiastique dans cette chaîne en faisant de l'éducation au mariage une partie intégrante de la formation chrétienne des fidèles. Le rôle de la communauté familiale devrait être valorisé aussi bien dans la formation au mariage que dans la célébration ainsi que dans l'accompagnement et le soutien à apporter au couple après la célébration de son mariage.

#### **1.4.3. Laurean Rugambwa (1912-1997), cardinal de la Tanzanie**

Laurean Rugambwa mit au cœur de son intervention l'incarnation du christianisme dans les diverses cultures et le pluralisme légitime qui peut se déployer dans une Église perçue comme communion d'Églises particulières. Aussi, il rappelle que l'objectif poursuivi par l'évangélisation « n'est pas d'implanter une Église étrangère de type occidental dans les cultures non occidentales, mais de purifier et d'amener chaque culture à sa perfection »<sup>481</sup>. Le processus évangélique met au défi toutes les cultures et les appelle à se convertir.

En ce qui concerne les traditions culturelles matrimoniales et familiales, le prélat tanzanien fit remarquer qu'elles constituaient l'un des aspects les plus importants de toute culture, spécialement sur le continent africain. « Coutumes et traditions sur le choix des partenaires, manière de contracter mariage, conditions de vie matrimoniale, modèles de vie familiale, sont profondément incrustés dans les traditions tribales. Ces coutumes et

---

<sup>480</sup> *Ibid.*

<sup>481</sup> Rugambwa, Laurent, « Inculturation suppose pluralisme, communion d'Églises particulières et structures juridiques », dans Cheza, Maurice, Derroitte, Henri et Luneau, René, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, p. 154.

traditions continuent d'être observées dans les pays africains indépendants »<sup>482</sup>. Étant donné ce principe fondamental qu'il appelle le Synode à reconnaître, l'évêque tanzanien évoqua la légitimité et le droit authentique des Églises particulières à réfléchir sur les questions matrimoniales dans leurs régions respectives.

« Les Églises locales en Afrique ont le droit et le devoir de veiller à ce que le mariage et la vie familiale dans leur région soient 'authentiquement chrétiens et authentiquement africains'. Elles doivent être autorisées à trouver elles-mêmes des solutions pastorales aux problèmes nés de la rencontre du christianisme et des cultures africaines, particulièrement dans le domaine de la vie familiale »<sup>483</sup>.

Il n'est pas question de mettre en péril ou de trahir la vérité révélée mais il s'agit plutôt de tenir pleinement compte aussi de l'expérience culturelle du peuple africain. Pour lui, « la législation ecclésiastique sur le mariage doit être massivement révisée et réduite à des lois essentielles applicables à l'Église universelle. Toute législation plus particulière doit revenir aux Églises locales elles-mêmes »<sup>484</sup>. Cela accorde aux Églises particulières la latitude nécessaire pour la pastorale des fidèles qui, faut-il le préciser, se trouvent aux prises avec des difficultés et des situations embarrassantes.

#### **1.4.4. Jean-Claude Bouchard (1940-), évêque de Pala au Tchad**

L'évêque de Pala, missionnaire oblat originaire du Canada, intervint au Synode d'octobre 1980 au nom de la Conférence épiscopale du Tchad en invitant l'Église à considérer les réalités vécues sans escamoter les problèmes au lieu de partir de théories réfléchies et décidées qui viendraient d'ailleurs aussi valables soient-elles. Il exprima tout son regret de constater l'existence d'un fossé majeur entre les textes du Magistère et la réalité sur le terrain pastoral. Pourtant, dit-il, l'Église africaine est en mesure d'apporter une riche contribution à toute l'Église universelle.

« On ne peut pas les réduire à un ordre purement chrétien et encore moins ecclésiastique. Ces réalités [...] ont droit à une juste autonomie. Bien plus, c'est le droit naturel le plus strict pour toute personne, et partant pour tout chrétien, de pouvoir contracter mariage et vivre sa vie de famille selon le génie de son

---

<sup>482</sup> *Ibid.*

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>484</sup> *Ibid.*



peuple et, pourrait-on ajouter, de son époque, étant sauvegardés bien sûr les valeurs évangéliques et l'idéal du mariage »<sup>485</sup>.

Dans la lettre de clôture qui reprend l'essentiel des propositions élaborées par le Synode, le Rapporteur, le Cardinal Joseph Ratzinger, archevêque de Munich et de Frising en Allemagne à l'époque, devenu pape en 2005 sous le nom de Benoît XVI, mentionne ce qui suit : « La lettre qui devient bien trop longue, déborderait totalement de son cadre, si je voulais donner ici ne serait-ce que les idées principales que les travaux du Synode ont abordés »<sup>486</sup>. C'est en ces termes que le Synode répondit aux préoccupations pastorales formulées par les représentants des conférences épiscopales d'Afrique.

### **1.5. Entre le Synode de 1980 et le premier Synode africain en 1994**

Les années qui ont suivi le Synode de 1980 sur la famille avant la tenue de la première assemblée synodale des évêques d'Afrique, connurent plusieurs communications des prélats catholiques africains sur le mariage africain. Leur contribution est capitale, dans le cadre de notre étude, surtout de la dernière partie de notre thèse. Nous en avons retenu trois : la déclaration de Mgr John Njenga en 1983, l'important discours du Cardinal Joseph-Albert Malula de la R.D.C. prononcé en 1984 à Yaoundé au Cameroun et la communication de la Conférence épiscopale du Tchad en 1990.

#### **1.5.1. John Njenga (1928-2018), archevêque de Mombasa au Kenya**

Dans l'exercice de leur mandat épiscopal, certains évêques africains dont Mgr John Njenga (1928-2018), firent de défis pastoraux qui entourèrent l'introduction de la nouvelle réglementation du mariage en Afrique par des missionnaires une de leurs préoccupations. De son point de vue, l'ancien évêque de Mombasa évoque le fait que « le souci de l'Église depuis les temps apostoliques, c'est de s'adapter à la culture des peuples, à la lumière de l'Évangile. C'est pourquoi l'Église en Afrique doit relever le défi de s'ouvrir à ce qui est bon dans la célébration du mariage africain »<sup>487</sup>. Sans les identifier explicitement ou les nommer, Mgr John Njenga affirme que « la forme canonique actuelle est peut-être adaptée

---

<sup>485</sup> Bouchard, Jean-Claude, « Méthode de l'inculturation », dans Cheza, Maurice, Derroitte, Henri et Luneau, René, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991)*, p. 153.

<sup>486</sup> Potin, Jacques, *Aujourd'hui la famille : principaux documents du Synode des évêques 1980*, Paris, Centurion, 1981, p. 292.

<sup>487</sup> Njenga, John, « Autour du mariage traditionnel ou coutumier », dans *Telega*, n° 34, avril-juin 1983, p. 29.

pour certaines cultures, mais il ne faudrait pas l'universaliser. La forme canonique du mariage à l'Église devrait donc s'insérer dans le mariage traditionnel, soit pour la bénédiction nuptiale proprement dite, soit pour la dissolution des mariages invalides »<sup>488</sup>. Pour lui, la forme canonique n'est pas adaptée à l'Afrique et le changement formulé en y incorporant les éléments culturels africains constitue le désir des théologiens africains. L'évêque kenyan exclut la compréhension ou l'interprétation de la culture africaine à partir d'une conception différente de celle des Africains. L'adaptation de l'Église à la culture africaine lui paraît indispensable.

John Njenga déclare que l'introduction des éléments compréhensibles à la culture africaine qui feront du mariage un acte humain est une nécessité. La forme canonique du mariage, considérée comme seul type de mariage valide, sans inclusion des éléments culturels propres aux communautés africaines, peut être source de faiblesse pour le mariage dans la mesure où les Africains disposent de leur propre mariage auxquels ils demeurent attachés contre vents et marées. Il souligne l'urgence pour l'Église de trouver une nouvelle forme pastorale et liturgique qui introduirait les éléments culturels indispensables au mariage africain dans le mariage chrétien afin de susciter une adhésion confiante des Africains. Concrètement, il souhaite que le prêtre fasse le déplacement vers la famille où se célèbre le mariage coutumier. « Le prêtre pourrait de fait recevoir le consentement des époux à la maison, au cours du mariage traditionnel. Dans ce cas, le prêtre couronnerait, pour ainsi dire, un sacrement déjà existant, qui est caractérisé ici par le consentement des parties contractantes et de la communauté »<sup>489</sup>. Nous pouvons retenir de l'intervention de John Njenga ces termes : 'un sacrement déjà existant'. Cela signifie que la présence du prêtre ne change rien à une réalité sacramentelle qui existe déjà. Sa présence à cette cérémonie, selon lui, « renforcerait le mariage traditionnel. L'action de l'Église n'apparaîtrait plus alors comme l'unique élément essentiel du mariage valide, mais comme une de ses composantes, si importante soit-elle »<sup>490</sup>.

---

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>490</sup> *Ibid.*

### 1.5.2. Joseph-Albert Malula (1917-1989), ancien cardinal de la RDC

Le Cardinal Joseph-Albert Malula (1917-1989) prononça un discours sur le « Mariage et famille en Afrique » largement repris ensuite par nombre d'auteurs et d'ouvrages que nous avons parcourus dans le cadre de notre étude. Il y exposa sa perception et ses convictions disciplinaires, théologiques et pastorales par rapport à la doctrine traditionnelle de l'Église catholique sur le mariage et à la conception africaine de la même entité matrimoniale. Il s'inscrivit dans la ligne de ses prédécesseurs qui intervinrent au synode de 1980.

D'après lui, si pour Vatican II, « la santé de la personne et de la société tant humaine que chrétienne est étroitement liée à la prospérité de la communauté conjugale et familiale » (GS, n° 47), il convient d'ajouter qu'« en Afrique la famille présente une autre importance. Elle est la gardienne fidèle des coutumes et traditions ancestrales, des secrets des différents rites qui sont comme des 'sacrements' qui véhiculent la force vitale reçue des ancêtres à travers les membres d'une même lignée »<sup>491</sup>. Dans un tel contexte, il pense que si l'on veut sauver le christianisme en Afrique, il va falloir christianiser non seulement les individus mais aussi la famille africaine tout entière. C'est dans cette perspective qu'il s'engage à présenter des interrogations soulevées en terre africaine par la doctrine traditionnelle de l'Église catholique du mariage.

Il expose les idées maîtresses de cette doctrine autour des concepts d'unité, de l'indissolubilité et de la sacramentalité qui, selon lui, ne faisaient aucun problème chez les Africains devenus chrétiens catholiques. « Leurs difficultés se situent ailleurs, plutôt au plan pastoral et de la discipline actuelle de l'Église »<sup>492</sup>. Pour Joseph-Albert Malula, si l'approfondissement des éléments de similitude et de communion s'avère indispensable, la sauvegarde de l'altérité et de l'identité africaines l'est aussi. L'unité dans la foi ne signifie nullement uniformité. « Nous insistons fort sur notre droit à la différence pour attirer

---

<sup>491</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 870. Du 4 au 11 avril 1984 se tint à Yaoundé au Cameroun le premier congrès des théologiens africains et européens. Certaines sources parlent de la présence majoritaire de théologiens européens et d'une vingtaine de théologiens africains (La Documentation Catholique, n° 1880), d'autres parlent de 25 théologiens européens et 60 théologiens africains. Sous le thème « Mission de l'église aujourd'hui », ce congrès fut organisé par l'Association œcuménique des théologiens d'Afrique (A.O.T.A.) - fondée en décembre 1977 à Accra au Ghana.

<sup>492</sup> *Ibid.*

l'attention de tous ceux qui, au plan de la discipline par exemple, seraient tentés d'universaliser et d'implanter partout un modèle unique du mariage dit 'chrétien' et de la famille dite 'chrétienne' »<sup>493</sup>.

L'analyse de son discours nous a permis de dégager trois principales articulations de sa pensée théologique que nous qualifions de 'postulats de Joseph-Albert Malula' qui sont régulièrement repris par plusieurs spécialistes du mariage chrétien. Il énonça ce qui suit :

Premier postulat : *Dieu a institué le mariage mais il n'a jamais dit comment les êtres humains se marieraient.* « Si Dieu, auteur de la nature humaine, a institué le mariage naturel et l'a béni (Gn 2), il n'a pas dit comment les hommes devaient se marier. Il n'y a pas de modèle unique de constitution du lien matrimonial chez tous les peuples »<sup>494</sup>.

Pour Joseph-Albert Malula, au regard de la diversité des cultures et des peuples du monde aux pratiques multiformes, il ne peut nullement exister un modèle unique de conclusion de mariage préalablement défini et imposable à toutes les cultures. De caractère à la fois culturel, biblique et historique, l'argument invite l'Église au respect des valeurs culturelles des autres peuples et surtout à ne pas traiter de manière déshonorante une réalité humaine et terrestre, voulue et bénie par Dieu Lui-même comme étant naturelle.

« Quand en Occident, on parle de mariage chrétien, de quoi parle-t-on exactement? Existe-t-il quelque part, en l'air, un modèle unique de mariage dit 'chrétien', préalablement constitué et qu'il suffirait simplement de transplanter dans les réalités socioculturelles de chaque peuple à évangéliser pour faire des mariages chrétiens? »<sup>495</sup> Le modèle unique de constitution du lien matrimonial n'existe pas et chaque peuple a sa manière propre de se marier et de fonder la famille. Étant donné que, le mariage est une institution naturelle qui relève de l'ordre de la création, une réalité socioculturelle, il revient à chaque peuple à travers le monde de déterminer la manière de se marier, de fonder la famille et de fixer ses propres critères de sa validité.

Deuxième postulat : *Chaque peuple fixe ses propres critères de validité du mariage.*

---

<sup>493</sup> *Ibid.*

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 871.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 872.

« Peut-on légitimement imposer la manière de se marier et de consommer le mariage d'un peuple aux autres peuples qui ont leur propre manière multiséculaire tout aussi valable de se marier ? [...] Comment le recours à un phénomène culturel peut-il être ou devenir un fondement légitime d'un impératif absolu à imposer partout, même aux peuples qui ont d'autres usages et une autre conception du mariage? »<sup>496</sup> Le manque de respect à l'endroit du mariage africain a poussé les missionnaires venus du monde culturel occidental à enseigner et imposer aux Africains une autre conception du mariage.

Les Africains demeurent jusqu'aujourd'hui attachés à leur mariage traditionnel et plusieurs auteurs sont unanimes sur ce point. Cet attachement et la présence du mariage dit 'chrétien' posent problème et engendrent plusieurs défis pastoraux difficilement surmontables. D'après Joseph-Albert Malula, seule l'Église a le droit de fixer les conditions de sacramentalité d'un mariage. Cependant, ce droit ne lui permet pas de se prononcer sur les conditions de validité du mariage non sacramentel. En d'autres termes, les conditions de validité d'un sacrement ne déterminent pas la validité ou l'existence d'un mariage non sacramentel. Il n'existe nullement de lien entre l'existence d'un mariage naturel et sa sacramentalité.

Troisième postulat : *Le mariage dit 'chrétien' relève de la culture occidentale.*

« Aujourd'hui, ce mariage de type occidental pose de sérieux problème aux Africains, parce que, inadapté, il se trouve en porte à faux. En effet, bien qu'instruits et baptisés, après cent ans d'évangélisation, les chrétiens africains continuent à se marier selon les coutumes et les traditions de leurs ancêtres »<sup>497</sup>.

Pour Joseph-Albert Malula, le mariage chrétien appartient à la culture occidentale. Il place le point de clivage des deux mariages africain et chrétien au volet philosophique qui les sous-tend : l'un et le multiple. D'après lui, « l'esprit occidental s'est développé, on le sait, en s'orientant vers l'analyse et la synthèse des choses. C'est un esprit surtout analytique. L'Africain, au contraire, a du monde et de la vie une perception plutôt globale et globalisante. C'est un esprit synthétique qui voit les choses dans leur ensemble, les

---

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 873.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 872.

distinguant sans nécessairement les opposer »<sup>498</sup>. L'Occident a développé de manière séparée l'un et le multiple et en est arrivé à les opposer. Si l'on se reporte au mariage, l'engagement personnel se retrouve opposé à l'engagement communautaire. Par contre, la perception africaine réunit en un tout, les membres vivants et morts qui se réclament d'un même ancêtre.

En Afrique, c'est dans le respect de la liberté de l'un et de l'autre que l'un et le multiple trouvent leur place. Le premier ne nie ni ne s'oppose au second. Ils peuvent ainsi créer un terrain d'harmonisation et de complémentarité enrichissante où règnent la solidarité, l'hospitalité, l'ouverture au Christ. La famille, pour l'Africain, est un concept très large englobant des parents (père et mère, grands-parents, oncles et tantes, cousins et cousines, frères, sœurs, neveux et nièces, etc.), vivants et morts. Tous s'y retrouveraient et se réclameraient comme appartenant à un même ancêtre. C'est le mariage de ses membres qui assure sa survie, c'est-à-dire de la famille. Cette philosophie de l'un et du multiple permet de comprendre la différence entre les deux conceptions du mariage. « A la rencontre du christianisme avec les cultures africaines, l'idéal du mariage des chrétiens, proposé par l'Église d'Occident pose des problèmes sérieux aux Africains, compte tenu de l'anthropologie et d'une autre vision du monde qu'a l'Occident. 'Autre' ne signifie pas 'meilleur' ou moins 'bon', mais tout simplement différent »<sup>499</sup>.

Joseph-Albert Malula ne remet pas en question l'indissolubilité du mariage mais plutôt l'élément qui la fonde dans le mariage chrétien, c'est-à-dire la consommation, et qui, selon lui, est essentiellement culturel et contextuel. Il souhaite que les Églises d'Afrique puissent disposer du droit de définir les conditions de la consommation d'un mariage entre chrétiens africains. L'objectif de la forme canonique n'a jamais été de fixer les conditions nécessaires à l'existence d'un sacrement mais plutôt de lutter contre les mariages clandestins. Le mariage africain n'est pas un mariage clandestin.

Pour le dominicain français René Luneau, « nul mieux que Joseph-Albert Malula, lorsqu'il fut archevêque de Kinshasa, n'avait réussi à exprimer avec force et autorité, la

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 871.

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 874.

nécessité de modifier profondément l'actuel ordre des choses »<sup>500</sup>. Ses analyses inspirèrent largement les Pères synodaux en 1994 pour réclamer qu'une grande partie de la discipline ecclésiastique sur le mariage soit révisée et réduite aux problèmes essentiels pouvant être appliqués à toute l'Église universelle.

La reconnaissance de la valeur du mariage africain entre chrétiens fait sans doute partie des pierres d'achoppement entre Rome et l'épiscopat africain. Le discours de Joseph-Albert Malula en 1984 attira la colère de la hiérarchie catholique. Dans les commentaires qu'il fait à la note 8 du bas de page sur le discours du prélat catholique congolais, René Luneau renseigne que « certaines instances romaines reprochèrent à la *Documentation Catholique* d'avoir publié la version intégrale de la conférence »<sup>501</sup> de Yaoundé.

Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, se rendit trois ans plus tard à Kinshasa en R.D.C. en 1987. Quel fut l'objet du voyage de Joseph Ratzinger au pays de Joseph-Albert Malula ? « Officiellement, il est là – du 18 au 24 juillet 1987 – pour rencontrer les présidents des Commissions doctrinales établies par les évêques d'Afrique, dans le cadre des rapports et des échanges devant exister entre le dicastère romain et les Églises particulières »<sup>502</sup>. Au cours de son séjour, il rappela les principes fondamentaux de la doctrine de l'Église catholique sur l'inculturation du christianisme, une question qui était au cœur des débats théologiques et canoniques au sein des Églises d'Afrique. Il déclara sans ambages que « toute démarche dans ce sens ne doit s'effectuer qu'en collaboration avec Rome, qu'avec l'accord de Rome. Toute réflexion, qu'elle soit théologique, pastorale, catéchétique ou liturgique, doit s'inspirer de l'expérience historique et des enseignements de l'Église romaine et des papes »<sup>503</sup>. Cette déclaration permet de comprendre les ambiguïtés réelles qui existaient sur la question du mariage africain qui ne sont pas que théologiques et canoniques mais aussi anthropologiques.

---

<sup>500</sup> Luneau, René, *Paroles et silences du Synode africain*, p. 67.

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>502</sup> Mpsi, Jean, *Le Cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église 'africaine' et le Saint-Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 401.

<sup>503</sup> *Ibid.*

Rien n'arrête Joseph-Albert Malula au lendemain de la déclaration de Joseph Ratzinger, malgré ces propos menaçants. Pour lui, le mariage africain ne saurait être ravalé au rang du concubinage. S'appuyant sur les recommandations formulées par l'assemblée du SCEAM en 1978 à Nairobi, Joseph-Albert Malula propose que les questions en rapport avec le mariage et avec la famille en Afrique, qui implique une tâche délicate du pasteur, fassent l'objet d'une étude particulière par des théologiens en vue d'une solution adéquate.

### **1.5.3. Déclaration de la Conférence épiscopale du Tchad (1990)**

Les défis pastoraux auxquels les évêques du Tchad faisaient face dans l'exercice de leur ministère épiscopal les poussèrent à publier, le 9 décembre 1990, une lettre pastorale intitulée « Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique ». Ils y évoquèrent deux catégories des fidèles dont la situation se posait à la conscience pastorale. La lettre déclare ce qui suit :

« Deux catégories de mariage posent problème à notre responsabilité pastorale. – Un grand nombre des chrétiens, qui ont une foi réelle au Christ, ont contracté mariage selon la coutume de leur peuple ; aux yeux de tous ils sont donc mariés. Mais des raisons socio-économiques (le coût de la dot, de la fête), et l'opposition du conjoint ou de la belle-famille, les empêchent de compléter et de mener à terme immédiatement leur mariage. Ils sont donc concubins aux yeux de l'actuel droit canonique, avec les conséquences qui en découlent pour l'admission aux sacrements. – D'autres baptisés ne sont manifestement pas prêts à rencontrer toutes les exigences chrétiennes du mariage lors de la fondation de leur foyer : soit qu'il leur manque une foi ou une préparation suffisantes soit qu'ils n'acceptent pas toutes les exigences chrétiennes du mariage et de la vie de famille. D'où la double question que s'est posée notre Conférence épiscopale : – Comment respecter le droit de tout homme et de toute femme, fussent-ils baptisés, à être légitimement mariés ? Comment ne pas obliger des hommes et des femmes à poser un geste dont ils sont manifestement incapables, en l'occurrence se donner un sacrement (le sacrement étant par le fait même invalide) ? »<sup>504</sup>

Être chrétien catholique sans pouvoir participer aux autres sacrements pour avoir contracté le mariage africain bien qu'ayant une foi réelle au Christ, est l'une des préoccupations moralement embarrassantes décrites par les évêques tchadiens. Pour eux, à titre de pasteurs, le problème relève de leur responsabilité et d'une sensibilité éthique graves. Le problème tel qu'il est décrit permet de comprendre les difficultés réelles qui

---

<sup>504</sup> Conférence épiscopale du Tchad, « Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique », p. 1069-1070.



existent et dont la forme canonique est porteuse dans sa recherche de cohabitation avec le mariage africain. Respecter à la fois le sérieux de la démarche matrimoniale selon la coutume et le cheminement des époux dans le processus sacramentel exige une solution urgente pour dissiper toutes les ambiguïtés théologiques.

« La pratique actuelle de l'Église a créé deux réalités distinctes dans le mariage en Afrique ou, si on veut, a coupé le sacrement de la réalité humaine »<sup>505</sup>, selon les prélats catholiques tchadiens. D'après les Écritures, Dieu, dès la création, a établi le mariage comme institution sacrée radicalement différente de toute association humaine. Pour l'épiscopat tchadien, le mariage crée, entre les époux une union irrévocable et indissoluble. C'est Dieu lui-même qui les unit et est donc le Seul à pouvoir les séparer (Mt 19,4-6).

« Ce mariage, institution de salut pour tous les hommes, a-t-il été aboli par le Christ quand il a élevé le mariage à la dignité de sacrement, de sorte qu'un baptisé incapable de recevoir le sacrement serait dans l'impossibilité de se marier valablement et de recevoir la grâce de Dieu? Cela n'est affirmé nulle part dans l'Écriture et est en contradiction avec la pratique de l'Église qui, durant des siècles ne semble pas avoir considéré le mariage comme un sacrement en tant que tel. Cela contredit aussi la pratique actuelle de l'Église qui sépare, même pour des baptisés, mariage valide et mariage sacrement »<sup>506</sup>.

La question des évêques du Tchad rejoint celle de Joseph-Albert Malula qui refuse de renier l'existence d'un mariage non sacramentel s'il ne correspond pas aux conditions de validité d'un mariage sacramentel. Les prélats tchadiens firent remarquer que la forme canonique introduite en Afrique s'oppose en fait à la pratique de l'Église aux premiers siècles du christianisme qui ne considérait nullement le mariage comme un sacrement en tant que tel. La notion de sacrement fut tardivement formulée avec précision dans l'histoire de l'Église et c'est au second concile de Lyon en 1274 que fut fixé définitivement le nombre des sacrements à sept.

Pour quelles raisons fondées l'Église refuserait-elle la reconnaissance de la validité de l'institution matrimoniale africaine alors que l'Église a toujours reconnu la validité du mariage selon la création, réalité sacrée et institution divine ? La question mérite d'être posée pour comprendre les positions des évêques du Tchad qui soutiennent l'inséparabilité

---

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 1070.

<sup>506</sup> *Ibid.*

entre le mariage valide et le mariage sacrement alors que le Cardinal Joseph-Albert Malula soutient la séparabilité. Pour l'épiscopat tchadien, la séparabilité implique l'idée que tout ce qui précède le sacrement est invalide et provisoire, c'est-à-dire l'invalidité du mariage africain. Elle implique que le mariage africain représente un rite de passage ou une formalité d'usage située dans un processus de célébration orienté vers la 'vraie' célébration du mariage, celle du mariage sacramentel à l'Église catholique. De son côté, Joseph-Albert Malula reconnaît à l'Église le droit, non pas de fixer les conditions d'existence d'un mariage valide, mais celles d'un mariage sacramentel.

Cependant, les autorités épiscopales du Tchad constatent que dans les deux cas, qu'il s'agisse de la séparabilité ou de l'inséparabilité, le mariage africain est toujours considéré comme du concubinage par l'Église catholique. C'est pourquoi elles cherchent des raisons fondées qui justifieraient la non reconnaissance de la validité du mariage africain. Les évêques tchadiens ne comprennent pas aussi que, même dans le cadre de la création, dimension canoniquement reconnue par l'Église et liée à l'existence de tout être humain, le caractère naturel n'est pas reconnu au mariage africain.

Avant de proposer quelques pistes de solution, ils firent une lecture des propriétés et des valeurs existantes du mariage coutumier dans des traditions africaines :

« Les valeurs enseignées par la plupart des traditions africaines sur le mariage et la famille (nous ne parlons pas des déviations que nous condamnons aussi) constituent un terrain solide pour l'enracinement de l'Évangile. On y trouve en effet: la fidélité (l'adultère est interdit); l'indissolubilité: "le mariage est une alliance pour la vie", affirment beaucoup de dictons et proverbes; l'amitié entre les familles et les conjoints; la solidarité, la fécondité, le respect de la vie, l'éducation des enfants »<sup>507</sup>.

Dans la lignée de ce qui précède, les évêques du Tchad réfèrent, dans leur déclaration de 1990, à la position qu'ils avaient formulée dans une autre lettre pastorale antérieure : « Après étude, réflexion et consultation de biblistes et de théologiens, notre Conférence épiscopale a préparé en 1982 des *Directives pastorales sur le mariage et la famille chrétienne*. Un article de ces directives affirme que tout processus de mariage coutumier africain sérieusement entrepris et accompagné par la communauté chrétienne peut être

---

<sup>507</sup> *Ibid.*

pastoralement considéré comme un vrai mariage »<sup>508</sup>.

Dans la déclaration de 1990, les prélats tchadiens réitèrent leur position de 1982 en affirmant que « ce mariage coutumier des chrétiens, bien que devant être considéré comme un cheminement du point de vue strictement sacramentel, n'en est pas moins un mariage 'vrai et légitime' et donne donc droit à la pleine participation de ces baptisés à la vie de l'Église »<sup>509</sup>. Ils pensent que cette solution a le mérite, en attendant une réflexion plus approfondie, de respecter aussi bien le sérieux de la démarche matrimoniale au Tchad selon la coutume que le cheminement des époux et la grandeur du mariage 'sacrement de la foi'.

Dans la conclusion de leur déclaration de 1990, les autorités ecclésiastiques du Tchad renseignent sur ce qui suit : « Nos directives de 1982, comme toutes nos autres directives, ont été transmises à la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples laquelle »<sup>510</sup>. Elles informent aussi que dans une lettre datée du 28 juillet 1982 qui leur fut adressée par le cardinal brésilien Agnelo Rossi, délégué apostolique de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples en réponse à leurs directives, il « a exprimé "son plaisir" et affirmé que "les opportunes règles communes surtout en matière de ... mariage ... constituent une base sûre pour la relance de l'activité apostolique". Ces directives sont en application depuis et nous les faisons toujours nôtres dans notre conscience épiscopale »<sup>511</sup>. Depuis lors, c'est motus et bouche cousue. Le délégué apostolique en appela à l'obéissance des directives apostoliques sur le mariage telles qu'elles sont toujours été enseignées.

#### **1.6. Synode africain de 1994 : priorité au mariage africain**

Pendant près d'un mois, du 10 avril au 8 mai 1994, se tint l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques communément appelée synode africain, -- avec 317 participants à des titres divers. Voulu par Jean-Paul II en 1989 en vue d'un effort renouvelé d'évangélisation sur le continent africain, le synode africain se tint à Rome contrairement au vœu formulé par les Africains qui souhaitaient plutôt avoir un concile africain à la place d'un Synode.

Le lundi 11 avril 1994, le cardinal Hyacinthe Thiandoum, Rapporteur général et

---

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> *Ibid.*

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> *Ibid.*

archevêque de Dakar au Sénégal (1962-2000), ouvrit les travaux de l'Assemblée. Dans son mot introductif, il établit un lien entre les enjeux du Synode et les désirs exprimés par les évêques africains. Parmi les points qu'il mentionna dans le cadre de l'inculturation figurait la question du mariage et de la famille. Il s'exprima en ces termes :

« *Le mariage et la famille* ont besoin d'une attention spécifique, de manière à redécouvrir et à promouvoir les précieuses valeurs de la famille traditionnelle africaine. Ceci pourrait être une contribution significative pour trouver une réponse efficace à la crise actuelle de la famille en de nombreuses sociétés modernes. Nous avons besoin de prendre en plus grande considération nos diverses lois coutumières matrimoniales, nous efforçant de les harmoniser avec les lois de l'Église sur le mariage »<sup>512</sup>.

### 1.6.1. Controverses

Le synode fut organisé sur fond des difficultés ecclésiales, culturelles, sociales et politiques propres au continent africain sous le thème « L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 : vous serez mes témoins » (Ac 1,8). Il pourrait figurer parmi les assemblées synodales les plus controversées de l'histoire de l'Église catholique de rite latin. Deux faits majeurs en témoignent : l'ordre du jour et le rapport synthétique des travaux. En effet, les groupes de travail mirent en évidence le problème de l'expression liturgique et canonique du mariage chrétien. Cependant le rapport synthétique des travaux ne répondit pas à leurs attentes. Les rapports de deux groupes de travail des pères synodaux présentent des résumés de la vision définie dans des prises de parole des participants.

Au sujet de l'ordre du jour, le mariage coutumier africain ne figura pas dans le texte des « *Lineamenta* »<sup>513</sup> que le Conseil de la Secrétairerie Générale du Synode des Évêques

---

<sup>512</sup> Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, p. 39. Maurice Cheza présente le rapport introductif du Cardinal Thiandoum à la première partie de son ouvrage qui porte le titre de « La parole des évêques africains », repartie en cinq sections : Rapport introductif du cardinal Hyacinthe Thiandoum, Prises de parole des participants au Synode, Second rapport du cardinal Thiandoum, Message final du Synode des évêques d'Afrique et les 64 propositions.

<sup>513</sup> Le texte des *Lineamenta* est un premier document de travail ayant vocation à approfondir et à présenter le thème du synode. Il est envoyé par le Conseil de la Secrétairerie Générale du synode des Évêques qui, depuis 1971, est composé de 12 évêques élus et de trois personnes désignées par le pape. En retour, les évêques et les Conférences épiscopales font part de leurs réflexions au Conseil de la Secrétairerie Générale du Synode des évêques qui élabore alors un second document appelé *Instrumentum laboris* qui servirait de base et de point de référence pendant toute la durée des travaux du synode. De même, dans la préparation d'une Assemblée spéciale, le pape nomme un groupe d'évêques, principalement du continent et de la région pris en considération, pour constituer des Conseils Pré-Synodaux. Le *Lineamenta* destiné aux préparatifs du Synode des évêques pour l'Afrique de 1994 fut publié à la Cité du Vatican en 1990 et intitulé : « L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000. Vous serez mes témoins » (Ac 1,8). Alors que maints théologiens et évêques surtout africains espéraient un synode en terre africaine, le synode des évêques pour l'Afrique se tint à Rome et

avait envoyé aux évêques et aux Conférences épiscopales. « Dans l'exposé des thèmes choisis, ou dans l'abondant questionnaire qui le suit, pas un mot sur le mariage et les problèmes qu'il pose soit à l'évangélisation, soit à l'inculturation de la foi en Afrique. Oserait-on déduire de ce silence que les instances responsables de la préparation du Synode craignent de lancer ce sujet difficile dans la discussion ? »<sup>514</sup>. Le moins que nous puissions dire est que l'absence de ce sujet suscita de nombreuses réactions qui suggérèrent des modifications de la discipline juridique et sacramentelle en vigueur à l'endroit des couples des baptisés catholiques africains mariés coutumièrement mais non selon l'Église. Fallait-il craindre des débats qui s'avéraient inévitables ? Avant même l'ouverture des travaux, trois Instituts Catholiques d'Afrique (Yaoundé au Cameroun, Port-Harcourt au Nigéria, Kinshasa en RDC) proposèrent en juin 1991, dans une déclaration commune, un autre ordre du jour que, celui des *Lineamenta*, où le mariage, sujet prioritaire, occupait une place de choix.

L'anthropologue français René Luneau résume les quelques interventions des Pères synodaux pour décrire l'ambiance tendue qui se dégagait des travaux de cette Assemblée.

Les évêques

« furent, au cours des deux premières semaines du Synode, plus de deux cents à prendre part la parole et les observateurs eurent le sentiment que les Pères du Synode abordaient “librement les enjeux les plus brûlants de l'avenir de l'Église”, au nombre desquels l'inculturation tint une place de choix puisque trente-six d'entre eux [les évêques] en firent l'objet principal de leur intervention. Le propos du cardinal Thiandoum parlant de la naissance de rites liturgiques nouveaux (Zaïre) comme d'un *droit* et non d'une concession, avait suscité l'inquiétude de quelques prélats de la Curie, tel Mgr Foley, se demandant si l'emploi du mot “droit” n'allait pas ouvrir la porte à bien des abus. Loin d'atténuer les termes de son intervention, le cardinal avait précisé que “l'inculturation concernait d'autres domaines que la liturgie éventuellement même le droit canonique”. Dans les jours qui suivirent, nombre d'évêques intervinrent dans le même esprit. On vit le Président de la Conférence épiscopale malgache, Mgr Rakotondravahatra demander si “la forme canonique actuelle (du sacrement de mariage) était la seule possible”, le Président en exercice de la Conférence épiscopale régionale ouest-africaine francophone (CERAO), Mgr A.T. Sanon, évoquer un droit canonique “qui tienne compte des aires culturelles”, Mgr Laurent Monsengwo, archevêque de Kisangani au Zaïre,

---

permet à Jean-Paul II de rédiger une exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*, orientée vers l'activité pastorale de l'Église catholique en Afrique. Elle fut promulguée en 1995 à Yaoundé au Cameroun.

<sup>514</sup> Nothomb, Dominique, « Le mariage en Afrique. », p. 854-855.

approuver avec vigueur les propos du cardinal Thiandoum et affirmer que “tout doit être inculturé : la théologie, notamment la théologie sacramentaire, la liturgie, le droit ecclésiastique, les structures de vie ecclésiale”, Mgr T. Tshibangu (Zaïre) qui fut au début des années soixante, l’un des pères de la “théologie africaine”, souligner que “considérée dans sa globalité, elle (l’inculturation) est une condition *sine qua non* et l’exigence centrale de l’être et du devenir de l’Église africaine”, le cardinal C. Tumi, archevêque de Douala, rappeler que le “droit canonique n’est pas d’origine divine”. On le savait, bien sûr, depuis longtemps mais il était peut-être opportun de le redire au sein de l’Assemblée synodale »<sup>515</sup>.

On le voit, à défaut de la tenue d’un concile tant souhaité par les Africains, le synode de 1994 fut un moment attendu qui permit aux évêques africains de soumettre les problèmes pastoraux. L’inculturation proposée comme l’un des remèdes pour l’enracinement de l’Évangile en Afrique devrait concerner tous les domaines de la vie, y compris le droit canonique. La première évaluation faite par le cardinal Thiandoum sur les travaux menés en commun fit ressortir l’inculturation comme préoccupation majeure du synode. « Il n’était plus question cette fois d’adaptation, d’illustration, de traduction nouvelle mais d’un immense effort de création, conjuguant réflexion théologique et patiente mise en œuvre dans la pastorale quotidienne »<sup>516</sup>. En présence de l’immense chantier des domaines particulièrement visés par l’inculturation et bien que le terme « droit » fut diversement interprété par la curie romaine, le synode africain émettait le vœu que « l’Église universelle devrait continuer à accorder sa confiance aux Églises d’Afrique et de Madagascar pour lui donner la liberté d’accomplir cette tâche essentielle »<sup>517</sup>. Les questions essentielles suscitées par l’évangélisation du continent africain furent au cœur du Synode.

Le théologien français Michel Legrain rapporte à ce sujet les propos de l’évêque de Ségou, Mgr Julien-Marie Mory Sidibé (1927-2003) qui déclara ce qui suit :

« Le Synode ne sera un geste d’espérance qu’à une seule condition : qu’il reste l’affaire de l’Afrique. Le Synode ne servira à rien s’il s’agit d’un simple prolongement d’une réponse de Nord au Sud, si aucune attention n’est portée à nos diversités culturelles. Le Nord et le Sud se font grandir mutuellement, mais

---

<sup>515</sup> Luneau, René, *Paroles et silences du Synode africain*, p. 58-59. Le cardinal américain John Patrick Foley (1935-2011) fut président du Conseil pontifical pour les communications sociales du 5 avril 1984 au 27 juin 2007. Les extraits des participants au Synode que René Luneau cite proviennent des articles qu’il a rassemblés à partir des périodiques *Spiritus*, *La Documentation Catholique* et *La Croix*.

<sup>516</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>517</sup> Thiandoum, Hyacinthe, « Second rapport du Synode », dans *DC*, n° 2095, 5 juin 1994, p. 524.

cet échange ne doit pas se faire à sens unique. L'extérieur peut nous aider mais pas nous remplacer. [...] Son souhait ? Une Église qui sorte de sa condition d'Église assistée, de colonie spirituelle de l'Église du Nord. »<sup>518</sup>

Les prélats catholiques africains et de la curie n'avaient probablement pas une même perception du synode. Les divergences prirent corps avec le refus d'organiser un concile.

En ce qui concerne le rapport synthétique des travaux de l'assemblée générale du Synode lu par le cardinal Joseph Ratzinger dans son discours de clôture du Synode, il fallait naturellement s'attendre à ce que soit relevée avec insistance la question relative à la rencontre du mariage africain et du mariage dit « chrétien ». Deux groupes de travail furent constitués sur la question du mariage. Le premier groupe proposa que « les conférences épiscopales puissent, avec leur peuple, effectuer le discernement (approprié) et prendre les décisions (utiles) pour garantir les éléments chrétiens constitutifs dans le cadre culturel »<sup>519</sup> tandis que le second groupe proposa « l'acceptation du mariage coutumier comme forme canonique ecclésiale »<sup>520</sup>.

Bien qu'ayant pris acte « de l'affirmation faite par de nombreux pères selon laquelle, même pour les chrétiens, certaines coutumes sont une façon réelle de contracter le mariage »<sup>521</sup>, le rapport de synthèse présenté à l'assemblée générale fut déterminant puisque le futur pape Benoit XVI en appela, comme le renseigne le théologien et dominicain français Philippe Antoine, à « un consensus matrimonial, exprimé en face de l'Église. [Ce consensus matrimonial] ne doit pas se réduire à une simple formalité, ce qui pourrait être le cas si n'était pas recherché un niveau de relation concrète entre les coutumes mêmes et la forme canonique »<sup>522</sup>. Sans doute qu'il s'agit là d'un problème de fond qui invite à plus d'attention aussi bien dans l'appréciation des comportements des communautés qu'à l'initiative de toute proposition nouvelle possible.

Le théologien belge Maurice Cheza rapporte qu'« à la fin du Synode, les Pères ne disposaient même pas du texte des propositions qu'ils venaient de voter, puisque leur

---

<sup>518</sup> Mgr Julien-Marie Mory Sidibé est cité dans Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique, tom III*, p. 56.

<sup>519</sup> Antoine, Philippe, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, p. 509.

<sup>520</sup> *Ibid.*

<sup>521</sup> *Ibid.*

<sup>522</sup> *Ibid.*, p. 510.

suffrage avait été exprimé sur le document lui-même ! »<sup>523</sup> Il s'agit d'un détail non négligeable pouvant être sujet à multiples interprétations. Les discussions et d'éventuelles solutions sur la question du mariage coutumier et du mariage chrétien furent tout simplement renvoyées aux calendes grecques. Les conclusions de Joseph Ratzinger sur ce sujet soulignaient « qu'il conviendrait, dans de telles perspectives, que le consensus matrimonial, exprimé en face d'Église, ne se réduise pas à une formalité ce qui pourrait être le cas si n'était pas recherché un niveau de relation concrète entre les coutumes mêmes et la forme canonique »<sup>524</sup>. La perception du mariage dit « chrétien » pour des baptisés catholiques africains demeure l'un des défis pastoraux qui interrogent l'éthique chrétienne.

### **1.6.2. Interventions des participants**

Plusieurs évêques et quelques laïcs africains prirent la parole sur le mariage africain à l'assemblée générale du Synode des évêques pour l'Église d'Afrique de 1994. Ils lui ont donné une place de choix parmi les difficultés pastorales les plus importantes rencontrées par les missionnaires jusqu'aujourd'hui. Nous avons relevé les interventions les plus pertinentes à ce sujet.

#### **1.6.2.1. Paul Mbiybe Verdzev (1931-2010), archevêque de Bamenda (Cameroun)**

Le mariage, la vie familiale et l'inculturation furent au cœur de l'intervention épiscopale du prélat camerounais de Bamenda. Il fit remarquer qu'un grand nombre de catholiques mariés selon les lois coutumières sont exclus des sacrements, source d'unité et de force, à cause de leurs situations matrimoniales considérées par l'Église catholique comme étant irrégulières. Pour lui, « une bonne réponse aux défis pratiques et pastoraux que mentionne l'*Instrumentum laboris* au n. 68 "ne peut pas se trouver dans des changements susceptibles de détruire le noyau central de la doctrine sacramentelle ou de la doctrine matrimoniale, mais par un renouveau radical de la spiritualité du baptême" »<sup>525</sup>. Il n'y a pas de raison d'exclure des personnes d'une mission qui fait de chacun et de chacune des transmetteurs et des récepteurs de la Bonne Nouvelle du Christ lorsque baptisés.

---

<sup>523</sup> Cheza, Maurice, « Le Synode africain et l'exhortation *Ecclesia in Africa* », dans *RTL*, n° 27, 1996, p. 203.

<sup>524</sup> Antoine, Philippe, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, p. 510.

<sup>525</sup> Mbiybe Verdzev, Paul, « La famille », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, p. 123.



Par ailleurs, l'archevêque camerounais considère que « la famille, comme l'Église, doit être un endroit d'où l'Évangile rayonne. Dans une famille consciente de cette mission, tout le monde évangélise et est évangélisé. Les parents non seulement communiquent aux enfants l'Évangile, mais ils peuvent recevoir d'eux ce même Évangile profondément vécu. La famille devient alors évangélisatrice d'autres familles et de tout son voisinage »<sup>526</sup>. La famille chrétienne se crée à l'occasion de la célébration d'un mariage. Une dissociation entre les conjoints et leurs familles respectives équivaut à rompre la communication évangélique entre eux. Les familles, non seulement communiquent l'Évangile à leurs enfants nouvellement mariés, mais elles reçoivent aussi d'eux ce même Évangile. Cette perspective donne un sens au mariage africain en lequel le rôle des familles importe pour la vie des enfants qui s'engagent dans le mariage.

#### **1.6.2.2. Raphaël Ndingi Mwana'a Nzeki (1931-), évêque de Nakuru (Kenya)**

Face à l'exclusion, des baptisés catholiques africains mariés coutumièrement de la réception des sacrements par l'Église qui les considère comme vivant en concubinage, l'évêque kenyan de Nakuru devenu plus tard archevêque de Nairobi, pensait qu' « une solution pastorale pourrait être de reconnaître, sous certaines conditions, le mariage traditionnel comme étant une forme de mariage valable pour les chrétiens, ce qui permettrait soit à l'un, soit aux deux conjoints, de s'approcher des sacrements »<sup>527</sup>. Dans sa déclaration, il fait remarquer qu'il existe une possibilité théologique pour l'Église de reconsidérer la forme canonique des sacrements comme cela s'est déjà produit au cours de l'histoire. Le consentement peut s'exprimer de différentes façons et dans différents contextes.

« Le mariage traditionnel a une valeur civile et sociale pour nos sociétés africaines. Les personnes qui se marient traditionnellement ont, pour l'État, tous les droits et les devoirs qui correspondent à des époux. Et pour l'Église aussi puisqu'elle reconnaît le

---

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>527</sup> Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphaël, « Mariage traditionnel et droit canonique », p. 492. « Reconnaître le mariage traditionnel » fut le titre original de la déclaration de Mgr Raphaël Ndingi Mwana'a Nzeki au Synode des évêques africains de 1994. Le bimensuel francophone *La Documentation catholique* l'avait publiée avec le titre « Mariage traditionnel et droit canonique ». Le journal quotidien français « La Croix » la publia avec le titre original qui est souvent repris par certains théologiens, dont Maurice Cheza, aux pages 126 à 128 de son ouvrage *Le Synode africain : histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 428 pages. Il s'agit toutefois d'un même texte et d'un même contenu.

mariage traditionnel d'un couple non chrétien demandant à être baptisé, sans demander aux conjoints de se remarier après leur baptême. »<sup>528</sup> Il proposa que le Synode opte pour cette solution pour des couples des baptisés catholiques africains qui se marient coutumièrement.

Après avoir mentionné la dichotomie entre les rites culturels du mariage reconnus par les sociétés africaines et le rite du sacrement catholique, Ndingi Mwana'a Nzeki Raphaël insista sur sa proposition et invita le Synode à créer « un comité spécial d'experts en théologie, en droit canonique et en pastorale, chargé de mettre au point une solution à soumettre à l'approbation du Pasteur de l'Église universelle. »<sup>529</sup> Le prélat kenyan recommanda « que les conférences épiscopales créent, sur le mariage en Afrique, des commissions qui incluent des couples mariés. Elles auront pour but d'étudier toutes les questions sur le mariage, du point de vue théologique, sacramentel, liturgique et canonique, en se référant tout particulièrement aux problèmes culturels »<sup>530</sup>. L'implication des couples mariés fut largement évoquée par nombre d'évêques.

### **1.6.2.3. Kathryn Hauwa Hoomkwap (1948-2008), humanitaire nigériane**

Kathryn Kauwa Hoomkwap fut membre du Conseil pontifical de la famille et proposa que le Synode puisse trouver le moyen de répondre aux exigences formulées par les Africains dans le domaine du mariage. Elle suggéra l'organisation de réunions de préparation au mariage et la promotion de cérémonies qui mettraient plus d'accent sur les valeurs telles l'amour, le respect réciproque, les avantages et les difficultés de la vie de la famille. « Dans la mesure du possible, il faudrait que ce soient des couples bien préparés qui parlent des aspects pratiques du mariage aux jeunes désireux de se marier. Il faudrait aussi pouvoir fondre certaines de nos cérémonies dans les sacrements, comme par exemple la nomination dans le baptême, le mariage traditionnel dans le mariage chrétien. »<sup>531</sup>

---

<sup>528</sup> *Ibid.*

<sup>529</sup> *Ibid.*

<sup>530</sup> Cheza, Maurice, *Le synode africain*, p. 256.

<sup>531</sup> Hauwa Hoomkwap, Kathryn, « Les femmes dans l'Église et dans la société », dans Cheza, Maurice, *Le Synode africain*, p. 78. Kathryn Hauwa Hoomkwap est une activiste politique nigériane et spécialiste des sciences sociales qui occupa plusieurs fonctions dans son pays et dans l'Église catholique. Au plan pastoral, elle a été plusieurs fois présidente au Congrès eucharistique national d'Ibadan et au Synode archidiocésain de Jos, auprès de l'organisation Seminarian Laity and Youth. Elle est nommée en avril 1994, vérificatrice à la première assemblée synodale des évêques d'Afrique par Jean-Paul II. C'est à ce titre qu'elle prit la parole pour présenter le « rôle des femmes dans l'Église et dans la société ». En 1998, elle est devenue la première femme présidente de l'Association chrétienne de la santé du Nigéria. En 2000, Jean-Paul II la nomme consultante du Conseil pontifical pour la famille et Benoît XVI renouvelle son mandat au sein du même

Il est inconcevable, d'après Kathryn Hauwa Hoomkwap que des problèmes ou des aspects importants de la vie conjugale soient traités par des célibataires. Si les prêtres préparent des séminaristes, des futurs prêtres, au sacerdoce, il va de soi que des couples mariés puissent s'occuper de la préparation des jeunes qui souhaiteraient s'engager dans le mariage. Elle invita le Synode à se pencher aussi « sur le problème des deuxièmes femmes quand un polygame devient catholique. Les femmes catholiques africaines ont besoin d'un Forum pour pouvoir discuter de leurs problèmes »<sup>532</sup>. Ce cadre n'a jamais vu le jour.

#### **1.6.2.4. Luc Auguste Sangaré (1925-1998), archevêque de Bamako (Mali)**

Au cours de son intervention à l'assemblée du Synode, Luc Auguste Sangaré, s'était intéressé au rôle des familles respectives des mariés qui interviennent dans tout le processus de préparation devant conduire à la conclusion de leur mariage et dans leur accompagnement dans leur vécu quotidien comme soutien humain, spirituel, social, psychologique, financier. Se référant à l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*, publiée le 22 novembre 1981 par Jean-Paul II, Mgr Luc Auguste Sangaré rappelle que le dessein de Dieu sur le mariage et sur la famille concerne l'homme et la femme dans la réalité de leur existence quotidienne, dans telle ou telle situation sociale et culturelle. C'est pourquoi il propose au Synode, comme plusieurs de ses prédécesseurs et confrères, l'implication effective de la famille dont son assistance indéfectible aux deux futurs conjoints, indispensable et présentant parfois des failles remédiables. L'ancien archevêque de Bamako proposa aussi que « 1. Le rôle de la "grande famille" soit sérieusement considéré, au moins "*ad liceitatem matrimonii*". 2. L'on prenne en compte le "mariage par étapes" – Liturgie des fiançailles. 3. L'on révisé la notion du mariage "*ratum et consummatum*". 4. L'on ne marginalise pas les veuves dans la loi du lévirat. Que les conférences épiscopales jouissent d'un assez large pouvoir de décision. »<sup>533</sup>

Le prélat malien avait formulé l'intention de voir les conférences épiscopales, puisqu'impliquées directement dans les réalités culturelles africaines, jouir de plus de pouvoir dans ce domaine du mariage afin d'y apporter une solution pastorale vitale pour les

---

Conseil en 2007. Elle a servi en tant que membre de la délégation du Saint-Siège à diverses conférences des Nations-Unies sur la condition de la femme tenues à Beijing, à Istanbul, à New-York et à Rome.

<sup>532</sup> *Ibid.*

<sup>533</sup> Sangaré, Luc Auguste, « Mariage et famille : propositions », dans Cheza, Maurice, *Le Synode africain*, p. 124-125.

chrétiens africains. Le mariage africain ne présente pas seulement des éléments positifs, mais aussi négatifs qui ne permettent pas de répondre adéquatement aux appels évangéliques. Il s'agit par exemple de la pratique du lévirat, type particulier de mariage où le frère d'un défunt épouse la veuve de son frère décédé afin de poursuivre la lignée. C'est l'une des pratiques assimilables aux méthodes d'esclavage à l'endroit de la femme qui est parfois considérée comme un 'objet humain' dont on peut se servir à sa guise. Parallèlement, existe le sororat, une pratique du remariage d'un veuf avec la sœur de son épouse, en particulier lorsque la défunte laisse des enfants en bas âge.

Aux côtés du sororat, le lévirat est considéré comme une forme de violation des droits des femmes, car il leur fait subir des traumatismes psychologiques. Vivre avec le frère du défunt mari comme époux, contre sa volonté, paraît pour elles, difficilement supportables. Certes, le prélat malien refusa la marginalisation des veuves dans la loi du lévirat mais il appela surtout les conférences épiscopales à veiller, dans leurs juridictions pastorales, sur cette question cruciale qui fait de la femme un objet vivant. Considérée au même titre que les biens matériels laissés par le défunt mari, elle devient en quelque sorte un bien familial dont on peut disposer sans rendre compte.

#### **1.6.2.5. John Njue (1944-), archevêque de Nairobi (Kenya)**

Comme son prédécesseur malien, le cardinal kenyan plaida pour la cause des femmes africaines engagées dans l'Église. Il sollicite auprès de ses pairs qu'ils arrêtent de penser à leur place puisqu'elles sont sujettes aux droits et devoirs comme tout être humain. Il plaida pour que leur voix se fasse entendre et il proposa au Synode la consultation des femmes elles-mêmes avant de prendre des décisions sur des questions qui les touchent directement ou qui sont dans leur intérêt. Le prélat kenyan recommanda « que le Synode formule une requête à tous les gouvernements africains pour préparer des législations qui mettent en valeur et protègent les droits des femmes, comme par exemple des lois sur le mariage, des lois sur le statut des veuves, des secondes épouses (en cas de polygamie), des filles-mères, etc »<sup>534</sup>. Il invita le Synode à encourager l'engagement des femmes dans la formation des futurs prêtres aussi bien au niveau des petits séminaires qu'au niveau des

---

<sup>534</sup> Njue, John, « La femme dans l'Église », dans Cheza, Maurice, *Le Synode africain*, p. 161.

grands séminaires en les intégrant comme professeures, membres des comités consultatifs, etc. Il invita les femmes elles-mêmes, surtout celles présentes à cette assemblée synodale des évêques, admises comme auditrices, à se faire entendre en *Circuli minores* afin de tenir compte de leurs contributions dans l'élaboration du document final du Synode.

#### **1.6.2.6. Joseph Edra Ukpo (1937-), évêque d'Ogoja (Nigéria)**

« Quels que puissent être les mérites de l'Église en Afrique, elle ne peut dire qu'elle s'y est véritablement implantée, elle ne peut considérer qu'elle s'y est incarnée tant que l'idéal chrétien de la famille n'a pas pris racine dans le cœur des gens »<sup>535</sup>. C'est avec ces paroles que Joseph Edra Ukpo introduit sa déclaration. D'après lui,

« si l'on considère, dans le thème de la famille, le mariage, le problème important de l'évangélisation dans le cadre de l'inculturation auquel l'Église d'Afrique se voit aujourd'hui confrontée, n'est pas "comment modifier le mode de vie de la famille africaine pour l'adapter au modèle de la famille chrétienne européenne ?", mais "que faire pour que le Christ entre dans tous les domaines de la structure familiale africaine, aussi bien dans le public que dans le privé ?" C'est là le défi fondamental que pose aujourd'hui l'apostolat de la famille en Afrique »<sup>536</sup>,

peu importe le qualificatif que l'on peut lui trouver : 'inculturation', 'adaptation' ou encore 'christianisation'. L'archevêque de Calabar au Nigéria constate que « la vie familiale laisse beaucoup à désirer. La plupart des convertis superposent à leur vie chrétienne les coutumes et les traditions africaines, et jusqu'à la philosophie africaine. Ils suivent deux normes de vie, d'une part la norme de leur village, d'autre part la norme chrétienne »<sup>537</sup>. Il en appela aux Pères synodaux pour examiner en profondeur la question du mariage traditionnel africain afin de prendre de bonnes décisions puisqu'elle donne du fil à retordre aux pasteurs qui sont découragés, préférant laisser courir.

Loin d'en finir avec son adresse, l'ancien évêque d'Ogoja attira l'attention de l'assemblée synodale en déclarant :

« Quand on parle du mode de vie de la famille africaine, il faut éviter de généraliser. Nous devons nous souvenir que l'Afrique n'est ni un village, ni un clan, l'Afrique est un continent fait de nombreux pays distincts, et ces pays sont à leur tour faits de centaines de tribus distinctes. Chaque tribu a ses propres

---

<sup>535</sup> Edra Ukpo, Joseph, « Le mariage traditionnel africain », dans *DC*, n° 2094, 15 mai 1994, p. 488.

<sup>536</sup> *Ibid.*

<sup>537</sup> *Ibid.*

traditions et ses propres valeurs morales, que les autres membres du groupe doivent célébrer, vénérer ou craindre »<sup>538</sup>.

Malgré la diversité des tribus et des valeurs morales propres aux pays africains, l'évêque de Calabar au Nigéria déclare : « c'est pourtant dans ce groupe qu'il nous faut trouver le plus petit commun dénominateur de ce qui est catholique et de ce qui est chrétien »<sup>539</sup>.

Il poursuit la lecture de son message en invitant les participants au Synode à demeurer éveillés en déclarant : « Je voudrais attirer votre attention sur le fait que la diffusion de la culture occidentale est en train de créer de nombreux problèmes et de grands chamboulements dans les structures de la société africaine. Elle affaiblit la stabilité du mariage »<sup>540</sup>. C'est par une interrogation, demeurée sans réponse jusqu'aujourd'hui, qu'il conclut sa déclaration : « Quelles sont les stratégies que l'Église pourrait mettre en œuvre pour réussir à combattre ce genre de choses, tout en donnant vie à un "mariage africain chrétien ?" »<sup>541</sup>

#### **1.6.2.7. Anacleto Sima Ngua (1936-2018), évêque de Bata (Guinée équat.)**

Il ne fait aucun doute que les pères synodaux avaient compris que leurs pouvoirs étaient limités dans la prise de décision face aux défis pastoraux liés à l'épineuse question du mariage africain. C'est pourquoi le prélat équato-guinéen Anacleto Sima Ngua, comme son confrère malien Luc Auguste Sangaré qui prit la parole avant lui, lança un cri d'alarme afin que les évêques africains soient considérés comme des adultes capables de prendre des décisions raisonnables et responsables. « Nous, les Africains, nous sommes capables de trouver une réponse valable aux différentes interrogations et [aux] défis qui se posent à nous sur le plan religieux, ecclésial, moral, culturel, social, politique, économique, comme sur le plan de la liberté et des droits fondamentaux, etc. »<sup>542</sup> Sans doute, le *soyez vos propres missionnaires* de l'allocution du pape Paul VI en Ouganda en 1969 raisonnait encore et toujours dans les esprits des évêques et constituait en même temps un encouragement mutuel et un questionnement.

---

<sup>538</sup> *Ibid.*

<sup>539</sup> *Ibid.*

<sup>540</sup> *Ibid.*

<sup>541</sup> *Ibid.*

<sup>542</sup> Sima Ngua, Anacleto, « Une évangélisation qui imprègne tout », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain*, p. 98.

D'après Anacleto Sima Ngua, l'Afrique se trouve encore actuellement engagée dans la recherche de « son identité obscurcie par l'époque dure et sans pitié du colonialisme... et du néocolonialisme. Aujourd'hui, plus qu'hier et plus que jamais, l'Église africaine ressent le besoin d'intégrer sa foi et sa culture traditionnelle en un même mouvement de double fidélité : fidélité aux valeurs traditionnelles, et fidélité au message évangélique »<sup>543</sup>. Il invita le Synode à œuvrer pour une évangélisation qui permette d'atteindre le fond des âmes des peuples africains et qui imprègne toutes les instances de leur vie et de leur être avec ce dont ils disposent comme valeurs culturelles et existentielles.

### **1.6.3. Que retenir des interventions des évêques présents au Synode de 1994 ?**

Les appels à la reconnaissance du mariage africain par l'Église sont l'un des lieux de confrontation entre Rome et l'épiscopat africain, ou tout au moins d'un conflit d'interprétation. « Les évêques souffrent de voir une majorité de chrétiens adultes de leurs diocèses écartés des sacrements parce qu'ils ne sont pas mariés aux yeux de l'Église. Dans sa législation actuelle, le mariage chrétien passe mal en Afrique »<sup>544</sup>. Les principaux constituants du mariage africain, sources de référence, sur lesquels reposait l'argumentaire des évêques qui avaient pris la parole pour justifier l'appel à sa reconnaissance furent la spiritualité baptismale et le rôle des familles des futurs mariés dans le processus de conclusion du mariage. D'autres aspects comme le pouvoir des évêques dans le domaine du mariage, la cause des femmes et l'implication réelle des mariés dans la gestion de l'entité matrimoniale furent aussi traités.

Sur la question du pouvoir, le théologien congolais Numbi Twite Mulopwe Albert renseigne que : « dans son ensemble, le magistère africain récuse le centralisme juridique et liturgique romain en ce qui concerne le mariage. En effet, les interventions du magistère africain avant et pendant le synode de 1994 expriment l'inquiétude pastorale des évêques africains par rapport à la législation et à la discipline actuelles de l'Église sur le mariage »<sup>545</sup>. Au Synode africain de 1994, les évêques demandent avec insistance l'élaboration d'une pastorale sacramentelle du mariage adaptée aux réalités des Églises

---

<sup>543</sup> *Ibid.*

<sup>544</sup> Cheza, Maurice, « Le Synode africain et l'exhortation *Ecclesia in Africa* », p. 207.

<sup>545</sup> Numbi Twite Mulopwe, Albert, *La proposition du mariage chrétien aux Baluba shankadi. Un problème de communication* (Thèse de doctorat), Louvain, Louvain-la-Neuve, 1999, p. 145.

d'Afrique. A cet effet, ils souhaitent que les Conférences épiscopales puissent disposer de plus de pouvoirs de décision sur toutes les questions qui se rapportent au mariage du point de vue théologique, sacramental, liturgique et canonique, en se référant tout particulièrement aux problèmes culturels. Ces pouvoirs leur permettraient aussi de créer, sur le mariage en Afrique, des commissions qui incluraient des couples des mariés qui étudieraient les mêmes questions puisqu'étant directement concernés. Sans s'opposer aux propriétés essentielles du mariage (indissolubilité, unité) canoniquement enseignées par l'Église catholique, les évêques africains ont réaffirmé l'indissociabilité du double caractère du mariage africain : personnel et communautaire. Ils insistent sur l'implication des familles dans le processus et dans la conclusion du mariage.

Depuis le SCEAM de 1976, la loi de l'exclusion des sacrements qui frappe les chrétiens africains mariés coutumièrement a fait couler beaucoup d'encre en milieu épiscopal. Au Synode de 1994, Mgr Paul Mbiybe Verdzekov, archevêque de Bamenda au Cameroun en avait fait le thème principal de son intervention. Il en a appelé à la refonte radicale de la spiritualité baptismale. L'autre sujet soulevé par les évêques est la cause des femmes. Ils ont levé le ton face aux pratiques discriminatoires et esclavagistes auxquelles est soumise la femme africaine en épinglant la polygamie, le lévirat et le sororat qui la chosifient et qui lui font perdre toute sa dignité humaine en faisant d'elle un moyen de production.

#### **1.6.4. Réponse de Jean-Paul II au Synode africain de 1994 : *Ecclesia in Africa***

Il convient de rappeler, comme nous l'avons dit à l'introduction générale de notre thèse, qu'un Synode ne décide pas mais il fait des propositions. Il a non pas voix délibérative, mais voix consultative. Par où l'on comprend qu'en réponse aux propositions qui sont faites au pape au cours de toute assemblée synodale, celui-ci publie une exhortation apostolique post-synodale dans laquelle il fait des recommandations à la catégorie de fidèles concernés. En ce qui concerne la réponse du pape au Synode africain de 1994, Jean-Paul II publia, en date du 14 septembre 1995, une exhortation apostolique post-synodale intitulée *Ecclesia in Africa* sur l'Église d'Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000.

Dans le propos introductif de son exhortation apostolique, Jean-Paul II rappelle le



sens d'un synode : « Cet événement historique fut réellement le creuset de la collégialité et une expression particulière de la communion affective et effective de l'épiscopat mondial. A cette occasion, les évêques cherchèrent les moyens de partager et de rendre efficace leur sollicitude pour toutes les Églises (cf. 2Co 11,28) et ils commencèrent à proposer à cette fin des structures adéquates aux niveaux national, régional et continental » (EA, n° 2).

Au sujet du mariage en Afrique, le vocable *mariage traditionnel africain* ou *mariage coutumier africain* est totalement absent dans tout le texte de l'exhortation apostolique. Jean-Paul II indique ce qui suit : « Un défi important, souligné à la quasi unanimité par les Conférences épiscopales d'Afrique dans leurs réponses aux *Lineamenta*, concerne le mariage chrétien et la vie familiale. Ce qui est en jeu ici est le fait que l'avenir du monde et de l'Église passe par la famille » (EA, n° 50).

Voici la réponse de Jean-Paul II aux préoccupations formulées sur le mariage africain par les évêques d'Afrique réunis au Synode de 1994 :

« La communion entre Dieu et les hommes trouve son accomplissement définitif en Jésus Christ, l'époux qui aime et qui se donne comme Sauveur de l'humanité en se l'unissant comme son corps. Il révèle la vérité originelle du mariage, la vérité du "commencement" et, en libérant l'homme de la dureté du cœur, le rend capable de la réaliser entièrement. Cette révélation parvient à la plénitude définitive dans le don d'amour que le Verbe de Dieu fait à l'humanité en assumant la nature humaine et dans le sacrifice que Jésus Christ fait de lui-même sur la croix pour son épouse, l'Église. Dans ce sacrifice se manifeste entièrement le dessein que Dieu a imprimé dans l'humanité de l'homme et de la femme depuis leur création (cf. *Ep* 5, 32-33) ; le mariage des baptisés devient ainsi le *symbole réel de l'Alliance nouvelle et éternelle*, scellée dans le sang du Christ. L'amour mutuel de l'époux et de l'épouse baptisés représente l'amour du Christ et de l'Église. Signe de cet amour du Christ, le mariage est un *sacrement de la nouvelle alliance* : Les époux sont pour l'Église le *rappel permanent* de ce qui est advenu sur la croix. Ils sont l'un pour l'autre et pour leurs enfants des *témoins* du salut dont le sacrement les rend participants. Le mariage, comme tout sacrement, est un mémorial, une actualisation et une prophétie de l'événement du salut. Il est donc un état de vie, une voie de sainteté chrétienne, une vocation qui doit conduire à la résurrection glorieuse et au Royaume, où l'on ne prend ni femme ni mari (*Mt* 22, 30). C'est pourquoi le mariage suppose un amour indissoluble ; grâce à sa stabilité, il peut contribuer efficacement à la pleine réalisation de la vocation baptismale des époux. [...] Le mariage, de par sa nature, transcende le couple, puisqu'il a pour mission spéciale de perpétuer l'humanité. De même, par nature, la famille dépasse les limites du foyer : elle est orientée vers la société. La famille a des liens

organiques et vitaux avec la société parce qu'elle en constitue le fondement et qu'elle la sustente sans cesse en réalisant son service de la vie : c'est au sein de la famille, en effet, que naissent les citoyens et dans la famille qu'ils font le premier apprentissage des vertus sociales, qui sont pour la société l'âme de sa vie et de son développement » (*EA*, n° 83-85).

Le mariage africain est totalement absent dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* et aucune mention n'est faite des nombreuses propositions des évêques d'Afrique qui se résument en l'appel à sa reconnaissance par l'Église catholique. Le texte repris ci-dessus permet néanmoins de dégager quelques indices qui se retrouvent dans certaines déclarations des évêques africains au Synode de 1994. Il s'agit notamment de la spiritualité baptismale dont Jean-Paul affirme que « le mariage des baptisés devient [...] le symbole réel de l'Alliance nouvelle et éternelle, scellée dans le sang du Christ. » (*FC*, n° 13) La place du baptême dans le mariage a été évoquée par certains évêques africains au Synode africain de 1994.

#### **1.6.5. Évaluation du Synode de 1994**

L'évaluation ne semble pas le mot approprié surtout lorsqu'il s'agit d'une institution aussi importante que celle de l'assemblée synodale des évêques. Toutefois, nous entendons présenter les analyses qui ont été faites par deux auteurs, l'anthropologue français René Luneau et le théologien belge Maurice Cheza, qui ont publié plusieurs ouvrages et revues sur le Synode de 1994. Le choix de ces deux auteurs se justifie par le fait que nous avons constaté que leurs publications constituent des principaux documents de référence pour plusieurs canonistes, théologiennes et théologiens des dernières décennies qui les considèrent comme des spécialistes du Synode de 1994. Plusieurs thèses publiées en théologie et en droit canonique dans des universités francophones européennes que nous avons consultées en font des outils de travail académique.

Qu'en pensent les théologiennes africaines ? Nous avons jugé utile de présenter le regard d'une théologienne africaine sur le Synode de 1994. Il s'agit de Marie-Bernadette Mbuy Beya (1946-), religieuse ursuline et théologienne congolaise. Co-fondatrice du cercle des théologiennes africaines en 1989, à Accra au Ghana, elle est activement engagée dans l'Association Œcuménique des Théologiennes du Tiers-Monde ou Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) depuis 1986, Marie-Bernadette Mbuy Beya a enseigné dans plusieurs institutions supérieures, dont l'institut supérieur interdiocésain de

sciences religieuses et le grand séminaire de Lubumbashi en RDC.

Passionné des religions, des mythes et de la culture de l'Afrique où il a passé une trentaine d'années, le Dominicain René Luneau, a publié plusieurs ouvrages, dont *Paroles et silence du Synode africain* de 1994 et *Comment comprendre l'Afrique : évangile, modernité, mangeurs d'âmes* en 2002.

Dans une chronique d'actualité qu'il publie en 1996, il renseigne que

« la pastorale du mariage dont nombre d'évêques avaient souligné les insuffisances et les difficultés qu'elle suscite dans la vie des communautés, la possibilité de ministères féminins qu'ils avaient expressément réclamés n'ont pas eu plus d'échos. Une fois encore, on s'en remet à des commissions d'études. Ultime recours, maintes fois évoqué depuis vingt ans, lorsqu'on ne se résout pas à franchir le Rubicon, en offrant aux Églises la liberté dont elles ont besoin pour inscrire l'Évangile dans le milieu de vie de ceux qui l'accueillent »<sup>546</sup>.

Au sujet de l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* sensée apporter des solutions aux préoccupations pastorales présentées par les évêques, René Luneau affirme qu'elle précisait l'objectif et les orientations majeures de la vie ecclésiale en Afrique pour les décennies à venir. Cependant, « certaines omissions, nécessairement volontaires ou d'excessives prudences révèlent la situation difficile de l'Église face à certaines questions qui commandent l'avenir du continent africain »<sup>547</sup>.

A la question de savoir *Qu'est-il ressorti du Synode africain de 1994 ?*, posée à René Luneau par la journaliste Muriel Devey en 2005 au cours d'une interview qu'il accorde à la rédaction de l'hebdomadaire panafricain Jeune Afrique édité à Paris, il répond :

« Deux cent dix évêques africains y ont pris la parole. Soixante-quatorze propositions y ont été faites, dont une cinquantaine ont été reprises dans l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* (1995). Parmi elles, on peut citer la proposition d'organiser chaque année une journée de célébration pour les ancêtres, la création d'une sorte de ministère de la consolation, les questions de guérison et de santé étant très importantes dans les sociétés africaines. Enfin, la reconnaissance du mariage coutumier par l'Église, pour permettre aux couples ainsi unis d'accéder au mariage religieux. Mais il n'a pas été donné suite à ces

---

<sup>546</sup> Luneau, René, « *Ecclesia in Africa* – Chronique d'un Synode », p. 177.

<sup>547</sup> *Ibid.*, p. 180.

demandes »<sup>548</sup>.

Certes, le Synode africain de 1994 aura permis aux évêques africains d'exprimer leurs difficultés pastorales dans le domaine du mariage, mais l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* de Jean-Paul II est restée muette entre autres sur l'appel à la reconnaissance du mariage africain, question qui occupe cette thèse.

Pour sa part, Maurice Cheza (1936-2019), ancien professeur de la faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain, expert de l'inculturation en Afrique et « excellent connaisseur du Synode africain »<sup>549</sup>, d'après le liturgiste belge André Haquin, a dirigé plusieurs ouvrages collectifs chez Karthala comme *Le Synode africain : histoire et textes* publié en 1996 et *Le deuxième Synode africain* en 2013. D'après lui, « pour évaluer le Synode africain, ne peut-on recourir à la vieille image de la bouteille à moitié vide et à moitié pleine ? [...] Le Synode africain a solidement affirmé sa communion avec l'Église universelle. Il reste à l'Église d'Afrique à trouver le souffle de la liberté. Même dans le cadre juridique actuel, des possibilités de décisions locales existent, mais elles sont peu utilisées »<sup>550</sup>. Il s'est déroulé dans une atmosphère de grande confiance, même s'il y eut, de de-ci de-là, des marques de méfiance.

Maurice Cheza a peu commenté le dossier du mariage africain tel qu'il fut abordé au Synode africain de 1994. Certes, « les questions pastorales liées au mariage ont été débattues : les évêques souffrent de voir une majorité de chrétiens adultes de leurs diocèses écartés des sacrements parce qu'ils ne sont pas mariés aux yeux de l'Église. Dans sa législation actuelle, le mariage chrétien passe mal en Afrique. Il fut également question d'un droit canonique africain »<sup>551</sup>, rapporte Maurice Cheza. Il a analysé le rapport de synthèse des interventions des pères synodaux, lu par le Rapporteur général, le cardinal Hyacinthe Thiandoum. Il relève que sa publication a posé question. « La Documentation catholique en donne un résumé mais signale que le texte intégral n'a pas été rendu public. Quelques semaines plus tard cependant, plusieurs revues dont *Renâitre* de Kinshasa l'ont

---

<sup>548</sup> Devey, Muriel, « Interview avec René Luneau, Père dominicain, auteur notamment des Religions d'Afrique noire avec Louis-Vincent Thomas », dans *Jeune Afrique*, janvier-juin 2005, p. 53.

<sup>549</sup> Haquin, André, « Émirat des professeurs Maurice Cheza et Claude Soetens (compte-rendu) », dans *RTL*, n° 34, 7 mai 2003, p. 422.

<sup>550</sup> Cheza, Maurice, « Le Synode africain et l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* », p. 213.

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 207.

diffusé. Rien de tel qu'une censure pour stimuler la curiosité du chercheur »<sup>552</sup>. Le texte évoquait, dans le cadre de l'inculturation, la « nécessité de repenser avec courage le modèle d'Église »<sup>553</sup>. Pour lui, le Synode s'est déroulé dans une atmosphère de grande confiance, même s'il y eut, de-ci de-là, des marques de méfiance.

Par ailleurs, la question de la réception de l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* l'a beaucoup intéressé. Il affirme à ce sujet qu'il est difficile de se faire une idée sur la réception du Synode en Afrique. En effet, si le thème choisi par Jean-Paul II, Église famille de Dieu, a été accueilli avec enthousiasme par certains, il n'a pas été bien reçu et apprécié surtout « chez les femmes qui estiment que les évêques ont idéalisé l'image de la famille. Dans les familles de chez nous, disent-elles, il y a trois groupes : le patron, la femme, les enfants »<sup>554</sup>. Il s'agit là d'une revalorisation du patriarcat, forme d'organisation sociale et juridique fondée sur la détention de l'autorité par les hommes. Maurice Cheza rapporte néanmoins « qu'à propos des questions matrimoniales délicates, les Pères souhaitent la création de commissions de réflexion »<sup>555</sup>, éternel recours dont parle René Luneau. Vue à moitié vide et à moitié pleine, pour reprendre le vieil adage qu'il a utilisé sur l'évaluation du synode de 1994, Maurice Cheza pense que « malgré ses faiblesses et ses silences sur certains points sensibles (la pression démographique, par exemple, ou l'éventualité d'un droit canonique propre à l'Église d'Afrique) l'exhortation contient un certain nombre de passages incisifs et ouverts sur l'avenir qui pourront encourager les Africains dans leur combat quotidien »<sup>556</sup>.

L'optimisme affiché par Maurice Cheza n'est pas partagé par tous les théologiens. Outre la problématique du mariage, plusieurs autres sujets traités au Synode de 1994 sont restés en suspens. Il s'agit par exemple de la place réservée aux femmes dans l'Église en Afrique. Une voix féminine de la théologie africaine s'est prononcée là-dessus et particulièrement sur la 48<sup>ème</sup> proposition de ce Synode. Il s'agit de Marie-Bernadette Mbuy Beya qui, en 2007, publie un article de 13 pages, intitulé « Femmes africaines et

---

<sup>552</sup> *Ibid.*

<sup>553</sup> *Ibid.*

<sup>554</sup> *Ibid.*

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 213.

théologie », dans lequel elle considère les rapports entre la femme africaine et l'Église catholique, tels qu'ils furent présentés par les évêques au Synode de 1994, comme des attentes déçues.

Que dit la 48<sup>ème</sup> proposition du Synode spécial de 1994 ? « Le Synode apprécie la contribution indispensable que les femmes africaines apportent à la famille, à l'Église et à la société. Dans beaucoup de sociétés africaines, et quelquefois aussi dans l'Église, des coutumes et des pratiques privent les femmes de leurs droits et du respect qui leur est dû. Le Synode déplore cet état de fait. »<sup>557</sup> Le message final de l'Assemblée des évêques lu par le Cardinal Hyacinthe Thiandoum rapporte que

« le Synode demande pour la femme une formation soignée qui puisse avant tout la préparer à ses responsabilités d'épouse et de mère, mais aussi lui ouvrir toutes les carrières sociales dont la société traditionnelle et moderne tend à l'exclure sans raison. Il demande que soit redonnée à la femme la place qui correspond à l'importance réelle que lui confèrent les responsabilités qu'elle assume déjà. »<sup>558</sup>

Tout en se réjouissant de la tenue de cette assemblée synodale comme un événement majeur de l'histoire de l'Église en Afrique, Marie-Bernadette Mbuy Beya exprime son étonnement, en relevant quelques éléments d'ambiguïté qui se dégagent du rapport des évêques.

D'après elle, « dans la 48<sup>ème</sup> proposition, le Synode africain rend hommage à la femme et demande que lui soit redonnée la place qui correspond à l'importance réelle que lui confèrent les responsables qu'elle assume déjà. Quelles sont ces responsabilités, alors que les femmes sont encore pratiquement absentes des sphères où se prennent les décisions importantes pour la bonne marche de l'Église et de la Société ? »<sup>559</sup> Elle fait remarquer que la femme africaine est loin de jouir de tous les droits d'expression libre sur ses appréhensions par rapport aux sujets importants de l'Église dans lesquels elle est directement impliquée. « L'Église (les hommes) se sent vite offensée et prête à condamner une femme professeuse de théologie pour avoir osé exprimer une parole différente sur des

---

<sup>557</sup> Cheza, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, p. 262.

<sup>558</sup> Thiandoum, Hyacinthe, « Second rapport du Synode », p. 533.

<sup>559</sup> Mbuy Beya, Marie-Bernadette, « Femmes africaines et théologie », dans Cheza, Maurice, *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2007, p. 158.

questions vitales concernant la vie des femmes. La parole aux femmes dans l'Église c'est pour quand ? Qui est vraiment prêt à entendre leur cri de liberté ? »<sup>560</sup>

Pour Marie-Bernadette Mbuy Beya, la dignité de la femme africaine est terriblement entamée par l'Église et la société qui l'enferment dans un silence coupable. Elle dénonce les pratiques discriminatoires sexistes qui demeurent inchangées et dont la relation homme-femme appelle encore et toujours une redéfinition au sein de l'Église catholique en Afrique en vue d'une annonce de l'Évangile à deux voix égales. La réponse aux préoccupations formulées par Marie-Bernadette Mbuy Beya, pleine d'espérance, aurait pu venir de Jean-Paul II, à travers l'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* de 2009, mais le pape se limite à dire qu'« il reconnaît que l'un des signes de notre temps réside dans la prise de conscience croissante de la dignité de la femme et de son rôle dans l'Église et dans la société en général »<sup>561</sup>, sans solution concrète. C'est justement la réponse du pape Jean-Paul II, par le biais de son exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* qui fait l'objet de notre analyse dans la section qui suit.

#### **1.6.6. Entre *Ecclesia in Africa* et le deuxième Synode africain de 2009**

Les évêques ont-ils été réduits au silence ? La question mérite d'être posée puisqu'il faut remarquer que depuis le Synode de 1994, les déclarations individuelles d'évêques africains sur le mariage sont quasi-inexistantes. C'est par le biais du SCEAM qu'ils s'expriment sur le sujet. Les causes relèveraient d'une complexité d'enjeux difficilement descriptibles. Le propos de l'évêque de Bafoussam au Cameroun, Dieudonné Watio, prononcé en 1985 à l'occasion du projet avorté d'un concile africain pourrait-il aider à comprendre ces causes ?

« Les évêques ont peur de Rome. [...] Même lorsqu'ils savent pertinemment que telle ou telle opinion est juste et pourrait faire avancer les choses, ils en étouffent l'expression s'ils pensent qu'elle peut déplaire en haut lieu. Pourquoi ? Essentiellement à mon sens pour des raisons matérielles. Comme on a pris l'habitude d'avoir la main tendue à l'Occident, on est prêt à beaucoup de compromissions plutôt que de voir se tarir les ressources »<sup>562</sup>.

---

<sup>560</sup> *Ibid.*

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>562</sup> Watio, Dieudonné, « Pour un concile africain », dans *Actualités religieuses dans le monde*, n° 25, juillet-août 1985, p. 25.

Le prélat camerounais fit cette déclaration en 1985, c'est-à-dire avant sa nomination épiscopale intervenue en 1995 comme évêque du diocèse de Nkongsamba et avant la tenue du Synode africain en 1994. Il est difficile de connaître son opinion actuelle.

La déclaration du prélat camerounais ne semble pas totalement rejetable. Nous pensons que les causes pourraient se situer dans une succession d'événements historiques que le continent africain a connus. Il ne faudra pas négliger les paroles introductives de l'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* lorsque Jean-Paul II déclare que le Synode africain de 1994 « fut réellement le creuset de la collégialité et une expression particulière de la communion affective et effective de l'épiscopat mondial » (*EA*, n° 2). Elles ne sont nullement vides de sens. Elles rappellent au contraire « la communion avec le Successeur de l'Apôtre Pierre et avec les membres du Collège épiscopal venus d'autres régions du monde » (*EA*, n° 1) dont les conséquences sont non négligeables.

#### **1.6.7. Deuxième Synode africain : du 4 au 25 octobre 2009**

L'exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* n'avait pas épuisé toutes les matières qui y furent traitées dont les questions pastorales et théologiques soulevées par l'évangélisation. Jean-Paul II émit le vœu d'organiser une deuxième assemblée synodale. Malheureusement son décès survenu en 2005 ne lui permit pas de réaliser ce projet. C'est sous Benoît XVI qu'est organisé à Rome le second Synode africain du 4 au 25 octobre 2009 sous le thème « L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix ».

On le soupçonne par le thème, bien que le processus habituel ait été respecté, c'est-à-dire la publication des *Lineamenta* et de l'*Instrumentum laboris*, le mariage africain n'était pas à l'ordre du jour, par où l'on comprend qu'il soit aussi absent dans l'exhortation apostolique post-synodale *Africae munus*, de Benoît XVI, publiée le 19 novembre 2011 sur l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, en réponse aux propositions faites par les évêques qui avaient participé à l'assemblée du Synode africain de 2009.

#### **1.7. Déclaration du SCEAM à la veille du Synode de 2015 sur la famille**

En contribution au Synode sur la famille, organisé du 4 au 25 octobre 2015 à Rome sous les auspices du pape François, le SCEAM a publié le 14 septembre 2015 un document



de 90 pages intitulé : « L’avenir de la famille, notre mission » qui, dans l’ensemble, insistait sur la spécificité du contexte culturel africain. Parmi les principaux thèmes abordés figurait l’épineuse question de trois types de mariage : mariage par étapes communément appelé mariage africain, mariage civil et mariage religieux. La principale attente des évêques africains concernait la reconnaissance du mariage africain. Ils en appelaient à la valorisation du mariage africain et recommandaient que l’Église soit présente à « chaque étape du mariage », ce qui annulerait, d’après eux, de facto toute assimilation de l’état de « concubins » du mariage traditionnel. Le SCEAM avait souhaité le développement d’une meilleure préparation au mariage avant la vie commune en couple. Cela faciliterait au mieux l’articulation de deux mariages africain et religieux. Pour parvenir à une préparation réussie, il faut l’implication, à court ou à long terme, de manière synergique, des membres des familles respectives des futurs conjoints et de la communauté ecclésiale domestique et paroissiale.

Dix jours après l’ouverture du Synode, l’évêque de Reims (France), Bruno Feillet, qui venait d’entrer en possession du document du SCEAM, publiait un article dans lequel il résumait le message de ses confrères africains et déclarait ce qui suit : « L’Occident a su faire ce genre de travail entre tradition germanique de la consommation et tradition latine du consentement. Pourquoi l’Afrique n’arriverait-elle pas à construire une synthèse entre mariage coutumier et mariage sacramentelle ? C’est une vraie question »<sup>563</sup>. Nous retrouvons dans le texte des prélats africains plusieurs appels à l’encontre des institutions internationales ou des organisations non gouvernementales qui voudraient imposer à l’Afrique des valeurs étrangères à sa culture dont les pressions exercées sur les législations africaines visant à modifier leurs lois afin d’y insérer un mariage entre personnes de même sexe. Le document comporte plusieurs extraits aux accents forts critiques antioccidentaux, anti-impérialistes ou anti-financières. Avaient-ils été compris ? Le moins que l’on puisse dire est que le Synode de 2015 n’avait pas traité le cas du mariage africain.

Les évêques africains se sont retrouvés une année plus tard à Luanda en Angola du 18 au 25 juillet 2016, dans le cadre de la XVII<sup>e</sup> Assemblée plénière du SCEAM sous le

---

<sup>563</sup> <https://eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/synode-des-veques-sur-la-famille/407446-les-veques-africains-au-synode-par-mgr-feillet>

thème « La famille en Afrique hier, aujourd'hui et demain, à la lumière de l'Évangile ». Ils s'étaient séparés en louant le lien irrévocable d'amour entre un homme et une femme, ouvert sur la vie et la procréation, comme gage de renouvellement de la société et de l'Église. Une invitation avait été formulée à l'endroit des associations chrétiennes et des organisations pastorales familiales à s'engager davantage dans l'accompagnement des couples avant, pendant et après la célébration de leur mariage.

Les déclarations publiques des évêques africains que nous supposons, réduites au silence après le Synode de 1994, ont refait surface, plus de vingt ans après, à la veille de ce dernier Synode des évêques sur la mission de la famille dans l'Église et dans le monde qui s'est tenu à Rome. Comment comprendre un tel rebondissement ? Quel message les évêques d'Afrique cherchaient-ils à transmettre aux organisateurs du Synode ? Voulaient-ils envoyer un message pour faire savoir qu'il existait des problèmes spécifiques à l'Afrique auxquels l'Église universelle n'avait jamais apporté de solution ? Le thème choisi les intéressaient-ils ? Pourquoi avoir choisi un mois seulement avant la tenue de l'assemblée synodale pour publier la déclaration pourtant le *lineamenta* avait été envoyé le 18 octobre 2013, deux ans plus tôt ? Avaient-ils fait des propositions qui avaient été refusées ? Toutes ces interrogations ne peuvent que susciter notre curiosité même s'il nous est difficile d'y apporter des réponses.

### **1.8. Analyse des éventuelles causes du blocage**

Où en sont les évêques africains avec la revendication de la reconnaissance du mariage africain ? Nul ne peut répondre à cette question. Nous pensons que le rebondissement du dossier à la veille de la tenue du second synode sur la famille, montre que l'on n'en a pas fini avec les réclamations de l'épiscopat catholique africain. Quelles sont les causes éventuelles qui justifieraient une telle attitude ? Les lignes qui suivent tentent de réfléchir sur cette question et d'énumérer quelques unes des causes éventuelles qui empêcheraient qu'une solution soit apportée à cette revendication qui fait suite au vœu formulé, d'éviter la superposition de trois types de mariage célébrés par une même personne baptisée catholique en Afrique.

#### **1.8.1. Problème anthropologique et formation du clergé africain**

Le constat fait par Michel Legrain est déplorable de manière générale à l'endroit du

clergé africain. « Seul ce qui vient d'Occident est pris au sérieux par l'ensemble des prêtres catholiques »<sup>564</sup>, affirme-t-il pour justifier non seulement la dévalorisation du mariage coutumier des catholiques africains mais aussi l'impossibilité à trouver une solution appropriée à ce problème. Dans la mesure où le plus grand nombre des théologiens africains sont des ecclésiastiques (prêtres et religieux), « fidèles au visage sociétaire et pyramidal du Code de 1917, avec un très fort courant descendant du haut de la hiérarchie, et un très modeste flux ascendant provenant de la base »<sup>565</sup>, il est rare de trouver des publications sur l'autocritique ou sur la remise en question de leur propre vision pastorale par rapport à la législation catholique du mariage imposée aux Africains.

Dans la structure pyramidale, la conception qu'il convient de qualifier de 'patriarcale de l'autorité' se fonde sur la persuasion telle que la hiérarchie jouit d'un pouvoir divin de décision et d'imposition de ce qui est 'salutaire' quelles que soient les conséquences qui en découleraient ou l'appréciation qu'en ferait l'opinion publique. Nous pensons qu'il existe un côté excessif dans la conception du pouvoir qui pourrait basculer vers un totalitarisme pastoral sans concession au niveau de la gestion des libertés aussi bien individuelles que collectives. Il règne trois pointes gouvernementales dans le catholicisme actuel : l'absence de la confiance, la méfiance face aux innovations et la culture d'une forme de pouvoir de contrôle.

Le problème anthropologique et la formation du clergé africain reviennent souvent parmi les causes et les obstacles qui justifieraient les difficultés qui empêchent l'adoption d'un type de mariage qui puisse convenir aux couples des baptisés catholiques africains dont les conséquences pastorales influent sur la spiritualité de leur vie conjugale et suscitent débats et inquiétudes. S'agit-il d'un problème de mentalité culturelle ? On ne semble pas mesurer la portée des douleurs imposées aux couples des baptisés catholiques africains. Comment comprendre la tranquillité et le silence du clergé africain lorsqu'il entérine une décision qui invalide une pratique reconnue valide dans la culture dont il a revendiqué l'identité avec les mouvements de la négritude et de la théologie africaine des années 1960 ? C'est une attitude qui relève d'une incompréhension que nul n'ose expliquer et

---

<sup>564</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome III*, p. 153.

<sup>565</sup> Legrain, Michel, *Le mariage des catholiques selon la diversité des cultures en Occident et en Afrique*, p. 43.

surmonter.

Par ailleurs, d'aucuns pensent que l'indépendance structurelle des Églises dépend en grande partie de leur autonomie financière. La dépendance des Églises africaines n'est pas que financière. Elle implique bien d'autres facteurs d'ordre ecclésiologique, notamment la question de la formation du prêtre évoquée ci-dessus, et d'ordre idéologique « dont l'expression la plus visible est le fait que l'organisation de ces Églises est une reproduction des modèles des pays de vieilles chrétientés »<sup>566</sup> mais aussi d'ordre anthropologique. Ces facteurs sont accentués par la dérive centralisatrice dans les Églises habituées à tendre la main à l'Occident.

La forme canonique actuelle du mariage catholique romain est le fruit de débats historiques entre canonistes et théologiens ayant impliqués la hiérarchie de l'Église et auxquels se sont mêlés les pouvoirs politiques. Elle a cheminé au sein d'une même culture sans la présence d'un autre type de mariage importé. Quant à elle, la forme du mariage africain est appelée à évoluer aux côtés d'un mariage importé ne relevant pas de sa culture. C'est un défi à surmonter et cela constitue l'une des causes majeures qui ralentissent les efforts de systématisation de la problématique et qui obligent généralement les théologiens et les canonistes africains à chercher « un chemin qui contente à la fois l'Église universelle et les chrétiens africains qui sont confrontés à un problème réel »<sup>567</sup>, celui de la triple célébration donnant lieu à l'exclusion de la participation à certains sacrements pour non accomplissement des trois, dont la dernière, en l'occurrence, le mariage chrétien. La présence du mariage dit « chrétien » est un problème et personne n'en fait cas. Comment comprendre une telle indifférence de la part de toutes les instances hiérarchiques de l'Église catholique ? C'est comme qui dirait avec Michel Legrain : « Dormez tranquilles, la hiérarchie pense et décide pour vous, elle s'occupe de tout, elle organise votre vie humaine et spirituelle ici-bas, et donc votre bonne arrivée là-haut. Et elle vous remercie de votre confiance »<sup>568</sup>. On ne tire aucun enseignement de l'attachement des Africains à leur mariage africain malgré les déclarations, les discours, les approches et les analyses de

---

<sup>566</sup> Derroite, Henry, *Le christianisme en Afrique entre revendication et contestation*, p. 40.

<sup>567</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 381.

<sup>568</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome I. L'Église catholique entre méfiance et espérance*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 10.

l'épiscopat africain, dont nous pensions réduits au silence après le Synode de 1994 mais qui a rebondi en 2015 avec la même revendication, et de nombreux auteurs, théologiens et canonistes du monde entier.

### **1.8.2. Dépendance financière des Églises d'Afrique : 'fait normal ?'**

Il est malaisé et embarrassant de parler des Églises d'Afrique financièrement dépendantes de l'extérieur. Le comble est que ce phénomène passe parfois pour normal et rien ne semble le changer ou l'arrêter car les bénéficiaires s'y complaisent et ne fournissent aucun effort pour le surmonter. La dépendance financière est-elle entretenue de l'extérieur ou simplement par la hiérarchie de l'Église catholique pour maintenir les Églises africaines sous sa dépendance ? Quelle est la responsabilité consciente de l'épiscopat africain sur ce sujet délicat ? Qu'en pense le clergé africain ? Finalement, la faiblesse financière de ces Églises les met-elle dans une position ne leur permettant pas de se prononcer sur l'épineuse question du mariage africain et du mariage chrétien ? La célèbre phrase de Joseph-Albert Malula en dit beaucoup : « Si nous parlons, Rome nous coupe les vivres »<sup>569</sup>. Le risque de passer à côté des principes fondamentaux devient grand. « L'étroite surveillance de chaque évêque dans son Église et l'autocensure que la curie tend à imposer à l'épiscopat mondial risque de réduire l'épiscopat africain à un état de pure docilité aggravée par les situations de précarité qui exposent les Églises d'Afrique à demeurer des Églises sous perfusion et obligent le pasteur indigène à tendre la main »<sup>570</sup>. La pression exercée par la curie romaine sur les évêques les contraint au silence et à sacrifier ainsi les besoins essentiels des fidèles dont les sacrements.

La dépendance aliène les Africains qui peuvent demeurer convaincus que leurs propres ressources sont insignifiantes et sans valeur non seulement aux yeux de Dieu en les entraînant à faire de la prière, le seul recours en des moments sombres de leurs Églises particulières, mais aussi à leurs propres yeux. Dans ce cas, elles se sentent obligées de solliciter des aides extérieures bien que disposant elles-mêmes des ressources locales suffisantes. La mobilisation des fonds étrangers ne rend pas que dépendant, mais aussi, et

---

<sup>569</sup> Joseph-Albert Malula est cité par Ela, Jean-Marc, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 398.

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 397-398.

surtout, elle détruit et combat les initiatives pouvant être entreprises localement. L'influence occidentale exporte dans les Églises des modèles et des besoins qui, souvent, ne correspondent pas souvent aux réalités du contexte local. L'introduction des fonds extérieurs pour soutenir les besoins locaux détruit le sentiment de 'propriété' et le 'sentiment d'appartenance' aux valeurs locales puisque c'est le donateur qui dicte sa loi selon ses propres intérêts. Tout cela n'a fait que bloquer la machine de solution courageuse à la question du mariage africain et un nouveau souffle est plus que jamais souhaité. « En Afrique noire, l'Église catholique n'a guère manifesté jusqu'ici une ferme volonté d'inculturation. De là, ce caractère d'extériorité et de permanente importation qu'elle revêt. [...] La plupart des décisions majeures et même souvent mineures relèvent d'une autre culture »<sup>571</sup>. Parler sérieusement d'Églises véritablement locales ne semble être qu'un rêve.

### **1.8.3. D'un concile à un Synode : espoir enterré ?**

L'omission du mariage sur la liste des thèmes principaux inscrits à l'ordre du jour de l'Assemblée spéciale pour l'Afrique du Synode des évêques de 1994 constituait un message fort dont les interprétations couraient dans tous les sens et permettaient de relire la genèse des circonstances ayant motivé sa tenue. Dès le départ, tous les espoirs s'accordaient autour de l'organisation d'un concile africain et l'idée fit son chemin dans les milieux ecclésiastiques africains chez des évêques, des théologiens et théologiennes, à l'Association Œcuménique de Théologiens Africains (AOTA) et au SCEAM par l'entremise de son comité permanent, qui, en 1983, « fut unanimement favorable à la tenue d'un concile africain qui serait centré sur trois thèmes principaux : l'évangélisation, l'inculturation et la promotion humaine »<sup>572</sup>. Le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga (1934-2018) lança même un périodique intitulé *Pour un Concile africain*, qui fut consacré à la publication des documents du colloque organisé à Abidjan par la Société africaine de culture sous le titre *Civilisation noire et Église catholique* du 12 au 17 septembre 1977 au cours duquel l'idée d'un concile africain fut explicitement avancée.

Le projet fut soumis et discuté une année plus tard à la 7<sup>ème</sup> Assemblée du SCEAM tenue à Kinshasa sous les hospices de Laurent Monsengwo, qui était à l'époque président

---

<sup>571</sup> Legrain, Michel, *Le mariage des catholiques selon la diversité des cultures en Occident et en Afrique*, p. 42.

<sup>572</sup> Cheza, Maurice, « Vers le Synode africain. Note chronologique et bibliographique », dans *RTL*, n° 25, 1994, p. 67.

du comité théologique du SCEAM. « L'Assemblée plénière décida de consulter les conférences épiscopales elles-mêmes, mais parallèlement à l'action du SCEAM, la Congrégation romaine pour l'évangélisation des peuples entreprit une consultation secrète de chacun des évêques d'Afrique via les nonciatures »<sup>573</sup> qui porta ses fruits puisque peu de temps après, des réserves particulières quant à la tenue d'un concile africain commencèrent à s'exprimer et à se manifester.

« Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que les réponses à la consultation du SCEAM montrent une grande diversité d'opinions parmi les évêquats. Certaines réponses étaient pour un concile, d'autres contre, d'autres encore étaient favorables, tout en estimant que le moment n'en était pas venu. L'interprétation des chiffres est toujours difficile ; ainsi, face à cette dernière réponse, les uns l'ont assimilée à un accord, d'autres à un refus »<sup>574</sup>.

Cet épisode montre combien le chemin est encore long pour les Églises particulières à pouvoir décider de leur sort au sein de l'Église et cela constitue un enjeu majeur de blocage lorsque le destin qui est le vôtre est décidé sans ou contre vous et ailleurs. C'est dans ce contexte que le pape annonça le 6 janvier 1989 la convocation du premier synode africain à Rome en lieu et place du concile africain tant souhaité et dont le rêve fut provisoirement arrêté.

Il faut préciser que les paroles prononcées à Vatican I, déjà en 1870, par le Cardinal de Cologne (Allemagne), Paul Melchers (1813-1895), raisonnent encore chez plusieurs évêques et chez des Africains en particulier : « La centralisation à l'heure qu'il est, dans l'organisme de l'Église, n'a que trop duré, il est temps qu'on y mette fin. Il me paraît non seulement opportun, mais bienfaisant et même nécessaire pour le gouvernement de l'Église qu'on commence à décentraliser, au lieu de réserver de plus en plus au centre les questions qui concernent les affaires particulières de chaque Église »<sup>575</sup>.

De nombreux Africains sentent l'urgence d'une réforme juridique dans le domaine matrimonial. Avec elle, c'est la question de la décentralisation non seulement de la réflexion, mais aussi de la décision qui devient une nécessité urgente. « Qui pouvait imaginer que la question d'un Droit propre aux Églises d'Afrique, à l'instar de ce qui existe

---

<sup>573</sup> *Ibid.*

<sup>574</sup> *Ibid.*

<sup>575</sup> Mgr Paul Melchers est cité par Ndongala Maduku, Ignace, « Centralisation romaine et consistance propre des Églises locales. La catholicité de l'Église en question », dans *RAT*, 28 avril 2004, n° 55, p. 21.

pour les Églises orientales serait clairement et vigoureusement posée par un certain nombre d'évêques ? »<sup>576</sup> Par ces termes, René Luneau résume le vœu de l'épiscopat africain de disposer d'un droit spécifique à l'Afrique. Dès l'ouverture des travaux du Synode de 1994, le Cardinal Hyacinthe Thiandoum l'exprima. Il indiqua que l'inculturation ne concernait pas seulement la liturgie mais aussi d'autres domaines dont le droit canonique. C'est pourquoi il en appelle « qu'on [en] mesure l'anomalie qui résulte d'une situation largement héritée de l'histoire et que l'on a, bien à tort, normalisée. [...] Qu'on le veuille ou non, la réalité finit toujours par avoir raison contre le droit qu'on lui impose »<sup>577</sup>. Par où l'on comprend la réticence des autorités de Rome qui préférèrent organiser un synode afin de maintenir la dépendance des Églises d'Afrique plutôt qu'un concile qui les verrait conquérir leur indépendance dans tous les domaines.

Il n'est pas facile, au plan théologique, de comprendre qu'une pratique culturelle d'un peuple donné, qui tire ses origines dans la création, soit considérée comme un péché public rendant les autres sacrements à la fois non opérationnels et non accessibles. Au nom de quel principe biblique ou christologique les grâces baptismales deviennent-elles sans effets lorsqu'on se marie selon les lois coutumières ? Quels sont les présupposés théologiques d'un péché public qui invalideraient le mariage africain au point de suspendre l'action salvatrice d'un sacrement ? Comment comprendre qu'un peuple qui croit fermement à ses propres pratiques culturelles puisse demander l'autorisation à un autre peuple afin de reconnaître la validité de celles-ci ? C'est à la lumière de ces questions et aux multiples déclarations des évêques d'Afrique que peuvent être comprises les réactions de ces derniers.

La principale préoccupation épiscopale africaine qui peut être retenue dans ce chapitre est de savoir si la nouvelle conception du mariage introduite en Afrique exige nécessairement qu'elle soit imposée dans le rite de célébration du mariage. Les évêques veulent éviter le risque de dislocation des structures toujours vitales des Africains.

L'inadmissibilité des chrétiens catholiques africains mariés selon les lois coutumières aux autres sacrements pose un problème de conscience responsable aux prélats

---

<sup>576</sup> Luneau, René, *Paroles et silences du Synode africain*, p. 111.

<sup>577</sup> *Ibid.*, p. 73.



africains qui, depuis plusieurs décennies souhaitent qu'une solution soit trouvée.

### 1.9. Conclusion

Notre travail dans ce chapitre a consisté à présenter et à analyser les points de vue des évêques africains sur la pratique de la pastorale du mariage en Afrique. Nous avons remarqué qu'en ce qui concerne le mariage africain, dans des rapports des assemblées synodales et du SCEAM, dans des lettres pastorales des assemblées sous-régionales et nationales, en passant par des déclarations individuelles, les évêques africains ont montré à maintes reprises leur réticence face à la législation catholique du mariage qui semble ne pas trouver un asile pastoral en Afrique.

Pour plusieurs raisons d'ordre éthique, pastoral, théologique, culturel ou encore canonique, depuis la quatrième assemblée générale du SCEAM d'Accra au Ghana en 1976 jusqu'aujourd'hui, les prélats catholiques africains ne réclament qu'une seule et même chose : la reconnaissance du mariage africain par l'Église catholique. C'est le principal enseignement à retenir dans ce chapitre. Face aux défis pastoraux liés à la réglementation du mariage canonique en Afrique, le rapport final du Synode africain de 1994 suggère

« la mise en place, au niveau des diverses conférences des évêques du continent, de plusieurs commissions spéciales qui proposeraient une autre manière de vérifier la validité du mariage des catholiques africains, différente de celle définie au concile de Trente, et qui demeure si étrangère aux traditions coutumières de l'entrée en mariage chez les Africains »<sup>578</sup>.

Cette demande repose sur le fait que, pour eux, le sacrement est déjà existant pour des baptisés catholiques qui célèbrent le mariage africain. Si les uns ont manifesté leur incompréhension à justifier son invalidité, les autres ont relevé des éléments ambigus qui entourent la gestion des défis pastoraux que cette situation présente.

Les prélats catholiques, se considèrent proches de leurs peuples. Ils pensent qu'ils les connaissent mieux que quiconque. Pour cette raison, ils s'estiment capables de rendre la dignité humaine au peuple africain en respectant leurs valeurs culturelles dont le mariage

---

<sup>578</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome III*, p. 57. Aucune commission spéciale de type continental n'a été créée jusqu'aujourd'hui. Certaines adaptations ont été initiées au niveau des diocèses sans parvenir à un schéma qui répondrait au vœu formulé par les évêques africains. Théologiens, théologiennes et canonistes des dernières décennies s'activent à titre personnel, à proposer des rituels de célébration dans le cadre de l'inculturation.

africain, expression d'un « sacrement déjà existant » pour les baptisés. Ils ont insisté sur l'implication des familles des jeunes fiancés dans le processus de conclusion de leur mariage. Dans ce sens Gabriel Zubeir Wako du Soudan souhaite que le rôle canoniquement reconnu au prêtre soit attribué aux anciens des familles.

Il est vrai que les évêques africains soutiennent dans leurs écrits et dans leurs discours le mariage africain, cependant comment parvenir à obtenir sa reconnaissance par l'Église catholique ? Ils ont compris que les pouvoirs que leur accorde la législation catholique sur le mariage sont limités. La contribution souhaitée des théologiens et des théologiennes est aussi insuffisante. Ils ont envisagé une autre voie de sortie : l'organisation d'un concile spécial pour l'Afrique. Souhaité par nombre d'Africains et d'Africaines, le concile africain se présentait comme la seule instance d'où viendraient les solutions aux nombreux problèmes pastoraux rencontrés en Afrique dont le mariage.

En réponse à ce projet des Églises d'Afrique après plusieurs rencontres de préparation de la tenue de ce concile, initiées par des responsables des conférences épiscopales, le Saint-Siège accorda la tenue d'un synode spécial qui s'est tenu en 1994 pour l'Afrique et en dehors de l'Afrique, à Rome. Le Synode africain de 1994 sur lequel reposaient tous les espoirs des évêques africains n'accoucha que d'une souris. La déception fut perçue avant même la tenue de cette assemblée générale synodale puisque, bien entendu, les Églises particulières d'Afrique souhaitaient un concile plutôt qu'un synode.

L'exhortation apostolique *Ecclesia in Africa* manifesta toute son indifférence face aux questions soulevées par les évêques dont les conséquences pastorales demeurent sans solution jusqu'aujourd'hui. Ces questions se résument en une réduction du nombre des célébrations pour n'en garder qu'une en l'occurrence le mariage africain pour éviter la superposition de trois types du mariage. Plusieurs interrogations et propositions formulées par les évêques sont restées sans réponses.

## **Chapitre deuxième :**

### **Le mariage en Afrique vu par des théologiennes et par des théologiens**

#### **2.0. Introduction**

Comment éviter la juxtaposition de trois types de mariage (africain, civil, à l'Église) célébrés par une même personne baptisée catholique ? Ne serait-il pas possible de les harmoniser pour n'en faire qu'un ? Comme l'a montré le chapitre précédent, c'est la double question qui fut au cœur des préoccupations des évêques africains réunis en assemblée synodale à Rome en 1994. Il faut dire que le problème ne fut pas nouveau puisque seize ans avant la tenue de ce Synode africain, l'assemblée du SCEAM de Nairobi au Kenya en 1978 avait soulevé les problèmes pastoraux en lien avec le mariage en Afrique et appelé les différentes conférences épiscopales à l'institution de groupes de travail afin d'effectuer des recherches en profondeur sur toutes les questions soulevées par le nouveau visage de la pastorale du mariage introduite en Afrique depuis la période de l'évangélisation. Après son exposé sur la conception africaine du mariage et de la famille dans le contexte des interrogations que suscite chez les Africains la doctrine romaine de l'Église sur le mariage, le cardinal Joseph-Albert Malula avait réitéré l'appel pour des études approfondies en 1984 à l'endroit des théologiens et des pasteurs.

Pour répondre aux appels à répétition des évêques africains à éviter principalement la superposition de trois types de mariage en vue de n'en faire qu'un, canonistes, théologiennes, théologiens, ethnologues et sociologues, ont formulé leurs opinions théologiques, soumis des propositions et proposé des faits des solutions possibles.

Le présent chapitre est consacré à l'étude de ces points de vue théologiques essentiellement des auteurs dont nous disposons les publications documentées et qui servent d'outils de référence à notre thèse. Nous analyserons les pensées qui soutiennent ou qui s'opposent à la démarche qui pourrait conduire à la reconnaissance de la validité du mariage africain par l'Église catholique. L'objet de ce chapitre n'est pas de dresser des statistiques des théologiennes et des théologiens qui sont favorables ou défavorables au maintien de la triple célébration du mariage en Afrique. Un problème nous préoccupe: comment voient-ils, interprètent-ils et comprennent-ils l'appel des évêques synodaux ainsi que les défis doctrinaux liés au mariage chrétien en Afrique ? L'analyse et la pertinence des arguments avancés, permettront de déterminer ce que ces problèmes suscitent à leurs yeux

et comment ils se situent. Chemin faisant, ce chapitre aidera aussi à déterminer où ils en sont aujourd'hui avec les mêmes débats et à ouvrir des perspectives d'avenir.

### **2.1. Débats théologiques et canoniques sur le mariage en Afrique**

L'Église catholique par le biais des missionnaires montra dans son ensemble bien des réticences à accepter les valeurs culturelles qui se déployaient en dehors du contexte européen. L'Afrique n'en fut pas épargnée et son mariage coutumier est l'un des domaines les plus douloureusement frappés. Cependant, il ne nous semble pas exact d'affirmer que tous les missionnaires et théologiens européens affichèrent la même attitude. Les différents points de vue non exhaustifs que nous avons parcourus le prouvent et les avis sont partagés. Certains missionnaires relèvent des aspects positifs du mariage africain.

Comme nous l'avons souligné au chapitre troisième de la première partie de notre thèse, au cours du compte-rendu des V<sup>e</sup> semaines de Missiologie de Louvain organisée sous le titre « Les élites en pays de Mission » (1927), le sociologue et jésuite belge Joseph Van Wing présenta le matriarcat du peuple *Bakongo* de la RDC comme opposé au christianisme. Les sept années qui suivirent ces propos furent déterminantes puisqu'elles ne verront plus les missionnaires faire une même lecture. En 1934, les XII<sup>e</sup> semaines de Missiologie de Louvain réunirent aussi les études de ce genre dont la caractéristique générale fut de souligner les éléments du mariage traditionnel incompatibles avec la foi chrétienne. Cela constitua une étape historique importante.

De premiers pas de questionnement et d'ouverture constatés chez certains missionnaires amènent le prêtre belge Hertsens, aux XVII<sup>e</sup> semaines de Missiologie de Louvain (1946), à se présenter en apologiste du mariage africain. Ses propos et ceux de bien d'autres missionnaires constituèrent non seulement l'une des étapes importantes de prise de conscience de leur responsabilité pastorale à assumer les éléments positifs des peuples africains, surtout à ne pas greffer le message chrétien dans leur âme mais aussi un cadre historique qui prépara le réveil des consciences africaines.

Sur la coutume matriarcale *Bakongo* du Congo-Zaïre qu'il a étudiée au Lac Albert et dont nous avons parlé au troisième chapitre de la première partie de la présente thèse, le père Hertsens rapporte qu'il

« considère comme nécessaires *ad validatem* les quatre conditions suivantes : exogamie, consentement des époux, la dot, enfin certains rites. L'exogamie est absolument requise. Celle-ci se compte un peu différemment d'après les tribus ou les groupements. Il faut se marier en dehors de son clan. En théorie on peut se marier à tout clan étranger. En pratique la coutume détermine le clan qu'il faut choisir ou un des clans qu'il faut choisir. »<sup>579</sup>.

Cet extrait du rapport du père Hertsens montre que tous les missionnaires n'avaient pas qu'un regard dépréciatif sur le mariage africain. Des signes d'ouverture et d'attention à l'organisation familiale africaine étaient présents chez certains d'entre eux, allant dans le sens de la recherche et de l'évaluation des éléments positifs qui pourraient être sauvegardés ou enlevés, notamment ceux qui s'opposeraient éventuellement à la foi chrétienne.

L'une des mesures, pour le moins controversée et qui suscita des interrogations, fut de « retarder le baptême d'une femme, pour que le nombre de chrétiennes ne dépasse pas celui des chrétiens, et qu'elles ne soient pas forcées d'épouser un païen ou de rester sans mari »<sup>580</sup>. Cette mesure visait par ailleurs à lutter contre la polygamie. L'assemblée fut divisée sur ce point discutable et ambigu, mais sa mise en application devait être régie par des directives nettes de la hiérarchie. Nous n'avons pas connaissance d'un texte qui mentionne que cette mesure pastorale fut mise en pratique. Nous pensons que si elle fut exécutée, elle remettrait en question l'intention du missionnaire, le sens des sacrements et de la vie chrétienne en général.

Loin de négliger les prises de position modérées et exprimées aux V<sup>e</sup> et aux VII<sup>e</sup> semaines de Missiologie de Louvain, deux événements peuvent être considérés comme précurseurs aux études systématisées consacrées à la théologie du mariage en Afrique. Nous citons la publication du manifeste théologique « Des prêtres noirs s'interrogent » (1956) sur le mouvement théologique africain qui a été d'une importance capitale, ce plaidoyer s'inscrivant déjà dans le mouvement de la négritude qui naquit à Paris entre 1945 et 1956 à la suite de la renaissance africaine appelée révolution culturelle. C'est la période du rêve d'« une Église à couleur africaine, d'un christianisme à visage africain »<sup>581</sup>,

---

<sup>579</sup> Hertsens, « Christianisme et conversion au Lac-Albert », p. 91-92.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>581</sup> Matthijs Blok, J.C., « Christianisme et quête d'identité en Afrique », dans *La Revue Réformée*, n° 228, 3 juin 2004, p. 6. L'ouvrage *Des prêtres noirs s'interrogent* fut publié en 1956 par treize jeunes prêtres noirs de langue française (RDC, Afrique occidentale française, Afrique équatoriale française et Haïti). D'après le théologien congolais Nshole Babula

souvent considérée comme marquant la genèse de la théologie africaine et des recherches spécialisées dans plusieurs domaines dont le mariage.

Comme un vent de pentecôte qui soufflait, l'autre évènement majeur et notable qui vient favoriser ce réveil des consciences des Africains est l'allocution prononcée par le pape Paul VI en Ouganda à l'occasion de la clôture du Symposium des évêques d'Afrique et de Madagascar en 1969. « Nous n'avons d'autre désir que de promouvoir ce que vous êtes : chrétiens et africains. [...] La façon de manifester l'unique foi, peut être multiple et par conséquent originale, conforme à la langue, au style, au tempérament, au génie, à la culture de qui professe cette unique foi. Sous cet aspect, un pluralisme est légitime, même souhaitable. [...] Vous, Africains, vous êtes désormais vos propres missionnaires »<sup>582</sup>, déclare-t-il dans son mot de clôture du symposium. Le pape Paul VI ne parla nullement de la théologie africaine proprement dite mais l'ensemble des auteurs africains considèrent souvent ce discours comme une prise de position favorable à une éventuelle existence d'un christianisme africain et à une ouverture au pluralisme : « Vous pouvez et vous devez avoir un christianisme africain »<sup>583</sup>.

Bien que des discussions remarquables sur le mariage africain avaient déjà été initiées avant la visite papale, il faudrait toutefois reconnaître qu'au lendemain du voyage de Paul VI en Afrique, les débats devenaient de plus en plus intenses, ouverts et placés au centre des préoccupations pastorales dans les milieux des théologiens et théologiennes surtout africains. Plusieurs recherches sont entamées et d'importantes publications sont produites par des auteurs particulièrement membres du clergé catholique. Elles portent essentiellement sur les défis pastoraux engendrés par l'introduction d'une autre conception du mariage en Afrique qui constituent jusqu'aujourd'hui une préoccupation de l'épiscopat africain qui en appelle aux chercheurs en vue d'une solution appropriée.

C'est notamment pour répondre aux appels à répétition des prélats catholiques africains formulés par le biais des assemblées synodales, du SCEAM, nationales et sous-

---

Donatien, ce livre constituait une revendication du droit, pour les chrétiens africains, de penser le christianisme selon leur génie propre. C'est l'acte de naissance de la théologie africaine et un haut-lieu de mémoire pour les chrétiens africains d'aujourd'hui qui engendra la théologie de l'adaptation. « On a assez longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous et malgré nous ».

<sup>582</sup> Paul VI, « Allocution au symposium des évêques d'Afrique », dans *DC*, n° 1546, 7 septembre 1969, p. 764.

<sup>583</sup> *Ibid.*

régionales, qu'un nombre important d'auteurs, spécialistes des questions du mariage en Afrique, s'est engagé à produire des réflexions théologiques et à initier des propositions de solutions. Nous analysons leurs points de vue dans les paragraphes qui suivent.

## **2.2. Points de vue des théologiens et des théologiens**

Les opinions des auteurs que nous présentons dans cette section sont réparties suivant les thèmes qu'ils ont traités par rapport au mariage en Afrique; mariage africain: union libre ou mariage à l'essai ?, mariage sacramentel comme couronnement du mariage africain, rôle des familles des futurs mariés, forme canonique – inadaptée en Afrique, facteurs déterminants du mariage africain et sacramentalité du mariage africain.

### **2.2.1. Mariage africain : union libre ou mariage à l'essai ?**

Le modèle de mariage souvent présenté comme unique et normal rencontre aussi des adversaires. Ce qui, dans une société, est normale, ne l'est pas nécessairement dans une autre. Dans le cadre du mariage, il existe des lois bien déterminées qui sont en vigueur dans toutes les cultures. Ne correspondant pas aux critères juridiques de nouvelles autorités administratives et ecclésiastiques établies en Afrique par le biais de la colonisation et de l'évangélisation et de la colonisation, le mariage africain a été considéré, parfois, comme une union libre, ou comme un mariage à l'essai, ou encore comme du concubinage. Dans cette section, nous voulons analyser les points de vue de quelques auteurs qui ont traité cette question qui fut aussi l'objet des discussions dans les milieux épiscopaux.

#### **2.2.1.1. Mulago Gwa Cikala Vincent, prêtre et canoniste congolais**

Dans le sillage de l'épiscopat catholique africain qui refuse jusqu'aujourd'hui que le mariage africain soit considéré comme un mariage à l'essai, certaines figures théologiques ont fait de cette question, un des sujets de leurs réflexions. Parmi elles, nous citons Mulago Gwa Cikala Vincent, l'un des pionniers de la lutte pour la reconnaissance de l'identité culturelle, intellectuelle et sociale africaine, tant au niveau religieux qu'au niveau politique. Il est l'un des prêtres qui ont publié en 1956, le collectif le plus connu de la théologie africaine intitulée, *Des prêtres noirs s'interrogent*. L'article qu'il y avait publié, est de 22 pages et est intitulé « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo ».

Dans un autre ouvrage, individuel et légèrement récent, intitulé « Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992) », publié en 2007 en 389

pages, il traite plusieurs thèmes parmi lesquels la question de mariage africain comme mariage à l'essai, soulevée ci-haut par les évêques. C'est sous le sous-titre « Célébration progressive ou mariage à l'essai ? » dans son ouvrage qu'il l'étudie. Le contenu sous-titré permettrait plutôt de formuler la question de la manière suivante : « Le mariage africain est-il une union libre ou un mariage à l'essai ? », puisqu'il analyse les deux sujets à la fois, c'est-à-dire, l'union libre et le mariage à l'essai.

Certes, l'auteur traite la question en 2007, mais son emplacement à ce niveau semble mal choisi sur le plan chronologique. Une double motivation nous a amené à le faire. Nous avons préféré faire suite à la fois à sa participation active à la publication du manifeste théologique de 1956, évoqué ci-haut et créé un pont avec le rapport présenté par le père Hertsens aux XVII<sup>e</sup> semaines de Missiologie de Louvain en 1946. Rappelons que ce rapport ne considérait pas le mariage africain comme un mariage à l'essai.

« Au Synode des évêques de 1980 sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, on a pu se rendre compte du fait que, pour plusieurs évêques, non pas nécessairement non africains, célébration progressive du mariage ou par étapes était synonyme de mariage à l'essai. Nous croyons que pareille confusion ne devrait plus subsister »<sup>584</sup>. C'est en ces termes que Mulago Gwa Cikala Vincent aborde la question. D'après lui, si l'on veut garder le dynamisme englobant du mariage chrétien des Africains, toutes les étapes du mariage africain devraient constituer la forme canonique avec un point central ou un sommet à partir duquel on considère les fiancés comme mariés. « Il s'agit au fond, pour le mariage africain, de l'étape où, aux yeux de la coutume, les fiancés deviennent époux et épouse. Ce moment où le mariage devient valable diffère de tribu à tribu »<sup>585</sup>. De manière générale, les futurs époux et épouse ne peuvent avoir aucune relation avant l'acceptation des valeurs dotales par la famille de la future épouse. La consommation implique la dot qui, elle, suppose le consentement, moment essentiel du mariage africain.

A titre illustratif, Mulago Gwa Cikala Vincent énumère cinq groupes ethniques de la RDC et du Rwanda, dont il renseigne que « de ces cinq groupes, trois ignorent l'institution du mariage à l'essai, tandis que les deux autres qui le pratiquent avouent qu'à l'origine la

---

<sup>584</sup> Mulago Gwa Cikala, Vincent, *Théologie africaine et problèmes connexes*, p. 284.

<sup>585</sup> *Ibid.*



cohabitation n'était pas autorisée, qu'il n'y avait donc pas lieu de parler de mariage à l'essai »<sup>586</sup>. D'après lui, le mariage à l'essai peut être rapproché d'une union libre ou concubinage, s'il s'agit d'un homme et d'une femme vivant ensemble sans aucun lien institutionnel publiquement reconnu, et d'un mariage civil entre chrétiens qui, pour des motifs idéologiques ou pour des raisons pratiques, refusent ou repoussent à plus tard la célébration du mariage religieux. Aux yeux de l'Église, le mariage à l'essai, l'union libre et l'union par le seul mariage civil sont des états qui ne sont pas normaux pour les catholiques. Étant donné le caractère institutionnel du mariage africain, ranger le mariage africain dans l'une des catégories énumérées est loin d'être acceptable. En Afrique et peut-être ailleurs aussi, une union libre se veut être un état où un homme et une femme vivent sans aucun lien institutionnel publiquement reconnu, ni au civil, ni au religieux. Cela n'est nullement le cas du mariage africain. Il n'est ni une union libre, ni un mariage à l'essai, et moins encore un concubinage.

#### **2.2.1.2. Bénézet Bujo, prêtre et théologien congolais**

Professeur de théologie morale et d'éthique sociale à l'Université de Fribourg en Suisse (1989-2010), Bénézet Bujo est l'un des spécialistes reconnus des théologies africaines. Il est actuellement conseiller théologique de la Caritas *Africa*. Plusieurs articles et des ouvrages en individuel ou en collectif sont à son actif. Il a traité divers sujets dont celui de mariage africain qui est considéré comme un mariage à l'essai.

Il commence d'abord par souligner le caractère fondamental de la communauté dans le mariage en Afrique dont il affirme que rien ne peut être entrepris individuellement sans l'engager. L'engagement de l'un et l'une des membres dans la vie conjugale suscite l'intérêt de la communauté qui dispose du droit de se prononcer sur le fait. La compréhension de cette situation dépend selon lui de la conception de la notion de liberté en Afrique. « Cette liberté n'est pas individuelle et surtout jamais individualiste comme en Occident. On est libre pour et avec la communauté, mais au sens dialectique où chaque partie – individu et communauté – doit s'efforcer de libérer l'autre »<sup>587</sup>. Le mariage africain n'est pas un contrat ponctuel mais une alliance qui engage non seulement deux individus

---

<sup>586</sup> *Ibid.*

<sup>587</sup> Bujo, Bénézet, « Le christianisme africain et sa théologie », p. 165.

mais aussi les deux familles des époux au sens africain, de telle sorte qu'il est requis de procéder par étapes. Concrètement, avant de conclure l'alliance, les deux futurs époux doivent passer par plusieurs étapes qui impliquent, à un certain moment, la vie commune permettant de se fixer pour toute la vie. Ces étapes sont très suivies attentivement par les deux communautés familiales. Pour faire suite à Vincent Mulago Gwa Cikala, il faut préciser que l'acceptation des valeurs dotales n'est pas à confondre avec la célébration effective du mariage. Ce sont des étapes différentes.

Selon Bénézet Bujo, il y a d'abord la place de deux futurs époux qui ne peut pas être dissociée de la communauté, y compris la communauté des morts. C'est cela qui est vu par les yeux de la théologie occidentale comme un mariage à l'essai ou du concubinage. Une analyse serrée de l'anthropologie et de la religiosité africaine montre que le malentendu dans le domaine du mariage et la condamnation missionnaire proviennent de leur conception anthropologique, philosophique et théologique propre à l'Occident. Il en veut pour illustration le rite de l'anneau. Bénézet Bujo affirme qu'il existe une assimilation du rite culturel et liturgique du mariage chez les Européens qui tire sa source de la culture germanique si bien qu'ils comprennent leurs cérémonies avec beaucoup mieux de facilité que les Africains. L'anneau, signe de l'alliance échangé entre époux ne signifie strictement rien du tout pour un Africain. Pourtant il s'agit d'un signe qui évoque chez les Européens tout naturellement et culturellement l'alliance et la fidélité.

### **2.2.2. Mariage sacramentel : couronnement du mariage africain ?**

#### **2.2.2.1. Vandenberghe, prêtre et théologien belge**

Les difficultés réelles engendrées par la cohabitation difficile entre les deux mariages africain et chrétien n'échappent à personne. Pour ne pas en engendrer d'autres, certains théologiens tentent de limiter les casses à leur manière. C'est le cas du prêtre belge Vandenberghe qui, en 1968, publie un article intitulé « Contribution à la pastorale du mariage en Afrique », dans lequel il conçoit la sanctification sacramentelle comme le « couronnement et le perfectionnement du mariage »<sup>588</sup>, l'idéal vers lequel tend le mariage africain.

---

<sup>588</sup> Vandenberghe, D., « Contribution à la pastorale du mariage en Afrique », p. 233.

Pour lui, reconnaître la pleine efficacité du mariage africain entraînerait des ambiguïtés théologiques insurmontables. « Si nous reconnaissons le mariage coutumier comme la forme valide et juridique du mariage religieux, et le faisons donc coïncider, nos chrétiens se verraient alors forcés de les retarder tous deux ; ce qui amènerait des complications plus grandes encore, tant du point de vue civil que du point de vue religieux »<sup>589</sup>. Il s'inscrit dans la perspective de dissociation du mariage chrétien et du mariage africain.

Par ailleurs, il constate que les nouveaux baptisés demeurent attachés au mariage qui relève de leurs coutumes. A leurs yeux, il est le seul qui a de la valeur définitive et irrévocable. D'après lui, cet attachement au mariage africain constitue un risque réel de voir les nouveaux convertis au christianisme ne pas s'intéresser au mariage chrétien. Ils pourraient être amenés à le mettre à l'écart ou à l'exclure, voire retarder sa célébration. Pour éviter sa marginalisation et son retardement, la seule solution est de ne pas reconnaître la validité du mariage africain qui, désormais, ouvrirait la voie à l'imposition du mariage chrétien.

Vandenberghé a-t-il fait une concession ? En effet, il se voit confronté et appelé à surmonter l'épreuve de conciliation entre les deux mariages chrétien et africain. Il constate que les nouveaux baptisés demeurent attachés à leur mariage africain. En même temps, lui-même demeure aussi attaché à la forme canonique. Ces attitudes s'avèrent irréversibles. Il pense qu'à la suite de la séparation du mariage chrétien et du mariage africain, ce dernier pourrait toutefois être reconnu ou admis comme valide mais sans revêtir le caractère religieux. La solution proposée par la dissociation de deux types de mariage aboutirait à la reconnaissance du « mariage africain comme un vrai mariage, tout à fait honnête, dès lors qu'il est contracté selon les coutumes de la collectivité. Ensuite, lorsque le moment serait venu, cet événement humain serait sanctifié par le sacrement, devenant ainsi d'une façon claire, signe et langage de la fidélité et de l'amour qui unissent le Christ à son Église »<sup>590</sup>. Dans ce cas, pour éviter tout amalgame, le ministre du sacrement du mariage devrait être non pas le couple mais plutôt le prêtre. Bien entendu, le caractère religieux, d'après lui,

---

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>590</sup> *Ibid.*

relèverait de la compétence du prêtre. C'est le prêtre qui conférerait la grâce sacramentelle du mariage dans l'Église. Il s'agit là, d'une conception proche de celle des Églises orientales catholiques dont nous avons parlé au second chapitre de la première partie de notre thèse. La théologie du mariage des Églises orientales catholiques considère le prêtre comme ministre du sacrement du mariage. C'est lui qui confère la grâce sacramentelle à partir du rite qu'il accomplit.

#### **2.2.2.2. Stanislas Bushayija, prêtre et canoniste rwandais**

Au cours d'une thèse de doctorat qui porte le titre de *Mariage coutumier au Rwanda*, soutenue et publiée en 1966, Stanislas Bushayija, soufflant le vent de l'esprit des revendications de l'identité africaine, s'engage à proclamer tout haut que « le mariage n'est qu'un, il n'existe pas deux ou trois espèces du mariage »<sup>591</sup>. Il constate qu'il a affaire à une union entre deux personnes, homme et femme, qui ont une mission à remplir en vue de la génération et de l'éducation des enfants, aux fins de s'entraider mutuellement, moralement et matériellement. « C'est l'unique mariage voulu et institué par l'Auteur de la nature, c'est le mariage naturel. En cela, non seulement le mariage coutumier et le mariage canonique se ressemblent, mais ils ne font qu'un »<sup>592</sup>. D'après cet auteur, il existe sans doute des éléments du système matrimonial, négatifs ou opposés à la doctrine de l'Église catholique sur le mariage. Cependant, une vue d'ensemble peut permettre d'affirmer que « le mariage africain au Rwanda comporte bien des éléments positifs, des points qui, considérés dans leur essence même, sont parfaitement conformes à la conception et à la doctrine matrimoniale de l'Église »<sup>593</sup>. Parmi les éléments positifs, il cite le consentement, les fins principales et secondaires, les effets naturels et juridiques, les empêchements naturels du mariage africain.

« Le consentement qu'exige le mariage ruandais est parfaitement conforme à la notion canonique du consentement, si on considère celui-ci comme une intention ou acte de la volonté qui se dirige directement et immédiatement vers son objet. Cette intention de la volonté, par laquelle les époux se donnent et acceptent mutuellement le droit exclusif et permanent sur leur corps, par rapport aux actes propres à la génération, suffit à la validité du contrat matrimonial et

---

<sup>591</sup> Bushayija, Stanislas, « Le mariage coutumier au Rwanda », p. 181.

<sup>592</sup> *Ibid.*

<sup>593</sup> *Ibid.*, p. 187.

constitue objectivement et essentiellement le mariage même *in suo fieri*, en même temps qu'il produit l'état de mariage *in suo esse*. Ce ne sont donc pas les diverses manières, explicite ou implicite, dont elle se produit, qui importent à la validité du mariage, mais il suffit seulement que cette intention existe et se porte directement et immédiatement vers l'objet essentiel du mariage, qui est et consiste dans le droit sur le corps des contractants, relatif à la génération »<sup>594</sup>.

Pour Stanislas Bushayija, la partie centrale et essentielle du mariage est le contrat matrimonial dont l'élément constitutif est le consentement qui en fait la validité ; puis la forme juridique qui en est le rite essentiel. C'est le cadre de manifestation ou d'expression de ce consentement qui diffère en droit coutumier et en droit canonique. Les fins principales et secondaires comme la procréation, l'éducation, l'entraide mutuelle ou encore le remède à la concupiscence, et les effets naturels comme les devoirs conjugaux, la vie commune, la communauté d'habitation et de table, gardent leur intégrité originelle et demeurent des objectifs ardemment poursuivis par les Rwandais dans leur mariage.

La multiplicité des célébrations de mariage passe mal chez lui lorsqu'il analyse les éléments positifs et négatifs du mariage africain vus à la lumière des principes du droit canonique. Il constate que pour l'une ou l'autre raison circonstancielle, des institutions sociétales et des régions du globe se sont arrogées le droit de gérer cette entité matrimoniale au point d'en perdre son essence. Bien que présentant plusieurs constituants distincts, Stanislas Bushayija affirme que les deux formes de mariage africain et chrétien ne forment qu'un seul tout. Dans son initiative de proposition de solution en vue de la reconnaissance de la validité du mariage africain, il fait d'abord une observation. Il constate que certains étrangers qui l'étudient, éprouvent un doute sur sa validité

« Les raisons de ce doute se trouvent, non pas dans la validité elle-même, mais dans les façons dont on l'examine. Souvent on étudie non la substance même de la validité, ses conditions et qualités essentielles et naturelles, mais ses accessoires, parce qu'ils sont plus faciles et plus expérimentables ; par exemple les empêchements, même dirimants, qui ne sont que des circonstances étrangères qui viennent détourner le cours normal du mariage ; ou encore on ne s'en tient qu'aux multiples et diverses expressions, manifestations et cérémonies, dont la coutume entoure le mariage ; le jugeant, non pas selon la conception et la signification que leur assigne la coutume locale, mais en fonction et comparaison des coutumes et conceptions de son propre pays

---

<sup>594</sup> *Ibid.*

d'origine, chacun ayant tendance (c'est un travers bien naturel) à prendre pour règle générale et normale ce qui se fait chez lui »<sup>595</sup>.

Stanislas Bushayija fait remarquer que certains étrangers oublient que le mariage est un phénomène naturel et inné. Il est con-créé avec et dans la nature humaine. L'être humain ne saurait le vouloir autrement qu'il n'est.

### **2.2.2.3. Bernard Tenailleau, prêtre spiritain et théologien français**

Bernard Tenailleau a beaucoup voyagé en Afrique, après la clôture des travaux du second concile du Vatican jusqu'en 1994, année au cours de laquelle il est nommé recteur du séminaire pontifical français de Rome. Il a animé plusieurs sessions de recyclage auprès des missionnaires sur toutes les questions de pastorale pratique qui se posaient à eux et dont Vatican II avait permis une approche plus ouverte. Il avait animé une Semaine théologique organisée à Kinshasa (RDC) en 1971 sur le thème « Mariage coutumier et mariage religieux ». C'est lui qui avait inauguré cette Semaine théologique le 12 mars 1971.

La session fut organisée à la suite d'un « débat qui avait été lancé dès 1966 par un jésuite belge, le père Maerten, qui, devant le petit nombre de mariages sacramentels, se demandait si l'Église ne pouvait reconnaître pour les chrétiens deux sortes de mariage : un mariage 'imparfait', le mariage coutumier et un mariage 'parfait', le mariage sacramentel »<sup>596</sup>. Les propos du père Maerten furent mal reçus et provoquèrent des vives réactions en Afrique, dans les milieux des théologiens aussi bien européens qu'africains. « Peu diplomate, peut-être, pour faire passer un tel discours, il faut dire que le moment n'était plus adapté. Pourtant le mariage africain n'était pas reconnu. La Semaine théologique n'avait guère fait avancer la question ; elle constatait seulement qu'une solution théologique ne semblait pas possible pour reconnaître le mariage coutumier comme sacramentel pour les chrétiens »<sup>597</sup>. Les participants à la session furent à la fois déçus et réconfortés dans leurs convictions. Ils s'accordèrent toutefois de mener une pastorale d'ensemble dont les fruits sont attendus jusqu'aujourd'hui. La Semaine

---

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>596</sup> Pannier, Guy, *L'Église de Pointe-Noire (Congo-Brazzaville). Évolution des communautés chrétiennes de 1947 à 1975*, Paris, Karthala, 1999, p. 298.

<sup>597</sup> *Ibid.*

théologique de 1971 a permis à Bernard Tenailleau d'être fixé sur les difficultés pastorales rencontrées en Afrique par les missionnaires dans le domaine du mariage.

Bernard Tenailleau remarque combien les Églises d'Afrique centrale sont enlisées dans une pastorale qui n'a pas encore jusqu'à ce jour porté ses fruits. Dans un article intitulé « Mariage coutumier et Église. A la recherche d'une pastorale nouvelle en Afrique centrale », et publié en 1974, il pose la question suivante : « Est-ce que les sacrements sont une récompense ou bien un soutien pour des chrétiens pécheurs en marche vers la sainteté ? »<sup>598</sup> C'est à Brazzaville en République populaire du Congo qu'il constate que le mariage constitue le plus gros obstacle dans la pastorale. D'après lui, « on supprime les moyens normaux de vie chrétienne à des jeunes qui sont sans péché (au moins subjectivement) et qui ne peuvent pas faire autrement puisqu'ils sont convaincus que c'est la seule bonne manière de se marier, et que tout le milieu est d'accord, les deux familles les poussent à vivre ensemble avant de se marier »<sup>599</sup>. Comment peut-on leur apprendre dans cette situation le sens d'un sacrement dont ils sont supposés être les promoteurs et les décideurs potentiels ?

Bernard Tenailleau analyse trois critères de discernement qui le poussent à inviter l'Église à reconnaître la sacramentalité du mariage africain. Le premier critère est « le respect des valeurs terrestres. L'Église doit prendre le monde et les hommes au sérieux, dans un regard positif »<sup>600</sup>. Son argumentaire repose sur le Décret *Apostolicam actuositatem*, sur l'apostolat des laïcs qui considère tout ce qui compose l'ordre temporel comme disposant d'une valeur propre, mise en eux par Dieu lui-même. Il s'agit d'une bonté naturelle qui « reçoit une dignité particulière, en raison de leur relation avec la personne humaine au service de laquelle ils ont été créés. [...] Il a plu à Dieu de rassembler toutes les réalités, aussi bien naturelles que surnaturelles, en un seul tout dans le Christ (Col. 1,18) »<sup>601</sup>. Cette destination rend parfaites la force et la valeur propres de l'ordre naturel dont elle ne prive nullement de son autonomie.

---

<sup>598</sup> Tenailleau, Bernard, « Mariage coutumier et Église. A la recherche d'une pastorale nouvelle en Afrique centrale », dans *Spiritus*, tome XV, n° 55, janvier 1974, p. 32.

<sup>599</sup> *Ibid.*

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>601</sup> Concile du Vatican, *L'apostolat des laïcs : décret 'Apostolicam actuositatem'*, Paris, Mame, 1966, p. 106-107. Le Décret *Apostolicam actuositatem* dont le titre en latin signifie Activité apostolique, fut promulgué le 18 novembre 1965

Le second critère de discernement est la loi de croissance et de miséricorde. Pour Bernard Tenailleau, « l'Église est la communauté du salut, où Jésus-Christ est vécu et possédé, elle est encore un peuple en marche et en progrès où l'exigence de conversion est toujours présente »<sup>602</sup>. Elle ne s'identifie pas purement et simplement avec le Royaume de Dieu : elle n'en est que le germe et le commencement. Les situations déficientes sont permanentes. Une pédagogie de croissance et de miséricorde, respectueuse des délais et des maturations devrait prendre place de celle de la condamnation.

Le troisième critère de discernement est le donné dogmatique. « Pour pouvoir réfléchir sur le mariage coutumier, il faut avoir comme arrière-fond la théologie du mariage chrétien dans ce qui lui est essentiel, à savoir que l'engagement du mariage est un évènement humain qui, en tant que tel, devient signe et source du salut, si les époux consentent à en faire ce que Dieu a voulu qu'il soit, c'est-à-dire un don unique et irrévocable »<sup>603</sup>. La sacramentalité ne peut pas être considérée comme un surajout à la réalité terrestre du mariage. Elle ne la détruit pas mais elle coïncide avec elle. Cette réalité humaine relève aussi bien du droit canonique que du droit civil ou coutumier. Elle n'appartient qu'au seul mariage canonique.

La tradition théologique enseigne que le surnaturel purifie le naturel. Dans le cadre du mariage sacramentel, ce qui est présenté comme surnaturel l'est-il réellement? Ce qui est présenté dans le surnaturel est-il absent dans le naturel? Ce qui est présenté dans le surnaturel est-il différent du naturel ? Le mariage repose sur un ensemble de valeurs naturelles qu'on rencontre partout dans le genre humain : la chasteté, la sagesse, la fidélité conjugale, le consentement, l'ensemble des affections familiales, entre époux, entre parents et enfants, etc. On serait tenté de dire que le mariage sacramentel les purifie. Ces valeurs naturelles ont-elles été créées impures pour qu'elles soient purifiées à l'occasion de la célébration d'un mariage à l'église paroissiale ? Toutes ces questions devraient être clarifiées.

---

par le pape Paul VI dans un contexte préconciliaire qui, après un XIX<sup>ème</sup> siècle marqué par l'opposition ouverte entre l'État et l'Église en perte de vitesse au cours de la première moitié du XX<sup>ème</sup> siècle, le statut du prêtre était devenu très central dans les paroisses. La place des laïcs, de plus en plus innovants et contestataires de la hiérarchie, était devenue un sujet important.

<sup>602</sup> Tenailleau, Bernard, « Mariage coutumier et Église », p. 38.

<sup>603</sup> *Ibid.*



De ce qui précède,

« l'Église ne pourrait-elle pas, à l'encontre de sa pastorale négative du passé, trop peu soucieuse de l'événement humain, admettre la réalité terrestre du mariage coutumier comme sacrement ? En d'autres termes, ne pourrait-elle pas retourner à la réglementation matrimoniale pré-tridentine ? De même que l'Église a accepté le mariage coutumier des Romains, puis celui des Germains, pourquoi ne reconnaîtrait-elle pas celui des Africains ? »<sup>604</sup>

Considérant les enjeux globaux que représentait cette épineuse question pastorale, Bernard Tenailleau pense que « cette solution idéale, que nous souhaiterions d'ailleurs profondément, semble très difficile, car elle suppose une transformation totale de la mentalité, face au mariage coutumier africain pris dans toutes ses implications »<sup>605</sup>.

Bernard Tenailleau critiqua la démarche de son prédécesseur Vandenberghe qu'il considéra comme une contradiction de la doctrine sur l'unité contrat-sacrement « puisque le sacrement, tout en coïncidant avec l'engagement terrestre du mariage, ne détruit pas pour autant la consistance de l'évènement humain, qui peut très bien être célébré selon le droit civil en vigueur »<sup>606</sup>. A ses yeux, la proposition du père Vandenberghe soulève des interrogations. « Ne va-t-on pas donner ainsi l'impression que l'Évangile n'est qu'une morale ou encore un idéal très difficile à atteindre, alors qu'il est un mystère de salut ? Ne risque-t-on pas d'assister à une désaffection du mariage sacramentel ? »<sup>607</sup> Pour Bernard Tenailleau, dissocier les deux mariages coutumier et religieux signifie purement et simplement reconnaître l'existence de deux catégories de mariage dans l'Église : l'une selon la coutume africaine et l'autre selon l'enseignement de l'Église.

La solution de Vandenberghe pourrait être envisageable et se comprendrait dans le cadre de ceux et celles qui ont perdu la foi. Par contre, pour ceux et celles qui demeurent engagés dans la communauté chrétienne, qui sont engagés dans un mouvement de croissance et de cheminement, ou encore dans une articulation qui va de l'évènement humain, régi par la coutume, à la plénitude sacramentelle, cette dissociation n'a pas sa raison d'être.

---

<sup>604</sup> *Ibid.*

<sup>605</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>607</sup> *Ibid.*

Pour toutes ces raisons évoquées, il propose « que le mariage coutumier soit reconnu comme un vrai mariage, comme un mariage avec une réelle consistance anthropologique. Au lieu de vouloir constituer l'évènement du mariage dans sa totalité, pourquoi l'Église n'accueillerait-elle pas le lien réel constitué par le mariage coutumier, même s'il recèle des imperfections ? »<sup>608</sup> Dans ce mouvement de recherche de solution, Bernard Tenailleau rapporte les conclusions du stage pastoral de Sarh au Tchad qui formulèrent « que le mariage coutumier entre deux chrétiens soit reconnu comme mariage sacramentel. Dans ce cas, il faudrait ajouter au mariage traditionnel une promesse d'indissolubilité »<sup>609</sup>. Il ne présente pas beaucoup de détails sur ce stage dans les milieux pastoraux tchadiens.

#### **2.2.2.4. Pierre Hayoit, prêtre et théologien français**

Pierre Hayoit défend l'argument traditionnel de la séparation entre mariage naturel et mariage sacramentel et conçoit le mariage sacramentel comme un couronnement et comme une réhabilitation du mariage naturel. Il y ajoute le caractère baptismal qui lui permet d'établir l'existence d'un lien inéluctable avec le mariage sacramentel.

D'après lui, la dissociation se présente comme légitime car elle a « l'avantage de respecter le droit *naturel* des baptisés au mariage, droit qui doit leur être reconnu... comme à tous les autres ! Elle contribuerait aussi à réhabiliter, à juste titre, le mariage civil : sa consistance, sa signification, les engagements qui en découlent. »<sup>610</sup> La dissociation dont il s'agit devrait permettre de situer le sacrement de mariage en n'y donnant accès qu'à des personnes qui le désirent. Cette volonté devrait être tenue pour acquise dans le cas des baptisés mariés civilement.

Dans la lignée de ce qui précède, Pierre Hayoit considère que le mariage naturel a été déprécié par l'Église catholique alors qu'il s'agit d'un lien matrimonial conclu publiquement devant la communauté humaine dans laquelle se retrouve en même temps des représentants de l'Église qui participent même parfois à cette célébration de près ou de loin.

---

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>609</sup> *Ibid.* Anciennement appelé Fort-Archambault jusqu'en 1972, Sarh est la troisième ville du Tchad après Ndjamena et Moundou. Il réunit en 1971 un colloque sur le mariage africain auquel participèrent plusieurs figures de la théologie africaine dont le théologien camerounais Fabien Eboussi Boulaga (1934–2018).

<sup>610</sup> Hayoit, Pierre, « Les procédures matrimoniales et la théologie du mariage », dans *RTL*, n° 24, 1978, p. 55.

Comment un tel « lien matrimonial loyalement conclu devant la société civile, devant la communauté humaine, peut-il être tenu, comme le fait l'Église catholique depuis l'époque moderne, comme au moins un lien conjugal de nulle valeur, comme une pure formalité administrative, comme l'instauration d'un 'concubinage' légal, dès lors au moins qu'il s'agit de baptisés ? »<sup>611</sup> Ses interrogations s'élargissent même au niveau des engagements pris devant les autorités civiles : « Même lorsqu'il s'agit de chrétiens qui se contentent d'un mariage civil, peut-on affirmer que leur engagement devant l'officier de l'État civil n'entraîne que des "effets purement civils", ne concernant en rien l'instauration d'un véritable foyer ? »<sup>612</sup>

Lorsqu'il aborde la question de lien entre le baptême et le mariage, Pierre Hayoit évoque l'affirmation accréditée depuis le concile de Trente et exprimée dans le *CIC* 1917 : « Le Christ a élevé à la dignité de sacrement le contrat matrimonial lui-même entre baptisés. C'est pourquoi entre baptisés le contrat matrimonial ne peut exister valablement, sans être en même temps sacrement. » (can. 1012) L'affirmation est reprise au canon 1055 du *CIC* 1983 dont nous avons parlé au second chapitre de la première partie de notre thèse. « Cette jonction inéluctable, pour les baptisés, du mariage valide et du mariage sacrement est, me semble-t-il, le nœud gordien de toute la pastorale matrimoniale de l'Église catholique. Cette jonction explique notamment les tendances et les options actuelles de la jurisprudence rotale »<sup>613</sup>, déclare Pierre Hayoit. Pour lui, il est normal et même fatal que l'on se montre très large dans l'admission au mariage sacramentel, si l'on admet cette liaison considérée comme indubitable et inévitable. Il soutient qu'à la suite de l'existence de cette liaison, l'on doit plutôt être très sévère dans la reconnaissance des nullités du mariage. « Renforcer à l'égard des baptisés les critères d'admission au mariage et, en cas d'échec, élargir les critères de nullité du mariage devient impensable. Dans l'optique théologique en question, on ne peut que se référer au minimum qui, au regard du droit naturel, apparaît suffisant pour contracter un mariage valide »<sup>614</sup>. C'est à ce niveau qu'il situe l'équivoque pastorale. Pour la lever, il propose la dissociation entre mariage et

---

<sup>611</sup> *Ibid.*

<sup>612</sup> *Ibid.*

<sup>613</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>614</sup> *Ibid.*

sacrement qui impliquerait un cheminement progressif et volontaire vers le mariage sacramentel. Cette démarche facilitera l'accréditation des expériences pastorales disséminées à travers le monde.

#### **2.2.2.5. Francisco Javier Urrutia, prêtre et canoniste espagnol**

Contrairement à la pensée exprimée par le théologien belge Vandenderghe en 1968, Francisco Javier Urrutia s'oppose à l'idée de sacrement comme couronnement d'une vie conjugale après de nombreuses années de vie commune. Dans un article intitulé « La pastorale du mariage en Afrique Noire » et publié en 1980, il soutient l'idée de consécration, d'orientation et d'aide à la croissance chrétienne selon les instructions chrétiennes relatives à l'institution à la fois naturelle et sacramentelle.

En fidèle défenseur de la hiérarchie de l'Église catholique, Francisco Javier Urrutia estime que « c'est à l'Église que les sacrements, y compris le sacrement de mariage, ont été confiés. C'est à elle de nous guider dans notre vie sacramentaire. Cette autorité, l'Église l'a en effet exercée depuis le début de son histoire, comme témoignent les écrits même du Nouveau Testament, ainsi que les décisions des Conciles particuliers qui ont été célébrés dans l'antiquité chrétienne, et plus tard les réponses des papes »<sup>615</sup>. Il dénie au mariage africain le caractère naturel. « Il faut bien tenir compte que le mariage coutumier n'est nullement le mariage naturel, comme on le dit parfois, mais simplement une forme de célébration et une forme civile, établie par la coutume dès avant l'existence des gouvernements et des États modernes, forme sanctionnée par l'autorité sociale de l'époque, c'est-à-dire par les chefs du village, du clan, de la tribu. »<sup>616</sup> Il déclare ensuite que « lorsqu'il s'agit des formes coutumières africaines, qui ne sont nullement influencées par l'esprit chrétien, ce besoin de protection de caractère sacramentel du mariage est certainement important »<sup>617</sup>. D'après lui, l'exigence de la forme canonique s'avère être utile pour l'affirmation de la sacramentalité du mariage.

Par ailleurs, Francisco Javier Urrutia rapporte qu'« il est constamment affirmé que la forme canonique est un problème majeur dans notre pays et sûrement dans d'autres

---

<sup>615</sup> Urrutia, Francisco Javier, « La pastorale du mariage en Afrique Noire », p. 176.

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>617</sup> *Ibid.*

parties de l’Afrique. Affirmation, a priori assez surprenante, étant donné le caractère extrêmement neutre de la forme canonique, caractère qui permettrait facilement son insertion dans n’importe quelle forme liturgique ou coutumière »<sup>618</sup>. Vu le caractère neutre que présente la forme canonique qui faciliterait, selon lui, son insertion dans n’importe quelle forme liturgique ou coutumière, il ne comprend pas d’où viennent les problèmes liés au mariage en Afrique. La forme canonique, dit-il, est non pas l’instrument de l’évangélisation, mais plutôt une condition de l’existence du sacrement de mariage. Elle n’évangélise pas, mais son exigence fournit une occasion excellente d’entrer en relation avec les différents responsables pastoraux. « Il n’est pas très sage de s’engager dans une pratique pastorale basée sur une opinion que le Magistère authentique de l’Église ainsi que la Théologie plus autorisée ne cessent de rejeter. Certes, l’autorité locale ne saurait pas encourager une telle forme de pastorale »<sup>619</sup>. Francisco Javier Urrutia ne fournit aucun commentaire sur ce qu’il entend par Magistère authentique de l’Église. Nous pensons que si la forme canonique peut être considérée comme une occasion d’entrer en relation avec les différents responsables pastoraux, il en existe d’autres beaucoup plus importantes que celle-ci. Il ne faut pas surtout oublier que, d’après la théologie sacramentelle de l’Église catholique, un sacrement est un acte non pas des responsables pastoraux mais du Christ.

L’objection que nous pouvons faire à Francisco Javier Urrutia est de savoir si cette orientation ou cette aide à la croissance chrétienne exige absolument un rite particulier présidé par un prêtre et qui, désormais, serait la condition de sacramentalité du mariage. Étant donné qu’il considère la forme canonique comme à la fois une condition de l’existence du sacrement de mariage et comme une occasion d’entrer en relation avec les responsables pastoraux, nous pensons pour notre part qu’il détourne la signification d’un sacrement. Dans le langage canonique, le vocabulaire « célébrer un mariage » est exclusivement réservé aux époux et épouse. Un prêtre ne célèbre pas un mariage, il assiste à un mariage. Ce sont les époux et épouse qui, seuls, célèbrent leur mariage. C’est dans ce sens qu’il faudrait comprendre l’enseignement du Catéchisme de l’Église catholique qui considère les époux et épouse comme ministres du sacrement du mariage ; ce sont eux qui

---

<sup>618</sup> *Ibid.*, p. 174-175.

<sup>619</sup> *Ibid.*, p. 178.

sont des célébrants du mariage. Un sacrement est un acte, non pas des responsables pastoraux, mais un acte du Christ. Pour cette raison, nous pensons que le mariage sacramental n'est pas une occasion ou un outil d'entretien de relation avec les mariés et les responsables de l'Église comme l'indique Francisco Javier Urrutia. De notre point de vue, la forme canonique peut être considérée, non pas comme une condition de sacramentalité, mais comme une condition de légalité.

Par ailleurs, même s'il advient que la forme canonique soit la condition d'existence du sacrement de mariage ou de légalité, serait-elle la seule et exclusive possible ? S'il s'avère qu'elle ne soit pas adaptée à toutes les réalités contextuelles de l'Église, nous pensons qu'il y aurait la possibilité d'envisager et de définir d'autres conditions plus adaptées. Le cas des chrétiennes et des chrétiens habitant dans des zones rurales difficilement accessibles par des prêtres devrait être soumis à des mesures pastorales exceptionnelles pour éviter que ces fidèles demeurent plusieurs années en « situation irrégulière », comme l'Église les considère jusqu'aujourd'hui.

#### **2.2.2.6. Dominique Nothomb, prêtre et théologien belge**

Dogmaticien et membre de la Société des Missionnaires d'Afrique, Dominique Nothomb a exercé son ministère sacerdotal au Rwanda pendant 21 ans, de 1956 à 1977, au Tchad pendant 23 ans, de 1978 à 2001 et au Burkina-Faso où il a demeuré jusqu'à la fin de sa vie. C'est à partir du Tchad, qu'il écrit et publie en 1992, un article intitulé « Le mariage en Afrique. Réflexions à l'occasion du prochain synode des évêques ».

Dès la première page de son article, Dominique Nothomb reprend les propos tenus par Malula à Yaoundé en 1984 : « Tous ceux qui s'intéressent aux Églises d'Afrique subsaharienne savent bien que 'le mariage chrétien (y) fonctionne mal' »<sup>620</sup>. La présentation qu'il fait sur le contexte mentionne que « le plus grand nombre des mariages célébrés liturgiquement sont des régularisations de couples ayant mené la vie commune pendant plusieurs (et parfois nombreuses) années. Je ne me souviens que d'un seul mariage religieux - dans une paroisse où j'ai vécu neuf ans - de fiancés n'ayant pas cohabité

---

<sup>620</sup> Nothomb, Dominique, « Le mariage en Afrique. Réflexions à l'occasion du prochain synode des évêques », p. 852.

auparavant. »<sup>621</sup> Poursuivant la description de la situation pastorale, particulièrement dans de pays où il a vécu, il constate qu' « un nombre notable de chrétiens qui jouent un rôle actif dans les communautés vivent cette situation ; ils sont mariés selon la coutume, mais, ils n'ont pu ou voulu se marier liturgiquement selon la forme canonique décrite dans le CIC, can. 1108 et requise pour la validité du sacrement de mariage dans la législation actuelle de l'Église »<sup>622</sup>. Dominique Nothomb a parcouru le rapport final de la réunion de l'ACECCT tenue à Bangui du 10 au 17 mai 1980. Nous en avons parlé au précédent chapitre. Ce rapport évoque le cas de chrétiens qui, après la célébration du mariage africain, « commencent à cohabiter sans avoir accompli ce que le droit de l'Église exige pour la validité du mariage : 'faut-il considérer ces couples', se demandent les évêques, 'comme des pécheurs publics' en situation irrégulière et leur refuser les sacrements ? La société ne condamne pas cette situation comme anormale, mais que peut et doit dire l'Église ? »<sup>623</sup> C'est une équation à plusieurs tranchants.

Après avoir analysé les principales caractéristiques du mariage africain que nous avons présentées au chapitre premier de notre thèse, Dominique Nothomb estime que si, au cours des siècles, l'Église a réussi à assumer les usages des divers peuples qui acceptaient la foi, l'Église d'Afrique y parviendra. En attendant, « d'aucuns, donnant priorité au mariage coutumier, réclament une modification de la législation catholique en vigueur »<sup>624</sup>. Son article accorde la priorité au mariage sacramentel tel que l'Église le conçoit, c'est-à-dire qu'il ne soutient pas une éventuelle cohabitation conjugale de baptisés avant d'être unis au plan sacramentel.

Qu'en est-il ? Dominique Nothomb pense qu' « il faut aussi s'employer à intégrer harmonieusement le mariage chrétien dans un processus progressif d'initiation à la vie conjugale, où selon la coutume les époux sont reconnus socialement comme mariés, mais à condition qu'avant ce moment ni la cohabitation, ni des relations sexuelles, même occasionnelles, ne soient considérées comme moralement admissibles »<sup>625</sup>. C'est dans ce

---

<sup>621</sup> *Ibid.*

<sup>622</sup> *Ibid.*

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 853.

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 869.

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 861.

sens qu'il affirme que « l'obstacle à l'inculturation africaine du mariage chrétien n'est pas la forme canonique du canon 1108, ni le Droit canonique, ni "Rome", ni la soi-disant "culture occidentale". L'obstacle à cette forme d'inculturation du mariage qu'on vient de nous proposer est *d'ordre moral*, et non juridique »<sup>626</sup>. Les divergences entre le mariage africain et le mariage chrétien sont à situer au niveau de la cohabitation des baptisés avant la célébration sacramentelle. Cette question étant d'ordre moral, les difficultés liées à la pastorale du mariage en Afrique relèvent de cet ordre moral. « On ne peut absolument pas considérer comme moralement honnêtes, pour des baptisés fiancés, des relations sexuelles ou une cohabitation avant les actes publics et religieux qui font d'eux des époux unis par le lien conjugal sacramentel. On ne peut encore moins les y encourager, comme cela se fait parfois »<sup>627</sup>.

Pour éviter cette ambiguïté et s'appuyant sur les recommandations formulées par les évêques africains à la sixième assemblée plénière du SCEAM de 1981 à Yaoundé au Cameroun sur le mariage et la vie de la famille des chrétiens en Afrique, Dominique Nothomb pense que « l'idéal serait de faire coïncider, dans le temps et dans le lieu, les cérémonies coutumières considérées comme établissant les fiancés dans le statut conjugal et la célébration liturgique du mariage chrétien »<sup>628</sup>. Concrètement, il présente trois possibilités pour une éventuelle réalisation de cet idéal. « Ou bien on invite dans le lieu où le mariage coutumier est célébré, le prêtre ou un délégué autorisé à y assister. Au moment le plus opportun de la cérémonie, il intervient comme représentant officiel de l'Église. Il récite ou improvise une exhortation, suivie d'une prière »<sup>629</sup>. Le représentant de l'Église invitera les conjoints à exprimer leur consentement matrimonial et éventuellement, dit-il, leurs parents ayant-droit à formuler leurs volontés. « Une autre possibilité, plus hardie, consiste à intégrer les rites essentiels coutumiers dans la célébration liturgique à l'Église »<sup>630</sup>. Il affirme qu'il s'agirait d'un exemple magnifique d'inculturation africaine du mariage chrétien. Enfin, une troisième possibilité serait de « grouper en un, deux ou trois

---

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 861. Le canon 1108 a été l'objet des commentaires approfondis au second chapitre de la première partie de notre thèse lorsque nous avons parlé de la forme canonique.

<sup>627</sup> *Ibid.*, 866.

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 866-867.

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 867.

<sup>630</sup> *Ibid.*



jours le mariage coutumier, qui concerne les familles, le mariage civil, qui touche les citoyens, et le mariage sacramentel, pour la communauté chrétienne. Ainsi, le mariage religieux pourrait se célébrer le matin à l'église et le mariage coutumier dans l'après-midi. Quelques jours après, on se présente, si ce n'est déjà fait, au lieu d'enregistrement civil (maison communale ou mairie) »<sup>631</sup>. Dans les trois cas, Dominique Nothomb invite à une sérieuse catéchèse qui inviterait les catéchumènes, s'ils sont adultes, à prendre conscience que leur demande du baptême, le don de Dieu reçu en lui et les promesses baptismales contiennent déjà l'engagement de contracter, le moment venu, un mariage chrétien sacramentel, monogamique et indissoluble.

Dominique Nothomb soutient que la morale chrétienne découle de la doctrine révélée transmise par l'Église et c'est à partir de cette doctrine qu'il faut envisager une forme d'inculturation du mariage chrétien qui soit en même temps une évangélisation de la culture. Pour lui, les difficultés pastorales rencontrées dans le domaine matrimonial en Afrique proviennent non pas de l'Occident mais plutôt de l'enseignement évangélique du mariage dont la question de la cohabitation qui relève de l'ordre moral sur lequel nous venons d'émettre nos commentaires. Il en appelle tout simplement au courage de le reconnaître.

Le mariage chrétien n'est pas celui du droit romain mais plutôt de l'Évangile, selon lui. « N'allons pas dire que cette notion si élaborée soit une invention "occidentale" ou "romaine". Elle a autant de peine à se faire accepter en Occident qu'en Afrique. Ne disons pas non plus que, durant les premiers siècles de l'Église ou au cours de son histoire en des périodes troubles, les chrétiens n'envisageaient pas le mariage d'une manière si élevée et si personnaliste »<sup>632</sup>. L'auteur s'oppose à ceux et à celles qui, dans le cadre de l'inculturation, proposent un mariage chrétien par étapes qui serait comparable au baptême des adultes par étapes.

Les reproches faits aux évêques membres de la conférence épiscopale du Tchad par le cardinal brésilien Agnelo Rossi, délégué apostolique de la Congrégation pour l'Évangélisation des peuples, raisonnaient peut-être encore chez Dominique Nothomb.

---

<sup>631</sup> *Ibid.*

<sup>632</sup> *Ibid.*, p. 862.

« Nous y bénéficions de toute l'évolution de la chrétienne bimillénaire sur la Parole de Dieu révélée en Jésus-Christ. On ne retourne plus en arrière, et l'Afrique n'est pas isolée du reste du monde »<sup>633</sup>. Les Africains sont appelés non pas à s'isoler mais à s'inscrire dans le schéma apostolique de ce qui a été conçu depuis les premiers siècles de la chrétienté sur le plan doctrinal. L'inculturation est à comprendre dans le cadre de l'évangélisation, c'est-à-dire comme une transformation partielle des cultures africaines. Pas d'inculturation de la foi sans évangélisation de la culture, ni sans sa transformation.

#### **2.2.2.7. Josée Ngalula, religieuse et théologienne congolaise**

La conception qui considère les époux comme des « ministres » du sacrement du mariage est de plus en plus remise sur la table des discussions. L'on se rappellera qu'elle s'est vue renforcée à la suite de la traduction des rituels après la réforme liturgique du second concile du Vatican. Bien que le Catéchisme de l'enseignement de l'Église catholique ait prévu un enseignement à ce sujet, la question semble loin d'être tranchée. Elle est revenue sur la sellette depuis plusieurs décennies dans les milieux des canonistes et des théologiens. Ces derniers, veulent suivre les traces de Vandenberghe qui, en 1946, souhaitait que le prêtre soit considéré comme « ministre » du sacrement de mariage. S'agit-il d'une question de revêtir plus de pouvoir du côté du clergé ou du souci de voir les époux bénéficier de grâces sacramentelles de la part du Christ ? Les canonistes et les théologiens veulent-ils suivre les lignes directrices des Églises orientales catholiques sur cette question ministérielle ? Nous n'avons pas connaissance de réponse définitive à cette question et les débats ne sont pas clos. Néanmoins, ils vont bon train et si cela arrivait, nous pensons que d'importants changements seraient opérés dans le domaine de la théologie du mariage.

Tous les théologiens n'ont pas la même compréhension de la question et ne partagent pas le même avis. C'est le cas de Josée Ngalula, religieuse de la congrégation des sœurs de Saint-André, qui a relancé les débats en 2008. Dans un collectif intitulé « Le corps féminin, lieu singulier de rencontre entre Évangile et coutumes africaines » dont elle tient la direction et publié au cours de la même année, elle suscite les débats sur le rôle du prêtre dans la célébration d'un mariage sacramentel.

---

<sup>633</sup> *Ibid.*

« Que fait le prêtre dans le sacrement de mariage ? » C'est la question qu'elle pose et à laquelle l'on doit répondre. Elle invite à la relecture des textes officiels de l'Église dont le Catéchisme de l'Église catholique.

« Dans le sacrement de mariage, [dit-elle], ce sont les laïcs qui prennent la place centrale, comme le rappellent le Catéchisme de l'Église catholique aux n° 1623 ; 1626 et 1629-1630. Dans l'Église latine, on considère habituellement que ce sont les époux qui, comme ministres de la grâce du Christ, se confèrent mutuellement le sacrement du mariage en exprimant devant l'Église leur consentement »<sup>634</sup>.

D'après elle, la référence à l'enseignement de l'Église permet de clore les débats. C'est dans ce texte que se trouve la réponse à la question. Elle précise ensuite que le prêtre est un témoin mandaté qui assiste et accueille le consentement des époux au nom de l'Église. Il insiste et rappelle qu'il ne faut pas oublier que « l'Église considère l'échange des consentements entre les époux comme l'élément indispensable qui fait le mariage (canon 1057§2). Si le consentement manque, il n'y a pas de mariage »<sup>635</sup>. Les débats devraient reposer sur cet élément central du mariage.

Josée Ngalula s'est rendue compte qu'elle n'avait pas répondu à la question de départ, puisqu'elle la reformule : « Que fait alors le prêtre ? »<sup>636</sup> Y a-t-elle répondu ? Nous constatons qu'elle n'est pas allée loin dans ses réflexions. En diplomate, peut-être, elle s'est limitée à dire que la présence du prêtre et d'autres témoins n'est qu'une expression de visibilité du mariage comme une réalité ecclésiale. « Il est vrai que la bénédiction des alliances est une prière dite par le prêtre, mais le laïc peut aussi bénir le mariage avec l'autorisation de l'ordinaire, car les ministres de ce sacrement sont les époux et non le prêtre »<sup>637</sup>. Josée Ngalula s'est réservée de poursuivre les discussions. Elle précise néanmoins que la particularité du sacrement de mariage est que les époux se le donnent eux-mêmes, par leur engagement. Un ministre ordonné n'a pas qualité de leur retirer cette faculté.

---

<sup>634</sup> Ngalula, Josée, *Le corps féminin, lieu singulier de rencontre entre Évangile et coutumes africaines. Actes de l'atelier théologique sur 'Rites de purification des veuves : des traditions africaines à la liturgie chrétienne'*, Kinshasa, Mont-Sonai, 2008, p. 77.

<sup>635</sup> *Ibid.*

<sup>636</sup> *Ibid.*

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 76.

#### 2.2.2.8. Edjo Nonvignon Nicolas, prêtre et canoniste ivoirien

Après avoir lu l'historien du droit, le français Jean Gaudemet, Edjo Nonvignon Nicolas constate comme son auteur qu'il existe des éléments similaires sur la question du consentement entre le mariage en droit romain classique et le mariage africain. En effet, « dans la tradition juridique romaine, au consentement des époux, s'ajoutait la nécessité du consentement des parents »<sup>638</sup> et la doctrine classique du lien matrimonial y demeure fidèle. La préservation de la liberté des futurs conjoints ne devrait pas faire oublier tout le soutien des parents à leurs enfants dans leur engagement matrimonial. Dans ce contexte, « l'apport que constitue le consentement des parents, loin d'être un obstacle ne vient que consolider la stabilité du mariage des jeunes couples. [...] Il n'était donc pas dans l'ambition de la tradition d'imposer le mariage aux jeunes mais plutôt de les aider dans le sens de la solidarité qui constitue le vécu quotidien des Africains »<sup>639</sup>. Dans la même perspective, l'Église catholique a-t-elle voulu remplacer les parents dans l'accomplissement de leur rôle d'accompagnement des jeunes dans le mariage ? C'est l'une des questions que pourrait susciter la pensée de Edjo Nonvignon Nicolas à laquelle nous reviendrons avec force détails à la dernière partie de notre thèse.

En analysant les éléments essentiels du mariage africain dont les conditions de fond et en référence à la pensée du professeur Marcellus Okenwa Udugbor qu'il cite dans son article, Edjo Nonvignon Nicolas répond à celles et ceux qui critiquent le caractère général de la présentation des pratiques matrimoniales en déclarant que « le système juridique coutumier africain est assez semblable dans les diverses sociétés africaines, spécialement en ce concerne le mécanisme législatif et surtout le droit de la personne et de la famille »<sup>640</sup>. Par le caractère général de la présentation des pratiques matrimoniales en Afrique, l'auteur veut tout d'abord signifier que dans le cas du continent africain, il faut avoir présent à l'esprit qu'on est dans un contexte où l'oralité est prédominante. Plusieurs pays vivent aujourd'hui avec des lois étrangères héritées de la colonisation, exception faite pour le droit

---

<sup>638</sup> Edjo Nonvignon, Nicolas, « Du mariage civil, et coutumier au mariage canonique : difficultés pastorales actuelles et perspectives d'avenir. Les questions de régulation de situations matrimoniales en Afrique », dans *RUCAO*, n° 43, 2014, p. 169.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 190-191.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 186.

de famille, en majeure partie régulé par le droit coutumier dont les sources sont des contes, des proverbes ou des maximes, des rites, des règles de conduite, des mythes, des récits oraux transmis de génération à génération.

Cette remarque est notable puisque nous y avons fait allusion au chapitre premier. Certes, l'Afrique n'est pas un pays, moins encore une tribu. Cependant, « bien qu'il y ait quelques différences de détails ou de formes selon les cultures en Afrique, notamment l'Afrique noire, il faut bien reconnaître pour l'essentiel que, la substance des cultures est identique, et donc on peut parler aisément des éléments essentiels du mariage coutumier en Afrique sans se tromper et sans être obligé de considérer chaque pays ou chaque ethnie »<sup>641</sup>. Toutes les ethnies africaines se rejoignent par le sens qu'elles donnent aux éléments essentiels et constitutifs du mariage.

Edjo Nonvignon Nicolas en appelle à la réduction de la dichotomie entre mariage africain et mariage chrétien puisque pour les Africains, le mariage africain demeure leur mariage valide qui insère les époux dans la société. Comme plusieurs auteurs l'ont dit avant lui, il constate que « le mariage coutumier en Afrique continue à être considéré comme le vrai mariage qui insère les époux dans la société traditionnelle avec tout le respect dû, celui que tous célèbrent avant tout autre mariage. »<sup>642</sup> Un autre mariage qui vient s'ajouter au mariage africain « apparaît pour ainsi dire secondaire »<sup>643</sup> ou tout simplement une formalité à remplir parce que les missionnaires l'exigent et l'imposent comme passage obligé pour recevoir les sacrements »<sup>644</sup>. Il n'est pas à comparer avec du concubinage ou avec une union libre, deux formes de relations qui ne sont nullement consacrées, ni par les cérémonies coutumières du mariage entre les deux familles, ni par la dot, symbole de l'alliance entre elles par leurs jeunes enfants mariés. En Afrique, le concubinage et l'union libre ne sont pas des mariages.

Edjo Nonvignon Nicolas construit sa pensée théologique du caractère sacramentel du mariage africain à partir de prescrits du canon 1055 du code de droit canonique de 1983. D'après lui, « on ne peut parler de mariage purement naturel entre baptisés. Le droit

---

<sup>641</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>642</sup> *Ibid.*

<sup>643</sup> *Ibid.*

<sup>644</sup> Malula, Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 872.

canonique considère comme valide le mariage coutumier des non-baptisés dans l'ordre naturel (mariage légitime) mais pas sacramentel et donc dissoluble, si l'un se convertit et doit se remarier avec un autre ; il sera élevé au rang de sacrement à la conversion et au baptême des deux conjoints »<sup>645</sup>. Le baptême est central chez lui et accorde un statut qui accorde droits et devoirs au bénéficiaire dans l'Église. Étant donné que le mariage africain est différent d'une union libre ou d'un concubinage, sa considération comme un mariage sacramentel pour des baptisés catholiques ne devrait susciter aucune polémique.

### **2.2.3. Problèmes pastoraux posés par la pratique du mariage en Afrique**

#### **2.2.3.1. Pierre Erny, ethnologue et anthropologue français**

Spécialiste en ethnologie de l'éducation et en anthropologie religieuse, Pierre Erny a enseigné au Burkina Faso, au Congo-Brazzaville et au Rwanda. Sa pensée théologique mérite d'être analysée. C'est une thèse de doctorat, celle du Rwandais Stanislas Bushayija (1966), dont nous avons parlé dans la section précédente, qui pose le problème de validité du mariage africain qui attire son attention. Vue la multiplicité des mariages et de leurs célébrations, il pose la question suivante : « à quel moment précis de l'acheminement progressif vers l'union, tel qu'on le trouve communément en Afrique, il y a vraiment mariage, et ce que pourrait être, à partir des habitudes existantes, une pastorale chrétienne en ce domaine ? »<sup>646</sup>.

Le professeur Pierre Erny fait d'abord remarquer qu'en Afrique parmi les coutumes relatives au cycle de vie, celles du mariage demeurent stables et vivaces. Sans donner un autre qualificatif, il s'interdit de parler de mariage « coutumier » puisque le concept renvoie généralement à tout ce qui est contingent, susceptible d'être modifié lorsque le besoin s'en fait sentir. Vu sous cet angle, rien ne peut s'opposer au remaniement ou à l'adaptation des rites chrétiens ou des formalités civiles du mariage. Or, la perspective est différente en Afrique. « En tant qu'émanations du monde des ancêtres auxquelles on doit une fidélité absolue, les coutumes sont nécessaires, et conclure un mariage sans les respecter à la lettre conduit aux interventions contrariantes des puissances invisibles, garantes de l'ordre, et

---

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>646</sup> Erny, Pierre, « Mariage et rencontre des cultures en Afrique noire », dans *Spiritus*, septembre 1975, p. 255.

pouvant se traduire par la stérilité, la mortinatalité, etc. »<sup>647</sup> Certes, il s'agit d'une croyance pour le moins discutable. Cependant, l'auteur veut souligner le rôle et l'importance des coutumes dans la vie sociale des communautés africaines.

« Le mariage civil et le mariage religieux chrétien se sont juxtaposés à lui, [au mariage africain], chacun avec ses normes, sans que le plus souvent, une législation ferme permette leur harmonisation et leur intégration »<sup>648</sup>. La relecture de l'histoire du mariage chrétien montre que la faveur dont elle « jouit souvent comporte un aspect sociologique évident : milieu de la multiplicité des choix possibles, il est souvent devenu le symbole de la stabilité. La douloureuse reconnaissance de sa validité n'a été que tardive »<sup>649</sup>. Il n'est pas rare que des individus jouent sur plusieurs claviers juridiques et s'en servent pour leurs intérêts.

A la préoccupation soulevée par la thèse de Stanislas Mushayija selon laquelle le mariage n'est qu'un, qu'il n'existe pas deux ou trois espèces du mariage, Pierre Erny propose un double mouvement théologique. « De même qu'il faut comprendre une forme de mariage, coutumier, civil ou religieux, en la replaçant dans l'ensemble du système matrimonial formé par les trois, de même faut-il comprendre le mariage en le confrontant aux différentes formes de refus du mariage »<sup>650</sup>. Pour lui, l'existence de la peur de s'engager dans le mariage en milieux africains chez des jeunes est liée aux prescrits coutumiers, un domaine qui, par ses aspects insaisissables pastoralement, échappe à la préparation du mariage.

Étant donné la multiplicité des approches qui sont développées sur le mariage africain, le Français Pierre Erny estime que

« la signification qu'il revêt aujourd'hui dans un tel contexte ne peut se comprendre que si l'on prend les diverses formes du mariage comme un système global et qu'on les oppose terme à terme pour circonscrire leurs domaines respectifs. Le théologien a parfois de la peine à comprendre que chaque milieu réinterprète ce qu'on lui dit du sacrement de mariage en fonction de ses propres structures mentales et sociales »<sup>651</sup>.

---

<sup>647</sup> *Ibid.*, p. 256.

<sup>648</sup> *Ibid.*

<sup>649</sup> *Ibid.*

<sup>650</sup> *Ibid.*

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 257.

L'action pastorale se fonde souvent sur des méthodes et des enseignements préétablis. Elle aboutit à des résultats fort différents ou non attendus.

### **2.2.3.2. Balegamire Aksanti Koko J.-M. Vianney, théologien congolais**

Dans un livre publié en 2003 et intitulé « Mariage africain et mariage chrétien. Vers des solutions canoniques et pastorales dans l'Église de la République démocratique du Congo », Balegamire Aksanti Koko, affirme avoir élaboré un instrument de travail, comme réponses aux multiples problèmes pastoraux posés par la pratique du mariage en Afrique. Il s'agit notamment de l'adoption par les catholiques africains de la forme canonique de célébration du mariage et de la conception même du mariage en Afrique dont la présence familiale est déterminante.

Il veut savoir cette forme canonique « exige nécessairement que, partout et notamment en Afrique, la tradition ou la 'coutume' occidentale soit imposée dans le rite de célébration du mariage au risque de disloquer des structures toujours vitales pour une population et de mettre les individus en difficulté psychologique de faire le lien entre les données sacramentelles du mariage et ce qu'ils vivent »<sup>652</sup>. S'était-il engagé dans la voie du cardinal Malula, ou simplement était-il son disciple ? Il ne le dit pas mais la perspective de sa pensée et de nombreuses phrases qu'il formule, montre cette tendance de rapprochement aux idées de l'ancien prélat catholique congolais. Même la préface de son livre, bien qu'ayant été rédigé par Mgr Gaston Candelier, canoniste et évêque de Tournai en Belgique, commence par une citation du cardinal Malula. La pensée de cet ancien cardinal de Kinshasa a probablement inspiré ses réflexions.

Pendant son séjour belge, Balegamire Aksanti Koko affirme avoir reçu régulièrement et avec insistance des demandes de la part de ses confrères prêtres en pastorale en RDC, l'invitant à contribuer à la recherche des solutions aux problèmes pastoraux évoqués ci-haut. Il constate que le mariage africain, vu sous le prisme de la conception canonique actuelle du mariage chrétien, soulève plusieurs problèmes comme le caractère ponctuel et personnel du consentement mutuel, la consommation physique du mariage, le rôle de la dot et la stérilité. Comment résoudre toutes ces questions de manière

---

<sup>652</sup> Balegamire Aksanti Koko, Jean-Marie Vianney, *Mariage africain et mariage chrétien*, p. 11.



sincère et adéquate en demeurant à la fois dans la communion avec l'Église universelle et en respectant la spécificité des Églises particulières ? Il faut oser inventer des formes qui s'adaptent à la vie chrétienne des Africains.

Les débats sur la consommation et la ratification du mariage attirent l'attention de Balegamire Aksanti Koko qu'il considère comme un problème canoniquement culturel qui a vu le jour à une certaine époque de l'histoire. Il souligne toutefois son importance capitale dans la mesure où, en Afrique, on parle non pas de mariage ratifié et consommé mais plutôt de mariage consommé et ratifié. L'acte sexuel devant sanctionner la consommation n'est compris qu'à partir de son insertion dans le processus conduisant au mariage. Autrement dit, la consommation précède la ratification et non pas le contraire. « Si, seul le mariage consommé entre deux baptisés est absolument indissoluble, quel sens donner au concept consommation pour les Africains ? »<sup>653</sup> Cette loi est donc difficilement comprise en Afrique parce que la ratification est liée à la fécondité dont la consommation en donne l'assurance effective. Il faudrait que l'on se rassure de la fécondité du couple pour ainsi ratifier le mariage. C'est ainsi qu'il s'engage à démontrer et à rappeler les circonstances contextuelles de sa fixation avant de déclarer que « le problème est mal posé. Si le Christ a enseigné l'indissolubilité du mariage, il n'a pas dit comment on devrait se marier chez différents peuples, il n'a pas dit non plus quand le mariage conclu devenait ou devient absolument indissoluble »<sup>654</sup>. Dans le sillage sans doute de Joseph-Albert Malula et par souci de fidélité à la doctrine de l'église et à la culture africaine, Balegamire Aksanti Koko a élaboré ses réflexions sur les questions de consentement matrimonial, de la consommation et de la célébration du mariage qu'il considère comme une manière de fonder son approche de la question.

#### **2.2.4. Rôle des familles des futurs mariés**

##### **2.2.4.1. Léon de Sousberghe, jésuite et ethno-anthropologue belge**

De son nom d'origine, Léon de Clerque-Wissocq de Sousberghe, et connu pour ses positions en faveur de l'existence de l'indissolubilité dans le mariage africain qu'il défend avec énergie, Léon de Sousberghe (1903-2006) a concentré ses recherches sur les questions

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>654</sup> *Ibid.*

de parenté et de mariage dans les tribus africaines d'Afrique centrale. Il s'oppose à ceux et celles qui soutiennent l'hypothèse selon laquelle, les hésitations des Africains à célébrer le mariage chrétien, seraient motivées par le caractère indissoluble que présente le mariage sacramentel.

Il a fait de l'immutabilité le thème central de sa pensée qui, pour lui, maintient le lien vivant, constant, définitif et actuel entre les familles des mariés. « Une fois établis les liens d'alliance entre deux familles ou lignages par union conjugale de deux de leurs membres, ces liens sont définitifs »<sup>655</sup> même s'il advenait qu'un incident puisse entraîner une séparation ou un divorce. Les obligations et privilèges que ces liens comportent demeurent. C'est ici que se situe l'une des propriétés du mariage : l'indissolubilité. La question est de savoir si l'indissolubilité ne peut exister et n'être comprise que dans le seul cadre défini par l'Église catholique. De même que la ratification et la consommation du mariage se rapportent à la réalité culturelle du monde occidental, la consommation et la ratification du mariage suivent dans cet ordre aussi la réalité culturelle dans laquelle baigne le monde africain depuis les vieux temps.

#### **2.2.4.2. René Luneau, prêtre dominicain et anthropologue français**

Le français René Luneau a travaillé pour le Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) en tant que chercheur dans le cadre du groupe de sociologie des religions avant d'enseigner à l'Institut catholique de Paris. Son intérêt pour l'Afrique se manifesta à travers plusieurs ouvrages dont le livre intitulé *Chemins de la christologie africaine* publié en 2001, en collectif avec son compatriote français Joseph Doré et deux Congolais Kabasele Lumbala François et Bénézet Bujo.

S'il existe une diversité des traditions africaines concernant le mariage, il existe aussi un certain nombre de points où toutes se rejoignent : partout il apparaît que le mariage joue un rôle essentiel d'intégration dans l'insertion sociale, partout le langage symbolique mis en œuvre va bien au-delà de ce qui est apparemment exprimé. C'est à ces deux aspects du mariage africain que s'intéresse René Luneau et dont il indique être l'obstacle majeur

---

<sup>655</sup> Sousberghe, Léon (de), « Époux, alliés et consanguins chez les Yaka du Sud », p. 931. Léon de Sousberghe travailla en RDC comme missionnaire de 1951 à 1953. Il y retourna de 1955 à 1957 puis comme professeur à l'Université Lovanium de Kinshasa en 1963 et à l'Université Lumière de Bujumbura au Burundi. Il demeura plus chercheur qu'enseignant.

rencontré par les missionnaires qui travaillèrent en Afrique. Le mariage africain apparaît étroitement lié à la structure profonde des sociétés qu'ils abordent et radicalement inconciliables avec ce qu'eux-mêmes tiennent de leur tradition occidentale.

Le prêtre dominicain pense que les missionnaires et les colonisateurs « sous-estimèrent gravement la résistance des traditions culturelles des peuples qu'ils asservissaient et le fonds inaccessible d'un homme, dominé sans doute, mais fort de ses certitudes et que les malheurs du temps présent n'arrachaient pas aux évidences qui avaient jusqu'alors charpenté sa vie »<sup>656</sup>. Il pense que la sous-estimation des valeurs culturelles africaines constitueraient la source des problèmes pastoraux que rencontrent jusqu'à aujourd'hui les pasteurs africains car les données du problème ne semblent pas être radicalement différentes.

#### **2.2.4.3. Michel Legrain, prêtre spiritain et théologien français**

« Quand allez-vous enfin vous marier? »<sup>657</sup>. Cette question posée aux couples des baptisés catholiques africains mariés selon les lois coutumières est pleine d'enseignement pour le prêtre français Michel Legrain qui a travaillé pendant plusieurs années en Afrique centrale et plus précisément au Gabon. Elle s'adresse aux baptisés catholiques et signifie qu'ils ne sont pas encore mariés avec pour conséquences immédiates une sorte de juxtaposition des deux mariages, africain et ecclésial, avec des rivalités inquiétantes tant pour l'anthropologie que pour la théologie. Il constate que malgré cette ignorance du mariage africain la perspective d'un mariage religieux n'est jamais acceptée sans préalablement que l'on se soit assuré que le mariage coutumier ait été célébré et sa crédibilité en dépend. Le « Quand allez-vous vous marier? » permet de comprendre l'enjeu éthique qui se traduit par la non reconnaissance ou l'invalidité du mariage africain et l'exclusion de la réception des autres sacrements ceux et celles qui le célèbrent.

Pour Michel Legrain, tout vécu conjugal, en vertu de la création, mérite une reconnaissance du droit canonique lorsqu'il est humainement respectable même s'il n'a pas pu ou pas voulu endosser en ce secteur une responsabilité ecclésiale sacramentelle dont on connaît toute l'exigence. D'où cette double interrogation : Les manières d'entrer

---

<sup>656</sup> Luneau, René, « Les chemins de la noce », p. 242.

<sup>657</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique*. Tome III, p. 157.

progressivement en mariage, ou de régler les dysfonctionnements de celui-ci, offensent-elles la loi naturelle? L'Occident serait-il en possession de règles matrimoniales établies par lui et imposables à toutes les cultures planétaires? « Théologiquement parlant, on peut légitimement s'interroger pour savoir si l'unicité d'un modèle de vie matrimoniale de conception occidentale n'est pas un contre-sens par rapport à la signification du terme *catholique*, qui signifie *universel*. Quoi qu'on en pense l'Occident reste culturellement et chrétiennement, régional par rapport à la totalité de la planète. »<sup>658</sup>

Michel Legrain affirme que « la grande faiblesse de notre Église catholique, c'est de fonctionner selon le modèle familial patriarcal et non pas selon le modèle démocratique où la fraternité l'emporte sur l'autoritarisme »<sup>659</sup>. En contexte patriarcal, concertation et délibération relèvent d'une concession bienveillante dont les fruits qui remontent, n'entament nullement le pouvoir de décision de l'autorité dernière. D'après Michel Legrain, l'Église sait bien qu'elle n'est pas à confondre avec le Royaume, ce lieu de vie définitive où triomphe l'amour. Sa vocation est d'être un chemin d'excellence pour conduire vers ce Royaume. Elle n'est pas un chemin unique et exclusif. La crédibilité de ce chemin ecclésial dépend de la vie et de l'organisation des valeurs du Royaume enseignées par le Christ Jésus telles que lui-même les a vécues.

#### **2.2.4.4. Jean-Baptiste Sourou, anthropologue et théologien béninois**

C'est le sens du sacré dans le mariage africain qui intéresse Jean-Baptiste Sourou. « La caractéristique incontournable et indéniable que revêt le mariage traditionnel en Afrique noire, en général, et de façon particulière chez les *Sahouè*, est la forte référence au monde des ancêtres et donc à la sphère divine. [...] Aucune activité humaine en milieu *Sahouè* ne peut s'y soustraire »<sup>660</sup>. Ne pas reconnaître cette caractéristique au mariage africain serait synonyme de dévalorisation, d'après lui.

Dans l'Église catholique, les Saints sont considérés comme des intercesseurs, des intermédiaires, des médiateurs, etc. Puisque les ancêtres sont considérés comme vivant auprès de Dieu Créateur, ils jouent le même rôle pour les Africains et intercèdent pour leurs

---

<sup>658</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique*. Tome I, p. 151.

<sup>659</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>660</sup> Sourou, Jean-Baptiste, *Comment être africain et chrétien ?*, p. 93-94. Le peuple « *Sahouè* » est béninois.

descendants puisqu'ils croient en l'au-delà et à la continuation de la vie après la mort physique sur terre. C'est la raison d'être de toutes les bénédictions qui suivent la remise de la dot qui conclut le processus du mariage africain dont les jeunes époux représentent le signe de la sacralité de l'alliance. « On ne pourrait avoir le vrai mariage *Sahouè* sans ce moment-là »<sup>661</sup>. Pour Jean-Baptiste Sourou, il est possible de construire une théologie positive autour de la dot et à la lumière de la Révélation où le Christ se retrouverait comme le « Proto-ancêtre »<sup>662</sup>. La dot représente la communion totale avec le Créateur, les ancêtres et toutes les familles.

#### **2.2.4.5. Messomo Ateba Augustin Germain, théologien camerounais**

Messomo Ateba A. Germain a analysé dans les moindres détails les textes du SCEAM intitulé 'Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique' et du discours du Cardinal Joseph-Albert Malula intitulé 'Mariage et famille en Afrique'. Il s'en est inspiré pour concevoir sa pensée et ses analyses théologiques. Il a réaffirmé le vœu formulé par les évêques africains au sujet du respect de l'équilibre entre la dimension personnelle et communautaire du mariage. « La catéchèse et la pastorale ne doivent pas exalter d'une manière unilatérale la liberté de choix du conjoint, contre l'esprit communautaire en Afrique. De ce fait, ils estiment que l'intervention de la famille dans le consentement de l'un des conjoints n'est pas nécessairement une cause de nullité du mariage »<sup>663</sup>. C'est pourquoi il souligne la nécessité d'une prise en compte du processus dynamique du mariage africain.

Lorsqu'il reprend certaines idées de Malula, Messomo Ateba A. Germain définit le contexte dans lequel nous nous trouvons en replaçant le fait scripturaire : « Le Christ n'a pas dit comment chez différents peuples les hommes devaient se marier, ni quand le mariage conclu valablement devient ou est absolument indissoluble »<sup>664</sup>. Par où l'on comprend sa déclaration qui considère que « seule l'affirmation de l'indissolubilité doit être

---

<sup>661</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>662</sup> *Ibid.* Ce vocable « Proto-ancêtre » a été utilisé par le théologien congolais Bénézet Bujo dans son livre intitulé *Introduction à la théologie africaine* publié en 2008 en rapport avec l'essence du mystère de l'incarnation de Jésus dont il dit que « Dieu s'est identifié avec l'homme à tel point qu'il est devenu 'un morceau de la matière' de ce monde », p. 83.

<sup>663</sup> Messomo Ateba, Augustin Germain, *Enjeu de la seconde évangélisation de l'Afrique noire. Mémoire blessée et Église du peuple*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 202.

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 206.

tenue comme de droit divin et considérée comme un impératif absolu. Mais la manière de constituer le lien matrimonial (par exemple la forme canonique) et les conditions de son indissolubilité (consommation par un seul acte sexuel) sont-elles révélées par Dieu? Ne sont-elles pas des phénomènes culturels dans le temps et dans l'espace ? »<sup>665</sup> Les questions ayant trait à la fixation de ses conditions et à la célébration du mariage sont liées au culturel. L'Église d'Afrique est appelée à se définir elle-même les conditions de la consommation d'un mariage puisqu'elle dispose de valeurs culturelles tout aussi valables pouvant permettre de redéfinir le fondement de l'indissolubilité du mariage et qui seraient comprises par les fidèles africains.

Étant donné qu'il existe des usages matrimoniaux en Afrique, Messomo Ateba A. Germain pense que les Africains, puisqu' « ils ont une autre conception du mariage, ont le droit de s'interroger si le recours à un tel fondement, un acte sexuel peut légitimement donner à l'indissolubilité son caractère de stabilité absolue ? Comment le recours à un phénomène aussi culturel peut-il être ou devenir un fondement légitime d'un impératif absolu à imposer partout, même aux peuples qui ont d'autres usages et une autre conception du mariage ? »<sup>666</sup> Il s'en remet aux théologiens africains à qui revient la responsabilité de thématiser une théologie africaine du mariage dans laquelle se retrouveraient les valeurs essentielles de l'être africain.

## **2.2.5. Forme canonique : inadaptée en Afrique ?**

### **2.2.5.1. Charles Bonnet, prêtre et théologien français**

D'où viennent les difficultés du mariage en Afrique ? La conception du mariage introduite en Afrique appartient-elle à l'Occident ou à l'Évangile ? Ces deux questions préoccupent Charles Bonnet dont il affirme, en rapport avec un éventuel 'refus' du mariage chrétien en Afrique, qu' « il ne s'agit pas d'un refus ou d'une difficulté à admettre le sacrement de mariage, mais d'une difficulté à admettre la conception du mariage apportée par les chrétiens »<sup>667</sup>. Comme certains de ses prédécesseurs, il pense que c'est la notion de couple indissoluble qui commande la conception du mariage à partir des Évangiles.

---

<sup>665</sup> *Ibid.*

<sup>666</sup> *Ibid.*

<sup>667</sup> Bonnet, Charles, « Sur le mariage chrétien en Afrique. A propos de quelques publications récentes », dans *Communio*, tome IV, n° 5, septembre-octobre 1979, p. 80.

Lorsqu'on évoque la question de l'indissolubilité, poursuit Charles Bonnet, il devient indispensable de déterminer quand elle commence, qui est marié et qui ne l'est pas. Il précise qu'« à long terme, cela a amené à 'ponctualiser' le mariage : il a fallu se mettre d'accord sur un moment précis à partir duquel le mariage serait définitivement indissoluble. Cela a entraîné aussi la nécessité d'officialiser le mariage : il fallait qu'il fut bien clair pour tous que un et une telle étaient mariés »<sup>668</sup>. La crédibilité et la légalité de cette nouvelle conception de la pratique du mariage obligèrent l'Église à solliciter cette officialisation auprès du Concile de Trente et son déroulement devant ses représentants qualifiés. « C'est l'évangélisation occidentale qui a amené cette conception du mariage en Afrique ; mais appartient-elle à l'Occident ou à l'Évangile ? C'est là le vrai problème. Il est difficile de dire que la notion d'indissolubilité appartient à l'Occident quand on sait les difficultés que l'Occident a eues et connaît toujours pour la vivre »<sup>669</sup>. Pour lui, tout le reste est commandé par ce problème majeur et les questions qu'il soulève ainsi que les conséquences qui en découlent.

#### **2.2.5.2. René de Haes, prêtre jésuite et théologien belge**

Loin de partager la position du pape Pie IX de qualifier certaines unions de concubinages infâmes et honteux pourtant reconnues légalement dans leurs législations civiles, René de Haes ne comprend pas la tranquillité caractérisée de l'Église catholique de ranger parmi les concubinages les unions des baptisés catholiques qui s'engagent avec beaucoup de sérieux dans le processus de conclusion du mariage coutumier, avant la célébration à l'Église. Lorsqu'il analyse la discipline canonique de l'Église catholique sur le mariage selon laquelle tout mariage entre baptisés est un sacrement, il évoque les problèmes qu'elle engendre dans le contexte africain puisque de nombreux baptisés ne se marient que coutumièrement étant donné qu'elle considère leurs unions comme inexistantes. Il dresse un constat ferme : « Rares sont aujourd'hui les prêtres de paroisses en Afrique qui oseraient engager des jeunes dans le sacrement de mariage sans s'être assurée que toutes les démarches demandées par la tradition familiale aient été accomplies (accord des familles, versement de la dot, etc). Et en cela ils agissent conformément au respect de la

---

<sup>668</sup> *Ibid.*

<sup>669</sup> *Ibid.*, p. 81.

relative indépendance des réalités terrestres (dont le mariage) prônée par Vatican II »<sup>670</sup>.

Sous le sceau du baptême, le caractère chrétien et ecclésial de l'institution matrimoniale et de la donation mutuelle des époux peut être exprimé de différentes manières et en présence des témoins dont un prêtre. Quelle est la teneur théologique à donner à la réalité humaine du mariage coutumier africain qui se présente avec toute sa riche variété ? Sa revalorisation est-elle possible si l'on rappelait tout le sérieux qui est le sien et qui l'entoure, le 'conscientiser' comme la meilleure préparation à la découverte progressive, existentielle et sociale de la sacramentalité du mariage chrétien ? Pour lui, les problèmes rencontrés dans le domaine du mariage en Afrique sont liés à la présence de la conception chrétienne du mariage venue de l'occident et imposée aux Africains comme l'unique valable pour eux.

Dans son article publié en 1981, René de Haes rappelle les débats historiques sur l'institution matrimoniale. « La question fondamentale que les théologiens du Concile de Trente discutaient déjà était celle-ci : tout mariage entre chrétiens est-il sacrement ? (ce qui est l'avis de la majorité) ou seulement le mariage comportant la bénédiction du prêtre ? (opinion de certains autres) »<sup>671</sup>. Lorsqu'il soutient la pastorale de l'inculturation chrétienne du mariage en Afrique, René de Haes propose l'usage facultatif de la forme canonique. Selon lui, puisque c'est dans la démarche même des deux partenaires, entourés de leurs familles, et dans l'engagement exclusif et définitif éclairé par la Parole de Dieu dans l'Église que réside la sacramentalité du mariage chrétien, cette dernière serait clarifiée si la forme canonique du mariage devenait facultative. En d'autres termes, ce n'est pas le rite accompli par le prêtre à l'Église qui fait le mariage. Il propose que l'Église en Afrique opère un choix clair pour le type de mariage qu'elle veut implanter en Afrique pour être fidèle au Christ, et fasse des choix pastoraux pour y aboutir. Le chemin pour y parvenir est semé de beaucoup d'embûches mais il s'agit là d'une question de stratégie pastorale qui comporte inévitablement des risques. Pour lui, tout n'a pas encore été dit aussi bien sur le mariage africain que sur le mariage chrétien, sur leurs difficultés et leurs exigences. L'heure est non pas à la création des commissions et aux enquêtes mais aux décisions

---

<sup>670</sup> De Haes, René, « Recherches africaines sur le mariage chrétien », p. 39.

<sup>671</sup> *Ibid.*, p. 37.



responsables des pasteurs. Pour remédier à cette situation, il propose que « l'Église catholique puisse en arriver à accepter la possibilité et la légitimité de dissocier, en certains cas, mariage et sacrement, même en ce qui concerne les baptisés »<sup>672</sup>. D'après lui, un baptisé ne peut pas être traité de la même manière qu'un non-baptisé.

### 2.2.5.3. Frédéric Ingestsi Imongia, prêtre et théologien congolais

Lorsqu'il décrit la situation de la pastorale du mariage en République démocratique du Congo, Ingestsi Imongia, remarque que « la célébration du mariage continue à susciter, à moins qu'on soit indifférent, des problèmes sérieux dans la vie de l'Église [...]. L'homme congolais, intellectuel que soit-il, continue à se marier selon les coutumes de ses ancêtres. Chrétiens et païens, tous se retrouvent unis dans le mariage coutumier comme condition *sine qua non* pour la célébration du mariage civil ou *in facte ecclesiae* »<sup>673</sup>.

Plusieurs années se sont écoulées depuis que le code de droit canonique actuellement en vigueur a été promulgué mais le problème de la forme canonique du mariage demeure inquiétant dans les milieux des théologiens et canonistes africains. L'incapacité manifeste ou l'attitude 'délibérée' de l'Église à proposer une solution à cette difficulté pastorale se fait toujours attendre. Ingestsi Imongia s'invite dans le débat du mariage religieux considéré comme couronnement de l'union matrimoniale déjà existante. « Une telle position, [soutient-il], n'est pas canoniquement soutenable d'autant plus que le mariage naturel ou coutumier est inexistant pour les chrétiens catholiques à normes du canon 1055. Leur réalité matrimoniale est d'emblée d'ordre sacramentel »<sup>674</sup>. Cette réaction semble contraire à la proposition qu'il fait en rapport avec la célébration du mariage par étapes selon l'ordre ci-après : « célébration ou reconnaissance des fiançailles, remise de la dot et reconnaissance coutumière ou familiale du mariage à constituer, célébration du mariage *in facie ecclesiae*, enregistrement de ce même mariage »<sup>675</sup>. Selon ses propres termes, puisque « l'échange des consentements qui se fait à l'Église en présence d'un

---

<sup>672</sup> De Haes, René, « Quand y a-t-il mariage ? », dans *Telega*, n° 3, 1980, p. 45.

<sup>673</sup> Ingestsi Imongia, Frédéric, « Vers une célébration intégrée du mariage canonique en RDC à la lumière du code de 1983 », dans *RAT*, 28 avril 2004, n° 55, p. 99.

<sup>674</sup> *Ibid.*, p. 103. Canon 1055 - § 1. L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonné par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement. § 2. C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 107.

ministre qualifié et de deux témoins ordinaires, constitue l'étape finale de la célébration du mariage, [il propose que cette étape soit] suivie de l'enregistrement du mariage au niveau de l'état civil, à condition d'observer toutes les conditions pour une telle formalité administrative »<sup>676</sup>. Cet enregistrement permettra aux nouveaux mariés de bénéficier de tous les droits et devoirs civiques au civil et au pénal. Sans doute que Ingetsi Imongia ne sait pas que dans son pays, la RDC., le mariage chrétien n'est nullement reconnu dans le droit civil. C'est là une démarche assez longue à engager auprès des autorités civiles.

#### **2.2.5.4. Yatala Nsomwe Ntambwe Constatin, canoniste congolais**

« Un droit canonique spécifiquement africain est-il édictable ? »<sup>677</sup> La question mérite d'être posée et Yatala Ntambwe Nsomwe y voit une solution à la réduction de la dichotomie entre les deux mariages africain et chrétien. Plusieurs auteurs reconnaissent que l'actuel Code de droit canonique a été élaboré sans les Africains et surtout qu'il est d'inspiration européenne dans sa majeure partie avec une conception anthropologique, philosophique et théologique propre à l'Occident. C'est ce code qui régit un nombre important d'Africains qui représentent plus de 19,24% des catholiques dans le monde. Pour Yatala Nsomwe, la soumission au droit canonique implique une aliénation inadmissible qui passe par l'adhésion non pas à Jésus-Christ mais plutôt à la culture européenne. Le respect de l'africanité requiert un droit pour les Églises d'Afrique. Il reconnaît toutefois les difficultés qu'une telle entreprise exigerait dans le contexte de l'Église.

Il exclut toute possibilité d'inculturation du droit canonique en Afrique si l'on tient compte de la notion même d'inculturation et de l'essence sociétale du droit. D'après lui, seule la canonisation du droit coutumier africain est indispensable et constitue la seule solution aux défis multidimensionnels qui engrainent les Églises particulières d'Afrique. « Fondé sur la culture d'une société et lié essentiellement à celle-ci, le droit ne peut pas être inculturé. Techniquement il ne peut qu'être reçu dans l'ordre juridique d'une autre société et, dans cette éventualité, il cesse d'être étranger pour devenir partie intégrante de cet ordre juridique »<sup>678</sup>. Pour cette raison et pour tant d'autres, « on ne peut pas non plus parler de

---

<sup>676</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>677</sup> Yatala Nsomwe Ntambwe, Constantin, « Le droit ecclésial et la 'canonisation' du droit coutumier », p. 293.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 298.

réception du droit canonique en Afrique puisque, à moins d'un schisme, il n'existe pas une société ecclésiale africaine régie par un ordre juridique propre dans lequel viendrait s'insérer le droit canonique »<sup>679</sup>. C'est donc une démarche inutilement vouée à l'échec et les Églises d'Afrique ne peuvent qu'en tirer des conséquences dont elles ne cesseront éternellement de s'en plaindre. L'auteur soutient la canonisation des coutumes africaines à l'initiative de la communauté ecclésiale locale constituée des fidèles et du clergé. Selon lui, la réduction de la dichotomie entre mariage coutumier et mariage dit « chrétien » en dépend.

Dans le cadre spécifique du mariage, il s'inscrit aussi dans le schéma de restitution du pouvoir d'assistance au mariage aux responsables familiaux en proposant que la canonisation de la coutume relative à l'existence du mariage en Afrique subsaharienne puisse prévoir que l'échange des consentements entre les deux mariés soit autorisé par leurs parents respectifs à la suite des conclusions liées aux enquêtes préliminaires comme cela est requis dans le droit coutumier. Les Églises d'Afrique sont appelées à créer des traditions ecclésiales propres et solides qui obligeront le législateur universel à promulguer un code de droit canonique africain. Yatala Ntambwe Nsomwe en appelle au courage et à la prise de conscience des évêques africains face à la grave crise que connaît le mariage africain. Rappelons que le vœu de voir les Églises particulières d'Afrique disposer d'un droit qui leur soit propre fut émis par les évêques africains réunis en assemblée synodale en 1994.

Yatala Ntambwe Nsomwe a parlé de baptême. Il pense que les grâces baptismales permettent à toute personne qui en bénéficie de jouir de plusieurs droits irréductibles par la simple volonté humaine dont le droit de canonisation des coutumes africaines. Les défis de l'évangélisation en Afrique dont celui du mariage africain ne peuvent trouver de solution qu'en se référant à un cadre juridique spécifiquement élaboré pour ce continent noir.

Le projet d'édiction d'un code droit canonique pour les Églises d'Afrique est ambitieux mais il conditionne sa réalisation par l'expression de leur véritable autonomie financière, qui mettra ainsi fin à la dépendance économique asservissante et qui leur permettra d'agir librement. Cette condition est indispensable dans sa réalisation.

---

<sup>679</sup> *Ibid.*, p. 299.

Cependant, il pense que ce processus d'élaboration d'un code de droit canonique peut être précédé par la canonisation des coutumes africaines. Cela constituerait, d'après lui, une première étape importante qui n'exige pas forcément un financement préalablement établi.

#### **2.2.5.5. Thomas Sixte Yetohou, prêtre et canoniste béninois**

En tant que canoniste, Sixte Yetohou affirme qu'il n'existe aucune opposition entre Théologie et Droit canonique mais au contraire les postulats de la première constituent le fondement des prescriptions du second. Pas de Droit canonique sans Théologie. Tous les deux se retrouvent au service d'une cause commune : le bien de la communauté catholique et le salut des âmes. Les Africains, avec toutes les richesses dont ils disposent ne peuvent pas rester en marge de cette donnée juridique. Il faut absolument un droit canonique pour cette zone géographique du monde et cela se veut être une nécessité. « Les Églises africaines doivent-elles demeurer confinées dans les oripeaux de leurs anciens maîtres et de leurs pères dans la foi ? Absolument non ! »<sup>680</sup> Pour lui, les Églises africaines ont le devoir de s'engager dans la voie d'une appropriation du message évangélique en vue d'une vie foncièrement chrétienne et authentiquement africaine. Les difficultés pastorales entraînées par l'introduction d'une autre conception du mariage en Afrique sont liées au fait qu'elle ne dispose pas entièrement des outils juridiques de manière indépendante qui lui permettent de s'assumer en tant qu'Église auprès de ses fils et filles. Les Églises d'Afrique ne sont pas encore maîtresses de leur destin.

Thomas Sixte Yetohou remonte au contexte des années 1960 pendant lesquelles l'idée d'une théologie africaine fut combattue tout en indiquant qu'aujourd'hui, un consensus est acquis autour de la nécessité d'une réflexion théologique à partir des catégories et des sensibilités culturelles, du génie propre du monde noir, sans occulter les nouveautés universelles de la Révélation. Lorsqu'il évoque le nouveau défi de l'inculturation du mariage, il cite les propos tenus par le Cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson, qui invitait ses interlocuteurs à discerner entre ce qui, au sein du christianisme, vient de l'Europe et de sa culture et doit donc être considéré en tant que tel, et ce qui vient de la révélation biblique et qui doit être honoré. « La foi est venue en Afrique avec sa

---

<sup>680</sup> Yetohou, Thomas Sixte, « Le droit canonique et le défi de l'inculturation », dans *RUCAO*, n° 43, 2014, p. 257.

théologie, son anthropologie et sa liturgie marquées par l'Europe. La question est donc de savoir ce qui advient lorsque la culture africaine remplace la culture européenne »<sup>681</sup>. C'est un gigantesque défi qui est en même temps le véritable enjeu des prochaines approches théologiques et canoniques.

## **2.2.6. Facteurs déterminants du mariage africain**

### **2.2.6.1. François-Marie Lufuluabo, prêtre franciscain congolais**

Au lendemain du voyage de Paul VI en Afrique et s'inscrivant dans la même vision des premières années des indépendances politiques africaines ainsi que du combat pour l'identité africaine à travers la théologie africaine, le prêtre franciscain congolais François Marie Lufuluabo rapporte que les chrétiens ne contractaient le mariage religieux qu'après plusieurs années de cohabitation préalable. Cette situation était générale et l'est encore jusqu'aujourd'hui. Nous l'avons souligné au premier chapitre de notre thèse, la cohabitation préalable est à comprendre comme la vie conjugale dans le mariage coutumier africain car, de manière générale, les futurs conjoints dans plusieurs ethnies en Afrique n'ont pas le droit de cohabiter avant la conclusion officielle de leur mariage.

En ce qui concerne l'une des conditions de fond du mariage africain, le consentement, François-Marie Lufuluabo affirme qu'« il est tout à fait conforme à la raison de s'engager à quelque chose pourvu qu'une condition déterminée soit réalisée »<sup>682</sup>. Ses réflexions pastorales le conduisirent à proposer, à la suite de la question de fécondité rattachée au mariage africain, que la stérilité soit ajoutée à la liste des empêchements dirimants. Il serait à souhaiter que l'Église définisse un empêchement dirimant, c'est-à-dire rendant le mariage nul, toute stérilité non découverte avant le mariage, quitte à prévoir une facile possibilité de dispense pour ceux et celles qui souhaiteraient se marier après cette découverte. Ceci est à comprendre dans le sens où la fécondité constitue un facteur déterminant. Un mariage sans enfant se terminait généralement par un divorce ou tout simplement il était voué à l'échec.

---

<sup>681</sup> *Ibid.* C'est Thomas Sixte Yetohou qui rapporte les propos du Cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson qu'il aurait prononcés au cours interview accordée le 10 avril 2010.

<sup>682</sup> Lufuluabo, François-Marie, « Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble », p. 392.

Il faudrait toutefois constater que les mentalités ont fortement évolué même si des efforts restent à fournir à ce niveau. Il n'est pas sûr qu'une telle proposition soit acceptable aujourd'hui comme condition préalable ou un obstacle à la conclusion d'un mariage. Dans des milieux citadins ou des grands centres urbains, même s'il existe quelques inquiétudes dans certains foyers par manque d'enfant, l'opinion populaire admet de nos jours qu'un couple peut vivre même sans enfant. Lufuluabo Mizeki François-Marie parlait en 1969.

#### **2.2.6.2. Akouhaba Anani Isabelle, sociologue burkinabée**

Isabelle Akouhaba Anani a mené des recherches sur la dot et les résultats publiés en 2008 constituent l'outil de référence dont il ne faut pas se passer. En Afrique, la femme ne devient épouse que lorsque la dot a été versée. Elle est la condition de légitimation de toute union et s'impose comme une obligation sociale qui consacre le mariage. « La dot occupe une place capitale dans le mariage traditionnel, elle scelle définitivement le mariage »<sup>683</sup>. La dissociation dot-mariage est difficile à opérer puisque la dot est un acte de légalisation d'un mariage. Pas de mariage sans dot. Supprimer la dot veut dire annuler le mariage. C'est la voie qui fut astucieusement empruntée par les missionnaires et les colonisateurs afin de ne pas reconnaître l'existence du mariage qui était intrinsèquement liée à la dot.

Akouhaba Anani Isabelle constate que certains pays ont intégré la dot dans leurs codes civils et réglementent les paiements qui s'y rattachent. Ceux qui l'ont interdit, assortie même de sanction pénale, la pratiquent publiquement sans une moindre inquiétude. Face à cette diversité de procédures, elle a proposé des recommandations qui contribueraient « à la conciliation du respect des droits humains et à la valorisation de cette pratique traditionnelle qu'est la dot, constituer un symbole d'harmonisation entre les êtres humains respectueux de leur humanité dans les sociétés africaines »<sup>684</sup> en vue d'une typologie de la dot en Afrique de l'Ouest par rapport à la place qu'elle occupe dans la formation du mariage.

---

<sup>683</sup> Akouhaba Anani, Isabelle, *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale francophone : Cas du Bénin, du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire et du Togo*, s.l., s.e., 2008, p. 9-10. Dans certains pays d'Afrique de l'Ouest, le versement d'une dot est interdit dans le code civil. Mais dans les faits, l'étude menée par Isabelle Akouhaba Anani pour le compte de 'l'institut Danish Human Rights' a révélé que la dot est inscontournable dans ces pays ouest-africains.

<sup>684</sup> *Ibid.*

### **2.2.7. Sacramentalité du mariage africain ?**

Plusieurs auteurs que nous avons cités ont développé des approches qui peuvent justifier la sacramentalité du mariage africain et ont appelé l'Église à le reconnaître en tant que tel. Les dernières décennies ont vu des théologiennes et des théologiens développer des discours théologiques de plus en plus orientés vers la sacramentalité du mariage africain. Le caractère sacramentel fut insuffisamment abordé et traité au cours des années 1960-1990. On présentait plus son apologie anthropologique qu'approfondir et formuler une pensée théologique basée sur des concepts clés de sacramentalité, de baptême et de foi. Nous analysons les écrits de quelques uns d'entre eux et les propositions de solutions qu'ils ont pu initiées en contribution aux recherches souhaitées par les évêques africains.

#### **2.2.7.1. Nkelenge Mitendo Hilaire, prêtre et théologien congolais**

Qu'est-ce qui fait le mariage ? La question préoccupe Nkelenge Mitendo Hilaire. L'acte posé par des baptisés inaugure un état nouveau qui consacre des droits et devoirs qui géreront la vie matrimoniale. Comme chrétiens, mariés selon les lois coutumières africaines ou religieuses, ils bénéficieront de la grâce divine, si la foi est au centre de leur vie conjugale. C'est le vécu quotidien qui détermine la validité de leur union. Nkelenge Mitendo Hilaire estime que se marier selon la coutume ou sous la forme canonique n'a aucun impact sur la vie chrétienne si les conjoints n'y croient pas.

Nkelenge Mitendo Hilaire propose la reconnaissance de la sacramentalité du mariage africain pour des chrétiens qui le célèbrent. Il croit dur comme fer à la sanctification des baptisés mariés vivant dans la foi. Vivre cette foi n'exige nullement une célébration par et à l'Église. « Le sacrement ne se trouve pas dans la forme du mariage, il est dans l'engagement réel des conjoints »<sup>685</sup>. D'après lui, les bases suffisantes sur lesquelles repose le sacrement du mariage sont le consentement, le baptême, l'intention du contractant, les dispositions personnelles et l'accompagnement communautaire.

Avant de se présenter en défenseur du mariage coutumier africain, Nkelenge Mitendo Hilaire pense que l'Église catholique aurait pu bénéficier de richesses que nous offre la multi-culturalité actuelle du monde pour s'enrichir et recevoir le consentement

---

<sup>685</sup> *Ibid.*, p. 372.

mutuel des conjoints. Il constate que, sous une forme ou sous une autre, le mariage est subordonné à l'amour entre l'homme et la femme, à la vérité des relations qu'ils entretiennent entre eux. C'est cet amour fondamental qui veut que l'homme et la femme se séparent ou ne se séparent pas.

« Que reproche-t-on aux autres cultures, entre autres aux cultures africaines, pour qu'elles ne soient pas prises en compte dans la conclusion du mariage? Existe-t-il, comme on le dit si souvent une incompatibilité entre le mariage dit chrétien et le mariage coutumier? »<sup>686</sup> Poursuivant ses interrogations dans le même sens, il veut savoir « si les Africains qui se marient selon les lois coutumières posent un acte intrinsèquement mauvais par rapport à l'éthique chrétienne »<sup>687</sup>.

Nkelenge Mitendo rappelle aussi que le mariage africain est une institution sociale et communautaire, caractérisée par l'alliance des couples et de leurs groupes sociaux. L'alliance tissée implique les vivants et les morts, de même que les êtres lointains, comme Dieu lui-même, qui favorisent l'épanouissement des groupes en présence. Le chrétien trouve son compte dans cette notion d'alliance à l'image de l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple. Dieu intervient dans les rapports que les époux entretiennent entre eux, mais aussi dans les rapports qu'ils entretiennent avec l'Église.

Il plaide pour la sacramentalité du mariage africain puisqu'elle est, d'après lui, une institution de la création saintement bénie par Dieu Lui-même. La reconnaissance de sa sacramentalité n'est pas synonyme d'une révolution ou d'un schisme qu'opéreraient les Africains par rapport à la structure fondamentale de l'Église. C'est une démarche raisonnable qui relève du droit d'un peuple de dire Dieu avec ses prédispositions anthropologiques et naturelles car le modèle unique du mariage élaboré pour l'Église tout entière ne permet pas aux nouveaux convertis de s'identifier comme chrétiens tout en demeurant africains avec leurs éléments culturels.

#### **2.2.7.2. Omeonga Nyokunda Joséphine, théologienne congolaise**

Pour Omeonga Nyokunda Joséphine, tout paradigme ne peut bien se comprendre que s'il est situé dans le contexte de sa conception. Elle aborde la question de consentement

---

<sup>686</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers la sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 263.

<sup>687</sup> *Ibid.*, p. 384.



représenté par la dot dont le sens a été délibérément déformé par rapport à sa nature et à ses origines. L'incompréhension que suscite le terme dot vient de la manière dont on l'interprète selon que l'on se trouve chez les francophones ou chez les anglophones. Les premiers parlent de dot tandis que les deuxièmes utilisent les termes *marriage-money*, *marriage payment* ou *bride-price*. Les termes anglophones se rapportent à une opération commerciale et le mariage acquiert ainsi le sens d'achat et de vente. L'usage de ce terme ne représente nullement la même réalité.

Selon Omeonga Nyokunda, la confusion provient de l'ignorance de la réalité vécue par les autochtones et au refus de s'y conformer. Le danger permanent est d'évaluer la validité du mariage par rapport au sens péjoratif que l'on a attribué à la dot dont sa dénaturalisation qui a entraîné la dévalorisation du mariage africain.

« Quel mariage pour quelle Afrique ? »<sup>688</sup> Cette question traduit le défi à relever, selon Omeonga Nyokunda, qui évoque la nécessité « de tenir compte de l'évolution actuelle et surtout de dépasser le légalisme et la rigidité engendrés par l'Église, tout en tenant compte de l'équilibre entre la pastorale et la culture traditionnelle »<sup>689</sup>.

D'après elle, toute réflexion qui serait consacrée au mariage africain exigerait d'avoir comme arrière-fond la théologie du mariage chrétien dans ce qui lui est essentiel, à savoir que l'engagement du mariage est un événement humain qui, en tant que tel, devient signe et source de salut, si les époux consentent à en faire ce que Dieu a voulu qu'il soit, c'est-à-dire un don unique et irrévocable. Cela dit, la sacramentalité ne se surajoute pas à la réalité terrestre du mariage, elle coïncide avec elle. « Inversement, cette sacramentalité ne détruit pas la consistance de cet événement humain, qui se trouve actuellement soumis à la législation canonique, mais qui pourrait relever comme tel du droit civil ou coutumier »<sup>690</sup>, affirme Bernard Tenailleau qu'elle cite dans son ouvrage. Le vouloir - consentement - des époux détermine le signe et la source de salut de leur mariage.

Sur le baptême, Omeonga Nyokunda affirme qu'il est le point de départ de toute démarche vers la sacramentalité du mariage africain. Pour elle, « l'engagement des

---

<sup>688</sup> Omeonga Nyokunda Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 209.

<sup>689</sup> *Ibid.*, p. 219-220.

<sup>690</sup> Bernard Tenailleau cité dans Omeonga Nyokunda Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 221.

chrétiens qui se marient selon les lois coutumières doit être pris au sérieux de par leur baptême. En dehors du baptême, il est important de connaître le désir et l'intention des conjoints, car ce sont eux qui s'engagent sur la voie qu'ils ont choisie volontairement »<sup>691</sup>. Un lien conclu par des baptisés qui, dans leur engagement chrétien, vivent réellement leur vie de chrétiens, acquiert un caractère spécial. C'est pourquoi le caractère baptismal est requis. L'intention et la responsabilité des époux sont des facteurs primordiaux dans un processus matrimonial. La question qu'elle pose en dit plus : « Qu'est-ce qui fait le sacrement du mariage ? »<sup>692</sup> Pour elle, le sacrement se trouve non pas dans la forme du mariage mais plutôt dans l'engagement réel des conjoints. Le sacrement ne s'ajoute pas à la vie humaine, il est la vie même, dans la mesure où il laisse une marque indélébile dans le cœur de ceux et celles qui le reçoivent. Elle comprend difficilement la situation de privation systématique de sacrement infligée aux personnes qui se marient selon la coutume.

Contrairement à Nkelenge Mitendo, pour Omeonga Nyokunda, la sacramentalité ne dépend pas de la foi des conjoints mais plutôt de la volonté du Christ Jésus. Ni les couples engagés dans le mariage, ni l'Église, personne ne dispose du pouvoir de changer ou de délier ce que le Christ a décidé d'unir. Puisque le sacrement est un acte du Christ, elle s'interdit d'émettre un jugement sur le sort des conjoints, baptisés ou non baptisés, puisque ceux-ci se sont déjà inscrits dans le schéma voulu par Dieu depuis la création. Soutenir l'idée selon laquelle la sacramentalité dépend des conjoints entraînerait une confusion pédagogique dans la préparation du mariage. La grâce vient avec la foi, cependant, un mariage, même s'il ne produit pas de grâce ou en l'absence de la foi, demeure sacramentel, soutient-elle. Il s'agirait dans ce cas d'un autre débat sur le sens que prendrait le sacrement. Telle n'est pas sa préoccupation.

### **2.2.7.3. Beugré Dakpa Honoré, prêtre et canoniste ivoirien**

Si pour le théologien français Robert Grimm la cérémonie religieuse est l'expression de la « volonté des conjoints de placer leur vie conjugale »<sup>693</sup> sous la protection divine, pour Beugré Dakpa Honoré, elle ne peut être considérée comme un

---

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>692</sup> *Ibid.*

<sup>693</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage*, p. 243.

facteur de validation d'un mariage ou de création d'un couple. 'Qu'est-ce qui fait le sacrement du mariage ?' C'est la question au cœur du débat. Omeonga Nyokunda considère le sceau baptismal comme la base à partir de laquelle doit partir toute démarche vers la sacramentalité du mariage coutumier. Pour Beugré Dakpa Honoré, il est la cause même de la sacramentalité du mariage. « La réalité sacramentelle du mariage a sa racine dans le baptême, et le baptisé ne peut abolir l'être nouveau engendré en lui par le baptême »<sup>694</sup>. Le commentaire d'ordre doctrinal qu'il fait, mérite d'être souligné. « En effet, la tradition canonique distingue le '*matrimonium in fieri*' c'est-à-dire, l'acte du mariage dont l'essence est l'échange de consentement des parties, et le '*matrimonium in facto esse*', c'est-à-dire la relation conjugale pour la vie qui est l'alliance matrimoniale elle-même, qui s'origine dans une communauté de toute la vie ('*totius vitae consortium*') »<sup>695</sup>. Le code de droit canonique déclare que cette communauté « ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement. » (Can. 1055 §1). Le baptême comme cause du sacrement se vérifie dans l'acte du mariage, qui est l'échange de consentement défini comme l'acte de volonté des parties qui se donnent et se reçoivent mutuellement. Par cet acte de volonté des baptisés dans l'échange de consentement, advient, du fait de leur baptême, la nature sacramentelle du lien matrimonial.

Beugré Dakpa Honoré pense que « l'échange de consentement comme acte de volonté libre, conscient des parties juridiquement capables fait le mariage et dès que le mariage existe (est valide), le sacrement est là »<sup>696</sup>. L'importante précision qu'il ajoute nécessite d'être soulignée car « cette doctrine ne concerne évidemment que les baptisés puisqu'eux seuls ont accès aux sacrements de l'Église. Tout leur être ou statut baptismal. Ce lien sacramentel baptismal est la '*res et sacramentum*' du mariage »<sup>697</sup>. La nature de celui qui reçoit le baptême est configurée au Christ et incorporée à l'Église. En raison de cette insertion, son droit naturel au mariage s'inscrit dans le plan du salut du Christ et il ne

---

<sup>694</sup> Beugré Dakpa, Honoré, « La nécessité du baptême et de la confirmation pour la célébration du sacrement de mariage », dans *RUCAO*, n° 43, 2014, p. 53.

<sup>695</sup> *Ibid.*

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>697</sup> *Ibid.*

peut en user sans qu'il ne soit élevé à la dignité de sacrement. « C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement » (Can. 1055 § 2).

Malgré l'absence de la foi personnelle ratifiée au baptême qui pourrait compromettre la sacramentalité dans la mesure où le mariage constitue un chemin de sainteté, « le droit retient le baptême comme le fondement ecclésial et le sacrement d'ouverture à la sacramentalité du mariage »<sup>698</sup>. Beugré Dakpa Honoré affirme toutefois qu'il existe un lien étroit entre foi-baptême et sacrement de mariage, c'est à ce titre que le mariage entre baptisés est un vrai mariage 'par le fait même' du baptême reçu par les parties contractantes, baptême qui suppose bien sûr une foi minimale. La foi ne s'oppose pas au baptême mais il indique que celle « professée au baptême et vécue, est à titre spécial 'cause dispositive' de l'effet fructueux du sacrement de mariage et non la cause de la sacramentalité. Si c'est le mariage entre deux baptisés qui est élevé à la dignité sacramentelle, c'est dire que la foi professée au baptême est indispensable pour accueillir et vivre la sacramentalité du mariage »<sup>699</sup>.

### **2.3. Propositions de formes de célébration inculturée du mariage en Afrique**

#### **2.3.1. Théologie africaine de l'inculturation**

Au cours des années qui suivirent la visite de Paul VI en Afrique en 1969 comme nous l'avons souligné ci-haut, l'Église d'Afrique a pris conscience de l'urgence à apporter des solutions aux nombreux défis pastoraux qui gangrenaient sa mission évangélisatrice. Avec le courant de l'inculturation qui fut sur toutes les lèvres, l'Église d'Afrique se vit appelée à porter, à relire et à réinterpréter le message du Christ et de la tradition de l'Église par les cultures nouvelles évangélisées. « L'important pour la théologie en Afrique n'est pas la récitation des formules dogmatiques mais un effort pour dégager la signification actuelle de la Parole de Dieu »<sup>700</sup>, fait remarquer le Camerounais Jean-Marc Ela. Avec le courant de l'inculturation, la culture devient le lieu de la refonte du donné révélé.

L'inculturation a été reçue dans l'Église en Afrique à partir du Synode qui avait

---

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>699</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>700</sup> Ela, Jean-Marc, « Identité propre d'une théologie africaine », dans Breton, Stanislas (dir.), *Théologie et choc des cultures* (colloque de l'Institut catholique de Paris), Paris, Cerf, 1984, p. 31.

précédé l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* donnée à Rome le 8 décembre 1975 par Paul VI sur l'évangélisation dans le monde moderne. Certains auteurs rapportent que les premières traces de la théologie de l'inculturation se retrouveraient dans les années 1980. D'autres indiquent qu'elle devient dominante vers les années 1985 et constitue « une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines »<sup>701</sup>. L'usage du mot devient officiel et certains évêques africains en appellent même à la tenue d'un concile pour l'Afrique dont l'inculturation serait au centre des débats.

D'autres sources encore rapportent que la théologie africaine de l'inculturation remonte au contexte de lutte pour les indépendances et de l'affirmation du mouvement de la négritude. Thomas Sixte Yetohou, cité ci-haut affirme qu'elle

« est l'une des prises de conscience les plus significatives de l'intelligentsia africaine dans les années cinquante. Dans ces circonstances, l'influence du 'Manifeste des prêtres noirs' sur le mouvement théologique africain a été d'une importance capitale. Cette prise de conscience et de position est subséquente aux diverses interrogations suscitées non seulement par la rencontre avec l'Occident, mais aussi par l'adhésion à la foi en Jésus-Christ. Dans cette perspective, il s'avère important de trouver une réponse adéquate à l'identité de l'homme noir et poser le problème de l'Église dans le continent noir. »<sup>702</sup>

Avant de poursuivre notre réflexion, il est indispensable de définir ce concept d'inculturation. Que signifie-t-il? Yatala Nsomwe Ntambwe Constantin analyse ce terme et voici ce qu'il en dit:

« Le mot 'inculturation'<sup>703</sup> peut être disséqué en trois particules : le préfixe *in* qui signifie en, dans; la racine *cultura* qui peut être rendue par culture et le suffixe *tion* qui renvoie à une action. L'inculturation signifie donc étymologiquement action d'insérer, d'incorporer un élément étranger dans une culture. Le concept est utilisé dans le cadre d'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ et est foncièrement lié au mystère de l'Incarnation. Dans la

---

<sup>701</sup> Commission théologique internationale, *Foi et inculturation* (1988), n° 3.

<sup>702</sup> Yetohou, Thomas Sixte, « Le droit canonique et le défi de l'inculturation », p. 233.

<sup>703</sup> Le concept d'inculturation peut être divisé en trois particules latines dont un préfixe (*in* qui veut dire en, dans), une racine (*cultura* signifie culture mais aussi du verbe latin *colere*, qui signifie cultiver, habiter) et un suffixe (*tion* renvoie à l'action). C'est un concept théologique de la missiologie qui consiste à désigner les méthodes d'adaptation de l'évangile dans une culture déterminée et qui trouve son origine au XVIII<sup>ème</sup> siècle dans la querelle des rites qui interpella la hiérarchie catholique sur les pratiques liturgiques des jésuites en Chine. C'est une notion parfois proche mais sensiblement différente du concept anthropologique d'acculturation qui est souvent utilisé en sociologie pour signifier le contact et la relation entre deux cultures.

personne du Verbe de Dieu, incarnation et inculturation sont deux facettes de la même action kénotique dans le milieu juif. En effet, le Fils de Dieu s'est fait homme dans une culture bien déterminée, a porté le nom et a parlé les langues de cette culture, pour révéler la vérité divine. »<sup>704</sup>

Appliquée au contexte d'Afrique subsaharienne, affirme Yatala Nsomwe Ntambwe Constantin,

« l'inculturation doit consister en la prise de la chair africaine par le verbe de Dieu, qui vient à la rencontre des Africains puisqu'ils sont aussi 'les siens' dont parle le prologue de l'Évangile de Jean. Ce n'est pas la chair juive qui doit être incarnée en Afrique, ni la chair européenne qu'a prise la Parole de Dieu; c'est plutôt le Ressuscité, qui n'est plus soumis aux contingences historiques, spatio-temporelles et culturelles, qui vient en Afrique pour être africain et inviter les Africains à devenir ses disciples. »<sup>705</sup>

Poursuivant ses analyses et reconnaissant les difficultés inhérentes à cette démarche d'inculturer le message évangélique en Afrique, Yatala Nsomwe Ntambwe Constantin estime que « l'inculturation suppose un travail rigoureux d'herméneutique par l'homme de foi africain qui doit chercher le sens du message, au-delà de son costume culturel. »<sup>706</sup> Il rejoint en cela la position du théologien congolais Bimwenyi Kweshi Oscar, qui déclare en 1980 qu'en Afrique l'« inculturation signifie une démarche qui permettrait au message de Jésus-Christ d'être, enfin, réellement accueilli par l'Africain bien situé dans son univers socioculturel propre, et non plus un déplacé, un arraché à son propre milieu, cette amputation étant requise comme préalable à l'évangélisation »<sup>707</sup>?

L'intention des opposants à la théologie africaine de l'inculturation est de voir cette théologie s'engager dans une voie de dialogue entre le message évangélique et le peuple africain. La question des méthodes d'annonce de l'Évangile aux Africains pourrait être au centre des débats. Benoît XVI a évoqué ce dialogue le 19 novembre 2011, dans

---

<sup>704</sup> Yatala Nsomwe Ntambwe, Constantin, « Le droit ecclésial et la "canonisation" du droit coutumier », p. 294.

<sup>705</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>706</sup> *Ibid.*

<sup>707</sup> Bimwenyi Kweshi, Oscar, « Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », dans *Cahiers des Religions africaines*, vol. 14, n° 27-28 (janvier-juillet 1980), p. 47. L'amputation dont parle Oscar Bimwenyi Kweshi a entraîné une pauvreté humaine de l'Africain qu'Engelbert Mveng qualifie d'anthropologique et que la Togolaise Locadie-Aurelie-Ameyo-Didjoundiriba Billy, religieuse de droit diocésain de Kara au Togo, combat avec toute son énergie de femme africaine, dans son mémoire de master intitulé *La libération anthropologique du négro-africain selon Engelbert Mveng*, publié en 2007 à l'université de Fribourg en Suisse.

l'exhortation apostolique post-synodale *Africae munus* sur l'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix. Il a déclaré qu'

« il ne faut pas oublier que l'Esprit Saint est l'authentique protagoniste de l'inculturation, c'est lui qui préside de manière féconde au dialogue entre la Parole de Dieu, qui s'est révélée dans le Christ, et les requêtes les plus profondes qui jaillissent de la multiplicité des hommes et des cultures. Ainsi se poursuit dans l'histoire, dans l'unité d'une même et unique foi, l'événement de la Pentecôte, qui s'enrichit à travers la diversité des langages et des cultures. » (*Africae munus*, n° 37)

On le voit, bien qu'ayant été favorablement accueillie dans les milieux épiscopaux africains, la théologie de l'inculturation a évolué sous diverses critiques. Plusieurs figures théologiques africaines ne cessent de dénoncer ses méthodes. « L'inculturation en Afrique noire. Une option axiale ou accidentelle ? »<sup>708</sup>, se demande par exemple le théologien congolais Athanase Kapopwe Kilongoshi sur le choix opéré par les Églises d'Afrique. Le philosophe congolais Valentin-Yves Vumbi-Yoka Mudimbe écrivit avant lui que « le problème majeur d'une véritable inculturation du christianisme en Afrique réside dans le fait que les méthodes et stratégies de ceux qui la promeuvent restent tributaires des *a priori* de l'impérialisme occidental »<sup>709</sup>. De son côté, Thomas Sixte Yetohou formule une question: « En ce début de la deuxième décennie du XXI siècle, allons-nous continuer à nous frotter les mains, les yeux levés vers le ciel comme si le Christ ne nous avait pas confié la mission d'annoncer l'Évangile à nos peuples, avec les sensibilités qui sont les leurs ? Allons-nous maintenir nos églises sous perfusion (ce qui serait un manque de maturité et de responsabilité) dans tous les domaines ? »<sup>710</sup>

De ce qui précède, Thomas Sixte Yetohou pense qu'« aujourd'hui en Afrique, nous devons faire un travail de discernement entre ce qui, au sein du christianisme, vient de l'Europe et de sa culture et doit donc être considéré en tant que tel, et ce qui vient de la révélation biblique et qui doit être honoré. »<sup>711</sup> Il reconnaît toutefois que ce processus devrait constituer un travail de longue haleine. Les spécialistes du mariage africain l'ont

---

<sup>708</sup> Kapopwe Kilongoshi, Athanase, « L'inculturation en Afrique noire. Une option axiale ou accidentelle ? », dans *RAT*, 29 (2005), n° 58, 2005, p. 193.

<sup>709</sup> Kalulu Bisanswa, Justin, « V.Y. Mudimbe : réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique », dans *Cahiers d'études africaines*, n° 160, XL-4, 2000, p. 710.

<sup>710</sup> Yetohou, Thomas Sixte, « Le droit canonique et le défi de l'inculturation », p. 256-257.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 257.

compris et développent depuis plus d'une décennie des réflexions théologiques orientées essentiellement vers sa sacramentalité comme pour rejoindre le pape François qui affirme que

« par l'inculturation, l'Église 'introduit les peuples avec leurs cultures dans sa propre communauté', parce que 'toute culture offre des valeurs et des modèles positifs qui peuvent enrichir la manière dont l'Évangile est annoncé, compris et vécu'. Ainsi, l'Église, accueillant les valeurs des différentes cultures, devient la *sponsa ornata monilibus suis*, "l'épouse qui se pare de ses bijoux" (cf. Is 61,10). Bien comprise, la diversité culturelle ne menace pas l'unité de l'Église. » (EG, n° 116-117)

C'est en étant situé dans son propre univers socioculturel que le message de l'Évangile peut être réellement accueilli sans en être arraché, déplacé ou amputé. Friedrich Schleiermacher affirme que « toute théologie est influencée, sinon déterminée, par le contexte dans lequel elle s'est développée. Il n'y a jamais eu de message 'pur', supra-culturel et supra-historique. [...] Le message évangélique a toujours un *sitz im leben* (une incarnation dans un contexte de vie) »<sup>712</sup>.

Bimwenyi Kweshi Oscar fait observer que le problème de la théologie africaine de l'inculturation se pose différemment en Europe et en Afrique. Le dialogue est au centre de sa pensée. En Europe, « le dialogue est *intra*-culturel, intérieur au même univers culturel en ce sens que ceux d'aujourd'hui dialoguent en fait avec leur langage d'hier ou le langage de leurs ancêtres. Il s'agit d'une communication dans la ligne chronologique, le hier d'un même peuple dialoguant avec leur aujourd'hui et transmettant son sens à leur aujourd'hui, l'aujourd'hui reprenant ce sens et l'actualisant dans un langage plus approprié. »<sup>713</sup> Il affirme par contre qu'« en Afrique, le dialogue n'a pas lieu entre le hier africain et notre aujourd'hui en vue de notre avenir, entre le hier de l'Afrique et son aujourd'hui tourmenté, mais entre l'aujourd'hui de l'Afrique et l'aujourd'hui de l'Occident, ainsi que le hier de ce même Occident : c'est l'Occident qui a évangélisé l'Afrique »<sup>714</sup>. Voilà qui justifie l'usage de l'inculturation en Afrique contrairement à l'*aggiornamento* employé en Europe dans

---

<sup>712</sup> Boch, David Jacobus, *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Genève/Paris, Haho/Labor et Fides/Karthala, 1995, p. 567.

<sup>713</sup> Bimwenyi Kweshi, Oscar, « Inculturation en Afrique et attitude des agents de l'évangélisation », dans *Cahiers des Religions africaines*, vol. 14, n° 27-28 (janvier-juillet 1980), p. 48.

<sup>714</sup> *Ibid.*



l'objectif de rajeunir un corps en lui donnant un nouveau souffle ou une nouvelle vie. « Le hier chrétien de l'Occident ne peut pas être revendiqué par l'Afrique comme un véritable hier puisque l'Afrique n'y a été pour rien, ni dans les hérésies et schismes qui sont là, que nous connaissons seulement par l'évangélisation et que nous subissons »<sup>715</sup>. Un discernement s'impose et la Bonne Nouvelle du Christ rejoint les théologiennes et les théologiens africains là où ils se trouvent. Il s'agit d'un là où l'humain est en harmonie avec lui-même.

L'analyse des propositions faites dans le cadre de l'inculturation du mariage ou de la 'célébration inculturée du mariage' montre que le problème est loin d'être résolu car il ne s'agit nullement de trouver une forme de célébration qui serait acceptable par tous mais plutôt de résoudre l'épineuse et vieille question de la cohabitation entre les deux conceptions du mariage qui ne sont pas diamétralement et forcément opposées, qui sont inconciliables. La littérature qui précède sur la théologie de l'inculturation peut paraître superflue. Elle est indispensable pour comprendre les difficultés qui se dégagent au niveau des choix à opérer sur le type de mariage qui convient pour les Africains.

La définition de l'inculturation donnée par Yatala Nsomwe Ntambwe Constantin peut être formulée comme suit: « Inculturer c'est insérer ou incorporer un élément étranger dans une culture si cet élément étranger est inexistant. » Cette nouvelle formulation servira d'outil de référence pour analyser les propositions de formes de célébration inculturée du mariage dans la prochaine section et qui ont été faites par quelques théologiens. Elles aideront à déterminer à la fois si elles se sont inscrites dans le processus d'inculturation présenté dans la définition et l'élément ou les éléments à insérer dans la culture africaine.

### **2.3.2. Propositions de formes de célébration inculturée**

Bien que critiqué à l'époque où elle soufflait dans tous les sens, surtout avec la première assemblée synodale des évêques d'Afrique réunie en 1994 et évoluant au ralenti au cours des dernières décennies, le vent du courant théologique de l'inculturation de l'Évangile qui a soufflé autour des années 1980 continue de susciter l'intérêt auprès des théologiens et théologiennes africains. D'aucuns pensent qu'il est indispensable surtout

---

<sup>715</sup> *Ibid.*

pour les Églises d'Afrique. Dans le cadre de l'inculturation, quelques théologiens africains qui, dans l'ensemble sont des clercs, ont proposé des rites de célébration qu'ils ont appelé *célébration inculturée du mariage*. Deux tendances s'en dégagent : la première soutient une célébration par étapes, ce qui rejoindrait l'historique débat de séparabilité contrat-sacrement et la seconde œuvre dans le sens souhaité par les évêques participants au Synode de 1994, c'est-à-dire éviter la superposition de trois mariages pour n'en faire qu'un.

Voici quelques propositions de formes de célébration du mariage en Afrique que nous avons trouvées dans nos recherches. Comme on pourra le constater, pour les uns, la présence du prêtre semble être le principal enjeu dans la célébration du mariage. Pour d'autres, la priorité est accordée à l'essentiel ou à ce qui fait le mariage.

### **2.3.2.1. Forme de célébration du mariage selon Thomas Fondjo**

Dans un article qu'il a publié en 1975 et intitulé *L'intégration mariage coutumier sacrement de mariage est-elle possible ?*, Thomas Fondjo, prêtre et théologien camerounais, pense qu'il existe des raisons pastorales qui exigent l'intégration du mariage coutumier et du mariage sacramentel. Qu'est-ce qui l'amène à faire cette déclaration ? Il en décrit la situation.

#### **Contexte :**

« Le nombre est grand des croyants qui sont coupés de l'Église et de la vie sacramentelle à cause de la question du mariage non célébré à l'Église. Les gens se marient régulièrement selon la coutume ; rares sont les personnes qui ne suivent pas cette loi. Les paroisses, elles, enregistrent un nombre infime de mariages à l'Église. La grande masse de ceux qui, en fait, prennent légitimement femme, vivent, pour l'Église, en concubinage puisqu'ils ne sont pas passés par l'Église paroissiale. C'est une situation malheureuse à laquelle il faut trouver remède et c'est à l'Église de le faire : puisque les gens ne viennent pas à elle, [c'est-à-dire à l'Église], c'est à elle d'aller vers eux, vers les lieux où ils se marient, pour sanctifier leur mariage »<sup>716</sup>,

dans leurs familles respectives.

Quelles sont les causes liées à cette situation et qui le poussent à proposer une célébration adaptée au contexte africain ? Il en énumère trois. « La première est d'ordre pratique, humain et pastoral. Ici, avant d'être marié vraiment, il faut s'être marié trois fois :

---

<sup>716</sup> Fondjo, Thomas, « L'intégration mariage coutumier sacrement de mariage est-elle possible ? », dans *Spiritus*, tome XVI, n° 60, septembre 1975, p. 272.

selon la coutume, à l'État civil, enfin à l'Église. A chaque fois, ces mariages coûtent cher et comportent d'infinis tracas. Pourquoi l'Église contribuerait-elle à surcharger les gens et à compliquer leur vie ? »<sup>717</sup>

Deuxièmement Thomas Fondjo invite l'Église à aider ses fidèles à être droits, loyaux et

« à donner un caractère sérieux aux engagements qu'ils prennent lors du mariage coutumier qui est un contrat valable. En somme, elle [Église] doit servir ce mariage coutumier lui-même. En effet, si beaucoup de gens ne se marient pas à l'Église et s'arrêtent au mariage coutumier, c'est parce qu'ils ne prêtent pas à ce dernier une valeur aussi définitive et irrévocable qu'au mariage religieux et veulent garder la possibilité d'une éventuelle rupture »<sup>718</sup>.

D'après lui, si l'Église ne soutient pas le mariage africain, elle favoriserait la thèse de mariage à l'essai dont les conséquences fâcheuses sont connues. Elle favoriserait aussi chez ses fidèles la malhonnêteté dans les contrats de mariage qu'ils souscrivent.

La troisième raison voudrait voir l'Église s'inscrire dans la dynamique christologique : « Je ne suis pas venu abolir, mais accomplir (Mt 5,17). L'Église ne doit pas trainer les gens hors de leur vie coutumière pour une nouvelle vie artificielle, mais leur apprendre à vivre leur condition humaine ordinaire dans l'esprit du Christ : Je ne vous retire pas du monde. Dès lors, le mariage chrétien en Afrique devrait être le mariage coutumier vécu selon l'esprit du Christ »<sup>719</sup>. La mission de l'Église n'est nullement celle de l'aimant et de la limaille de fer. L'aimant enlève et déplace la limaille de fer pour former un nouveau groupe. La mission de l'Église ne consiste pas à créer de nouvelles structures, parallèles et concurrentes, mais de sanctifier et de vivifier les structures humaines existantes, d'unir l'ancien et le nouveau.

Voici les grandes lignes de sa proposition dans le tableau ci-dessous.

<b>Célébration du mariage coutumier pour les chrétiens catholiques africains.</b>	
Première étape : informer l'Église	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Informer l'église paroissiale ;</li> <li>- Brève préparation du mariage par le curé ;</li> </ul>

<sup>717</sup> *Ibid.*

<sup>718</sup> *Ibid.*

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 172-173.

	- Publication des bans à l'église paroissiale ;
Deuxième étape : célébrer le mariage coutumier	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Célébration du mariage coutumier en famille ;</li> <li>- Échange de consentement à valeur sacramentelle</li> <li>- Ministres du sacrement : mariés</li> <li>- Représentants de l'Église : mariés et l'assemblée assistante ;</li> <li>- Témoins : ministère à confier aux laïcs ;</li> </ul>
Troisième étape : <i>in facie ecclesiae</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Annonce officielle de la célébration du mariage coutumier à l'église paroissiale ;</li> <li>- Présentation des nouveaux mariés et insertion dans la célébration eucharistique d'un bref rite de reconnaissance du mariage coutumier célébré en famille ;</li> </ul>

La forme de célébration proposée par Thomas Fondjo présente plusieurs éléments positifs notables. Elle commence après les démarches préliminaires engagées entre les futurs mariés et leurs familles respectives sans inclure la cérémonie de la pré-dot où un premier consentement a été donné. La proposition ne mentionne pas le mariage civil où le second consentement est donné.

Dans une première étape, il propose que les futurs mariés catholiques annoncent à leur curé le projet de mariage coutumier aussitôt qu'un accord est conclu entre leurs familles respectives. Il s'agit, « d'une preuve que les futurs mariés se considèrent comme membres de l'Église et que celle-ci tient à s'associer à l'évènement de leur mariage, que l'Église l'assume. Ce serait là une démarche pleine de sens, un acte ecclésial »<sup>720</sup>. Pour Thomas Fondjo, informer l'Église constituera un acte qui permettra aux futurs mariés de célébrer le mariage non plus comme à l'insu de l'Église, sans l'Église, hors de l'Église ou presque contre l'Église.

La seconde étape est celle de la célébration effective du mariage africain. D'après Thomas Fondjo, puisque les ministres du sacrement du mariage sont les mariés eux-mêmes, le président peut être choisi par les chrétiens ou chrétiennes, celui-ci ou celle-ci peut ou ne

---

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 273.

pas être un chrétien ou une chrétienne catholique. Étant donné qu'il s'agit d'un mariage célébré par des chrétiens et chrétiennes catholiques, il considère que leur consentement a une valeur sacramentelle. « De l'avis de la théologie chrétienne elle-même, les vrais ministres du mariage sont les mariés eux-mêmes qui, en l'occurrence, sont des chrétiens, en communion avec l'Église, désirant accomplir ce qu'elle veut. Pourquoi, dès lors, l'échange de leur consentement ne pourrait-il pas avoir ici une valeur sacramentelle ? »<sup>721</sup>

Pour Thomas Fondjo même si le consentement donné en famille en présence des païens, leur présence à la célébration n'entache en rien la validité du mariage puisque même lorsqu'on le célèbre dans une église paroissiale, les païens s'y retrouvent parfois en grand nombre. Ils n'empêchent pas pour autant le sacrement de s'opérer. Serait-ce à cause de la prétendue absence de l'Église à la cérémonie en famille ? « Mais l'Église est présente réellement et physiquement si l'on veut, par la présence des mariés qui sont chrétiens et qui apportent plus qu'une présence physique, une volonté de rester attachés à l'Église et à sa doctrine sur le mariage »<sup>722</sup>. Très souvent aussi, d'autres chrétiens et chrétiennes se retrouvent en grand nombre à la célébration du mariage en famille, parfois c'est eux qui organisent toutes ces cérémonies familiales. « Être témoins de l'Église dans les mariages coutumiers pourrait constituer ainsi un des ministères à confier aux laïcs »<sup>723</sup>.

La troisième étape ne devrait pas être une nouvelle célébration du mariage. Thomas Fondjo propose un rite très bref qui pourrait être un mot d'accueil ou de présentation de nouveaux mariés à toute la communauté ecclésiale au cours d'une célébration dominicale en signe de reconnaissance du mariage célébré en famille. Sans célébrer le mariage à l'église paroissiale, il propose que la publication des bans soit faite à la communauté chrétienne paroissiale par le curé.

Comme on peut le constater, Thomas Fondjo avait construit un projet ambitieux en 1977 qui mérite notre attention dans le cadre de notre étude. Bien que n'ayant pas été vulgarisé, il constitue l'une des sources d'inspiration à notre projet de thèse.

---

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 273-274.

<sup>722</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>723</sup> *Ibid.*

### 2.3.2.2. Célébration inculturée : cheminement *Libala mwinda*

Le vocable *Libala mwinda*, termes lingala, une des langues nationales de la RDC, veut dire « Mariage lumière », en français. Inspirés par le message adressé aux familles par Jean-Paul II, à l'occasion de sa première visite effectuée en 1980 à Kinshasa en RDC et l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*, publiée le 22 novembre 1981, sur « Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui », Johan Allary (1932-), prêtre jésuite d'origine belge, Maria Paz Amparo (1933-2006), religieuse missionnaire du Christ Jésus et Frank Roelants (1934-2001), religieux de la Société du Verbe Divin, se voient préoccupés par une double question : Comment aider les jeunes à préparer le mariage chrétien tout en tenant compte de leurs coutumes traditionnelles sur le mariage? Comment vivre les valeurs du mariage chrétien et de la vie du couple, proposées par le Concile Vatican II et Jean-Paul II ?

Dès le début de l'année 1983, les trois religieux fondent la Communauté appelée *Communauté Libala mwinda*, dans le but de former des groupes de foyers, à vivre leur vocation d'époux et de parents chrétiens, et d'aider les jeunes, à se préparer au mariage chrétien avant et pendant les fiançailles. La communauté *Libala mwinda* est officiellement reconnue en 1985 par l'archevêque de Kinshasa, le cardinal Joseph-Albert Malula et elle est intégrée dans la commission diocésaine de la pastorale familiale de l'archidiocèse de Kinshasa comme un des services de cette commission.

La communauté *Libala mwinda* a initié une célébration inculturée du mariage qui consiste principalement à intégrer une partie de la célébration du mariage africain dans celle du mariage chrétien. Il s'agit d'une « méthode de préparation au mariage appelée chemin *Libala mwinda*, mariage-lumière. Les jeunes *Bilenge ya Mwind*, de la Lumière, peuvent ainsi sentir le besoin de se marier chrétiennement sans toutefois renoncer à leur tradition dans tout ce que celle-ci a de positif afin que leur enracinement dans la foi soit profond et fécond même après le mariage »<sup>724</sup>. C'est la présentation des mariés par les responsables familiaux au cours d'une célébration eucharistique qui est centrale. Le déroulement ou le rituel habituel de la célébration ordinaire de la messe de mariage dans

---

<sup>724</sup> Khonde, Godefroid-Léon, *Inculturation chrétienne du mariage au Congo*, p. 328.

l'Église catholique demeure le même, avec tous les intervenants traditionnels (prêtre, servants de messe, parrain et marraine, mariés, etc) auxquels s'ajoute le responsable de la Communauté Ecclésiale Vivante de Base (CEVB).

La célébration se déroule à l'église paroissiale ou dans une Communauté ecclésiale vivante de base avec deux catégories de « présidents » que sont le prêtre et les deux responsables familiaux (père, oncle paternel ou maternel) des époux. On intègre dans le texte ordinaire de célébration, le texte de deux responsables des familles adapté parfois selon les circonstances.

Le texte des responsables familiaux comporte trois parties. La première consiste, pour les représentants de la jeune fille et du jeune garçon, chacun à son tour, à prendre la parole et à attester que toutes les prescriptions coutumières (dot, accord familial pour la célébration à l'Église) qui se rapportent au mariage africain ont été régularisées. Cette prise de parole, synonyme de témoignage sur les mariés, vise à établir un lien entre la cérémonie qui a eu lieu dans le cadre de la famille et la célébration sacramentelle qui a lieu à l'église paroissiale.

A la seconde partie, le principal représentant de chacune de deux familles qui prend la parole à la première partie, prononce une invocation des saints et des ancêtres, semblable à celle qui se trouve au début du rite zaïrois ou congolais de la messe, à l'intention de leurs enfants. Il s'agit d'une combinaison de la litanie ordinaire des Saints prévus au calendrier liturgique de l'Église catholique et de l'invocation des ancêtres familiaux. La troisième partie prévoit la bénédiction des enfants par les responsables familiaux. Il est prévu que les pères ou oncles de deux mariés prononcent des paroles de bénédiction, puis le père et la mère de chacun et chacune des mariés posent les gestes de bénédiction sur leurs enfants.

Au cours de la célébration de la messe, le dialogue qui se déroule traditionnellement entre le prêtre et les mariés, est élargi jusqu'aux représentants familiaux, au responsable de la Communauté ecclésiale vivante de base ainsi qu'à la marraine et au parrain. Pendant la célébration, les parents des mariés sont tenus de donner aussi leur consentement à la célébration du mariage sacramentel de leurs enfants. La cérémonie se termine comme à l'accoutumé.

Le cheminement *Libala mwinda* s'inscrit dans la droite ligne des recommandations de l'Église catholique, formulées dans le CIC 1983 qui parle de soin pastoral à apporter aux

futurs mariés afin de garder l'état de mariage dans l'esprit chrétien et de progresser dans la perfection. « Par la préparation personnelle au mariage grâce à laquelle les époux seront disposés à la sainteté et aux devoirs de leur nouvel état; par la célébration fructueuse de la liturgie du mariage, mettant en lumière que les conjoints signifient le mystère d'unité et d'amour fécond entre le Christ et l'Église, et qu'ils y participent » (can. 1063 n° 2 et 3), la Communauté *Libala mwinda* apporte aux époux un soutien spirituel qui permet aux futurs mariés catholiques de garder et de protéger fidèlement l'alliance conjugale. Un des facteurs valorisés par la Communauté *Libala mwinda* est le dialogue initié entre l'église paroissiale et les responsables familiaux. Cette collaboration s'avère nécessaire et peut être entretenue.

Toutefois, le cheminement *Libala mwinda* ne répond pas au vœu formulé par les évêques africains réunis au Synode de 1994, celui d'avoir un mariage unique. Il s'agit d'une seule cérémonie dans laquelle se retrouvent deux types de mariage. Il s'agit aussi de la répétition du consentement des époux et épouse, donné en famille, à l'église paroissiale et à la mairie. Pourtant la Communauté *Libala mwinda* considère que les fiançailles commencent le jour de la première cérémonie coutumière et se terminent le jour de la célébration du mariage à l'église paroissiale. Or, c'est à cette première cérémonie coutumière qu'est donné le consentement en famille, à la pré-dot. Cette première étape n'est nullement intégrée dans la célébration ni en famille, ni à l'église paroissiale. Sa répétition à l'Église montre que celui donné en famille n'a pas de valeur et dévalorise le mariage africain lui-même. Lequel d'entre les deux consentements est valide? Qu'en est-il du mariage civil, où est donné un autre consentement? A quel moment peut-on dire que les deux jeunes fille et garçon sont mariés?

Cette cérémonie ne s'inscrit nullement dans l'esprit du vœu formulé par les évêques africains. Certes, leur intention ne constitue pas probablement la seule solution qui permettrait d'éviter la juxtaposition de trois types de mariage qui donnent l'impression d'avoir trois mariages différents. Néanmoins, nous ne disposons pas aujourd'hui d'une autre perspective qui aiderait à surmonter cette difficulté. Le cheminement *libala mwinda* semble poser plus de problèmes qu'il n'en résout.

La multiplication des cérémonies permet-elle de résoudre le problème posé dans notre thèse? Il n'est pas surprenant de constater que les célébrations eucharistiques durent plusieurs heures avec des risques éventuels de basculer vers le folklore. De notre point de



vue, le cheminement *libala mwinda* est loin d'apporter une contribution aux recherches qui sont entreprises dans le cadre de la célébration du mariage en Afrique.

### **2.3.2.3. Célébration inculturée selon Onanena Ambassa, Apollinaire**

Dans le cadre de ses recherches sur l'inculturation de l'Évangile en Afrique, en particulier le mariage, le prêtre et théologien camerounais du XXI<sup>e</sup> siècle a publié en 1997 un livre intitulé « Rencontre du mariage coutumier Yambassa et du mariage chrétien ». Il y dresse un constat selon lequel le mariage dit « chrétien » est verni et soulève de nombreuses interrogations au plan pastoral. D'après lui, l'inculturation de l'Évangile doit permettre la pleine expression de la foi en Jésus-Christ et le profond enracinement au cœur des cultures des peuples africains. Les éléments qui vernissent le mariage dit « chrétien » ne facilitent pas cette réalisation de l'inculturation. Ils constituent en cela un obstacle à surmonter. L'étude qu'il fait se fonde sur le message du SCEAM dont il se sert pour formuler la problématique du vernissage du mariage dit « chrétien ».

#### **Contexte :**

« Le Symposium des conférences des évêques d'Afrique et de Madagascar (SCEAM) lance un vibrant appel en précisant que les pasteurs sont invités à élaborer des programmes de préparation de mariage en tenant compte des valeurs du processus coutumier. Il encourage les conférences épiscopales à approfondir les études sur les diverses célébrations coutumières en vue d'incorporer tout ce qui est bon et valable ou bien de créer des rituels liturgiques propres, d'étudier la progression dynamique du mariage de leur région et l'évaluer à la lumière de l'Évangile, ensuite voir comment célébrer chrétiennement cette démarche et trouver le moment décisif où peut intervenir la forme canonique de façon à éliminer l'actuelle dichotomie entre la forme liturgique et la forme coutumière »<sup>725</sup>.

C'est pour répondre au vœu formulé par les évêques du SCEAM que Onanena Ambassa Apollinaire propose un modèle de célébration inculturée du mariage en Afrique. L'axe de sa pensée est l'évangélisation des cultures. Il affirme que « l'évangélisation ne s'identifie pas avec la culture, elle imprègne la culture jusqu'à la moelle épinière sans toutefois l'asservir. Ce qui veut dire qu'entre l'Évangile et les cultures, il n'est pas question

---

<sup>725</sup> Onanena Ambassa, Apollinaire, *Rencontre du mariage coutumier Yambassa et du mariage chrétien*, Québec, Université Laval, 1997, p. 2.

de séparation »<sup>726</sup>. D'après lui, l'évangélisation doit toucher les racines de la culture et ne peut pas être superficielle. Elle concerne les milieux de vie des humains qui forment leurs cultures. Les cultures sont le champ d'évangélisation.

Onanena Ambassa Apollinaire pense qu'on ne peut pas prétendre prier et connaître Dieu si l'on ne s'identifie pas soi-même. Il prône un christianisme africain qui s'exprime à l'africaine. Il demande aux Africains de faire des choix qui leur conviennent et surtout qu'ils disent ce qu'ils veulent réellement pour être des chrétiens pleinement africains. Il soutient une Église africaine, un christianisme africain, une Église au visage africain avec ses lois codifiées. La présence même du mariage chrétien constitue un problème et il est quasiment difficile de s'en passer ou d'évoluer sans lui puisqu'il est à côté de nous, dans nos Églises et nos esprits.

Onanena Ambassa a fait siens les propos de Michel Legrain lorsque ce dernier affirme que le mariage tel qu'il est vécu chez des chrétiens européens est inadapté à la culture africaine. En Europe, « l'un des grands problèmes des jeunes c'est de savoir s'ils vont se marier civilement et religieusement, se marier ou non. En Afrique, ce problème ne se pose pas : on se marie. Et on se marie normalement en suivant les règles coutumières. [...] Reconnaître chrétiennement les étapes successives qui contribuent à la mise en œuvre du mariage traditionnel : voilà bien l'objectif ultime que nous visons »<sup>727</sup>. Son optimisme affiché le pousse à penser que les risques et sacrifices seront nécessaires mais c'est l'enjeu qui en vaut la peine. L'espérance pour une Église bien enracinée à l'africaine se trouve au bout des incalculables efforts des uns et des autres.

Il préconise la présence des représentants de l'Église à toutes les étapes du processus devant conduire à la conclusion du mariage africain. Concrètement, il propose la célébration eucharistique à chacune de ces étapes à savoir : la pré-dot, la dot et la célébration effective. Pour notre part, célébrer l'eucharistie à chacune des étapes du mariage africain paraît exagéré ou tout simplement un excès de zèle. À la phase préliminaire déjà avant la pré-dot, Onanena Ambassa propose la formation chrétienne des personnes négociatrices du projet de deux familles des futurs mariés étant donné qu'elles

---

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>727</sup> *Ibid.*, p. 19.

sont porteuses du projet de mariage comme témoins du Christ. La pré-dot est la première étape publique et communautaire « appelée phase de consentement et d'accord, en vue de la formation de l'alliance et du mariage »<sup>728</sup>. Étant donné son importance, il propose que « l'Église, à ce moment, participe et entre en scène par la présence du représentant paroissial ou catéchiste. Son entrée dans ce processus coutumier sérieusement entrepris est un accompagnement chrétien qui favorise et vise à christianiser non seulement les individus présents mais aussi les familles »<sup>729</sup>.

En ce qui concerne la seconde étape du mariage, c'est-à-dire la dot, il indique que « le versement de la dot, qui forme le gage authentique de l'alliance coutumière dûment réalisée, est le sommet de la démarche traditionnelle. Une messe spéciale consacrerait cette étape »<sup>730</sup>. Il indique que cette messe, présidée par le curé paroissial, marquerait le début et l'ouverture de la préparation au mariage sacrament. Toutes ces célébrations constituent la phase préparatoire. La célébration solennelle du mariage devrait intervenir à l'église paroissiale. Voici les éléments essentiels du schéma qu'il propose qui, pour nous, semblent très lourds et encombrants :

<b>Esquisse de célébration du mariage inculturé pour des chrétiens catholiques africains</b>			
	<u>Mariage africain</u>	<u>Mariage civil</u>	<u>Mariage religieux</u>
Phase préliminaire	Formation chrétienne des négociateurs porteurs du projet de mariage		
Première étape : Pré-dot	Présence d'un ministre de l'Église (prêtre, diacre) ; Présence d'un représentant paroissial (animateur pastoral ou d'un catéchiste) ; Célébration eucharistique ;	Célébration à la mairie comme d'habitude.	Célébration du mariage à l'église paroissiale.

<sup>728</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>729</sup> *Ibid.*

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 78.

	Échange des consentements		
Deuxième étape : Dot	Catéchèse sur la dot à donner aux familles ; Versement de la dot ; Célébration eucharistique ou de la Parole.		
Troisième étape : Célébration solennelle du mariage en famille ou dans une communauté ecclésiale vivante ou de base (CEV ou CEB)	Cérémonie ordinaire ; Célébration eucharistique ; Échange des consentements		

Pour comprendre ce tableau, il faut s'en remettre à la conception qu'a Onanena Ambassa Apollinaire sur l'évangélisation. Pour lui, « les cultures sont le champ d'évangélisation, et les chrétiens du monde en prennent conscience. Car au vu et au su de tous, d'innombrables secteurs culturels refusent et n'ont jamais accueilli la lumière de l'Évangile. »<sup>731</sup> Il voit dans les étapes du mariage africain une absence de la lumière de l'Évangile. D'où la célébration eucharistique à chacune des étapes de sa conclusion. Il maintient aussi les deux autres célébrations au civil et à l'église paroissiale. Nous ne partageons pas ce point de vue. Le maintien de la triple célébration du mariage n'apporte pas d'éléments théologiques qui peuvent surmonter les défis pastoraux d'ordre conjugal.

#### **2.3.2.4. Célébration inculturée selon Nshole Babula Donatien**

Nshole Babula Donatien, prêtre et théologien congolais, a analysé en 2003, l'enseignement classique de la théologie de l'Église catholique sur le mariage sacramentel.

---

<sup>731</sup> *Ibid.*

Il rappelle que l'union conjugale est assumée par l'action rédemptrice du Christ. L'Église enseigne que la réalité naturelle établie par Dieu dans le mariage dès la création est achevée et menée à sa perfection sacramentelle par le Christ. « Ceci ne peut laisser indifférents les Africains qui ont leur façon particulière de se marier. Ils doivent se poser la question de savoir ce que signifie l'accomplissement – la plénitude – de cette sacramentalité naturelle du mariage dans le contexte culturel qui est le leur afin de la vivre en conséquence. »<sup>732</sup>

Pourquoi Nshole Babula Donatien rappelle-t-il l'enseignement classique de l'Église et dans quel contexte se trouve-t-il ?

**Contexte :**

« Un regard attentif sur la réalité matrimoniale en Afrique révèle que la dichotomie que les évêques africains ont dénoncée entre le mariage coutumier et le mariage chrétien au Synode sur la famille en 1980 est encore d'actualité aujourd'hui. Après autant de siècles d'évangélisation, le mariage chrétien apparaît encore en Afrique comme une réalité importée. Il est souvent réduit à une simple bénédiction par le prêtre quand tout est accompli par les rites traditionnels. Et sa valeur ecclésiale est souvent réduite à la régularisation de la position du couple face à l'Église afin d'avoir accès à l'eucharistie. Il est aussi à noter que le nombre des adultes à la communion pendant que les églises sont pleines se justifie dans la plupart des cas par l'exclusion de ceux qui vivent en situation matrimoniale irrégulière alors qu'ils ont conscience d'être mariés en bonne et due forme selon la tradition. Et curieusement, souvent, ces chrétiens exclus de l'eucharistie parce que non mariés religieusement font généralement preuve de bonne volonté : ils sont réguliers à l'église et souvent très engagés dans les activités paroissiales. C'est là pour nous signe que le message chrétien de la sacramentalité du mariage n'a pas encore pénétré l'âme culturelle africaine malgré les dispositions pastorales et liturgiques entreprises ici et là pour intégrer certains éléments du mariage traditionnel dans le mariage chrétien »<sup>733</sup>.

A la lumière du constat qu'il dresse sur le mariage africain et dans le cadre de l'inculturation, Nshole Babula Donatien propose un schéma qu'il qualifie, « d'itinéraire d'accompagnement des mariés et de la célébration du mariage qui soit adapté à la culture africaine et plus riche de théologie »<sup>734</sup>. Le schéma consacre dans sa mise en pratique la présence d'un ministre délégué ecclésiastique, un prêtre ou un animateur pastoral, aux

---

<sup>732</sup> Nshole Babula, Donatien, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage*, p. 12.

<sup>733</sup> *Ibid.*

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 323.

différentes étapes du mariage africain. La première étape est la demande de la main de la fille (la pré-dot), la seconde concerne l'acceptation officielle et la publication du mariage, la troisième est la célébration du mariage.

Discrète et simplifiée, d'après Nshole Babula Donatien, la première étape de la demande de la main a lieu dans la famille de la fille. « Cette demande est en d'autres termes l'expression de l'engagement du jeune homme ainsi que de sa famille à se donner totalement à la jeune fille et à la famille comme époux. La demande dans ce contexte est en même temps une promesse d'engagement »<sup>735</sup>. La présence en famille d'un animateur pastoral suffirait pour représenter l'Église à la première étape et celui-ci serait le modérateur chargé de diriger le déroulement de la rencontre en présence de deux familles. La lecture d'un texte biblique et la prière seraient intégrées avant et après la cérémonie. Suivra comme d'habitude le moment festif.

La seconde étape peut se dérouler dans une Communauté ecclésiale vivante de base ou à l'église paroissiale sous la présidence d'un prêtre ou d'un diacre. Si la présence de l'un d'entre eux est impossible à obtenir, elle peut se dérouler dans la famille de la fille sous la présidence d'un animateur de pastorale. La troisième étape se déroulera à l'église paroissiale au cours d'une célébration eucharistique.

Plusieurs entorses affectent le schéma de Nshole Babula Donatien qui, à notre analyse, ne permettent nullement d'apporter une solution au problème posé dans notre thèse. En effet, la vie des couples semble peu le préoccuper lorsqu'il met plus d'accent sur la présence d'un prêtre ou d'un animateur de pastorale aux différentes étapes du mariage africain comme si ce sont eux qui font le mariage. Nous parlons de mariage des couples des baptisés catholiques. L'Église et le Christ sont déjà présents par leur baptême. L'argument avancé pour justifier cette présence est ambigü.

En effet, il parle de la représentation de l'Église par le prêtre ou l'animateur de pastorale. Il écrit en même temps que « si cette demande-engagement se fait dans le Christ, devant l'Église-sacrement du Christ, avec l'intention de faire ce que l'Église fait du mariage chrétien, elle constitue un acte sacramentel conduisant vers la plénitude du

---

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 307.

sacrement. »<sup>736</sup> Pour appuyer ses propos, il cite le canoniste béninois Thomas Fondjo qui déclare en 1975 que « la démarche d'information auprès de l'Église en la personne de son représentant, donne déjà une preuve que le futur marié se considère comme membre de l'Église, qu'il lui tient à cœur que l'Église soit associée à l'évènement de son mariage, que l'Église l'assume. C'est donc un acte ecclésial. »<sup>737</sup>

Les questions que soulèvent la représentation de l'Église par le prêtre ou le diacre comme le propose Nshole Babula Donatien sont les suivantes: « Qu'est-ce qui est absent dans une célébration du mariage africain par des baptisés catholiques africains, qu'un prêtre ou un diacre apporte? » Toute personne baptisée catholique, où qu'elle se retrouve, représente l'Église. En quoi la représentation de l'Église par un prêtre ou un diacre est-elle différente de celle des baptisés eux-mêmes qui célèbrent et qui sont en même temps les ministres du sacrement de mariage? Tout cela paraît ambigu et théologiquement difficile à démontrer. La configuration au Christ par un caractère indélébile et l'incorporation à l'Église s'opèrent-elles différemment ou partiellement selon que l'on est prêtre ou laïc? L'importance accordée à la présence du prêtre ou à celle de l'animateur de pastorale aux étapes de processus de conclusion du mariage africain peut mener à la forme canonique qui pose problème. La présence d'un prêtre ou d'un animateur pastoral semble être sans objet.

Une autre critique notable serait l'attitude d'intolérance religieuse et qui nécessite un discernement. Tous les membres des familles ne sont pas que des catholiques et il serait irréaliste d'imposer la présence d'un délégué de l'Église à la première étape. Celle-ci est exclusivement réservée aux familles des futurs époux. Nshole Babula Donatien la qualifie de simplifiée. A l'heure de la multi-religiosité et multi-culturalité, cela est inapproprié dans la mesure où les deux familles se rencontrent pour la première fois et ne se connaissent pas. Le dénouement de la rencontre n'est pas connu d'avance. Nul ne sait si les deux prétendants au mariage, la fille et le garçon, s'accepteront pour réaliser ensemble un projet de mariage. La pré-dot est une cérémonie qui relève de l'information rapportée par les deux futurs prétendants à leurs familles. Celles-ci les accompagnent dans leur démarche sans se rencontrer au préalable. Elles ne s'impliquent activement qu'après la pré-dot, lorsque le

---

<sup>736</sup> *Ibid.*

<sup>737</sup> *Ibid.*

consentement a été donné.

Voici les principaux axes de l'itinéraire proposé par Nshole Babula Donatien :

<b>Célébration du mariage inculturé pour des chrétiens catholiques africains</b>	
Première étape : demande en mariage dans la famille de la fille.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Animateur pastoral (président et modérateur) ;</li> <li>- Lecture des textes bibliques et prière ;</li> <li>- Échange des consentements ;</li> </ul>
Deuxième étape : acceptation officielle et publicité du mariage dit « chrétien » à l'Église ou dans une CEV ou en famille.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Présence du prêtre ou du diacre ou d'un animateur pastoral ;</li> <li>- Présence d'une chorale paroissiale ;</li> <li>- Échange des consentements entre procureurs des futurs mariés ;</li> <li>- Témoins : ministère à confier aux laïcs ;</li> </ul>
Troisième étape : célébration du mariage à l'Église.	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dialogue entre les parents et le prêtre ;</li> <li>- Dialogue entre les mariés et le prêtre ;</li> <li>- Échange des consentements entre les mariés ;</li> </ul>

Dans le chapitre précédent, Mgr John Njenga, parle de sacrement déjà existant. Il s'agit d'une courte phrase pleine de sens.

### **2.3.2.5. Célébration du mariage selon Essomba Fouda Antoine**

Nous avons déjà parlé du théologien camerounais, spécialiste en liturgie, Essomba Fouda Antoine, au premier chapitre de la première partie de notre thèse et situé le contexte dans lequel il se retrouve pour émettre ses analyses théologiques. En 2010, il analyse l'existence d'une ambigüité persistante des trois célébrations qui se traduit par des hésitations entre les valeurs traditionnelles africaines à assumer et les exigences évangéliques d'une foi authentique à vivre.

Attentif à la question de la famille, Essomba Fouda Antoine déclare qu'« en Afrique noire, peut-être bien davantage qu'en d'autres cultures, la famille, c'est l'incontournable place forte, c'est l'épine dorsale qui maintient en sa vie originale chacune des innombrables



ethnies de ce vaste continent »<sup>738</sup>. D'après lui, il ne serait pas étonnant, que l'on se heurte aux résistances locales si l'on entend imposer des valeurs conjugales, matrimoniales et familiales étrangères au contexte qui manifeste ces résistances.

Essomba Fouda Antoine commence par le traitement de la question de la dot et du concubinage. D'après lui, la coutume dotale ne repose que sur la conception clanique de la famille africaine. Comme preuve instrumentale du mariage, elle « ne peut être comprise si on la rattache à la notion européenne du mariage personnel. Elle est le signe de l'alliance de deux clans, alliance qui se superpose sans se confondre avec l'union des personnes. La dot est l'essence même du mariage coutumier en Afrique noire. Elle est le sceau de la consécration de l'union, sa preuve formelle »<sup>739</sup>. C'est ici qu'il faut situer la notion de concubinage.

En effet, sans la dot, l'homme et la femme ne sont pas considérés comme mariés, mais vivant seulement en concubinage. Dès que la dot est là, les deux ne sont plus des concubinaires. « La dot ne représente pas à l'origine le marché. Elle n'est pas le prix d'achat de la femme. Mais il arrive qu'elle soit détournée de sa signification, de son but pour servir des intérêts pécuniaires et tombe par ce fait même dans la surenchère »<sup>740</sup>. Un usage abusif contraire aux prescrits coutumiers qui relève de la caricature a tenté de la vider de tout ce qu'elle a de bon et de responsable pour la remplacer par la soif du gain. Il en appelle à l'ensemble des pays africains afin que leurs législations remédient à des pratiques mercantiles inadéquates. Certains l'ont fait mais n'ont pas réussi à en faire le suivi vu le caractère sans doute libre de l'engagement matrimonial.

Essomba Fouda Antoine est l'un des théologiens qui ont fait des propositions pratiques d'ordre pastoral dans le cadre de l'inculturation du mariage chrétien en Afrique dont nous présentons les caractéristiques dans le tableau ci-dessous:

<b>Célébration du mariage chrétien inculturé à partir du rite traditionnel</b>			
	Mariage traditionnel	Mariage civil	Mariage sacrement inculturé

<sup>738</sup> Essomba Fouda, Antoine, *Le mariage chrétien au Cameroun*, p. 5.

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>740</sup> *Ibid.*

Constantes	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Deux époux</li> <li>- Deux familles</li> <li>- Consentement</li> <li>- Bénédiction</li> <li>- Compensation</li> <li>- Repas d'alliance</li> <li>- Départ de la mariée</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Deux époux</li> <li>- Consentement</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Deux époux</li> <li>- Deux familles</li> <li>- Consentement</li> <li>- Bénédiction nuptiale</li> <li>- Compensation</li> <li>- Repas communiel</li> <li>- Traditio puellae</li> </ul>
Variantes	<ul style="list-style-type: none"> <li>Représentants des familles</li> <li>Familles</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Officier d'état civil</li> <li>- Deux témoins</li> <li>- Échange d'anneaux</li> <li>- Certificat de l'état civil</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Prêtre</li> <li>- Deux témoins</li> <li>- Échange d'anneaux</li> <li>- Liturgie de la parole</li> <li>- Prière des fidèles</li> <li>- Baiser des époux</li> <li>- Messe de mariage</li> <li>- Litanie des Saints</li> <li>- Invocation du Saint-Esprit</li> <li>- Tradition de la Bible</li> <li>- Prière de deux familles</li> </ul>

Essomba Fouda Antoine propose une seule célébration inculturée du mariage-sacrement, à l'église paroissiale, dans laquelle se retrouveraient tous les éléments du mariage africain et du mariage civil. « Le rite du mariage africain est le point de départ sur lequel les éléments civils et religieux viennent s'agréger. Dans l'élaboration de notre rituel inculturé, il nous a fallu illuminer ce rite traditionnel du mariage de la splendeur salvifique du Christ »<sup>741</sup>. Pour cet auteur, la célébration inculturée qu'il propose entretient un dialogue dynamique entre les éléments culturels et le message évangélique. D'après lui, « en plus des constantes qui sont communes au rite matrimonial, il relève dans les variantes, une grande affinité entre le prêtre et l'officier de l'état civil »<sup>742</sup> qui représentent respectivement l'Église et l'État. Il propose la signature d'un concordat entre l'épiscopat et l'État camerounais qui reconnaît à la forme canonique la production des effets civils. Il n'obligerait donc pas les nouveaux mariés à célébrer devant l'officier de

<sup>741</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>742</sup> *Ibid.*

l'état civil. Pour Essomba Fondjo, « la célébration d'un unique mariage assumant les trois formes aura le mérite non seulement d'éviter des dépenses excessives aux mariés, mais aussi de passer de l'acculturation à l'inculturation »<sup>743</sup>. La seule célébration canonique suffirait pour bénéficier de tous les droits civils et religieux.

#### **2.3.2.6. Pistes possibles de réflexion : selon Edjo Nonvignon Nicolas**

Deux ans après avoir déclaré que, par le caractère baptismal, tout être humain acquiert un statut lui permettant de jouir de tous les droits et devoirs dans l'Église, le canoniste ivoirien Edjo Nonvignon Nicolas dont nous avons évoqué la pensée précédemment, suggère en 2016, quelques pistes de réflexion que nous analysons dans notre thèse.

##### **Contexte**

Edjo Nonvignon Nicolas constate qu'en Afrique subsaharienne, un baptisé « se trouve devant trois sortes de mariage et s'il veut être sérieux, se voit dans l'obligation de les célébrer tous, à tour de rôle. Il s'agit du mariage coutumier, du mariage civil et du mariage religieux »<sup>744</sup>. D'après lui, cette triple célébration entraîne à la fois une perte de temps et des dépenses qui auraient pu apporter des réponses à d'autres impératifs de la vie sociale. En général, toutes les célébrations ne se déroulent pas le même jour. Chacune d'elles est synonyme de fête avec les conséquences que cela entraîne aux plans financier et matériel.

Plus de deux décennies après la tenue de la première assemblée synodale sur l'Église d'Afrique en 1994, Edjo Nonvignon Nicolas, essoufflé peut-être, reformule en 2016, la question posée par les évêques de ce continent : « Comment parvenir alors à établir un mariage unique pour le baptisé qui soit valide et reconnu comme tel, tant sur le plan coutumier, civil que canonique? »<sup>745</sup> La question est pertinente et complexe puisqu'il faut trouver un dénominateur commun entre la tradition africaine, le droit civil du pays et les préceptes de la religion.

---

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>744</sup> Edjo Nonvignon, Nicolas, « Mariage coutumier, civil et religieux. Quel type de mariage pour le baptisé africain? Cas du Bénin et de la côte d'ivoire », dans *RUCAO*, n° 48, 2016, p. 153.

<sup>745</sup> *Ibid.*

Avant de suggérer les pistes de solution, Edjo Nonvignon Nicolas dresse un constat : « Comme partout ailleurs en Afrique, le mariage coutumier continue de garder toute son importance dans la société ivoirienne. Il continue d'être largement célébré par les Ivoiriens avec la pratique de la dot qui symbolise le consentement des deux familles, consentement sans lequel, il ne peut exister de mariage coutumier »<sup>746</sup>. Il en appelle à sa protection et à son encadrement par une loi pour éviter les déviations éventuelles. Mais la question des évêques demeure : « Peut-on combiner mariage coutumier, civil et canonique dans une même célébration en Côte d'Ivoire et en Afrique ? Ou peut-on combiner dans une même célébration, mariage coutumier et canonique et le notifier au registre ? »<sup>747</sup> Ces questions le poussent à proposer trois pistes possibles de solution aux difficultés pastorales en matière matrimoniale.

#### **Pistes possibles de réflexion**

– **Première piste:** l'inculturation du mariage canonique. Edjo Nonvignon Nicolas propose une unique célébration, à l'Église ou en famille, pour les baptisés catholiques africains dans laquelle le mariage canonique pourrait assumer le mariage africain ou coïncider avec lui. La célébration intégrerait la présentation à la fois de la dot et des mariés par leurs familles respectives. Il faudra rappeler que dans la perspective épiscopale africaine, il ne s'agit nullement d'une célébration unique dans laquelle pourraient se retrouver deux ou trois types de mariage mais il s'agit d'un mariage unique. La reformulation, qu'il fait, de la question des évêques, clarifie leur démarche.

– **Deuxième piste:** le mariage concordataire. La seconde piste qu'il propose est le mariage concordataire qui verrait le mariage canonique être reconnu par le droit civil avec des effets subséquents devant l'État, sur base des accords entre l'Église et les États africains. Cette pratique présuppose l'existence d'une unique célébration proposée au paragraphe précédent. Dans ce cas, c'est la seule célébration à l'église paroissiale qui devrait produire des effets civils. Cette piste souffre de beaucoup d'insuffisances. Le mariage chrétien n'est pas reconnu dans plusieurs législations africaines. Ensuite, la principale divergence liée aux conceptions culturelles de différents types de mariage ne

---

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 177.

permet pas d'envisager une telle piste de solution qui donne l'impression de dévaloriser un type de mariage, le mariage africain, en l'intégrant dans la célébration du mariage à l'Église. Il s'agit d'une démarche contraire à l'intention des évêques qui veulent plutôt sa valorisation. Edjo Nonvignon Nicolas ne donne pas les raisons qui pourraient conduire à une telle pratique.

– **Troisième piste** : la convalidation du mariage civil ou africain. Le canoniste ivoirien pense qu'il est facile de garder la seule célébration du mariage dit « chrétien » en Afrique et de se servir de moyens juridiques pour se passer du mariage africain et du mariage civil. Il pense qu'« une autre possibilité pour éviter une triple célébration du même mariage serait évidemment la convalidation radicale du mariage civil ou coutumier selon le droit. En effet, il est possible d'user de l'institution de la convalidation pour remédier à l'invalidité du mariage civil ou coutumier des baptisés conformément au canon 1163§1 du code de droit canonique de 1983 »<sup>748</sup>. La convalidation pourrait s'appliquer, dit-il, aux baptisés qui ont vécu longtemps le mariage africain ou le mariage civil. Étant donné que la célébration du mariage à l'Église vise à rendre valide le mariage africain ou le mariage civil, déclare-t-il, cet objectif peut être atteint au moyen de la convalidation surtout radicale. Cela permettrait d'éviter des dépenses répétitives pour le même objet, le mariage.

La troisième piste de réflexion proposée par Edjo Nonvignon Nicolas accorde peu d'intérêt à l'anthropologie africaine. Il faut rappeler que l'épiscopat africain appelle à la reconnaissance du mariage africain comme un vrai mariage. Joseph-Albert Malula, par son second postulat, le regarderait sans doute avec un œil contradictoire, lorsqu'il affirme que chaque peuple fixe les critères de validité du mariage. Mgr John Njenga de son côté lui objecterait simplement en lui parlant du mariage africain comme d'un sacrement déjà existant pour des baptisés. La démarche à l'Église ne peut pas être conçue comme un processus visant à valider le mariage africain.

---

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 179. D'après le *CIC* 83, « la sanation radicale d'un mariage nul est sa convalidation sans renouvellement du consentement, concédée par l'autorité compétente, et qui comporte la dispense de l'empêchement, s'il y en a un, et de la forme canonique, si elle n'a pas été observée, ainsi que la ratification des effets canoniques pour le passé. (can. 1161 §1)

## **2.4. Évaluation des analyses des théologiennes et des théologiens et des propositions des célébrations inculturées du mariage**

La seconde partie de notre thèse a permis de réunir des outils théologiques nécessaires pour la suite de notre réflexion et de nous situer par rapport à ce qui a déjà été dit par l'épiscopat africain et plusieurs théologiens. Des théologiennes et des théologiens ont fait des propositions théoriques et pratiques qui nécessitent une évaluation en vue d'envisager une autre piste de sortie, possible, qui contribuerait à une éventuelle solution aux recherches en cours sur le mariage en Afrique.

### **2.4.1. Que retenir des opinions théologiques ?**

D'un point de vue général, nous pouvons affirmer que les débats d'idées au niveau des théologiens et des théologiennes sont à la fois ouverts et intenses. Même s'ils ne partagent pas une même opinion, tous les auteurs sont néanmoins convaincus à l'unanimité de l'existence des difficultés pastorales liées à la célébration de trois types de mariage. Nous constatons aussi que la question éthique semble se manifester dans leurs débats théologiques. Le « Quand allez-vous vous marier ? » de Michel Legrain présente un caractère interpellateur qui pointe une injustice spirituelle exercée à l'endroit des couples des baptisés catholiques africains qui s'engagent dans le mariage africain.

Dans une autre perspective, celle sacramentelle, plusieurs théologiens et théologiennes ont développé des théories sur le mariage dans ses rapports avec des mots clés comme le baptême, la foi, l'indissolubilité, la dot, le consentement, le double caractère personnel et communautaire, le caractère naturel, la forme canonique et l'intention des conjoints. Des sujets tels que le droit canonique pour les Églises d'Afrique, le contexte culturel d'élaboration du code de droit canonique en vigueur dans l'Église catholique de rite latin, etc., ont fait l'objet de réflexion chez d'autres sans forcément être liés à la question de la sacramentalité, mais se situant au plan essentiellement juridique et de la liberté des Églises d'Afrique.

Étant donné l'éventualité d'un « sacrement déjà existant » pour des baptisés catholiques engagés dans le mariage africain, la célébration devant un prêtre et à l'Église s'est vue aussi remettre en question, certains théologiens ont appelé à la reconnaissance du mariage africain. Le Congolais Nkelenge Mitendo Hilaire soutient cette démarche en affirmant que le mariage africain est une institution de la création saintement bénie par le

Créateur Lui-même. Le théologien camerounais Thomas Fondjo considère que la question éthique liée aux surcharges économiques devrait amener l'Église à accorder un caractère sérieux aux engagements qui sont pris par ses fidèles au cours de la célébration du mariage africain en famille.

Les propositions des rites de célébration que certains théologiens proposent s'inscrivent dans l'appel à la reconnaissance de la sacramentalité du mariage africain dont la célébration permet de valoriser le rôle des familles des futurs mariés, souhaité par plusieurs théologiennes et théologiens, les intégrant dans tout le processus devant aboutir à la conclusion d'un mariage. Leur intégration dans la démarche permet de reconnaître la validité du mariage africain.

Le troisième critère de discernement proposé par Bernard Tenailleau mérite d'être mentionné et pourrait servir de source de référence pour envisager des solutions possibles aux défis pastoraux liés à la pratique du mariage en Afrique. Il fait du caractère humain l'essentiel ou le principe de base sur lequel doit reposer toute recherche de solution à la triple célébration du mariage en Afrique. Il l'appelle donnée dogmatique, et le considère comme un signe à la fois du salut et de la foi tributaire du consentement des époux. En d'autres termes, l'engagement conjugal ne peut être unique et irrévocable que si les époux et épouses y consentent.

Pour Bernard Tenailleau, le caractère sacramentel ne peut pas être considéré comme quelque chose qui s'opère indépendamment de la volonté des épouses qui l'ont reçu. Il n'est pas non plus à comprendre comme un sur-ajout au caractère humain du mariage. Il ne le détruit pas non plus. Au contraire il coïncide avec lui. Le caractère humain relève aussi bien du droit canonique que du droit civil ou coutumier. Il n'est pas une exclusivité du mariage canonique.

On le voit, le mariage africain demeure un terrain glissant si l'on mesure les débats théologiques et canoniques qu'il suscite.

## **2.4.2. À propos de célébrations inculturées initiées du mariage**

### **2.4.2.1. Un mariage unique ou une cérémonie pour trois mariages ?**

Les solutions initiées permettent-elles de répondre à la double question des évêques africains? Quelle méthodologie a été adoptée pour y répondre? Cette méthodologie rejoint-

elle la préoccupation des évêques? Comment expliquer le blocage? Pourquoi les solutions initiées n'ont-elles pas contribué à la solution envisagée? Se sont-elles inscrites dans la perspective de l'inculturation définie par Yatala Nsomwe Ntambwe Constantin?

Deux thèmes se dégagent de la question des évêques. Premièrement, leur approche ne suggère nullement l'adoption d'une cérémonie ou d'une célébration dans laquelle se retrouveraient les trois types de mariage. Il s'agit d'un mariage unique, c'est-à-dire non pas un, mais plutôt seul, irremplaçable, qui répond seul à sa désignation et forme une unité. Deuxièmement, la perspective des évêques valorise le mariage africain dans le sens de la reconnaissance de sa validité et de sa sacramentalité. Toute solution envisageable devrait s'inscrire dans cette vision des prélats africains. Plusieurs des propositions présentées, au lieu de chercher un mariage unique, cherchent plutôt une cérémonie unique dans laquelle se retrouveraient les trois types de mariage. Certains théologiens semblent valoriser la présence du prêtre au détriment de la recherche d'un mariage unique.

#### **2.4.2.2. Les options prises pour les célébrations**

Thomas Fondjo et Essomba Fouda Antoine, deux théologiens camerounais, et la Communauté *Libala mwinda*, proposent une seule célébration. Le schéma de Thomas Fondjo souhaite garder la célébration du mariage africain en famille. Il considère les mariés comme des représentants de l'Église. Il ne se prononce pas sur le mariage civil. Essomba Fouda Antoine propose aussi une seule célébration dans laquelle seraient intégrés les trois types de mariage, contrairement à Thomas Fondjo tout en privilégiant le mariage chrétien. Cela est contraire au vœu des évêques. Le cheminement *libala mwinda* suscite beaucoup de questions en rapport avec la valeur du consentement, le temps de célébration, la présence de deux types de mariage. Tout cela pose problème et s'oppose au souhait des évêques. Dans les trois cas, rien n'est dit sur la pré-dot ou sur le lieu ou le moment du consentement pour le mariage africain.

C'est probablement pour n'avoir pas dit un mot sur l'étape de la pré-dot, étant donné ce qu'elle représente, que le théologien congolais Nshole Babula Donatien et le théologien camerounais Onanena Ambassa Appolinaire ont proposé la présence du prêtre à toutes les cérémonies du mariage africain et du mariage chrétien en commençant par la pré-dot en famille pour terminer avec la célébration eucharistique à l'église paroissiale. Dans le



cas des deux théologiens, il ne s'agit pas d'une seule célébration mais de plusieurs, où le prêtre serait au central des cérémonies.

#### **2.4.2.3. Analyse**

Certains ont proposé une seule célébration. Nous constatons que dans cette célébration se retrouvent plusieurs types de mariage. Les évêques ont besoin, non pas d'une seule célébration pour deux ou trois types de mariage, mais plutôt d'un mariage unique qui serait sacramentel. S'agit-il de l'insertion d'une célébration dans une autre célébration ou d'un type de mariage dans un autre type de mariage? S'agit-il de la cohabitation de deux ou trois types de mariage dans une seule célébration? Nous constatons que, même au niveau de la célébration concomitante, plusieurs propositions suggèrent qu'une partie de la célébration du mariage africain soit intégrée dans la célébration du mariage dit « chrétien ». La problématique étudiée par ces théologiens est-elle la même que celle de la présente thèse qui tourne autour de deux conceptions différentes du mariage? Quelles sont les raisons théologiques qui peuvent justifier l'incorporation d'une partie du mariage africain dans le mariage dit « chrétien »? Le processus inverse est-il envisageable, c'est-à-dire intégrer une partie du mariage dit « chrétien » dans le mariage africain?

De notre point de vue, il existe une réelle confusion dans les propositions qui sont initiées et cela pourrait avoir des conséquences difficiles à assumer. Quel sens aurait la messe si on y intégrait la question de la présence des représentants familiaux? Quel sens aurait la présence des représentants familiaux si on les intégrait dans une célébration eucharistique? Quel sens aurait le mariage africain si on l'intégrait dans une célébration eucharistique? Quelle place réservée aux personnes impliquées dans le mariage africain, mais ne partagent pas la même foi que les catholiques? En quoi les propositions analysées permettent-elles de répondre à l'appel des évêques? Existe-t-il une préparation préalable, pour les familles de diverses religions, à célébrer le mariage africain dans l'église paroissiale ?

Il se dégage de toutes ces propositions la nécessité de l'accomplissement d'une partie du processus matrimonial en famille, la pré-dot, avant la célébration à l'Église. La piste envisageable devrait répondre à l'intention des évêques africains, principalement la possibilité de tenir un mariage unique en valorisant le mariage africain.

#### 2.4.2.4. Cléricalisation du mariage

Il ressort de propositions de solution une réelle difficulté à se passer de la présence de la forme canonique et, partant, de la présence du prêtre ou du représentant de l'Église. Cette remarque s'applique aux différentes solutions proposées. Les théologiens ne s'inscrivent pas dans la perspective des évêques qui prônent la valorisation du mariage africain. Ils valorisent plutôt la présence d'un clerc. Pourtant, la présence de l'Église pourrait être canoniquement assurée par les époux et épouse, conformément à leur statut baptismal et aux instructions définies au canon 840 du *CIC* 83. D'après le *CIC* 83 les « sacrements contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique »<sup>749</sup> de sorte que tout chrétien, toute chrétienne, par son caractère baptismal est le représentant ou la représentante de l'Église partout où il ou elle se trouve. Les mariés, au nom de leur baptême, sont des représentants légitimes de l'Église partout où ils se trouvent. Nous pensons que l'accent mis sur les conditions de forme au détriment de conditions de fond, constitue l'une des causes qui empêchent qu'une solution soit apportée aux défis pastoraux du mariage en Afrique.

Le modèle clérical qui a pris racine depuis longtemps dans l'histoire de l'Église étouffe les initiatives qui l'enrichiraient, dont le concours des laïcs. Passer du « pour le clergé » au « avec le clergé » devrait permettre aux nombreux laïcs à prendre conscience de leur responsabilité baptismale et apostolique. Leur participation ne devrait pas être « perçue comme une suppléance, à titre provisoire, mais comme une nouvelle manière de faire-ensemble-Église-ensemble »<sup>750</sup>. Déplacer le rôle du prêtre vers les représentants familiaux, tel fut le vœu formulé par certains évêques qui avaient participé au Synode de 1994.

#### 2.5. Conclusion

Notre tâche dans ce second chapitre de la deuxième partie était d'analyser les points de vue des auteurs sur le mariage africain à partir de leurs écrits. Nous avons commencé par situer le contexte de la production de leurs pensées théologiques, c'est-à-dire déterminer le

---

<sup>749</sup> Canon 840 : Les sacrements du Nouveau Testament institués par le Christ Seigneur et confiés à l'Église, en tant qu'actions du Christ et de l'Église, sont des signes et moyens par lesquels la foi s'exprime et se fortifie, le culte est rendu à Dieu et se réalise la sanctification des hommes; c'est pourquoi ils contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique; aussi, dans la célébration des sacrements, tant les ministres sacrés que les autres fidèles doivent-ils agir avec une très grande vénération et avec le soin requis.

<sup>750</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome I*, p. 28.

problème auquel ils cherchaient à répondre, dont le point de départ était les défis pastoraux liés à la triple célébration du mariage en Afrique.

Les appels à répétition des évêques africains formulés au premier chapitre de la seconde partie constituaient une source de motivation pour plusieurs d'entre eux. Il s'agit de la tenue d'un concile africain, d'élargissement de leur pouvoir de décision sur des questions du domaine de la vie conjugale et d'une inculturation qui tient compte de leurs cultures. Pour contribuer aux préoccupations pastorales en rapport avec le mariage africain, ils ont formulé des positions que nous avons analysées dans le présent chapitre.

Le mariage africain demeure un terrain glissant. Les auteurs ont adopté des positions variées. Certains d'entre eux ont milité pour la reconnaissance de la validité et de la sacramentalité du mariage africain en appelant au dépassement de la pastorale légaliste, d'autres se sont alignés sur la voie de la séparation de deux types de mariage dit « chrétien » et africain. D'autres encore, comme Francisco Javier Urrutia, ne reconnaissent pas le caractère naturel au mariage africain.

Parmi les théologiens qui ont proposé une célébration inculturée du mariage en Afrique, certains se sont inscrits dans la ligne directionnelle des évêques africains en soutenant une seule célébration qui répondrait à leur vœu formulé pour éviter la superposition, d'autres défendent une juxtaposition de trois formes de mariage avec une présence visible d'un représentant de l'Église à toutes les étapes du processus de célébration du mariage. Néanmoins, à partir de ces deux perspectives, nous nous rendons compte que les propositions de solutions qui ont été faites et analysées dans le présent chapitre prouvent à suffisance que l'on ne traite pas le problème posé par les prélats catholiques africains: la possibilité de tenir un mariage unique.

Quelles pistes de solutions possibles à initier pour remédier à cette problématique ? Dans la lignée des orientations pastorales des évêques africains et de plusieurs auteurs dont les réflexions théologiques ont été traitées dans nos recherches, la troisième et dernière partie de notre thèse tentera de se pencher sur cette question et de proposer une voie de sortie qui contribuerait aux efforts des recherches menées par des spécialistes.

## II.1. Conclusion de la deuxième partie

Après avoir présenté les deux conceptions du mariage africain et du mariage appelé « chrétien » à la première partie de la présente thèse avec les conséquences qui ont suivi leur rencontre en terre africaine, nous nous sommes engagés à analyser les réactions et les points de vue des officiels ecclésiastiques d’Afrique et des théologiens et théologiennes afin de comprendre comment la question a été traitée avant d’envisager ou de prétendre initier une solution possible à proposer.

Nous avons compris que les débats n’étaient pas aussi simples que nous le pensions, si on se reportait à la complexité, d’une part, du système matrimonial africain confronté à la conception introduite par les missionnaires venus d’Europe pour l’évangélisation de ce continent ; d’autre part, à l’abondance de la littérature dans ce domaine du mariage. Pour mieux cerner la question, il a fallu que nous distinguions les interventions des prélats catholiques africains de points de vue de théologiens et théologiennes.

Il s’est dégagé une position commune de discussions que nous avons rapportées sur la question du mariage en Afrique, chez les évêques comme chez des théologiens et théologiennes africains. Tous reconnaissent les difficultés liées à la pastorale du mariage en Afrique et à la possibilité d’y apporter une solution.

En ce qui concerne le chapitre premier, nous abondons dans le sens de Joséphine Omeonga Nyokunda que « les évêques soutiennent, dans leurs écrits et dans leurs discours, le mariage africain. En même temps, ils reconnaissent l’enseignement de l’Église sur le sacrement de mariage. Les évêques souhaitent que le mariage africain ne soit pas considéré comme un concubinage, mais comme un vrai mariage »<sup>751</sup>. Dès 1976, l’épiscopat africain exprimait déjà sa préoccupation face à la pratique pastorale de la triple célébration du mariage par une même personne. Cette prise de position est restée la même jusqu’aujourd’hui. Ils se sont à titre personnel ou collectif prononcés sur la forme canonique qui, pour eux, n’est pas adaptée aux réalités culturelles africaines. Sans sortir de l’enseignement traditionnel de la théologie catholique du mariage, ils en sont arrivés, comme Mgr John Njenga du Kenya, à approfondir leurs analyses en montrant que la

---

<sup>751</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 197.

sacramentalité était déjà existante chez des couples des baptisés catholiques africains qui célèbrent le mariage africain. Il n'était plus nécessaire d'en célébrer un autre et la présence du prêtre n'avait nullement de l'importance.

Un autre aspect qui ressort de déclarations des évêques africains en rapport avec la forme canonique de la célébration du mariage catholique est qu'ils affirment qu'il existe en Afrique des éléments ou des symboles pouvant se substituer aux réalités que les couples des mariés catholiques expriment par la célébration de leur mariage à l'église paroissiale. D'où la série d'interrogations qu'elle suscite : La forme canonique instituée par l'Église catholique est-elle la seule possible pour qu'un mariage soit reconnu comme sacrement ? Puisque le Christ n'a pas dit comment les hommes et les femmes devaient se marier, existe-t-il un mode de célébration commun à tous les peuples du monde ? Existe-t-il une seule manière de donner le consentement ? Comment un modèle culturel de mariage peut être légitimement imposé à tous les êtres humains ?

Dès 1978, l'épiscopat africain émit le vœu d'instituer un groupe de travail qui serait chargé d'engager des recherches approfondies dans le domaine matrimonial en tenant compte de tous les aspects impliqués dans le processus : anthropologique, sociologique, théologique, liturgique et pastoral. L'une des caractéristiques du mariage africain dont nous avons parlé au premier chapitre de la première partie est le caractère communautaire. Les évêques de l'ACECCT avaient largement commenté ce sujet au cours de leur assemblée qui eut lieu en 1980. Au cours de la même année, se tient à Rome un synode des évêques qui traita la question du mariage africain, particulièrement l'inculturation. Vue la complexité du sujet, les évêques africains demandèrent que les conférences épiscopales jouissent de beaucoup de pouvoirs dans ce domaine afin d'effectuer un discernement qui leur permettrait de prendre des décisions acceptables. A l'occasion de la sixième assemblée du SCEAM en 1981, les évêques invitèrent les agents pastoraux à ne pas se limiter aux seules exigences du mariage canonique de l'Église. Il fallait aussi tenir compte de valeurs culturelles dans la préparation au mariage surtout de son caractère communautaire. Depuis lors, nous avons vu des évêques qui, à titre privé ou collectif (conférence épiscopale ou SCEAM) prendre publiquement position malgré les mises en garde répétées du Saint-Siège. C'est le cas de Mgr Bernard Yago qui propose en 1980 que les familles des futurs mariés soient associées à la préparation et à la célébration du mariage dont la seule manière de les

associer est, selon lui, de revaloriser le mariage africain en l'élevant au rang de sacrement en référence à l'enseignement de l'Église catholique sur le mariage lorsqu'elle affirme que le Christ l'a élevé au rang de sacrement. Au cours de la même année c'est Mgr Gabriel Zubeir Wako qui mentionne qu'en Afrique l'éducation au mariage commence à l'enfance dans un processus d'accompagnement assuré par la famille. Il souhaite que l'Église puisse s'insérer dans ce processus familial en prônant la valorisation du rôle de la communauté familiale. A la dernière partie de notre travail et par rapport à la question de rite ou de la célébration devant un prêtre, nous soulignerons sans doute les propos de Mgr John Njenga qui parle en 1983 d'un sacrement déjà existant que le prêtre couronne par sa présence dans le but de renforcer le mariage africain. Pour lui, sa présence ne change en rien la nature sacramentelle du mariage africain déjà existante entre baptisés catholiques.

Au cours d'un discours qu'il prononce au Cameroun en 1984, le Cardinal Joseph-Albert Malula est préoccupé par la question de la légitimité du pouvoir que l'Église catholique s'attribue pour imposer un modèle unique et universel de mariage comme le seul valable à tous les peuples du monde qui ont chacun leur propre manière de se marier. C'est dans la même perspective que les évêques tchadiens s'alignent en 1990 pour chercher à savoir si le fait d'avoir élevé le mariage à la dignité des sacrements par le Christ abolissait l'institution naturelle préexistante de sorte que toute personne qui ne se marie pas selon la forme canonique serait dans l'impossibilité de le faire autrement de manière valide.

Il ne fallait pas attendre longtemps avant de voir les évêques africains soulever ce dossier épineux du mariage au premier synode pour l'Afrique qui se tenait à Rome en 1994 malgré les ambiguïtés et les controverses qui avaient entouré son organisation. Ils insistèrent pour qu'une solution soit trouvée mais elle fut renvoyée aux calendes grecques, c'est-à-dire repoussée indéfiniment jusqu'aujourd'hui. Plusieurs évêques étaient intervenus à cette assemblée synodale et mentionnaient dans l'ensemble le caractère civil et social du mariage africain ainsi que l'implication de la famille comme l'avaient d'autres évêques avant ce Synode.

Nous retiendrons avec attention l'appel revendicatif formulé par l'évêque de Bata de la Guinée équatoriale, Anacleto Sima Ngua, au nom de ses confrères évêques, qu'ils sont capables de prendre des décisions raisonnables et responsables dans le domaine matrimonial. Par où l'on comprend que les prélats catholiques africains ont besoin de plus

de pouvoir pour décider sur les questions du mariage car ils s'estiment à même d'en assumer la responsabilité. Sans fléchir, les évêques sont à nouveau montés au créneau, plus récemment, à la veille du deuxième synode de l'Église catholique sur la famille en 2015. Bien que n'ayant pas obtenu gain de cause, ils ont publié, un mois avant l'ouverture des travaux du synode de Rome, un document qui a appelé à la reconnaissance du mariage africain. En faisant mention du discours prononcé par Joseph-Albert Malula en 1984, les évêques rappellent que celui-ci « soulignait que l'Écriture enseigne que le mariage est indissoluble (que nul ne sépare ce que Dieu a uni), mais elle ne dit pas quand et comment. On ne devra pas imposer le choix du 'quand' et du 'comment' (consentement des époux et consommation) d'un peuple et d'une Église particulière à tous les autres. »<sup>752</sup>

Nous avons terminé le chapitre premier de la seconde partie de notre thèse en analysant les causes qui pourraient justifier le dysfonctionnement ou l'incapacité de la part des autorités ecclésiastiques à résoudre le contentieux persistant entre les deux mariages africain et chrétien. Nous pensons que la formation du clergé africain et la dépendance financière des Églises d'Afrique pourraient fort bien se retrouver au banc des éventuels accusés auxquels s'ajouterait la question anthropologique. Il y a sans doute des insuffisances notables au niveau de la formation du prêtre africain sur la question matrimoniale puisque c'est le seul mariage dit « chrétien » que les futurs prêtres amènent avec eux dans les valises pastorales. Malgré les appels à la création d'activités d'autofinancement ou d'autosubsistance des Églises locales africaines, leurs structures économiques demeurent dans une situation de précarité permanemment désastreuse qui affaiblit les évêques africains et qui les empêche de prendre de grandes décisions indépendamment de Rome sur les dossiers brûlants de la pastorale africaine puisque contraints de dépendre d'elle.

Le second chapitre de la deuxième partie de notre thèse a vu théologiens et théologiennes, canonistes et anthropologues ou encore sociologues surtout africains prendre langue avec leurs évêques. Ceux de l'Europe étaient partagés sur leurs analyses. Cependant, les propositions de célébration ou de rituel initiées par des théologiens africains ont attiré

---

<sup>752</sup> SCEAM, *L'avenir de la famille, notre mission*, Accra, Sceam publications, 2015, p. 74.

notre attention notamment le premier et le quatrième que nous avons repris dans notre travail. Ils furent respectivement présentés par Thomas Fondjo en 1975 et Antoine Essomba Fouda en 2010, tous deux Camerounais. Ils proposent une seule célébration, pour répondre à l'appel des évêques africains, avec quelques éléments d'incohérence ou d'incompatibilité que nous avons commentés par rapport à notre problématique. Nombreux sont celles et ceux qui ont développé le lien entre d'une part le mariage et le baptême et d'autre part, le mariage, le baptême et la foi ou encore entre le mariage et la foi.

Vues les difficultés pastorales, voire financières et anthropologiques qui n'en finissent pas avec l'introduction du mariage dit « chrétien » en Afrique, malgré de nombreuses tentatives de solutions initiées, d'autres théologiens comme Yatala Nsomwe Ntambwe Constantin, pensent que l'érection d'un Code de droit canonique se présente comme la seule voie de sortie de crise. « Le droit ecclésial est dans sa majeure partie d'inspiration européenne »<sup>753</sup> et la forme canonique du mariage relève de ce droit. Bien que la route soit longue à parcourir pour y parvenir, il s'agit d'un projet qui permettrait aux Églises d'Afrique d'acquérir une véritable autonomie sur tous les plans et une autosuffisance économique. Il s'agit de la canonisation du droit coutumier africain que Constantin Yatala Nsomwe Ntambwe appelle « 'coutumiérisation' canonique des coutumes »<sup>754</sup> africaines à l'initiative à la fois de la communauté locale des fidèles et du législateur local, c'est-à-dire des conférences des évêques, des provinces ecclésiastiques, des conciles particuliers et des évêques diocésains. Les coutumes envisagées sont conformes à la fois au droit divin et à l'ordre public.

Avant de passer à la troisième partie de notre thèse, nous pouvons retenir trois enseignements importants de tout ce que nous avons étudié de la première à la deuxième partie de notre thèse. Le premier est que le mariage est une institution naturelle, régie par l'ordre public et local. Il peut être africain, civil, musulman, asiatique, européen, américain, chrétien ou juif. Ses principes se réfèrent à l'autorité des Anciens (ancêtre, père de l'Église, etc) qui ont gardé et sauvegardé la coutume, l'ont transmise à leurs descendants. Ces derniers y demeurent attachés et la perpétuent par un culte approprié en reproduisant les

---

<sup>753</sup> Yatala Nsomwe Ntambwe, Constantin, « Le droit ecclésial et la 'canonisation' du droit coutumier », p. 293.

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 301.



usages qu'ils adaptent aux réalités de chaque époque tout en gardant l'essentiel. Ils tiennent à sa sauvegarde. La validité du mariage se réfère aux modalités coutumières définies par les peuples et adaptées selon les époques. Ce sont ces us et coutumes qui règlent et dirigent l'entité matrimoniale. Sa formation obéit aux principes déterminés que l'autorité compétente fait observer pour être reconnue comme institution matrimoniale légale ou acceptée par la société. De tout temps, dans toutes les sociétés et dans toutes les institutions aussi bien religieuses que civiles, ce processus entre en jeu.

Le deuxième enseignement est que le mariage est une affaire culturelle et culturelle qui a connu sur son parcours plusieurs prétendants ou institutions qui se sont disputées le leadership dans sa gestion et l'ont politisé. Sa portée et ses conséquences sur l'ordre public ou religieux ont intéressé les milieux politico-religieux qui en ont leur affaire. Une cérémonie civile présidée par un officier de l'État civil telle que nous la vivons aujourd'hui et une cérémonie religieuse officinée par une autorité religieuse dont un prêtre ou un diacre dans le sens que nous lui reconnaissons maintenant sont des ajouts aux coutumes des peuples. Le troisième enseignement est l'imposition d'une autre conception du mariage en Afrique par le biais de la colonisation et de l'évangélisation. Les trois enseignements constitueront le miroir de notre réflexion à la dernière partie de notre thèse qui reposera à la fois sur la vision des évêques africains et sur les analyses des théologiens et théologiennes.

Quel mariage pour quelle Afrique ? C'est finalement une question à la fois pertinente et inutile. Pertinente parce qu'elle était au cœur des réflexions des théologiens et théologiennes. Ils ont proposé des solutions en réponse au vœu formulé par les évêques africains. Inutile puisqu'il existe un mariage en Afrique et l'ambiguïté s'accroît lorsqu'on demande à un couple des Africains à quel moment ils vont se marier après avoir célébré le mariage africain. Étant donné ce qui précède, la troisième partie de la thèse tentera de construire une approche théologique qui pourrait contribuer aux efforts de celles et ceux qui œuvrent pour une solution dans le cadre la pastorale du mariage en Afrique subsaharienne.

### **Troisième partie**

## **La célébration du mariage dit « chrétien » est-elle nécessaire en Afrique ?**

*« Quel mariage pour quelle Afrique ? »  
(Joséphine Omeonga Nyokunda)*

### 3.0. Introduction

Un sujet aussi délicat que celui du mariage permet de penser qu'il ne faut pas oublier les temps de revirements de situations toujours possibles, les réconciliations survenues longtemps après les séparations, les enfants qui partent au loin, la reprise de la vie commune qui se constate quelquefois après des années, les rencontres interculturelles et interreligieuses, les lois tenues pour immuables, les postulats inhérents aux structures préétablies, etc. Bien des évènements ouvrent la porte aux possibles de Dieu et de l'humain. L'histoire est une succession de changements. Les diverses approches évoquées dans notre étude montrent que tout paradigme en engendre un autre et qu'il ne faut pas prétendre en finir par une simple thèse, aussi concise soit-elle.

Au cours du discours qu'il prononça au premier Congrès des théologiens africains et européens réunis à Yaoundé au Cameroun en 1984, le Cardinal Joseph-Albert Malula déclarait :

« On entend souvent dire avec une pointe d'humour qu'en Afrique on se marie trois fois: coutumièrement, civilement et religieusement. Tout ceci pose de graves questions à la conscience des pasteurs [et surtout des couples de mariés catholiques africains]. Il est urgent que les théologiens clarifient ce qui constitue l'essentiel du mariage des chrétiens et sa sacramentalité »<sup>755</sup>.

La prise de conscience des conséquences qui découlent des graves questions posées par la triple célébration du mariage en Afrique est l'un des acquis des Églises particulières africaines.

Le parcours que nous avons réalisé et qui a consisté en l'analyse des documents sur le mariage africain dans l'Église catholique en Afrique émerveille par l'ampleur des points de vue exposés dont la plupart donnent l'impression de détenir déjà des solutions en vue d'une célébration signifiante d'un mariage chrétien en Afrique. Certains auteurs trouvent de la facilité à déduire des normes éthiques absolues à partir de la notion objective de la révélation chrétienne. Ces approches, cependant, risquent bien de ne tenir nullement compte des présupposés qui sous-tendent la réalité vitale des couples eux-mêmes. Qui plus est, dans l'ensemble, ce sont des célibataires qui partagent leurs approches. L'Église catholique serait-elle seule experte en humanité dont l'éthique se verrait être annexée par

---

<sup>755</sup> Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », p. 872.

celle chrétienne ? Nous nous sommes rendu compte que l'épiscopat africain dans son ensemble n'accepte pas la législation de l'Église romaine dans le domaine matrimonial et réclame plus de pouvoir pour exercer un discernement et pour décider en ce qui le concerne et que nombre de théologiens et de théologiennes ont élaboré une compréhension du mariage dans la direction ouverte par ces évêques.

Loin d'adopter une attitude d'indifférence face à cette situation, les prélats catholiques africains ont fait du mariage coutumier africain un cheval de bataille sur plusieurs fronts en appelant à sa reconnaissance comme un vrai mariage. Ils se sont opposés à l'existence d'un modèle unique et universel de famille et de mariage auquel se réfèreraient les autres modes d'agencement et de fonctionnements matrimoniaux, conjugaux et parentaux tenus pour gauchissements ou déviance. Les conséquences pastorales et théologiques qu'engendre ce contexte mouvementé suscitent de nombreuses réactions du magistère africain et continuent à défrayer les chroniques dans les milieux théologiques dont l'évolution des réflexions nécessite une attention particulière.

Plusieurs courants théologiques, dont l'inculturation, se sont développés en Afrique au lendemain de la publication du « Manifeste des prêtres noirs » en 1956. Il s'agit d'une période de vive tension après celle où « les missionnaires et leurs successeurs actuellement sur le terrain de la pastorale africaine du XIX<sup>e</sup> et de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle qui n'avaient pas compris grand-chose à l'anthropologie culturelle et religieuse de l'Afrique sub-saharienne ne voyaient que fétichisme et paganisme partout. De ce fait, ils n'ont pu ou su entrer dans le cœur des attentes et des aspirations des Africains »<sup>756</sup>.

Au-delà de la prise de conscience de la nécessité d'élaborer une théologie à couleur africaine et confrontés aux deux législations romaine et africaine, plusieurs travaux se sont limités à dénoncer la situation sans proposer des solutions concrètes dans le domaine matrimonial. L'inculturation fut perçue comme « une nécessité et une urgence pour les Églises particulières. Et pourtant, il est malaisé de percevoir l'incidence réelle de cette réalité dans la vie de l'Église qui est en Afrique. Plus que des causes exogènes, ce sont des

---

<sup>756</sup> Quenum, Alphonse, « L'inculturation : une chance ou un piège pour l'avenir ? », dans *RUCAO*, n° 20, 1<sup>er</sup> janvier 2004, p. 62.

causes endogènes voire structurelles qui freinent le rayonnement du mouvement de l'inculturation »<sup>757</sup>.

Une nouvelle théologie du mariage africain s'impose, car « l'Église catholique n'a guère manifesté jusqu'ici une ferme volonté d'inculturation »<sup>758</sup>. La seconde partie de notre thèse a parcouru les déclarations officielles des prélats catholiques africains et les points de vue des théologiennes et théologiens dont les tentatives de solution initiées ne sont pas parvenues à surmonter les difficultés de cohabitation entre les deux mariages chrétien et africain. Confrontées à cette réalité, pour concilier l'enseignement de l'Église et les pratiques culturelles africaines en matière matrimoniale, certaines Églises particulières ont maintenu les trois mariages en conditionnant la célébration des mariages civil et chrétien par celle du mariage africain. Cette disposition ne résout pas le problème parce qu'elle n'a pas apporté une solution adéquate à l'épineux débat sur la validité du mariage coutumier africain et l'Église continue à le considérer comme du concubinage. D'autres ont opté, sans résultat escompté, pour une célébration simultanée entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien ».

Au premier Synode africain tenu à Rome en 1994, les évêques d'Afrique cherchèrent à éviter la superposition de trois types de mariage célébrés pour un même couple, mais ils s'étaient séparés sans solution concrète. Certains théologiens prêtres souhaiteraient une harmonisation entre les trois célébrations pour n'en faire qu'une. Aucune de leurs propositions n'a été retenue jusqu'aujourd'hui mais elles constituent des pistes pertinentes de référence en vue d'une solution à la problématique de notre thèse.

Étant donné ce qui précède, la troisième et dernière partie de notre thèse entend s'appuyer sur les apports de l'épiscopat africain, des théologiennes et théologiens à travers leurs déclarations et leurs propositions théologiques pour proposer une réforme de la théologie du mariage africain qui maintiendrait la seule célébration du mariage africain en réponse au vœu formulé par les évêques africains : éviter la superposition de trois formes de mariage.

---

<sup>757</sup> Ogui, Gaston, « L'inculturation à l'ère de la nouvelle évangélisation. Comment transformer un défi identitaire en un levier kérygmatisé ? », dans *RUCAO*, n° 40-41, 2013, p. 31.

<sup>758</sup> Legrain, Michel, *Le mariage des catholiques selon la diversité des cultures en Occident et en Afrique*, p. 42.

L'appel formulé par le Cardinal Malula pour la clarification de l'essentiel du mariage des chrétiens et de sa sacramentalité constitue le cœur de la dernière partie de notre parcours théologique. Elle conduira la réforme que nous faisons reposer, pour sa réussite, sur les articles 368 du code de la famille de la RDC et 366 du code civil du Québec qui ont rendu non obligatoire la célébration du mariage civil. La multiplication des célébrations du même mariage pour un même couple jugé préoccupante paraît alors superflue. D'une part, elle a pour conséquence l'invalidité et la dévalorisation du mariage africain et, d'autre part, elle court le risque de dénaturer l'essentiel du mariage. Trop de cérémonies font perdre le sens et la cérémonie risque de se muer en folklore.

« En suivant cette procédure, [c'est-à-dire en célébrant les trois mariages africain, civil et chrétien], les époux montrent qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans la formation de leur lien. A quel moment exact leur mariage a-t-il été conclu? Devant les familles, à la commune ou à l'Église? Le consentement donné devant la famille a-t-il la même valeur que celui exprimé devant l'officier de l'État ou le prêtre? »<sup>759</sup> Un consentement n'est-il un consentement que s'il a été soumis à l'approbation de l'Église? Pourtant c'est la procédure à suivre par des baptisés catholiques africains s'ils veulent se marier si bien que le non accomplissement de ce processus est synonyme d'une vie de concubinage ou de pécheur public. La clarification de tout cela s'impose pour éviter des ambiguïtés inutiles.

Pour qu'un mariage soit reconnu comme valable, doit-il nécessairement être célébré selon la forme canonique définie par l'Église catholique? Au nom de quel principe l'Église catholique s'attribue-t-elle le pouvoir de statuer sur les acquis culturels de tous les peuples du monde? Ce sont autant des questions préoccupantes qui interpellent et suscitent de vives réactions théologiques. Pourtant le mariage existe depuis toujours dans des milieux convertis au christianisme avant même que celui-ci s'y soit implanté.

La troisième partie de notre thèse est notre position-contribution à l'appel de l'épiscopat africain. Elle est une prise de position qui est précédée par une expérience collective, socio-éthique et personnelle. En d'autres termes, la dernière partie ne partira pas

---

<sup>759</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers la sacramentalité du système matrimonial*, p. 249.

du néant et n'est ni neutre ni autonome, c'est-à-dire que son soubassement renvoie à ce qui nous est déjà donné et existe sans être structuré. Certes, elle représente aussi une prise de position épistémologique et méthodologique qui est un essai d'éthique fondamentale, c'est-à-dire une intention de recherche d'une prospective, fruit de l'insatisfaction des solutions initiées et reçues.

Notre thèse explore une autre voie de sortie partielle et non définitive qui tienne compte de l'appel à répétition des évêques africains à des recherches approfondies qui permettraient d'obtenir une seule célébration du mariage afin d'éviter la superposition de ses trois formes de célébration qui donnent l'impression de célébrer trois mariages différents. Elle tient aussi compte de valeurs aussi bien oubliées qu'ignorées ou encore qui ont échappé aux intelligences théologiques présentées au second chapitre de la deuxième partie de notre thèse.

On le voit, nous la posons comme acte de liberté dans une perspective de recherche de responsabilité nouvelle. En d'autres termes, nous interrogeons les présupposés théologiques qui nous ont précédés et les choix éthiques du mariage. Nous sommes aussi conscient que toute crise oblige à penser. Dans la seconde partie de notre thèse, nous avons commencé par énumérer les contestations et les inquiétudes qui ont permis de dégager des alternatives.

Nous entendons proposer une compréhension théologique de l'entité matrimoniale pouvant s'inscrire dans une perspective sacramentelle pour des couples des chrétiens catholiques africains. Nous pensons que les catholiques africains ne sauront probablement jamais en quoi consiste le mariage-sacrement tant qu'ils demeureront soumis à la triple célébration et qu'ils considéreront le mariage célébré à l'Église comme une permission ou comme un passeport leur permettant d'accéder aux sacrements dont ils sont exclus.

Étant donné ce qui précède, nous proposons de traiter dans la dernière partie de notre thèse quatre principales articulations qui résument la nouvelle proposition que nous entendons soumettre à l'appréciation des agents de l'évangélisation comme contribution aux débats historiques sur le mariage en Afrique. La première analysera la notion de droit dans le cadre de notre thèse et les implications qu'elle comporte. La seconde présentera la nature du mariage. Il s'agit en effet de comprendre ce qu'est le mariage au-delà de sa

typologie qui emprunte parfois le chemin de ses multiples habillages que plusieurs institutions publiques lui font porter au point de lui faire perdre sa quintessence.

La troisième section présentera la constitution du lien matrimonial sacramental, ses conditions de fond et de forme, en vue de déterminer les constituants du mariage dit « chrétien ». Nous pensons être à même, à la lumière de la vision du Christ et du magistère africain en passant par l'enseignement officiel de l'Église catholique, de dégager les divergences et les convergences entre les deux conceptions chrétienne/occidentale et africaine du mariage.

La dernière section proposera et recommandera quelques pistes de solution qui pourront permettre aux Églises d'Afrique de rester à la fois africaines et chrétiennes au sein de l'Église catholique universelle en répondant à l'intention exprimée et formulée par des prélats africains depuis près d'un demi-siècle passé, d'éviter la superposition de trois types de mariage pour n'en avoir qu'un seul, un mariage unique qui soit valide sur le plan africain, civil et canonique.

Étant donné ce qui précède, nous nous proposons de soumettre une autre perspective théologique, à l'appréciation des agents de l'évangélisation comme contribution aux débats historiques sur le mariage en Afrique. Elle visera essentiellement à obtenir la reconnaissance du mariage africain comme un « vrai mariage », c'est-à-dire comme valide par ses éléments constitutifs avec la contribution effective des familles des futurs mariés, impliqués dans la préparation au mariage ainsi que celle des autorités civiles et religieuses.

La dernière section montrera aussi en quoi la participation active des anciens des familles des futurs époux, jugée indispensable par les évêques africains, devra bénéficier d'un grand soutien de la part de l'Église afin d'élaborer, par elles-mêmes, une catéchèse de préparation et d'accompagnement des couples. Ce sont ces représentants familiaux qui connaissent et qui vivent les réalités quotidiennes et les multiples épreuves de l'amour conjugal dans l'institution familiale.

Nous n'aurons nullement tout dit et nous ne pourrions même pas oser tout dire. Est-il même possible de tout dire? Il s'agit plutôt de commencer une réflexion continue et de susciter des débats auxquels nous serons appelés à faire face sur un sujet qui, en lui-même et par son importance dans l'Église, s'inscrit dans l'expérience de ceux et de celles qui s'y engagent et qui ont leur propre histoire soumise à leur seule volonté.



### **3.1. Nature du mariage**

#### **3.1.1. Typologie du mariage**

Nous avons pensé creuser le fond du « mariage tout court » et la vision qu'en a l'Église afin d'éviter toute ambiguïté à propos des modes de célébration du mariage. La question d'une typologie liminaire du « mariage tout court » devrait être traitée sous un double angle : anthropologique et théologique. Nous nous engagerons dans une démarche de découverte de ses déterminations spécifiques qui nous semblent être à la fois incontournables et la pièce maîtresse de détermination de son fondement constitutif.

La double question à laquelle nous voulons répondre a déjà été formulée par plusieurs auteurs déjà cités et se résume en ceci : « Qu'est-ce qui fait un mariage ? Qu'est-ce qui constitue un mariage ? » Il s'agit d'une question qui relève aussi bien de la gestion que de la justice. Nous concevons le mariage comme une réalité originelle et universelle relevant de l'ordre naturel et précédant l'Église-institution. Le mariage a pris les couleurs des matinées des apports contextuels de son évolution dans le temps. Nous l'analysons sous trois caractères : juridique, naturel et sacramentel, ce dernier complété par une section sur son caractère baptismal.

#### **3.1.2. Trois mariages ou trois célébrations pour un même mariage?**

Notre parcours théologique partira d'un postulat selon lequel il n'existe pas plusieurs mariages, deux, trois ou quatre. C'est la raison pour laquelle nous parlons dès le début de notre réflexion de la triple célébration d'un même mariage. Soit on est marié, soit on ne l'est pas. Il n'existe nullement des milliers d'alternatives à cela. Même dans le cadre d'un prononcé de divorce, on n'en garde pas un en réserve ou en secret pour en accepter un autre qui serait reconnu comme mariage officiel. Autrement dit, selon notre point de vue, il est inexact d'affirmer qu'il existe deux ou trois mariages dont l'un serait coutumier, c'est-à-dire relèverait du droit coutumier africain, l'autre serait civil, c'est-à-dire qui appartiendrait au droit civil et encore l'autre religieux qui serait soumis à la réglementation de l'Église. Nous pensons qu'il y a une célébration civile du mariage, une célébration coutumière du mariage ou encore une célébration religieuse du mariage. Il ne s'agit cependant que du même mariage dont la gestion est attribuée aux institutions correspondantes : coutumière, religieuse et civile.

### **3.1.2.1. Caractère naturel du mariage**

Le mariage est une institution naturelle qui appartient à l'ordre de la création. « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable. Une institution, que la loi divine confirme, naît ainsi, au regard même de la société, de l'acte humain par lequel les époux se donnent et se reçoivent mutuellement. » (*GS*, n° 48). Cet acte humain est conforme à la nature de la femme et de l'homme. Les époux, croyants ou non croyants, du seul fait de s'engager humainement et pleinement, dans l'entité matrimoniale, réalisent la volonté du Créateur, s'y conforment, et accomplissent par la même occasion leur vocation.

### **3.1.2.2. Caractère sacramentel du mariage**

Le Catéchisme de l'Église catholique enseigne que « les sacrements sont des signes efficaces de la grâce, institués par le Christ et confiés à l'Église par lesquels la vie divine nous est dispensée » (*CEC*, n° 1131). La vision chrétienne ne s'arrête pas seulement à l'aspect purement humain du mariage comme nous l'avons commenté à la section précédente. En tant que fait humain, le mariage est une réalité créée dès l'instant où Dieu a créé l'être humain : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa » (*Gn* 1,27). Pour autant, ce mariage n'est pas un sacrement, mais peut le devenir sous certaines conditions.

D'après le *CIC* 83, « l'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement. Entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement » (*Can.* 1055). En d'autres termes, lorsqu'il s'agit d'un mariage entre baptisés, le caractère naturel du mariage dont nous avons parlé à la section précédente est en outre sacramentel, c'est-à-dire ancré non seulement dans la loi naturelle, mais aussi dans le baptême. D'après le sulpicien et théologien français Roger Béraudy, « les mariages non sacramentels entre chrétiens contredisent leur situation de baptisés, puisque celle-ci [leur situation] appelle la réalisation

d'une union conjugale sacramentelle ; ils n'en sont pas moins légitimes dans leur ordre »<sup>760</sup>. Il s'agit d'une question d'automaticité sacramentelle pour un baptisé ou pour une baptisée dans le mariage. Nous soutenons que leur mariage ne peut pas, ne pas être sacramentel. Par le caractère baptismal, ils bénéficient d'une légitimité qui n'est pas soumise à un processus de graduation pour contracter le mariage sacramentel. Nous parlerons de la foi ultérieurement mais, d'ores et déjà, Roger Béraudy a un commentaire à ce sujet. Il pense que

« ce n'est pas la foi des conjoints qui fait le sacrement. Mais elle [la foi] en est un élément constitutif. Le sacrement a ceci de particulier qu'il est constitué par les actes des conjoints ; il a pour symbole la réalité humaine du mariage. Pour qu'une telle réalisation soit effectivement la médiation en laquelle se rend présente l'Alliance du Christ et de l'Église, il est nécessaire qu'elle soit assumée comme telle par ceux-là même qui en posent l'existence en échangeant leurs consentements. C'est la foi qui fait la différence entre le simple mariage et le sacrement »<sup>761</sup>.

Pour Roger Béraudy, le mariage entre baptisés est sacramentel. Cependant, cette sacramentalité exige la foi pour rendre effectives et fructueuses leur configuration au Christ et leur incorporation dans l'Église. C'est dans ce sens qu'il déclare que « toute union conjugale entre baptisés n'est pas forcément sacramentelle. »<sup>762</sup> La remarque qu'il fait nécessite d'être soulignée : « Les baptisés incroyants qui se refusent au sacrement ne sont pas nécessairement des concubins. S'ils contractent un mariage civil ou coutumier, celui-ci a toute la valeur d'un mariage, du moment qu'il est conforme aux lois de la société et qu'il est reconnu par elle »<sup>763</sup>.

Le mariage naturel revêt une dimension sacramentelle pour deux baptisés catholiques (dans la mort et la résurrection du Christ) et devient le signe du don qui « unit le Christ à l'Église » (Ep. 5,22-33), un don total de soi qui se traduit par un parfait renoncement à soi-même en vue de se livrer à l'autre. Le mariage naturel devient un sacrement parce qu'il est manifestation du salut obtenu dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Il manifeste l'alliance entre le Christ et son Église. Il dépasse par le

---

<sup>760</sup> Béraudy, Roger, *Sacrement de mariage et culture contemporaine. Questions et perspectives*, Paris, Desclée, 1985, p. 185.

<sup>761</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>762</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>763</sup> *Ibid.*, p. 185.

fait même le contrat humain sans le détruire. C'est par le droit naturel d'abord que le mariage, sacré par le Créateur à partir de la création de l'être humain, est aussi sacré pour l'Église catholique, et c'est au nom du droit naturel qu'un mariage ne peut être ni conclu sous la contrainte (l'engagement doit être librement consenti), ni dissous (indissolubilité du mariage).

De ce qui précède, le mariage sacramentel peut se définir comme un mariage naturel entre deux baptisés catholiques. Il est à la fois une réalité naturelle et chrétienne. Seuls les mariages naturels entre deux baptisés sont sacramentels. En évoquant le rapport baptême-sacrement au second chapitre de la première partie de la présente thèse, la CTI parle de l'inséparabilité de l'œuvre du Christ. Pour elle, dans le cas de deux baptisés, le mariage naturel est inséparable du mariage-sacrement. Cette sacramentalité du mariage des baptisés est inhérente à son essence. Le mariage entre baptisés est un sacrement « par le fait même », et relève de son caractère interne, de ce qui lui appartient essentiellement. Nous ne pouvons plus parler de mariage naturel entre baptisés catholiques. Autrement dit, le mariage naturel entre deux personnes non baptisées devient sacrement dès lors que toutes deux reçoivent le baptême dans l'Église catholique. Le mariage naturel cesse d'être mariage naturel tout en demeurant mariage naturel, il ne l'est plus puisqu'il devient sacrement, c'est-à-dire institution naturelle symbole du Christ qui se donne à la personne des conjoints. C'est le même mariage naturel qui peut devenir sacrement pour un baptisé. Des mariés non chrétiens qui se convertissent au catholicisme n'ont point besoin de se remarier devant l'Église car leur mariage naturel demeure mariage, mais devient sacrement à la suite de leur conversion sanctionnée par la célébration du baptême.

Lorsque Jean-Paul II parle de mariage comme sacrement à la lumière de la doctrine paulinienne exprimée dans le texte de l'épître aux Éphésiens, il le considère comme un sacrement de sanctification mutuelle, acte de culte, « une partie intégrante du sacrement de la création »<sup>764</sup> et la rédemption à laquelle renvoie la sacramentalité du mariage n'est finalement que le plein déploiement des promesses déjà contenues dans la création. Le mariage sacramentel est en réalité le « mariage tout court » qui, pour les personnes

---

<sup>764</sup> Jean-Paul II, *L'amour humain dans le plan divin : la rédemption du corps et la sacramentalité du mariage dans les catéchèses du mercredi (1979-1984)*, Paris, Parole et silence, 2014, p. 523.

baptisées, devient un sacrement qui est en même temps une institution naturelle qui existe partout.

### 3.1.2.3. Caractère baptismal du mariage dit « chrétien »

Une lecture rigoureuse et radicale serait de considérer des couples de baptisés catholiques qui n'ont jamais rencontré un prêtre. Il est possible qu'ils ne connaissent pas la notion de sacramentalité du mariage, ou qu'ils n'y croient pas. Peu importe, s'ils sont mariés coutumièrement, en tant que baptisés, nous pensons que, par le caractère baptismal ou par le statut de baptisé, leur mariage pourrait être considéré comme sacramentel. La constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, montre comment, par l'exercice du sacerdoce commun dans les sacrements, le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action. En effet, « les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien ; devenus fils de Dieu par une régénération, ils sont tenus de professer devant les hommes la foi que par l'Église ils ont reçue de Dieu » (*LG*, 11). Le texte conciliaire précise que « les chrétiens qui, étant incorporés au Christ par le baptême, intégrés au peuple de Dieu, faits participants à leur manière de la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ, exercent pour leur part, dans l'Église et dans le monde, la mission qui est celle de tout le peuple chrétien » (*LG*, n° 31).

Le théologien belge Albert Houssiau résume l'enseignement de l'Église catholique contenu dans les deux extraits de la constitution dogmatique *Lumen Gentium* en ces termes : « la délégation à l'action présente de l'Église, l'obligation de professer la foi, la participation à la mission de l'Église sont assumées au baptême et s'enracinent dans cet aspect permanent et irrévocable du baptême qu'est le caractère baptismal »<sup>765</sup>. Celui-ci comporte un acte central dans la mission évangélique : l'engagement. Il n'est pas à concevoir seulement comme une capacité passive, mais aussi comme une capacité active. Cela permet de comprendre l'image du sacerdoce baptismal comme à la fois un culte, une parole et une action dans le monde. Comme engagement, le caractère baptismal permet au baptisé d'entrer dans une œuvre éternelle, celle du Christ en son Église présente. « Le

---

<sup>765</sup> Houssiau, Albert, « L'engagement baptismal », dans *RTL*, n° 9, 1978, p. 138.

caractère n'est pas seulement indestructible, mais il engage tout baptisé de la même manière et, s'il fut baptisé dans l'enfance, peu importe qu'il ait jamais perçu la portée du baptême ou qu'il ait jamais assumé l'engagement baptismal »<sup>766</sup>.

Certaines intelligences pourraient objecter à cette position de négliger la question de la foi. Nous pensons que la foi ne peut pas être imposée comme une nécessité, car elle n'est reçue que volontairement. L'obligation de croire est fondée sur la réception de la foi. C'est la personne elle-même qui peut en faire une obligation. Certes, la mentalité dominante de notre époque ne semble pas montrer des signes d'ouverture aux dimensions chrétiennes, plusieurs quinquagénaires ignorent les promesses baptismales, l'incroyance des baptisés fait encore problème et devient de plus en plus aiguë. Cela ne signifie nullement qu'ils n'ont pas de foi. Cela ne veut pas dire non plus qu'ils en ont. Pour cette raison, nous pensons que le justificatif présenté dans une perspective du caractère baptismal est plus pertinent que celui qui s'inscrirait dans la ligne droite de la foi qui pourrait souffrir de manque d'objectivité dans l'appréciation. Nous reviendrons, avec force détails, à la notion de la foi lorsque nous parlerons de la préparation humaine et sacramentelle au mariage.

En ce qui concerne la nécessité et l'irrévocabilité du caractère baptismal, l'un des auteurs à étudier en théologie est le père de l'Église Tertullien de Carthage. Il utilise le terme *sacramentum*, comme engagement sacré, pour exprimer que le baptême engage de manière irrévocable. Il évoque à la fois l'engagement sanctionné par une consécration et l'action sacramentelle opérée par Dieu sous le signe liturgique. Pour lui, le *sacramentum* désigne aussi l'engagement constitué par les questions et par les réponses sur la foi au moment du baptême. Par rapport au pacte conjugal, il existe dans l'alliance matrimoniale une fermeté semblable à celle que produit l'engagement baptismal. En ce sens, il existe un lien ferme et indestructible entre le baptême et le mariage au-delà des vicissitudes humaines de l'infidélité ou de la stérilité. L'infidélité du conjoint ou de la conjointe ne met pas en cause le caractère baptismal reçu. La réalité sacramentelle du baptême demeure irrévocable et permanente au-delà de la versatilité du baptisé. « L'engagement baptismal s'enracine

---

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 141.

bien d'une part dans une action qui nous précède et qui ne s'évanouit pas dans nos infidélités, mais il s'enracine aussi dans la structure même de la personne humaine »<sup>767</sup>.

Les commentaires que nous faisons sur l'irrévocabilité du caractère baptismal suscitent plusieurs interrogations. Les baptisés catholiques africains ont-ils besoin d'un sacrement de mariage ? Cette question, peut-elle conduire à constituer une catégorie isolée des chrétiens et chrétiennes dans l'Église catholique ? Pourquoi l'Église catholique n'exige-t-elle pas des baptisés catholiques africains, engagés dans le mariage africain, de célébrer pour une seconde fois le baptême à l'occasion de la célébration de leur mariage à l'église paroissiale ? Dans quelle catégorie de péchés peut-on classer le mariage africain au point de devenir inconfessable et ne pouvant être absous qu'avec la célébration du mariage dit « chrétien » ? Nous ne répondrons pas à toutes ces questions qui demeurent pendantes, mais elles méritent d'être posées si l'on s'engage à initier une solution aux problèmes pastoraux engendrés par la pratique du mariage en Afrique.

### **3.1.3. Mariage naturel : base et fondement du mariage dit « chrétien »**

Par sa célébration dans les conditions canoniques définies par l'Église, le mariage naturel des baptisés devient un sacrement. Le mariage naturel est d'une importance humaine capitale puisqu'il constitue, d'une part, la cellule et le fondement de la famille et d'autre part la base de toute la société. Avant de devenir sacrement, le mariage est d'abord naturel et c'est de ce mariage naturel qu'il dépend. Le risque serait de penser que la sacramentalité vient remplacer ou supprimer le mariage naturel.

Avec Roger Béraudy, nous pensons que « la grâce est une qualification accidentelle de la nature humaine. Elle ne se juxtapose pas à cette dernière, ni ne se substitue à elle. Réponse à une orientation positive qui est inscrite dans la nature même de l'homme, elle vient parfaire, accomplir, achever celle-ci dans sa ligne même »<sup>768</sup>. Dans la même perspective, poursuit-il, « la sacramentalité est une qualification qui affecte accidentellement la nature du mariage. Elle ne se substitue pas à elle. Elle la présuppose au contraire. Le sacrement est la forme en laquelle le mariage trouve son

---

<sup>767</sup> Tertullien de Carthage est cité par Houssiau, Albert, « L'engagement baptismal », p. 165.

<sup>768</sup> Béraudy, Roger, *Sacrement de mariage et culture contemporaine*, p. 127.

accomplissement »<sup>769</sup>. Pour Roger Béraudy la sacramentalité, n'abolit pas le mariage, mais l'accomplit. Nous pouvons aussi comprendre qu'il existe dans un mariage contracté par des non chrétiens, des potentialités à devenir sacrement. Cela signifie qu'un tel mariage est d'une certaine manière un sacrement en puissance bien qu'il ne le soit pas actuellement puisqu'il n'est pas contracté par des baptisés. Ce mariage contracté des non chrétiens devient sacrement sans perdre son essence et sa nature lorsqu'il est célébré par des baptisés. Mais cela veut dire aussi qu'il n'y a pas de mariage sacramentel sans mariage naturel.

Vu sous cet angle, rien d'étonnant que le sacrement paraisse comme un ajout ou comme un supplément inutile au mariage naturel ou encore comme une bénédiction qui le consacre sans le transformer. Le sacrement du mariage ajoute au mariage naturel la grâce sacramentelle, que Roger Béraudy considère comme « une grâce qui facilitera l'accomplissement des devoirs du mariage »<sup>770</sup>. C'est ici que peut intervenir la problématique de la foi qui rend fructueux l'engagement chrétien. Il est possible de rencontrer des chrétiennes et des chrétiens mariés coutumièrement sans l'être devant l'Église catholique qui sont des modèles de vie chrétienne par rapport à ceux et à celles qui sont mariés à l'Église catholique. Le contraire est aussi vrai, c'est-à-dire que nous pouvons trouver des chrétiennes et des chrétiens mariés devant l'Église qui peuvent mener une vie exemplaire par rapport à celles et à ceux qui ne se limitent qu'à la célébration du mariage africain.

### **3.2. Constitution du lien matrimonial sacramentel**

La question du « ministre » du sacrement de mariage a toujours constitué une polémique dans l'Église catholique et les débats se sont intensifiés au cours des dernières décennies sur le sujet. Au centre des intérêts, on peut facilement comprendre que tout semble tourner autour du pouvoir au point de voir la volonté du couple lui-même non seulement peu préoccuper le clergé mais aussi perdre de son relief. Il ne faut pas oublier que l'Église catholique de rite latin.

« considère habituellement que ce sont les époux qui, comme ministre de la grâce du Christ, se confèrent mutuellement le sacrement du mariage en

---

<sup>769</sup> *Ibid.*

<sup>770</sup> *Ibid.*, p. 128.



exprimant devant l'Église leur consentement. Dans les liturgies orientales, le ministre du sacrement (appelé 'couronnement') est le prêtre ou l'évêque qui, après avoir reçu le consentement réciproque des époux, couronne successivement l'époux et l'épouse en signe de l'alliance matrimoniale » (CEC, n° 1623).

Au cœur des discussions se trouve la volonté des membres du clergé de l'Église catholique qui souhaiteraient que le prêtre soit considéré comme ministre du sacrement du mariage, statut traditionnellement réservé aux conjoints, contrairement à ce qui se passe dans les Églises orientales. La confusion s'accroît lorsqu'on oublie la distinction d'avec la théologie du mariage de l'Église orthodoxe où le ministre du sacrement du mariage est le prêtre avec toutes les conséquences qui en découlent.

C'est une ambiguïté qui semble se dégager. Chez les orthodoxes, le prêtre est non seulement considéré comme le ministre du sacrement de mariage, mais il confère également la grâce sacramentelle à partir du rite qu'il accomplit. Logiquement, il conviendrait de reconnaître qu'étant donné le fait que les époux catholiques sont considérés habituellement comme des ministres du sacrement de mariage dont le catéchisme de l'Église catholique déclare qu'ils se le donnent mutuellement, on aurait pu les considérer comme conférant l'un ou l'une à l'autre les grâces sacramentelles à titre de ministres de grâce du Christ. Par où l'on comprend que le vrai problème est loin d'être théologique ou canonique. Pour des raisons théologiquement inavouées et injustifiées, certains canonistes catholiques semblent souhaiter que le statut de ministre du mariage soit attribué au prêtre, mais l'on est ainsi ramené à une conception théologique orthodoxe du mariage.

### **3.2.1. La bénédiction du prêtre et le rite créent-ils le mariage ?**

Ce sous-titre semble avoir été mal formulé et nous en sommes conscients. Cependant, ce que nous entendons signifier rejoint non seulement les commentaires de la section précédente mais surtout les conditions de forme du mariage dans leur ensemble. Certains prêtres, théologiens et canonistes, à l'instar des Églises catholiques orientales, ont soutenu et continuent de soutenir l'idée selon laquelle un prêtre et un acte liturgique valideraient le mariage. Le prêtre et le rite constitueraient le mariage. On enseigne cette conception largement dans des maisons de formation religieuse et dans des séminaires qui considère un prêtre comme un alter-christ, un autre Christ, ou encore que le prêtre et le

Christ ne font qu'un. Y a-t-il un concile qui aurait décrété que le rite nuptial constituait le mariage ? Nous n'en avons pas trouvé.

Nous pensons qu'il faille se réserver d'affirmer que le moment essentiel du rite même nuptial sont les paroles du prêtre. Nous nous interdisons aussi d'évoquer la tradition ancienne comme argumentaire devant soutenir l'idée d'un rite religieux qui créerait un mariage. En clair, de notre point de vue, une cérémonie religieuse nuptiale ne peut pas être invoquée comme condition de validité d'un mariage entre chrétiens. En conséquence, le prêtre et le rite nuptial ne peuvent en aucune façon créer un mariage. Il s'agit d'une condition de forme qui peut être adaptée aux réalités contextuelles et culturelles sans affecter les conditions de fond. Robert Grimm a des mots assez clairs sur ce sujet : « La cérémonie ne saurait être invoquée pour valider un mariage. Elle non plus ne crée pas un couple, mais à la demande des conjoints déjà mariés, elle exprime la volonté de placer leur vie conjugale devant Dieu »<sup>771</sup> par le biais de la liturgie, prière sacerdotale de Jésus. « La liturgie est participation à la prière du Christ, adressée au Père dans l'Esprit Saint. En elle toute prière chrétienne trouve sa source et son terme » (CEC, n° 1073). La liturgie est la source de la prière à partir de laquelle un couple rend un culte au Père éternel. « La prière de Jésus est le dialogue du Fils avec le Père, prière dans laquelle se trouvent entraînées la conscience et la volonté humaines de Jésus, son âme humaine, ce qui permet à la prière de l'homme de participer de la communion du Fils et du Père »<sup>772</sup>. Il convient de placer les époux au centre du sacrement de mariage, plutôt que de faire de la bénédiction et de la consécration qui s'ajoutent à l'échange des consentements, l'objet de la démarche sacramentelle.

La proposition de l'ancien archevêque de Khartoum au Tchad, Gabriel Zubeir Wako, présenté au chapitre premier de la précédente partie, peut trouver ici son importance. Il proposait que le rôle du prêtre tel que voulu par la forme canonique soit déplacé vers les anciens de la communauté puisque ce sont eux, dans le mariage africain, qui ont le pouvoir de ratifier et de bénir les mariages et qui continuent de le faire jusqu'aujourd'hui avant la célébration à l'église paroissiale. Ils bénéficient de la confiance des familles par le fait

---

<sup>771</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage*, p. 243.

<sup>772</sup> Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007, p. 27.

d'avoir fait l'expérience de la vie conjugale et leur jugement concerne aussi les mariages célébrés à l'Église. Dans la même perspective, Nkelenge Mitendo Hilaire fait remarquer que « c'est l'oncle paternel qui intervient pour donner la force vitale aux conjoints »<sup>773</sup>. Il invite l'Église à se mettre du côté de l'oncle maternel et à développer une christologie où le Christ serait le vrai oncle maternel qui donne la vraie fécondité.

De ce qui précède, nous pensons qu'il serait approprié que l'Église reconnaisse le rôle de l'oncle maternel, ancien de la communauté familiale, qui accomplit les actes liés à la conclusion du mariage et attribués au prêtre. Cela dit, il reste qu'un sacrement est une œuvre et un signe efficace du Christ, tel que stipulé dans le Catéchisme romain :

« Le sacrement n'est pas réalisé par la justice de l'homme qui le donne ou le reçoit, mais par la puissance de Dieu. [...] Dès lors qu'un sacrement est célébré conformément à l'intention de l'Église, la puissance du Christ et de son Esprit agit en lui et par lui, indépendamment de la sainteté personnelle du ministre. Cependant, les fruits des sacrements dépendent aussi des dispositions de celui qui les reçoit. » (CEC, n° 1128)

Le Christ Lui-même est à l'œuvre dans une célébration digne de foi d'un sacrement. D'après le français Philippe Antoine, en Afrique, le sacrement de mariage paraît être « quelque chose qu'on ajoute, parce qu'on est chrétien, à ce qui a été parfaitement réglé selon la coutume, et secondairement selon la loi »<sup>774</sup>. C'est ici qu'intervient la question formulée dans le sous-titre de notre thèse : « La célébration du mariage dit « chrétien » est-elle nécessaire en Afrique ? » On est chrétien et on célèbre le mariage africain. Est-il nécessaire de célébrer un autre mariage ? Selon Philippe Antoine, dans le contexte africain, le mariage dit chrétien est conçu comme quelque chose qui s'ajoute à ce qui existe déjà.

Le théologien congolais Nkelenge Mitendo Hilaire s'oppose à la théorie de la séparabilité contrat et sacrement dont l'identité est affirmée dans le canon 1055 §2 du *CIC* 83. Il s'appuie sur les célébrations matrimoniales en Orient et en Occident aux premiers siècles.

« Les chrétiens se mariaient en se référant aux pratiques coutumières adoptées dans leur pays. Par le baptême, le mariage des convertis entrait dans la dimension chrétienne. C'est cela d'ailleurs se marier dans le Seigneur. Les

---

<sup>773</sup> Grimm, Robert, *L'institution du mariage*, p. 21.

<sup>774</sup> Antoine, Philippe, « Un regard neuf sur les fiançailles au service d'un droit particulier en Afrique », dans *AC*, n° 32, 1989, p. 205.

mariages conclus selon les coutumes du pays étaient considérés comme valides également pour les chrétiens. Quand ceux qui étaient déjà baptisés voulaient se marier, il n'était pas question non plus de contracter ce mariage dans une cérémonie religieuse particulière, indépendamment du mariage courant de caractère socio-familial ou "civil" »<sup>775</sup>.

Pour Nkelenge Mitendo Hilaire, une cérémonie religieuse ne valide nullement ni ne crée un mariage.

### 3.2.2. Mariage : compétence juridique de l'Église ?

Le Cardinal Joseph-Albert Malula déclarait en 1984 à Yaoundé, au Cameroun que les Africains reconnaissent à l'Église le droit de fixer les conditions de validité d'un sacrement. Il ajoutait que ce droit ne changeait rien à l'existence d'une réalité qui possède par elle-même sa propre consistance autonome. Les débats théologiques sur la compétence juridique de l'Église en matière matrimoniale impliquent la question de savoir si le mariage naturel et le mariage sacramentel sont identiques. L'Église revendique le droit exclusif de légiférer sur les mariages des baptisés catholiques.

L'Église peut être considérée comme la seule compétente dans l'exercice des pouvoirs législatif et judiciaire sur le mariage dit « sacramentel ». L'identification de celui-ci dépend du mariage naturel. Cette analyse semble logique mais elle ne tient pas debout si le mariage sacramentel ne coïncide pas absolument avec le mariage naturel ou si l'existence de ce dernier ne dépend pas absolument de celle du premier.

« De par sa nature l'Église n'a pas compétence pour gérer une réalité aussi autonome par rapport au sacrement. C'est aux institutions qui représentent la société, et singulièrement aux États, qu'il appartient de le faire. Même en ce qui concerne le mariage des baptisés, le pouvoir de la société ne saurait être limité aux seuls effets civils contre-distingués du mariage lui-même. Il est d'autant plus nécessaire de reconnaître la compétence des États sur tous les mariages, même ceux qui sont conclus entre chrétiens, que la culture moderne nous a appris à ne plus voir dans le mariage un fait de nature. »<sup>776</sup>.

Le mariage est un fait culturel qui entre, à titre d'élément constitutif dans l'ensemble d'un système symbolique dont se reconnaît un groupe social. Sa gestion ne peut nullement relever d'une institution universelle quelle qu'elle soit. Ce sont les instances

---

<sup>775</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 257. Nkelenge Mitendo Hilaire a utilisé des guillemets sur "civil" en référence à un autre auteur, D. Vandenberghe, qu'il cite dans la phrase.

<sup>776</sup> Béraud, Roger, *Sacrement de mariage et culture contemporaine*, p. 186.

représentatives des groupes sociaux qui légifèrent sur tout ce qui a trait aux unions matrimoniales. Nous ne trouvons pas de traces dans l'histoire de la théologie catholique du mariage qui considèrent l'Église comme étant la maîtresse absolue du mariage. Ce n'est pas pour autant qu'elle ne peut pas s'y intéresser. Elle peut déterminer, parmi les pratiques autorisées ou tolérées par les législations civile ou coutumière locales, avec le concours des populations locales, celles qui peuvent constituer des éléments de sacramentalité du mariage. « Si l'Église limitait sa compétence à ce champ, elle ne se substituerait pas, pour ceux qui se réclament d'elle, au pouvoir civil. Au lieu de tenir un discours prescriptif définissant une forme sacramentelle, unique et universelle, de pratiques matrimoniales, elle aurait un discours modulé en fonction des contextes socioculturels »<sup>777</sup>.

### **3.2.3. Polygamie : accusation fallacieuse ?**

Aux premières heures de la colonisation et de l'évangélisation du continent africain dans sa partie subsaharienne, la polygamie prêta le flanc à de vives critiques de la part de celles et ceux qui virent dans la monogamie, l'une des vertus cardinales de la foi chrétienne. « Quiconque veut accéder à Dieu par la voie de l'évangile doit s'abstenir d'être polygame. »<sup>778</sup> Dans la lecture des faits, « la pratique de la polygamie était considérée [par les missionnaires et les colonisateurs] comme une barbarie, c'est pour cela qu'il fallait la réprimer et la remplacer par la monogamie »<sup>779</sup>. Ils se sont servis de ce prétexte pour dévaloriser et pour invalider le mariage africain en le considérant comme du concubinage ou du fétichisme. Certaines sources renseignent que « sur le plan temporel, la colonisation, afin de se mieux affermir, n'a pas directement pris à parti cet aspect fondamental de la société africaine qu'est la polygamie, mais, a exhorté le clergé à la suppléer dans cette mission civilisatrice afin d'amener progressivement l'africain, doué d'une plasticité remarquable, à s'adapter aux mœurs de la Métropole. »<sup>780</sup>

La position des missionnaires ne laisse pas indifférente Omeonga Nyokunda pour qui « le mariage traditionnel a toujours été une union monogamique, la polygamie est une

---

<sup>777</sup> *Ibid.*

<sup>778</sup> Mande Djapou, Joseph, « La polygamie et le droit pénal centrafricain », dans *Pénant : revue de droit des pays d'Afrique*, n° 88, 1978, p. 70.

<sup>779</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 210.

<sup>780</sup> Mande Djapou, Joseph, « La polygamie et le droit pénal centrafricain », p. 70.

union tolérée, elle n'est pas de nature instituée comme la monogamie. De nature, les Africains ne sont pas polygames, la monogamie est une des premières caractéristiques des unions traditionnelles africaines »<sup>781</sup>. Les pratiques du sororat et du lévirat ne sont pas à confondre avec la polygamie. Nous en avons parlé au premier chapitre de la seconde partie de notre thèse. Malheureusement les méthodes adoptées pour lutter contre la polygamie semblaient très peu respecter la personnalité des femmes. Les missionnaires s'en servirent plutôt comme moyens d'évangélisation tout en prétendant restaurer leur dignité. L'organisation pastorale mise en place exigeait que les femmes baptisées ne soient pas plus nombreuses que les hommes baptisés pour éviter qu'elles s'engagent dans le mariage avec des polygames. Bien entendu, le mariage ne se célébrait qu'entre baptisés.

Le Code de la famille de la RDC interdit, en son article 354, tout « nouveau mariage avant la dissolution du précédent »<sup>782</sup>. Il confirme la conception monogamique du mariage. L'article ajoute que même si la dissolution ou l'annulation résulte d'un prononcé judiciaire ou d'un décès de l'un des conjoints, la célébration du nouveau mariage est conditionnée par la présentation d'une preuve matérielle de dissolution, d'annulation ou encore de décès. C'est le cas de plusieurs législations dans le monde : la monogamie figure bel et bien parmi les conditions de fond du mariage africain. Des auteurs font peut-être état de l'existence de quelques zones géographiques où la polygamie est considérée comme une condition de fond du mariage. Pour notre part, aucune des publications parcourues ne rapporte la polygamie comme une condition de fond du mariage africain et nous n'en avons nullement connaissance. Cela nous conduira à retenir, *infra*, deux liens indestructibles.

#### **3.2.4. Un sacrement déjà existant ?**

Le « sacrement déjà existant » est une formule employée par l'ancien archevêque du diocèse de Mombasa au Kenya John Njenga. Il a une double implication. La première signifie que la présence du prêtre à un mariage célébré par des baptisés ne change rien à la réalité sacramentelle qui existe déjà indépendamment de lui. La seconde rejoint la première

---

<sup>781</sup> Omeonga Nyokunda, Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines*, p. 210.

<sup>782</sup> Le Code de la famille de la RDC promulgué en 1987 déclare : « Nul ne peut contracter un nouveau mariage avant la dissolution ou l'annulation du précédent. Lorsque la dissolution ou l'annulation résulte d'une décision judiciaire ou du décès de l'autre conjoint, le nouveau mariage ne peut être conclu que lorsque mention de la dissolution ou de l'annulation a été faite en marge de l'acte de mariage, ou lorsque la preuve du décès de l'autre conjoint a été faite devant l'officier de l'état civil » (art. 354).

dans la mesure où l'on peut souhaiter la présence d'un prêtre à une célébration du mariage africain en famille, non pas comme condition de sacramentalité, mais comme renfort au mariage africain pour éviter l'ambiguïté qui porterait à croire que l'acte de l'Église est l'unique élément essentiel d'un mariage valide. C'est cette présence que le SCEAM a souhaitée par le biais de sa déclaration à la veille de la tenue de la seconde assemblée synodale des évêques sur la famille en octobre 2015. Nous choisissons d'utiliser la même formule pour signifier que les axes essentiels de la sacramentalité d'un mariage entre baptisés catholiques selon la célébration africaine existent déjà avant même la célébration à l'église paroissiale. La sacramentalité serait-elle prise en otage dans des querelles conceptuelles qui ramènent au deuxième plan la volonté première de ceux et celles qui créent le lien matrimonial ? Il s'agit d'un « déjà-là » qu'on refuse de reconnaître ou que l'on décide d'ignorer. C'est dans cette perspective que nous abordons l'analyse qui suit sur le lien indestructible entre le baptême et le mariage sacramentel.

#### **3.2.4.1. Baptême et mariage : lien indestructible**

Dans son exhortation apostolique *Familiaris consortio* sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, Jean-Paul II déclare qu'« en accueillant et en méditant fidèlement la Parole de Dieu, l'Église a solennellement enseigné et enseigne que le mariage des baptisés est l'un des sept sacrements de la Nouvelle Alliance. Car, par le baptême, l'homme et la femme sont définitivement insérés dans la nouvelle et éternelle Alliance, Alliance nuptiale du Christ avec l'Église » (*FC*, n° 13). Jean-Paul II réaffirme le principe de l'inséparabilité de l'œuvre du Christ présentée par la CTI qui considère qu'entre deux baptisés, le mariage est inséparable du mariage-sacrement. De ce point de vue, le mariage africain de deux baptisés catholiques ne peut-il pas être reconnu pour sacrement ? La doctrine canonique actuelle de l'Église catholique de rite latin appelle mariage sacramentel, le mariage conclu entre deux baptisés. En d'autres termes, seul le mariage conclu entre deux baptisés est sacramentel.

Le théologien et canoniste français Jacques Vernay abonde dans le même sens lorsqu'il écrit que « la réalité sacramentelle du mariage a sa racine dans le baptême, et le

baptisé ne peut abolir l'être nouveau engendré en lui par le baptême »<sup>783</sup>. Sa capacité sacerdotale pour être ministre ou sujet du sacrement de mariage ne peut être rayée ni effacée. Les époux baptisés mettent en œuvre le caractère christique et ecclésial qui les marque dans leur union matrimoniale. D'autres canonistes que nous avons déjà cités abondent dans le même sens. L'Ivoirien Beugré Dakpa Honoré reprend également la pensée théologique de Jacques Vernay. Il soutient que c'est dans le baptême que se trouve la racine de la réalité sacramentelle. Il ajoute qu'il est en même temps la cause de la sacramentalité du mariage lui-même.

En référence à l'incorporation des époux dans l'Église et à leur configuration au corps mystique du Christ par un caractère indélébile, l'alliance dans laquelle le Christ épouse l'humanité s'accomplit et se perpétue pour eux par le baptême. Celui-ci réalise une alliance du type sponsal et « le mariage chrétien trouve dans sa relation avec le baptême la signification qui le spécifie comme '*sacramentum*' de la nouvelle alliance »<sup>784</sup>. Nous voulons insister sur la plénitude de la sacramentalité du mariage à partir de cette insertion des époux dans l'Alliance sponsale du Christ et de l'Église par le baptême en nous appuyant sur l'extrait du texte de l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio* de Jean-Paul II qui s'intéresse au rôle du baptême dans le mariage. Insérée dans le mystère de l'alliance du Christ et de l'Église par la consécration baptismale, l'union conjugale des baptisés y est assumée. Il serait ambigu de penser que cette communion de vie scellée avec le Christ à partir du baptême soit suspendue par une force institutionnelle qui, elle, tire ses origines dans la création.

« La plénitude sacramentelle que le mariage acquiert, de par la régénération et l'incorporation au Christ des époux, ne lui octroie pas une nouvelle nature. La grâce de l'union du Christ avec l'Église, sur laquelle il s'enracine, n'accomplit pas quelque chose qui serait étranger au mariage même, elle consent plutôt aux époux de réaliser pleinement ce que le mariage est déjà au niveau de la création »<sup>785</sup>. Le sacrement de mariage puise sa pleine signification dans sa participation au sacrement primordial, la situation baptismale

---

<sup>783</sup> Vernay, Jacques et Draillard, Benedicte, *L'ABC des nullités de mariages catholiques*, Bruyères-le-châtel, Nouvelle Cité, 2011, p. 43.

<sup>784</sup> Nshole Babula, Donatien, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage*, p. 133.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 135.



des conjoints. Cela dit, la nature de la personne qui reçoit le baptême se trouve configurée au Christ et incorporée à l'Église. En raison de cette nouvelle insertion, le mariage naturel s'inscrit dans le plan du salut du Christ. Il est impossible d'imaginer un quelconque rabaissement par rapport à la dignité de sacrement.

Pour les évêques africains et pour plusieurs théologiens, il est inconcevable que le mariage africain, officiellement reconnu comme valide par plusieurs législations africaines et « respectable avant baptême, devienne radicalement inopérant après baptême, au point que la discipline de l'Église catholique tient pour concubins les catholiques mariés coutumièrement, aussi longtemps qu'ils ne se sont pas soumis aux formalités canoniques du mariage des catholiques mariés coutumièrement »<sup>786</sup>. Dans ce contexte, la question *quand allez-vous enfin vous marier?*, qui est souvent posée aux couples des baptisés catholiques africains qui ont déjà célébré le mariage africain semble relever d'une déraison inexplicée, puisqu'elle « laisse supposer que ce qu'ils vivent ne relève que peu du mariage »<sup>787</sup>. Racine, cause ou encore base de la sacramentalité du mariage pour plusieurs théologiens et théologiens, le baptême constitue un enjeu crucial dans la construction d'une théologie du mariage africain qui lui permettrait de devenir un sacrement.

#### **3.2.4.2. Baptême, foi et mariage**

D'après l'enseignement de l'Église catholique, tous les sacrements communiquent la grâce. Le n° 1213 du CEC auquel nous avons fait référence à l'introduction générale de la présente thèse, en rapport avec la question de recherche, est plein d'enseignements et de conséquences dont les effets s'arrêtent dès l'instant où tout baptisé catholique africain se marie coutumièrement. Il redevient pécheur. Le baptême cesse d'être le fondement de toute la vie chrétienne, le porche de la vie dans l'Esprit et la porte qui ouvre l'accès aux autres sacrements.

S'il est des péchés que l'on confesserait et dont on serait absous avant une célébration eucharistique, le mariage africain appartient à une catégorie des péchés tellement inqualifiables qu'il n'offre aucune possibilité de réconciliation avec Dieu, si ce n'est, par la seule voie de la célébration du mariage dit « chrétien ». Pourtant la source de la

---

<sup>786</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome III*, p. 157.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 157.

grâce est l'impact non seulement de la foi des époux mais aussi de l'œuvre que le Christ Jésus accomplit. Nous trouvons là un lien qui s'établit entre le baptême, la foi et le mariage. Même si elle n'est pas exprimée, la foi est présumée et disposée à produire des effets sacramentaires dont le sacrement n'est pas dépendant, c'est-à-dire que la validité du sacrement n'est nullement liée à sa fructification. Ce qui porte à croire que la sacramentalité du mariage n'est pas liée à la foi mais plutôt au baptême puisqu'indépendamment d'elle, de la foi, le mariage demeure sacramentel pour des baptisés même s'ils n'y croient plus. C'est un autre problème théologique qui ne constitue pas le sujet de notre thèse. Nous nous réservons de nous engager dans un débat des données quantitatives dont les conséquences risqueraient de biaiser notre problématique. Cela ne signifie pas que la foi est sans importance. Dans le second chapitre de la première partie de notre thèse, nous avons fait mention des orientations doctrinales présentées par la CTI. Cette dernière affirme, dans le cadre du mariage sacramentel, que la foi est présumée à titre de cause « dispositive » de l'effet fructueux du sacrement mais la validité du sacrement n'est nullement liée au fait que celui-ci soit fructueux.

Il ne faut pas oublier, de plus, que certaines célébrations relèvent d'un héritage culturel, religieux et contextuel dont la principale motivation demeure la sauvegarde du patrimoine historique sans forcément y manifester une foi engagée ou intentionnelle. Ces réactions illustrent cet épisode : 'Je fais baptiser mon fils parce que dans notre famille nous sommes des croyants' ; 'Je me marie à l'Église puisque tous mes frères et sœurs l'ont fait avant moi, même si je n'y crois pas vraiment'. Tout ce qui existe relève de la création dans le Christ, par le Christ et pour le Christ. Devenu figure du mystère d'union du Christ et de l'Église, le mariage s'y ordonne, en donne le sens et devient sacrement pour des baptisés.

Pour notre part, nous soutenons l'idée de l'inséparabilité de l'œuvre du Christ, c'est-à-dire celle de l'inséparabilité entre le mariage comme institution naturelle voulue par le Dieu créateur et le mariage-sacrement pour des baptisés catholiques. La sacramentalité de leur mariage est inhérente à son essence et elle ne peut en être séparée, comme l'a signifié la CTI. Tout mariage de baptisés doit être sacramentel et est appelé à l'être indépendamment de la volonté humaine. Pour des baptisés catholiques, selon les prescrits du second paragraphe du canon 1055, il ne peut exister véritablement et réellement aucun état conjugal différent de celui qui est voulu par le Christ. C'est par consentement

spontanément personnel et libre que chrétiennes et chrétiens se donnent et s'acceptent comme époux dans ce sacrement.

Certes, poser le problème de foi implique, par rapport au lien baptême-mariage, la question des chrétiennes et chrétiens catholiques qui ne croient pas ou des « baptisés non-croyants » puisque le baptême est un sacrement de la foi qui rend membre du Corps du Christ. Cependant cela ne remet pas en cause la sacramentalité du mariage. C'est la spiritualité baptismale qui aide à comprendre que le mariage africain peut devenir sacrement et nous pensons que l'on devrait revoir le contenu de sa catéchèse pour une redécouverte de ses richesses spirituelles dans son articulation dynamique. La mise en relief d'un lien intime entre le baptême, la foi et le mariage fait en sorte que, par son caractère interne et par le fait même, le mariage se présente être un vrai sacrement pour des baptisés catholiques.

### **3.2.4.3. Le consentement**

Dans l'Église catholique de rite latin, le consentement comme acte de la volonté libre et exempt de vices par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable, est considéré comme l'élément essentiel qui fait le mariage. « L'Église considère l'échange des consentements entre les époux comme l'élément indispensable 'qui fait le mariage'. Si le consentement manque, il n'y a pas de mariage »<sup>788</sup>. Il s'agit d'une condition de fond qui existe dans toutes les trois formes de mariage. Ce que nous avons dit sur la typologie du mariage vaut aussi pour le consentement que les mariés se donnent dans une longue procédure qu'exige la triple célébration d'un même mariage. Il n'y a pas deux, trois ou quatre consentements. Il n'y en a qu'un seul. Soit on consent soit on ne consent pas. « En suivant cette procédure [les trois célébrations], les époux montrent qu'il y a quelque chose qui ne va pas dans la formation de leur lien. A quel moment exact leur mariage a-t-il été conclu ? Devant les familles, à la commune ou à l'Église ? Le consentement donné devant la famille a-t-il la même valeur que celui exprimé devant l'officier de l'État ou le prêtre ? »<sup>789</sup> S'agit-il d'un consentement

---

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>789</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 249.

qui n'est consentement que s'il a été soumis à l'approbation d'un autre consentement (de l'Église) sans lequel il ne l'est pas ?

Malheureusement « l'étude des empêchements et des formes prend souvent plus de place que l'étude des valeurs morales. Sans doute, le consentement reste-t-il la condition essentielle du mariage ; mais ce consentement dépend de tant de causes résultant aussi bien du droit canon que de la nature, que le caractère naturel du consentement perd de son relief »<sup>790</sup>. En clair, le mariage doit être célébré devant un prêtre ou un diacre ou encore un laïc mandaté. Il sera nul s'il n'est pas célébré devant l'un d'entre eux, peu importe l'intention des conjoints. « Sans doute la volonté des conjoints est-elle première, mais elle n'a de valeur que dans l'ensemble des conditions déterminées par le droit canon. Or celui-ci varie, puisqu'il est du droit positif »<sup>791</sup>. Tout cela pose un grave problème d'éthique. Pourtant les actes de Trente ne furent obligatoires que dans les pays où ils avaient été promulgués et pas tout de suite ailleurs.

En ce qui concerne le sens et le rôle du consentement de la communauté lignagère en Afrique, à première vue, le lien entre consentement et sacrement n'est pas évident. Le consentement n'implique pas nécessairement un sacrement. Les évêques africains ont plusieurs fois commenté le rôle des familles dans le processus du mariage. Le fait de se sentir associé à un tel événement appelle à la responsabilité de chacun et de chacune à réunir tous les moyens avant, pendant et après la célébration du mariage.

En Afrique, la vie d'un couple n'est jamais à considérer comme une affaire des seuls deux conjoints mais plutôt comme une préoccupation de toute la communauté familiale. Notre propos ne soutient pas l'idée d'un double consentement dont l'un serait des époux et l'autre viendrait de leurs familles respectives, mais plutôt de dire que le consentement est unique. Il est exagérément prononcé à plusieurs moments : à la ratification des fiançailles en familles par l'acceptation des dons ou geste symboliques, à la remise ou acceptation de la dot (pas très souvent), à la mairie et à l'Église comme conclusion de tout le processus de l'alliance matrimoniale.

La question est de savoir quel est le plus important des consentements qui sont

---

<sup>790</sup> Leclercq, Jacques, *Mariage naturel et mariage chrétien*, p. 37-38.

<sup>791</sup> *Ibid.*, p. 38.

donnés aux différentes étapes et célébrations ? Pourquoi l'Église exige-t-elle un autre (second ou troisième) consentement tout en sachant que celui donné en famille est le déclencheur de tout le processus sans lequel la célébration du mariage à l'Église ne peut pas se faire ? Sans mariage dit « chrétien », y a-t-il mariage ? Sans mariage dit « chrétien », les non-chrétiennes ou les non-chrétiens sont-ils vraiment mariés ? Les chrétiennes et chrétiens catholiques sont-ils mariés sans prêtre lorsque la présence de ce dernier est impossible ? Toutes ces interrogations justifient la confusion engendrée par cet imbroglio sur la multiplicité de consentements et tout cela doit être clarifié. Il n'est pas facile de comprendre, surtout dans le contexte africain, que le mariage dit « chrétien » est le sacrement du mariage et qu'il n'en existe pas d'autre qui, lui aussi, consiste dans l'échange de consentements.

« Le mariage traditionnel aussi est constitué par le consentement des conjoints. Ce consentement, qui joue un rôle particulier dans la formation du lien, n'est pas différent de celui qui est donné à l'Église. La seule différence réside dans le cadre »<sup>792</sup>.

La question de cadre dont parle Nkelenge Mitendo se rapporte aux conditions de forme du mariage qui semblent constituer des éléments de différence dans la célébration du mariage. Il insiste cependant, sur le fait qu'ils sont des facteurs négligeables et ils ne peuvent pas être tenus pour des passages obligés comme condition de validité d'un mariage. L'implication de la communauté n'est pas limitée à la célébration. Elle couvre tout le processus avant, pendant et après la célébration du mariage.

#### **3.2.4.4. Compacité morale dans la célébration**

Par compacité morale dans la célébration nous entendons traiter la question de sa densité ou de sa consistance dans l'aventure morale du quotidien des époux, c'est-à-dire cerner les ressources spécifiques qu'une célébration à l'Église offre à la célébration de leur mariage. Cette dernière relève-t-elle du droit ou de l'éthique ? Lorsque deux baptisés mariés, selon les lois coutumières africaines, se présentent à l'Église, que viennent-ils célébrer ? Est-ce le mariage ? Existe-t-il un rapport entre la morale et la liturgie ? L'échange des consentements est-il un acte juridique ou moral ? Les paroles prononcées à l'occasion

---

<sup>792</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain*, p. 370.

de cet échange des consentements trouvent-elles écho dans le droit ou bien dans l'expérience de l'amour au quotidien ou encore dans la célébration ?

Nous oublions parfois que la célébration s'adresse non pas seulement à l'intelligence mais aussi et toujours aux sens. C'est la profondeur existentielle des paroles prononcées qui fait l'objet de cette célébration et ce sont les époux qui en sont maîtres. Cela nous pousse à affirmer que la consistance de la morale d'une célébration tient dans son aptitude à désigner la responsabilité jusque dans sa fragilité. De ce qui précède, une observation notable semble se dégager et mérite d'être commentée. Il s'agit de la négligence flagrante de la prise au sérieux de l'engagement des époux. Vous allez vous engager l'un envers l'autre. Est-ce librement et sans contrainte ? C'est la question traditionnellement posée aux futurs mariés. Au-delà des décors qui entourent la réponse qu'ils donnent, on prend très peu de temps à y réfléchir pour découvrir le sens de ce genre de paroles. La sacramentalité du mariage implique plusieurs facteurs qui échappent même aux autorités de l'Église qui prétendent en disposer le pouvoir pourtant c'est le Christ Lui-même qui en est le principal acteur et qui se déploie dans toutes les cultures du monde.

#### **3.2.4.5. Enquêtes préliminaires**

En Afrique, les enquêtes prénuptiales sont engagées avant la cérémonie de la pré-dot, c'est-à-dire avant l'accord de principe officiel entre les deux futurs fiancés et leurs familles respectives ponctué par la « demande de la main ». Elles portent essentiellement sur la relecture du parcours généalogique de chacune des familles engagées dans le processus et la vérification des antécédents pouvant empêcher la conclusion d'un mariage entre les deux groupes ethniques. Il s'agit notamment de questions d'âge, de physiologie comme une maladie incurable, d'un conflit historique entre les deux, de consanguinité, de mariage antérieur, etc. Les enquêtes qui précèdent la cérémonie de la pré-dot, valent la peine d'être prises en compte par rapport aux mesures canoniques prévues dans le *CIC* 1983 : « Si un autre que le curé à qui il revient d'assister au mariage a mené l'enquête, il informera aussitôt ce curé du résultat de l'enquête par document authentique » (Can 1070). Les enquêtes prénuptiales ne sont pas une prérogative du seul curé ou prêtre. Tout chrétien mandaté peut les engager. Elles sont faites aussi en Afrique et ne diffèrent nullement de celles de l'Église.

L'exigence de la présence de personnes expérimentées ou témoins à la cérémonie du mariage, spécialement à celle de la pré-dot, les sages ou anciens et les parents de deux familles respectives, peut être étudiée et considérée dans la perspective du CIC 1983 qui, lorsqu'il parle d'assistant au mariage, entend signifier « la personne qui, étant présente, demande la manifestation du consentement des contractants, et la reçoit au nom de l'Église » (Can. 1108). Tous ces éléments suffisent pour leur reconnaître cette responsabilité de témoins ainsi que la validité du mariage coutumier africain. Après tout, ce sont les époux seuls qui confèrent à eux-mêmes le sacrement de mariage, le prêtre n'étant que témoin de la part de l'Église.

Étant donné les éléments constitutifs du lien matrimonial sacramental décrits dans la présente thèse dont le rôle et les conséquences du baptême auxquels s'ajoutent les enquêtes approfondies par les Anciens des communautés familiales, avoir un mariage unique comme le souhaite l'épiscopat africain est-il réalisable ? Aux nombreuses recherches consacrées à cette question, nous voulons apporter notre contribution ouverte, en proposant une autre alternative qui reconnaîtrait le mariage africain célébré par des baptisés catholiques comme sacrement. Nous allons nous appuyer sur les codes civils de la RDC et du Québec au Canada.

### **3.3. Proposition d'un « kit pastoral »**

#### **3.3.1. Articles 366 du code civil du Québec et 368 du civil de la RDC**

Le kit pastoral que nous proposons s'inscrit dans le schéma proposé par le canoniste belge Louis de Naurois dont nous avons évoqué ci-haut sa pensée. Il considère que la forme canonique constitue un facteur négligeable et sans impact sur la sacramentalité du mariage. Le choix opéré pour les deux codes civils de la RDC et du Québec au Canada est motivé par le souci de privilégier les facteurs les plus importants dans la célébration d'un mariage. C'est le même souci qui a animé les législateurs de ces deux codes civils dont nous nous servons pour construire notre proposition.

##### **3.3.1.1. Code civil ou de la famille de la RDC**

« Le mariage peut être célébré en famille selon les formalités prescrites par les coutumes. Dans ce cas, l'officier de l'état civil enregistre le mariage et dresse un acte le constatant. Le mariage peut également être célébré par l'officier de l'état civil selon les formalités prescrites par la présente loi. En ce cas, l'officier

de l'état civil dresse aussitôt un acte de mariage » (Code civil de la RDC, art. 368).

« La célébration du mariage en famille se déroule conformément aux coutumes des parties pour autant que ces coutumes soient conformes à l'ordre public. En cas de conflit des coutumes, la coutume de la femme sera d'application » (Code civil de la RDC, art. 369).

« Dans les trois mois qui suivent la célébration du mariage en famille, les époux et, éventuellement, leurs mandataires se présentent devant l'officier de l'état civil du lieu de la célébration en vue de faire constater le mariage et d'assurer sa publicité et son enregistrement. Chacun des époux est accompagné d'un témoin. Les époux peuvent se faire représenter par un mandataire porteur d'une procuration écrite. Celui-ci sera un proche parent, sauf empêchement valable dûment constaté par l'officier de l'état civil. Les témoins doivent être majeurs et capables. Ils sont pris dans la lignée paternelle ou maternelle de chacun des époux, sauf empêchement valable dûment constaté par l'officier de l'état civil. Dans les quinze jours qui suivent, l'officier de l'état civil porte à la connaissance du public, par voie de proclamation faite au moins deux fois et/ou par affichage apposé à la porte du bureau de l'état civil, l'acte constatant la célébration du mariage. Le délai de quinze jours écoulé, l'officier de l'état civil assure l'enregistrement du mariage par la constatation de la formation de la publication » (Code civil de la RDC, art. 370).

Dans plusieurs pays d'Afrique, le mariage religieux n'est pas reconnu comme légal et comme générateur d'obligations et de droits légaux. Plusieurs législations considèrent que le mariage religieux « n'a pas de base légale, parce qu'il ne contient pas en lui-même un élément indispensable pour être reconnu comme mariage légal »<sup>793</sup>. Sa célébration n'est pas une nécessité. Les législateurs n'ont retenu que le mariage africain qui, seul, figure dans les différents codes civils avec effets directs qui s'y rapportent : devoirs et droits. C'est le cas de la RDC dont les articles 368-370 du Code de la famille repris ci-dessus en précisent les contours. Par la reconnaissance du mariage africain, la célébration à la mairie devant l'officier de l'état civil n'est plus obligatoire. L'article 368 prévoit qu'un couple peut opérer un choix qui convient à sa situation pour la célébration à la mairie ou en famille. Concrètement, si le couple décide de célébrer son mariage en famille, l'officier de l'état civil peut effectuer le déplacement vers le lieu de célébration familiale. Dans ce cas, il dressera le constat et l'enregistrera. Si le déplacement de l'officier de l'état civil vers la famille n'a pas été réalisé, le couple dispose de 30 jours pour déclarer son mariage à la

---

<sup>793</sup>*Ibid.*, p. 106-107.



mairie. À dater du jour de la déclaration de mariage, l'officier de l'état civil publiera les bans pendant quinze jours à l'issue desquels il enregistrera le mariage si aucun empêchement n'a été porté à sa connaissance. Au jugement des juristes congolais, la célébration du mariage civil n'est plus une nécessité dans la mesure où les conditions de fond requises pour la formation d'un mariage se retrouvent dans le mariage africain dont « le consentement des époux, la capacité de contracter mariage, l'absence d'empêchement et la dot »<sup>794</sup> qui sont définis aux articles 351-354.

Par ailleurs, il est nécessaire de préciser que si un couple décide de célébrer le mariage africain, sans être obligé de célébrer le mariage civil, nous n'avons pas connaissance des cas, par contre, où des couples ont célébré seulement le mariage civil sans célébrer le mariage africain. Les publications parcourues n'en font mention. Par contre, comme nous l'avons dit précédemment, il arrive que des couples choisissent de célébrer seulement le mariage dit « chrétien ». Certains qui ont fait ce choix se sont vus rejetés par les membres de leurs familles respectives et ils ont éprouvés d'énormes difficultés de reconstruction des rapports sociaux perdus. Ces situations deviennent de plus en plus rares puisque, depuis quelques décennies, plusieurs responsables pastoraux africains demandent aux couples d'être en ordre avec les prescriptions coutumières avant d'être admis à célébrer le mariage à l'église paroissiale.

Il n'existe pas de rapport direct entre le mariage civil et le mariage chrétien puisque ce dernier n'est pas reconnu dans le Code de la famille de la R.D.C. Il n'en existe pas non plus entre le mariage africain et le mariage chrétien malgré tous les appels formulés par aussi bien les évêques africains que les théologiens et théologiennes. Cela a pour

---

<sup>794</sup> Le Code de la famille de la RDC prévoit que « Chacun des futurs époux, même mineur, doit personnellement consentir au mariage. Toutefois, que le mariage soit célébré en famille ou devant l'officier de l'État civil, la représentation par mandataire peut être autorisée pour motif grave par le juge de paix (Art. 351) ». Il est prévu à l'article 352 que « l'homme avant 18 ans révolus, la femme avant 15 ans révolus, ne peuvent contracter mariage. Néanmoins, il est loisible au tribunal de paix d'accorder des dispenses d'âge pour des motifs graves. Le tribunal statue à la requête de toute personne justifiant d'un intérêt ». L'article 353 déclare qu'« en ligne directe, le mariage est prohibé entre tous les ascendants et descendants. En ligne directe, le mariage est prohibé entre tous les ascendants. En ligne collatérale, le mariage est prohibé entre frères et sœurs germains, consanguins et utérins. Il l'est également entre alliés ou d'autres parents collatéraux pour autant qu'il soit formellement interdit par la coutume. En cas d'adoption, le mariage est prohibé entre l'adoptant et l'adopté ». Enfin, le Code déclare à l'article 354 que « nul ne peut contracter un nouveau mariage avant la dissolution ou l'annulation du précédent. Lorsque la dissolution ou l'annulation résulte d'une décision judiciaire ou du décès de l'autre conjoint, le nouveau mariage ne peut être conclu que lorsque mention de la dissolution ou de l'annulation a été faite en marge de l'acte de mariage, ou lorsque la preuve du décès de l'autre conjoint a été faite devant l'officier de l'État civil ».

conséquence le fait que des couples des baptisés catholiques africains mariés coutumièrement se voient obligés de célébrer pour une seconde fois leur mariage à l'Église catholique s'ils veulent être reconnus par cette institution religieuse comme mariés, participer aux sacrements dont ils sont exclus à la suite de la célébration du mariage africain, redevenir chrétiens après un passage à l'expérience de la vie de pécheurs publics, malgré leur condition de baptisés.

### **3.3.1.2. Code civil du Québec**

« Sont des célébrants compétents pour célébrer les mariages, les greffiers-adjoints de la Cour supérieure désignés par le ministre de la Justice, les notaires habilités par la loi à recevoir des actes notariés ainsi que, sur le territoire défini dans son acte de désignation, toute autre personne désignée par le ministre de la Justice, notamment des mariés, d'autres membres des conseils municipaux ou des conseils d'arrondissements et des fonctionnaires municipaux. Le sont aussi les ministres du culte habilités à le faire par la société religieuse à laquelle ils appartiennent, pourvu qu'ils résident au Québec et que le ressort dans lequel ils exercent leur ministère soit situé en tout ou en partie au Québec, que l'existence, les rites et les cérémonies de leur confession aient un caractère permanent, qu'ils célèbrent les mariages dans des lieux conformes à ces rites et aux règles prescrits par le ministère de la Justice et qu'ils soient autorisés par ce dernier. Les ministres du culte qui, sans résider au Québec, y demeurent temporairement peuvent aussi être autorisés à y célébrer des mariages pour un temps qu'il appartient au ministre de la Justice de fixer » (Code civil du Québec, art. 366).

« Une publication doit être faite, pendant 20 jours avant la date prévue pour la célébration d'un mariage, par voie d'inscription d'un avis sur le site internet du directeur de l'état civil. Aucune publication n'est toutefois exigée lorsque les futurs époux sont déjà unis civilement » (Code civil du Québec, art. 368).

« Sur réception de l'avis de publication, le directeur de l'état civil s'assure de la compétence du célébrant » (Code civil du Québec, art. 369).

« Le directeur de l'état civil peut, pour un motif sérieux, accorder une dispense de publication à la demande des futurs époux et du célébrant. Toutefois, si la vie de l'un des futurs époux est en péril et que le mariage doit être célébré d'urgence sans qu'il soit possible d'obtenir la dispense du directeur, le célébrant peut l'accorder. Dans ce cas, le célébrant doit transmettre au directeur de l'état civil, avec la déclaration de mariage, la dispense accordée, laquelle doit indiquer les motifs la justifiant » (Code civil du Québec, art. 370).

Au Canada en général et au Québec en particulier, le mariage religieux est reconnu par le pouvoir civil comme légal et produit des effets civils : droits et devoirs. Comme en RDC, en ce qui concerne le mariage africain, cette reconnaissance n'oblige pas les

nouveaux mariés à célébrer pour une seconde fois à la mairie ou devant l'officier de l'état civil. Les sociétés religieuses reconnues officiellement ont le droit d'engager des ministres des cultes à cette fin. Cependant, le pouvoir civil remplit les modalités pratiques essentielles pour faciliter l'organisation administrative dont l'attribution des numéros de célébrants aux personnes désignées par le ministère de la Justice.

Les prescrits du Code civil du Québec nous renseignent sur les raisons qui amenèrent les juristes à reconnaître le mariage religieux. Les résultats des recherches engagées rapportent qu'à leur jugement, comme en RDC et pour les mêmes raisons d'éviter la répétition de célébration d'une même réalité, la célébration du mariage civil n'était pas nécessaire puisque les conditions de fond se retrouvent dans le mariage religieux (voir le tableau, p. 351). Par contre, un couple qui choisit de célébrer son mariage à la mairie au Québec, est contraint de le célébrer pour une seconde fois à l'Église s'il se convertit à la foi catholique.

### **3.3.2. Mariage africain : sacrement pour des baptisés catholiques ?**

Les deux cas rapportés ci-haut des codes civils du Québec et de la RDC sont riches d'enseignements. Les recherches engagées nous permettent d'y puiser d'importants éléments qui peuvent contribuer à la mise en œuvre du nouveau kit pastoral. En effet, les options prises de réduire les célébrations se résument en une question : qu'est-ce qui fait le mariage ? Cette question en appelle une autre : est-il nécessaire de multiplier les célébrations d'une même réalité ? Au Québec et en RDC, les juristes décidèrent de se passer de conditions de forme pour privilégier les conditions de fond. Cela ne signifie nullement que les conditions de forme ne sont pas nécessaires. La multiplicité des célébrations fait perdre l'essence et la valorisation du mariage. Ce sont les conditions de fond qui furent mises en valeur.

L'autre question fondamentale qui découle de procédures préconisées par les deux codes civils et qui attire notre attention est de savoir pourquoi un couple marié civilement se voit obligé de célébrer son mariage à l'Église s'il se convertit à la foi chrétienne au lieu de lui reconnaître la célébration de la mairie ? Autrement dit, pourquoi l'Église catholique du Québec exige-t-elle une seconde célébration à l'église paroissiale après celle de la mairie ? La même question peut être posée par rapport à la RDC, c'est-à-dire pourquoi un

couple qui a célébré son mariage civil ou africain reconnu par le droit civil serait-il obligé de célébrer une seconde fois à l'église paroissiale ?

Pour répondre à toutes ces interrogations, nous notons que parmi les conditions de fond de sacramentalité du mariage définies par l'Église catholique, il en existe une qui ne se retrouve ni dans le mariage africain, ni dans le mariage civil : c'est le baptême. C'est sous cette condition baptismale que le mariage naturel (civil ou africain) devient sacrement, c'est-à-dire si la seule condition exclusive de fond définie par l'Église et absente dans les autres formes du mariage se réalise. En d'autres termes, le baptême reste la seule condition de fond à remplir pour contraindre un couple des baptisés catholiques africains marié coutumièrement et reconnu par le droit civil à célébrer pour une seconde fois son mariage à l'Église.

Les deux codes, dont les articles choisis et commentés dans la précédente section aident à comprendre le bien-fondé de la question et y répondent avec clarté. Nous considérons une situation où les époux mariés coutumièrement sont déjà baptisés, c'est-à-dire qu'ils sont configurés au Christ et incorporés dans l'Église ; se verraient-ils dans l'obligation de célébrer à l'Église ? Nous reformulons notre question : est-t-il nécessaire, pour un couple des baptisés catholiques africains engagés dans le mariage africain, de célébrer pour une seconde fois son mariage à l'Église ? Finalement, la célébration du mariage dit « chrétien » est-elle nécessaire en Afrique ?

Nous pensons que le mariage africain entre deux baptisés peut être considéré comme un sacrement et produire ainsi des effets religieux ou spirituels. Avec le jésuite et canoniste belge Benoît Malvaux nous pouvons déclarer, qu'« administrer des sacrements, c'est avant tout rencontrer des personnes, des personnes qui sont telles qu'elles sont, et non telles que nous voudrions qu'elles soient »<sup>795</sup>. Rejoindre les fidèles dans ce qu'ils vivent et faire face à leurs demandes de reconnaissance de leurs valeurs culturelles est une nécessité pastorale. Pour le pape François, « toute culture offre des valeurs et des modèles positifs qui peuvent enrichir la manière dont l'Évangile est annoncé, compris et vécu. Ainsi,

---

<sup>795</sup> Malvaux, Benoît, « L'accès aux sacrements. Pratiquer l'ouverture sans brader. Plaidoyer pour une approche positive de la diversité », dans Bacq, Philippe et Theobald, Christoph (dir.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles, Lumen vitae, 2004, p. 107.

“l’Église, accueillant les valeurs des différentes cultures, devient la *sponsa ornata monilibus suis* (l’époque qui se pare de ses bijoux) (cf. Is 61,10)”. Bien comprise, la diversité culturelle ne menace pas l’unité de l’Église. » (EG, n° 116-117)

Le théologien camerounais Jean-Marc Ela pense pour sa part que « le christianisme peut devenir l’âme des transformations de l’Afrique si l’humanité de l’homme africain n’est pas éliminée jusqu’en ses racines profondes dans la vie de la foi. [...] La sauvegarde de l’unité catholique passe par la fin du discours unitaire et la reconnaissance des différences légitimes »<sup>796</sup>. En son temps, Paul VI avait pris conscience du défi : « Face à des situations aussi variées, il nous est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle »<sup>797</sup>. La reconnaissance de la sacramentalité du mariage africain pour des couples des baptisés catholiques n’obligerait pas un autre rite nuptial qui, du reste, ne serait pas non plus nécessaire même pour des couples non encore baptisés puisqu’il suffirait simplement pour ces derniers de recevoir le baptême à l’occasion de leur conversion à la foi catholique.

### 3.3.3. Corrélation entre le doctrinal et le pastoral

Où situer les raisons qui justifient les difficultés dans la conciliation des usages culturels africains et des instructions canoniques sur le mariage dit « chrétien » ? Les jeunes générations perçoivent-elles le monde de la même manière qu’avant Vatican II ? Attendent-elles de l’Église une ligne de conduite à suivre pour vivre ? Qu’un lien, né de la parole de deux sujets libres légalement situés dans une culture déterminée, soit soumis à l’appréciation d’une autre institution née dans un autre contexte culturel, cela ne dépasse-t-il pas les notions d’une philosophie du contrat, de l’épanouissement du soi et de la société ? Au lieu d’être perçue comme un renfort aux structures de protection de l’entité matrimoniale mises en place par la tradition africaine, la pastorale du mariage dit « chrétien » telle qu’enseignée par l’Église a plutôt suscité la peur de s’engager dans une liaison perçue comme n’appartenant pas à son espace culturel malheureusement présentée comme la seule valable.

---

<sup>796</sup> Ela, Jean-Marc, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 404.

<sup>797</sup> Église catholique, *L’Église et les nouveaux problèmes sociaux : lettre apostolique « Octogesima adveniens » du pape Paul VI au Cardinal Maurice Roy, président du Conseil des laïcs et de la Commission pontificale « justice et paix »*, Montréal, Fides, 14 mai 1971, n° 4.

Au chapitre premier de notre étude, nous avons évoqué les trois principales étapes de la célébration du mariage africain : la pré-dot, la dot et la célébration effective. Ce processus dure longtemps. Il peut s'étendre sur plusieurs années, mais il ne s'agit que d'un même mariage. « Aucun mariage ne peut se conclure s'il ne passe pas par ces étapes. Les communautés ne l'autorisent pas »<sup>798</sup>. Après la célébration du mariage africain, le couple se voit contraint de célébrer une seconde fois son mariage à la mairie pour le civil même si celui-ci ne dispose pas de plusieurs étapes dans sa conclusion. Si l'on ajoute une troisième célébration considérée comme religieuse à l'église paroissiale pour le même mariage et pour le même couple, il s'agit là d'une longue procédure qui devrait susciter des interrogations lorsque nous savons qu'au niveau de l'Église, le processus ne se conclut pas du jour au lendemain puisqu'on y exige parfois une longue préparation qui peut durer plusieurs mois. Pourtant il est difficile de se soustraire de la procédure coutumière. Plusieurs législations africaines ont évalué et compris la lourdeur qui se dégage de cette longue procédure. Elles ont décidé de reconnaître le mariage africain en rendant facultative la célébration au civil.

Que vaut un mariage religieux, sans assise humaine préalable ? Le dépassement de la pastorale legaliste et l'instauration d'une pastorale qui soit respectueuse des personnes, de leur situation et de leur cheminement s'avèrent une urgence. Avec la multiplicité des cérémonies, « quand y a-t-il effectivement mariage ? »<sup>799</sup> Qu'est-ce qui est absent dans un mariage africain célébré par des couples des baptisés catholiques que le prêtre apporterait pour en faire un sacrement ?

La pensée théologique baptismale que nous développons à travers le nouveau kit proposé se veut rejeter la construction pyramidale et concentrée sur le pouvoir du ministre ordonné ou de la personne déléguée par l'Église. Nous pensons que cette concentration sur la personne du témoin de l'Église pourrait constituer l'un des obstacles majeurs à une solution possible aux défis pastoraux que présente le mariage en Afrique. Cette attitude a toujours pour conséquence la dévalorisation du consentement donné au mariage africain. Elle ne constitue nullement une préoccupation pour l'Église.

---

<sup>798</sup> Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial*, p. 246.

<sup>799</sup> *Ibid.*, p. 312.

### **3.3.4. Vers la célébration d'un mariage unique en Afrique**

Le mariage africain comme « sacrement » tel que nous le proposons exige une nouvelle vision de la démarche spirituelle afin que la maison ne soit plus bâtie sur du sable et qu'elle tienne dans les tempêtes de la vie. L'investissement dans la conception d'un modèle liturgique et pratique de célébration implique son acceptation par les autorités ecclésiastiques surtout africaines, sa vulgarisation, sa préparation et son accompagnement qui ne devraient pas être considérés comme du temps « perdu ». Au regard des causes historiques et médiatees qui bloquent la matérialisation du vœu formulé par les évêques africains réunis en assemblée synodale à Rome en 1994 à savoir, comment éviter la superposition de trois types de mariage célébrés par une même personne, nous pensons qu'il faille définir de nouveaux instruments sur lesquels devraient reposer le nouveau kit.

Nous avons largement commenté la doctrine de l'Église catholique sur le mariage au second chapitre de la première partie de notre thèse. Nous rappelons la principale orientation doctrinale présentée par la CTI, l'inséparabilité de l'œuvre du Christ où le mariage comme institution voulue par le Créateur est inséparable du mariage-sacrement pour deux baptisés.

A la lumière de cette orientation doctrinale de l'Église catholique sur le mariage, nous proposons quelques recommandations dont les Églises d'Afrique pourrait se servir pour la mise en œuvre réussie du nouveau « kit » de célébration du mariage en Afrique. La double nouveauté du kit se résume en l'instauration d'une préparation parallèle du mariage et d'une seule célébration avec la contribution effective du pouvoir civil.

#### **3.3.4.1. Préparation humaine : ordre naturel**

Être épouse ou époux, constitue une aventure humaine et spirituelle à laquelle on n'est jamais totalement préparé. On ne naît pas époux ou épouse, on le devient. Ouvrir au sens et accepter de vivre avec une personne autre que celle de sa famille n'est pas simple à assumer. Accepter de livrer sa vie à une personne, et lui demeurer fidèle et uniquement à elle, est une belle aventure, mais ardue. Nous pensons que le processus qui doit conduire à un mariage ne peut relever du seul cadre ecclésial qu'offrent les institutions religieuses dont l'Église catholique.

Le nouveau kit propose d'attribuer la responsabilité d'une préparation au mariage

intégralement humaine aux anciens et aux autres responsables qui occupent la fonction de représentants des familles des futurs époux. Ils jouent déjà un rôle déterminant dans le processus de préparation au mariage. L'introduction et l'imposition d'une nouvelle conception du mariage comme la seule valable en Afrique les a longtemps ignorés, voire exclus. Ce sont eux qui ratifient le mariage, qui marient et qui bénissent leurs enfants. Leur rôle a maintes fois été souligné par les prélats et par les théologiens africains. La préparation au mariage en Afrique fait partie de l'éducation. Elle ne prend pas le forme d'une démarche ponctuelle et limitée dans le temps. Les propos du Cardinal Mgr Gabriel Zubeir Wako méritent d'être rappelés à ce sujet :

« Selon les coutumes de notre peuple, le 'contrat' de mariage prend place dans une série de rites qui débouchent dans le cortège de la fiancée vers la maison du fiancé. L'éducation au mariage commence à l'enfance, s'intensifie au cours des rites d'initiation, atteint son sommet dans les préparatifs immédiats à la célébration et dans la célébration elle-même, se poursuit dans les premiers temps de la vie conjugale du couple. La communauté, en particulier la famille élargie, assume la tâche de cette éducation et l'intègre dans la vie de la communauté. Ainsi, le mariage devient partie intégrante de la vie communautaire »<sup>800</sup>.

On le voit, c'est la communauté, et la famille en particulier, qui assume la lourde responsabilité de préparation et de l'éducation au mariage. Étant donné le rôle de ratification et de bénédiction du mariage attribué aux anciens de la communauté, leur implication et leur jugement dans le processus de conclusion du mariage, dans sa célébration et l'aide apportée au couple après sa célébration. Le rôle des anciens est non seulement reconnu mais il est aussi indispensable.

#### **3.3.4.2. Préparation sacramentelle : ordre spirituel**

La seconde partie de la préparation au mariage devrait être confiée à l'Église qui pourrait l'assurer par le biais des associations qui rassemblent essentiellement des couples des mariés catholiques comme le très populaire mouvement catholique international « les Équipes Notre-Dame » qui a pour mission l'enrichissement de la spiritualité du mariage. Son objectif a toujours été d'aider des couples à vivre une spiritualité du mariage et à découvrir les richesses du sacrement du mariage. Conformément aux prescriptions

---

<sup>800</sup> Zubeir Wako, Gabriel, « Le mariage dans le contexte africain », p. 1062.



canoniques qui autorisent un évêque diocésain à « choisir un laïc idoine, capable de donner une formation aux futurs époux et apte à accomplir convenablement la liturgie du mariage » (canon 1112 §2), nous proposons que le « kit catéchétique » habituel de préparation au mariage soit transféré à ces mouvements associatifs qui, habituellement, ont des aumôniers qui sont des prêtres. Il existe des associations de ce genre dans plusieurs Églises particulières d'Afrique. Pour les diocèses où ce mouvement n'existe pas, nous proposons d'envisager la possibilité de le créer pour leur vitalité.

Nous proposons que l'admission des futurs mariés aux mouvements associatifs soit effective dès l'annonce du projet de mariage en famille au lendemain de la pré-dot. La préparation spirituelle en contexte ecclésial aurait l'avantage pour les jeunes fiancés de les faire cheminer avec d'autres couples vers la conclusion de leur mariage et de demeurer dans les associations catholiques après la célébration du mariage. Les membres des mouvements associatifs assureront la session de formation, rehausseront de leur présence la célébration du mariage africain en famille et représenteront l'Église. Précisons-le, l'Église est déjà présente à travers les futurs mariés qui sont des baptisés. Cette restructuration serait réalisée avec la collaboration des couples eux-mêmes engagés dans le mariage.

#### **3.3.4.3. Motivations**

En évoquant le vœu formulé par les évêques africains d'éviter la superposition de trois formes de mariage qui donnent l'impression de l'existence de trois mariages célébrés par une même personne en Afrique, nous avons implicitement défini l'objectif vers lequel pouvait être orienté le « nouveau kit catéchétique » : la réduction du nombre des célébrations pour n'en garder qu'une en l'occurrence celle du mariage africain. Nous voulons redéfinir ou adapter le fondement de la doctrine traditionnelle de l'Église catholique selon les éléments culturels des coutumes africaines avec pour conséquence logique la reconnaissance de la validité du mariage africain et de sacramentalité pour les baptisés catholiques.

Il est vrai, s'exprimait le Cardinal Malula que « le 'complexe romain' empêche les évêques africains d'être eux-mêmes ; il est un sérieux handicap dans la recherche des voies d'africanisation de l'Église. Le pape sait très bien que nous sommes des Africains; il n'attend pas de nous de réagir comme des évêques occidentaux du Moyen Âge! Nous

sommes tous envoyés pour prêcher Jésus-Christ et non pour être les propagandistes de la ‘romanité’ »<sup>801</sup>. Nous ne pensons pas de notre côté que la Curie romaine est mal intentionnée. Ne sommes-nous pas nous-mêmes, Africains, responsables de décisions qu’elle prend à notre place ? Comment le clergé catholique africain se comporte-t-il sur le terrain pastoral ? Quels sont les efforts fournis par l’épiscopat africain pour adapter la formation du clergé autochtone aux réalités locales ? Certes, l’Église de Rome a manifesté ses réticences face aux réactions des évêques d’Afrique. Cependant, malgré sa ferme position et loin d’en être impressionnés, les prélats catholiques africains n’ont jamais fléchi et continuent de demander la reconnaissance du mariage africain comme un vrai mariage. Ils en sont arrivés à réclamer le droit légitime des Églises d’Afrique à la différence. Nous en appelons à leur courage en premier lieu et à la classe des théologiens et théologiens d’Afrique à imiter leur combat car, parfois l’erreur d’un échec est l’abandon. Les seules limites que nous pouvons avoir sont celles que nous nous imposons nous-mêmes.

#### **3.3.4.4. Plan de célébration du mariage**

Pour qu’un mariage soit reconnu comme valide, doit-il nécessairement être célébré selon la forme canonique lorsqu’on sait que cette dernière relève non pas du droit divin mais plutôt du droit d’un peuple ? Doit-on nécessairement utiliser les mêmes formules prévues par la liturgie de l’Église catholique pour donner un consentement ? C’est sur ces questions que reposent tous le plan de célébration du mariage africain pour des baptisés catholiques africains ci-après :

<b>Célébration du mariage pour des baptisés catholiques en Afrique</b>			
<b>Célébration</b>	<b>Témoins</b>	<b>Conditions de fond</b>	<b>Conditions de forme</b>
	Anciens familiaux	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Consentement</li> <li>- Capacité de contracter mariage</li> <li>- Dot</li> <li>- Monogamie</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Préparation par la famille ;</li> <li>- Publication des bans par la mairie 30 jours avant la date de la célébration du mariage en</li> </ul>

<sup>801</sup> Mpisi, Jean, *Le Cardinal Mahula et Jean-Paul II*, p. 7.

Mariage africain			famille ;
	Mouvements associatifs (Équipes Notre-Dame) ou le curé, ou encore le délégué paroissial.	- Baptême	- Préparation par les mouvements associatifs ; - Publication de bans à l'Église 30 jours avant la date de la célébration du mariage en famille ;

Le nouveau kit pastoral proposé tient à une et une seule célébration pour un mariage unique en Afrique qui serait le mariage africain. Ce dernier pourrait devenir sacrement pour des couples des baptisés catholiques. Il sera célébré en famille comme d'habitude et produira des effets à la fois civils et religieux. Dans le cas des Africains et des Africaines ayant déjà célébré le mariage africain mais qui ne sont pas des chrétiens et des chrétiennes catholiques, s'ils se convertissent au catholicisme, leur mariage africain deviendra sacramentel par le baptême qu'ils recevront. La présence des mouvements associatifs ou d'un curé, ou encore d'un délégué paroissial n'est pas une représentation de l'Église. Par leur baptême les futurs mariés remplissent ce rôle. Cette précision est nécessaire pour éviter le risque d'en faire une condition de validité ou de sacramentalité du mariage africain.

Nous proposons que dans les 30 jours qui précéderont la célébration du mariage africain au niveau familial, l'église paroissiale et la mairie procèdent par la publication de bans comme d'accoutumée en vue de son enregistrement immédiatement après la célébration. Les jeunes mariés pourront immédiatement accéder aux autres sacrements dont ils sont exclus. Quant à la préparation sacramentelle, elle sera assurée par les membres des mouvements associatifs qui sont en étroite collaboration non seulement avec l'église paroissiale mais aussi avec les familles des futurs mariés.

Il se pourrait qu'un couple veuille célébrer seulement le mariage sacramentel sans passer par le mariage africain. Nous proposons dans ce cas que les mouvements associatifs soient responsabilisés afin d'en assurer la préparation pour une célébration future à l'Église, comme le souhaiterait le couple lui-même. Cela pourrait constituer des cas rares au regard des constats faits à travers les documents que nous avons parcourus. En Afrique, un couple qui se soustrait du soutien de la famille lignagère se voit mis en quarantaine. Celles et ceux

qui l'ont fait se sont vus contraints d'éviter cet isolement. Lorsqu'on se marie sans l'implication des familles, celles-ci ne se sentent pas concernées et par conséquent, en cas de problèmes pouvant surgir pendant la vie du couple, elles n'interviennent pas. Puisqu'elles n'ont pas été associées au processus lorsque les deux conjoints se sont engagés, il ne faut pas non plus les associer en cas des difficultés.

La préparation et la vulgarisation de la réforme pastorale seront sans doute au cœur des éventuels changements des mentalités surtout du côté des pasteurs qui, eux, portent encore le chapeau du mariage dit « chrétien ». Il pourrait arriver que des prêtres veuillent assister ou se rendre présents à la célébration du mariage africain en famille, cela ne peut être qu'un honneur et une marque de respect pour cette célébration. Cependant, nous ne souhaitons pas que cette assistance soit considérée comme une condition pour son enregistrement à l'église paroissiale. La présence ou l'absence du prêtre à ce mariage n'ajoute ni ne diminue rien à sa sacramentalité. Les codes civils du Québec et de la RDC peuvent servir de référence. Ils permettent de comprendre par une entente administrative qu'il est possible de réduire les formes des célébrations du mariage et d'en retenir une.

### **3.4. Contributions pour une mise en œuvre du nouveau kit**

Le nouveau kit que nous proposons vise essentiellement la reconnaissance de la validité du mariage africain en vue d'en faire un sacrement pour des baptisés catholiques africains. A la suite de ce kit pastoral, nous proposons quelques pistes d'ordre pratique qui pourraient servir de référence en vue de l'élaboration d'un projet pastoral adapté.

#### **3.4.1. Règles propres aux actes de mariages**

Le schéma de référence que nous proposons s'inspire d'une part de déclarations officielles des évêques africains et de théologiennes et théologiens que nous avons cités dans notre thèse et d'autre part des articles 366 et 368 des Codes civils du Québec et de la RDC. Soucieux de ne pas voir le mariage perdre sa nature et son essence, les législateurs congolais et québécois ont accordé une entière liberté à un couple d'opérer un choix qui convienne à sa situation en ne privilégiant que ce qui fait le mariage, c'est-à-dire ses conditions de fond, ce qui permet d'éviter la multiplicité des célébrations qui pourrait nuire à ses valeurs essentielles.

En RDC, deux possibilités se présentent pour un couple qui célèbre son mariage en

famille : l'officier de l'État civil peut faire le déplacement vers le lieu de la célébration, c'est-à-dire dans la famille, dresser le constat et l'enregistrer à la commune. La seule célébration suffit pour être reconnu comme valide. Cela veut dire que la célébration du mariage devant l'officier de l'État civil n'est pas une condition de la reconnaissance de la validité d'un mariage coutumier africain ou même en vue de bénéficier d'un acte de mariage.

Quant à la seconde possibilité, remise à l'appréciation et au jugement du couple, après la célébration du mariage au niveau de la famille, les jeunes conjoints ou mariés peuvent célébrer en deuxième étape leur mariage devant l'officier de l'État civil au niveau de la commune. Cette seconde étape ne nous semble pas nécessaire et n'ajoute rien à la validité du mariage célébré en famille. On serait même tenté d'affirmer qu'il s'agit simplement d'une étape d'honneurs à rendre au couple et de la réjouissance qui s'ensuit pour toute la communauté étant donné les dépenses financières et matérielles engagées à toutes les célébrations. Nous recommandons cette seconde procédure aux couples qui se trouveraient, pour diverses raisons, dans l'incapacité de contacter les institutions municipales. La déclaration de mariage pourrait se faire après la célébration du mariage. Le nouveau kit vise une gestion en synergie des trois instances familiale, civile et religieuse dont le mariage africain se trouverait au centre de la coordination.

#### **3.4.2. Adoption du nouveau kit par les Églises particulières d'Afrique**

Nous recommandons l'adoption et l'application du nouveau kit qui est le fruit d'une recherche éclectique des préoccupations exprimées par théologiens, théologiennes, canonistes et évêques africains et qui, selon nous, présente plus d'avantages que d'inconvénients. Le point névralgique de la proposition est la reconnaissance de la validité du mariage africain comme sacrement pour les couples de baptisés catholiques. Nous proposons que le curé de la paroisse ou son délégué remplisse le même rôle que celui de l'officier de l'état civil s'il le souhaite. La préparation au mariage sacramentel aura déjà été faite par les mouvements associatifs. Il n'est pas question de se substituer à l'officier de l'état civil, mais, indépendamment de ce dernier, le curé ou son délégué peut jouer le même rôle dévolu à l'officier de l'état civil, mais pour le compte de la paroisse. Cela veut dire que le curé ou son délégué devra faire le déplacement vers le lieu de la célébration du mariage

au niveau de la famille en vue de dresser le constat, suivi immédiatement de son enregistrement au niveau de la paroisse.

D'après le *CIC* 1983, « si un autre que le curé à qui il revient d'assister au mariage a mené l'enquête, il informera aussitôt ce curé du résultat de l'enquête par document authentique » (can. 1070). L'enquête pré-nuptiale dont parle ce canon pourrait être confiée aux membres de mouvements associatifs et consistera à déterminer si les deux futurs conjoints sont des baptisés catholiques afin de les admettre à participer immédiatement aux sacrements après la célébration du mariage africain.

En ce qui concerne la présence des témoins selon les dispositions prévues au premier paragraphe du canon 1108 du code de droit canonique stipulant que « seuls sont valides les mariages contractés devant l'ordinaire du lieu ou bien devant le curé, ou devant un prêtre ou un diacre délégué par l'un d'entre eux, qui assiste au mariage, ainsi que devant deux témoins » (canon 1108 §1), il reviendra au curé d'en étudier les modalités pratiques. Cependant, comme nous l'avons dit ci-haut, la cérémonie de la pré-dot se déroule toujours devant les personnes sages et expérimentées choisies au niveau de deux familles respectives. Elles suffisent à elles seules pour remplir valablement ce rôle de « témoins » mais chaque coutume peut déterminer les témoins matrimoniaux qui lui conviennent.

### **3.4.3. Destinataires du nouveau kit pastoral**

Le nouveau kit que nous proposons ne vaut que pour les baptisés catholiques qui se marient selon les lois coutumières et qui souhaiteraient, non seulement que leur union soit reconnue comme sacrement par l'Église, mais qu'ils accèdent aussi aux autres sacrements. Les autres cas concernant surtout les mariages mixtes dont il s'agit aux canons 1124 et 1125, des polygames ou encore des divorcés remariés, pourront faire l'objet de dispositions particulières qui seront mises en place par l'ordinaire du lieu ou des conférences épiscopales. Ce n'est pas notre étude.

### **3.4.4. Effets immédiats de la mise en œuvre du nouveau kit**

Le « nouveau kit » que nous proposons permet de concilier les revendications de l'épiscopat et des théologiens africains sur la reconnaissance de la validité du mariage africain et la position de l'Église catholique universelle. Cette reconnaissance de la validité du mariage africain permet de prendre en compte les éléments culturels africains en vue

d'enrichir l'enseignement de la théologie de l'Église catholique sur le mariage. En recommandant ce nouveau kit, il ne s'agit pas de retourner à des formes archaïques d'alliances ou de trouver un chemin de complaisance qui contenterait à la fois l'Église universelle et les chrétiens africains confrontés à un problème réel, mais plutôt de recadrer la christologie dans le contexte africain. Reconnaître la validité du mariage africain ouvrirait les portes à une pédagogie catéchétique qui respecte tout être humain dans toutes ses catégories existentielles. Tout porte à croire qu'une réforme ou mieux une nouvelle catéchèse s'impose et cela doit absolument commencer, à nos yeux, par la reconnaissance de la validité du mariage africain.

Nous rappelons qu'en Afrique, tout catholique marié qui n'a pas encore contracté le mariage dit chrétien n'a pas le droit d'accéder à l'eucharistie, c'est-à-dire qu'il ne peut pas communier au corps et au sang du Christ. Cette personne est considérée comme vivant en situation irrégulière et ne peut pas par conséquent participer à certains sacrements. Cette exclusion est préoccupante dans des milieux épiscopaux africains. Le nouveau kit a pour effet immédiat l'accession de ces nombreux chrétiens aux sacrements dont ils sont exclus. Si la pseudo-catéchèse enseignée par les missionnaires a dévalorisé les cultures et les pratiques africaines en ce qui concerne le mariage africain, le présent kit rendra les Africains fiers de leurs cultures. Il est question de concevoir une catéchèse sauvegardant et valorisant le « communautaire », l'un des éléments culturels largement commenté depuis le début de notre thèse et sur lequel repose le mariage africain.

#### **3.4.5. Tel lieu, telle catéchèse**

D'après le CIC 1983, « il revient à l'ordinaire du lieu de veiller à ce que cette assistance [dont parle le canon 1063] soit bien organisée, après qu'il ait entendu aussi, si cela semble opportun, des hommes et des femmes reconnus pour leur expérience et leur compétence » (Can. 1064). La contribution des mouvements associatifs devrait être valorisée. Cependant, nous en venons à en appeler à la sagesse des couples eux-mêmes engagés dans le mariage de par leur expérience et leur compétence en vue d'élaborer une catéchèse adaptée à leurs réalités. Par l'expression 'Tel lieu, telle catéchèse', nous pensons avec Kembe Ejiba que la catéchèse du mariage est appelée à être contextualisée afin « d'éviter les dérives et les incohérences dans la vie chrétienne des Afro-chrétiens. Cela

demande assez d'inventivité »<sup>802</sup>. Nous sommes héritiers de solides et multiples traditions aux styles irréductibles.

Ce sont les processus des traditions qui nous l'apprennent, les traditions bibliques et ecclésiales sont à réinterpréter, ce qui constitue la vie de la foi et le dynamisme des Églises. Dans une telle aventure, il n'est pas moins nécessaire de renouveler les structures que de bâtir les relations ecclésiales. Dans ce processus, une pédagogie exige également une mystagogie : le Christ demeure le pédagogue de la foi, et son Esprit, le mystagogue qui habite dans l'Église et dans les cœurs des fidèles. L'Église devient ainsi un lieu privilégié d'engendrement de la foi en Dieu, communauté de témoins du Christ venu dans la chair et sacrement de l'action de son Esprit à l'œuvre dans le monde.

Le dynamisme des communautés ecclésiales vivantes de bases engendre des processus d'une nouvelle figure d'Église qui traduisent des expériences réelles vécues par les chrétiennes et les chrétiens : l'Église n'est pas « faite » une fois pour toutes. L'Église du Christ est en constante genèse, grâce à l'Esprit de Dieu. Le Christ habite dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un temple, par la vertu de l'Évangile, il rajeunit l'Église et la renouvelle sans cesse.

L'accent devrait être mis sur un projet d'accompagnement des couples qui partirait d'eux-mêmes à travers les mouvements associatifs. Nous faisons allusion au changement des structures ecclésiales ou à la plus grande animation religieuse des communautés, et aussi à une nouvelle forme de relation et de communication entre les divers acteurs qui font l'Église. Une nouvelle catéchèse soumise à l'inventivité de tous et, le cas présent, à la responsabilité des couples, semble être un impératif.

Une catéchèse de préparation ou d'accompagnement des couples au mariage et dans leur vie, pour être pertinente, ne doit pas seulement être l'affaire de la hiérarchie ecclésiale mais de tous les fidèles faisant partie de la communauté paroissiale et surtout de couples eux-mêmes. Car, au moment où la culture du « sujet » et du « communautaire » semble jusqu'aujourd'hui émerger et gagner du terrain dans le vécu des peuples africains, le couple de « chrétiens » doit se sentir aussi accompagné par des valeurs humaines et spirituelles

---

<sup>802</sup> Kembe Ejiba, Donatien, « Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique », dans *RAT*, n° 53, avril 2003, p. 81.



pertinentes que lui-même expérimente.

« La catéchèse [...] doit se faire annonce et éducation qui prennent en compte les réalités historiques, les difficultés sociales et économiques qui caractérisent la vie quotidienne des gens auxquels elle est adressée. Une telle catéchèse n'est donc pas abstraite. Elle se déroule au cœur d'un monde difficile. Elle est accrochée à la vie concrète des personnes, rattachée qu'elle est au contexte historique »<sup>803</sup>.

D'où la nécessité des structures diocésaines (mouvements associatifs) qui s'occuperaient de la pastorale familiale dont les composantes devraient impliquer les couples de baptisés catholiques mariés.

La Parole de Dieu en Afrique ne saurait être réduite à des formules ou à des recettes d'écoute des injonctions hiérarchiques, elle suppose le dialogue avec les personnes concernées par le mariage. Elle ne sera Bonne Nouvelle que si elle est rencontrée entre Dieu et les hommes et les femmes dans les conditions concrètes de leur vie. « Pour accomplir sa mission évangélisatrice, l'Église devrait s'ouvrir aux grandes questions du monde d'aujourd'hui et en même temps elle doit manifester une plus grande solidarité envers les peuples et une grande sensibilité aux problèmes qui affectent la vie du peuple de Dieu qui lui est confié »<sup>804</sup>. Annoncer une parole qui soit pertinente nous poussera à ne pas nous contenter d'être des spécialistes des récitations des formules ecclésiales, mais tout simplement des Africains prêts à s'engager pour faire face aux enjeux actuels de l'Afrique.

Si les Africains continuent à ne pas croire au mariage célébré à l'Église, cela doit conduire à oser de nouvelles manières de faire et de comprendre comment Dieu prend visage dans les réalités concrètes de l'histoire de chaque peuple. Si l'humain est au cœur du message du Christ, le rencontrer dans ses réalités contextuelles au nom de Dieu est un enjeu théologique de taille. La « règle de vie » pourrait même aider l'Église à surmonter de nombreux défis qui la guettent notamment la pratique de la polygamie enseignée dans des milieux des sectes. Nous proposons que les Églises particulières d'Afrique nourrissent le courage de restructurer la catéchèse de préparation au mariage en accordant aux couples toute la responsabilité d'y réfléchir à partir de leurs expériences. La conscience morale et

---

<sup>803</sup> Nzir Nyanga, Jacques-Marie, « Catéchèse et mission au Congo... », p. 227.

<sup>804</sup> Minaku Lukoki, José, « Des structures intermédiaires pour une Église aux prises avec la mondialisation : les Communautés Ecclésiales Vivantes de Base », dans *Televa*, n° 31, janvier mars 2007, p. 75.

spirituelle des couples n'est rien d'autre que l'exercice de leur propre jugement sur leurs conduites passées et à venir.

### **3.4.6. Pour une autonomie interne des Églises particulières d'Afrique**

« Incapables de se gérer, mendiantes auprès de toutes les autres Églises, mises pratiquement en tutelle, sans véritable crédit, les Églises d'Afrique ne sauraient prétendre à une quelconque *auctoritas* pastorale, intellectuelle ou spirituelle au sein de la grande communauté de l'Église universelle. Après trente années d'indépendance, l'homme d'Afrique et l'homme en Afrique, le chrétien d'Afrique et le chrétien en Afrique sont plus dépendants que jamais de la volonté des autres, de l'intelligence des autres, de l'imagination des autres, de la loi des autres : l'Afrique vit sous le signe de l'errance et de l'hétéronomie »<sup>805</sup>.

Les propos du préfet de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, le Cardinal Robert Sarah, tenus en 1994, peuvent étonner et paraître inappropriés dans cette partie de notre thèse. Si nous nous reportons au chapitre premier de la seconde partie de notre thèse, nous avons parlé des causes qui justifieraient le dysfonctionnement et l'incapacité à trouver une solution à la problématique de notre thèse. Au banc des accusés figuraient la formation du clergé africain et surtout la dépendance financière.

La réussite de la mise en œuvre du nouveau kit proposé n'est possible que si l'indépendance financière des Églises catholiques africaines devient effective. Le spirituel ne marche qu'avec l'économique. Plusieurs évêques africains appellent régulièrement au combat pour l'autonomie financière de leurs Églises particulières. Dans son Décret sur l'action missionnaire de l'Église, *Ad Gentes*, promulgué par Paul VI le 7 décembre 1965, le second concile du Vatican affirme qu'« une communauté chrétienne doit dès le début être constituée de telle manière qu'elle puisse, dans la mesure du possible, pourvoir elle-même à ses besoins » (*AG*, n° 15). D'un ton préoccupant par rapport à l'exhortation de son prédécesseur, Jean-Paul II insistait sur l'urgence de voir l'autonomie financière des Églises particulières d'Afrique devenir une réalité. Elles devraient se fixer « pour objectif d'arriver au plus tôt à pourvoir elles-mêmes à leurs besoins et à assurer leur autofinancement. Par conséquent, j'invite instamment les conférences épiscopales, les diocèses et toutes les

---

<sup>805</sup> Sarah, Robert, « Une mission pour l'Église qui est en Afrique », dans *DC*, n° 2091, 3 avril 1994, p. 340.

communautés chrétiennes des Églises du continent, chacune en ce qui la concerne, à faire diligence pour que cet autofinancement devienne de plus en plus effectif » (EA, n° 104). Certains évêques comme l'ancien Cardinal d'Abidjan en Côte d'Ivoire, Bernard Agré, ne trouvent pas bienséant que les Africains continuent à tendre la main à leurs frères de l'extérieur, qu'ils visent plutôt l'indépendance financière par « une prise de conscience individuelle et collective, un minimum d'organisation dans la collecte et l'utilisation des fonds, quelques initiatives économiques rentables et une participation des uns et des autres par des dons, des legs et des fondations »<sup>806</sup>. À quand finalement l'autonomie financière des Églises d'Afrique que Jean-Paul II avait souhaitée de tous ses vœux ?

Ce n'est pas un secret de polichinelle, les Églises africaines ne se trouvent pas dans un navire qui coule sans s'en rendre compte, elles le voient en train de chavirer. Mais elles ne sont pas condamnées à demeurer des Églises mendiantes et assistées. Accepter une aide, c'est renoncer à son indépendance car, même la main la plus désintéressée peut cacher des chantages subtils et des menaces voilées. Les Églises d'Afrique ne pourront rien entreprendre tant qu'elles demeureront financièrement dépendantes de l'aide extérieure.

Le nouveau kit que nous proposons n'aurait de sens que si les acteurs participants à l'évangélisation en Afrique ne portent pas le lourd fardeau de la dépendance extérieure. Celle-ci bloque la prise de grandes décisions à l'instar de celles qui concernent le mariage africain. Demander à un autre peuple de reconnaître la validité d'une pratique vitale culturelle à laquelle vous êtes ontologiquement attachés et qui définit votre être, est tout simplement ébouriffant et inconcevable.

### **3.5. Perspectives d'avenir et recherches à poursuivre**

Nous n'avons pas atteint les limites des moyens dont nous avons disposé pour mener les recherches consacrées au mariage en Afrique. Le choix du sujet que nous avons traité n'intègre pas tous les défis pastoraux que pose cette question. A cet effet, nous suggérons dans la présente section quelques pistes de solution à approfondir car, au terme de notre étude, nous nous posons la question de savoir si le mariage africain est bien connu et compris par celles et ceux qui en parlent. Connaître ce qu'il est, et étudier les motivations

---

<sup>806</sup> Agré, Bernard, *Lève-toi et marche*, Abidjan, Eau vive, 1996, p. 130.

des Africaines et des Africains qui tiennent à sa célébration s'avère nécessaire. Écouter celles et ceux qui le vivent paraît encore indispensable.

Les pistes dont nous souhaitons poursuivre les recherches s'inscrivent dans la perspective de la position de notre thèse. Celle-ci n'étudie pas comment le mariage se célèbre en Afrique subsaharienne. Elle consiste à déterminer si ce qui se célèbre dans ce continent est un mariage ou un péché public. Ce qui se célèbre peut-il être appelé sacrement ? Pourquoi les évêques africains n'arrivent pas à trouver une solution aux défis pastoraux engendrés par la cohabitation difficile de trois types de mariage ? Quelles sont les pistes de solution possible qui peuvent être explorées dans ces recherches ? Pour répondre à ces interrogations nous pensons poursuivre nos recherches sur deux thèmes directement liés au sujet étudié à savoir : l'organisation d'un sondage d'opinion auprès de celles et ceux qui vivent le mariage africain et l'implication du pouvoir civil.

### **3.5.1. Organisation d'un sondage d'opinion**

Nous l'avons dit, les documents réunis dans le cadre du sujet soumis à nos recherches sont des œuvres de celles et ceux qui sont en majorité des célibataires, formés à enseigner le mariage dit « chrétien » dans la pastorale. Nul n'ignore que le monde en général et l'Afrique en particulier connaissent une sécularisation rapide depuis plusieurs décennies. Les nouvelles formes de christianisme en particulier les courants évangéliques et pentecôtistes attirent de plus en plus des personnes dans leurs édifices consacrés à des rassemblements de prières. Cette montée en puissance du « christianisme de conversion » interroge et interpelle les Églises particulières d'Afrique qui ont tout intérêt à s'intéresser aux méthodes de leur pastorale pour avancer.

Si l'Église s'en passe pendant qu'elle devient de moins en moins influente, l'Afrique court le risque de perdre ses marques qui lui permettent de se définir ou de retrouver son emplacement dans le monde. L'Église catholique, d'après les variations des populations que nous avons présentées au troisième chapitre de notre thèse, est en progression en Afrique, mais c'est pour combien de temps ? Considérant les mutations religieuses qu'elle entraîne, nous pensons qu'écouter celles et ceux qui vivent le mariage africain permettrait d'éviter de construire une théologie trop idéaliste et cérébrale qui ne tienne nullement compte du vécu quotidien des personnes qui le célèbrent. Cette dimension

peut permettre d'éviter l'enferment de la vie des couples dans un vocabulaire théologique comme si elle en dépend. Réfléchir et décider de ce qu'on doit faire à la place de la personne qui vit la situation, est-ce une démarche à encourager ?

Dans cette perspective, l'organisation des enquêtes sur terrain est à souhaiter. Ces enquêtes semblent indispensables dans la mesure où elles touchent aussi la question du statut de la femme africaine par rapport au mariage en Afrique. Cette question n'est pas directement liée à notre thèse mais nous pensons qu'il faille en parler. La question est de déterminer si le mariage africain a un lien particulier avec la femme ? Les Africains et les Africaines de la diaspora sont concernés par cette analyse. En effet, plusieurs sources renseignent que le mariage africain est en général célébré lorsqu'une femme d'origine africaine se marie avec un homme non africain. Par contre, un homme d'origine africaine qui se marie avec une femme non africaine, ne célèbre pas le mariage africain. Comment comprendre une telle situation ? Est-ce pour accrédi-ter la thèse selon laquelle c'est l'homme qui doit absolument demander la main de la femme ? Tout cela exige des enquêtes pour en savoir plus. On comprend aussi que la reconnaissance de la validité et de la sacramentalité du mariage africain est une question complexe et ouverte.

### **3.5.2. Entente administrative avec des États africains**

L'état des lieux que nous venons de présenter nous pousse à proposer une piste de solution afin d'aider les Églises d'Afrique à jouir tant soit peu de leur indépendance. Elle se veut signifier « les libertés qui concernent l'organisation interne de l'Église et celles que l'Église revendique dans des domaines où elle rencontre les compétences étatiques (mariage, enseignement) »<sup>807</sup>.

Le pouvoir civil vote les lois qui régulent l'ordre public. Il s'occupe de la sauvegarde, de la gestion et de la transmission du patrimoine culturel de génération à génération, c'est-à-dire de valeurs culturelles dont le mariage. Les évêques africains ont à maintes reprises fait remarquer que le mariage africain est reconnu par plusieurs législations des pays africains. Le pouvoir public s'occupe aussi de l'économie du pays, et des finances. Pour sortir de l'impasse financière dans laquelle se trouvent les Églises du

---

<sup>807</sup> Minnerath, Roland, *L'Église et les États concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, p. 12.

continent africain, dans le cadre de notre étude, une entente administrative en Afrique afin d'organiser les rapports entre les différentes religions et les États n'est-elle pas envisageable ?

Signer une entente entre les Églises et les pouvoirs civils d'Afrique en vue d'une rémunération des membres du clergé comme cela se fait ailleurs et d'une gestion commune du mariage africain ne constitue-t-elle pas une voie possible de sortie de cette impasse ? On nous rétorquera : «Pouvons-nous mendier l'argent des politiciens locaux tout en revendiquant d'être écoutés ? »<sup>808</sup> On pourrait aussi nous demander si les pays africains disposent de suffisamment des moyens financiers pour les partager avec les pasteurs des Églises. C'est une réaction légitime. Est-ce l'argent qui manque ou la mauvaise gestion et la mauvaise répartition des ressources naturelles qui se posent ? La rémunération des pasteurs en Afrique peut-elle réduire le degré de dépendance financière des Églises régionales d'Afrique ? Nous ne négligeons pas les efforts que certaines Églises particulières fournissent dans le cadre de l'autofinancement mais, pour plusieurs raisons, elles ne s'en sortent pas sans difficultés. Un prêtre salarié est une réalité ordinaire, une expérience qui a fait son chemin avec l'histoire de l'Église. Il ne s'agit pas d'une mise en tutelle des Églises d'Afrique mais d'une voie de sortie en vue d'une acquisition de l'indépendance essentielle.

Le mariage dit « chrétien » tel qu'il est parvenu en Afrique, est le résultat de longs et passionnants débats avec le concours du pouvoir civil. Plus est, c'est du pouvoir civil qu'est parti l'initiative de rendre obligatoire le mariage à l'Église. « C'est l'Orient qui, le premier, au X<sup>e</sup> siècle, sous l'empereur byzantin Léon VI, rendit obligatoire le mariage à l'Église, comprenant le couronnement des époux et la bénédiction du prêtre, ce dernier s'étant assuré par ailleurs de la liberté et de la volonté de mariage des époux »<sup>809</sup>. Ce long processus a reposé sur la collaboration entre les deux institutions : l'Église et l'État.

Certains États ont trouvé une solution au problème du mariage civil et du mariage africain. La collaboration entre les Églises et les États d'Afrique n'est-elle pas envisageable pour trouver une solution dans le cadre du mariage africain dans une démarche de gestion commune ? Cette entente ne pourrait-elle pas aussi alléger les démarches administratives au

---

<sup>808</sup> Djereke, Jean-Claude, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001, p. 51.

<sup>809</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique, Tome II*, p. 70.

niveau de deux institutions ? Depuis plus d'un demi-siècle, les démarches des prélats catholiques africains qui visent à obtenir la reconnaissance du mariage africain auprès du Saint-Siège ne débouchent pas sur une solution souhaitée. Nous pouvons nous poser la question de savoir s'ils disposent des moyens conséquents pour y parvenir. Dans ce cas, le pouvoir civil ne viendrait-il pas à leur rescousse ? Nous rappelons que c'est depuis 2015 que le SCEAM est devenu un membre observateur de l'U.A. Le passage du statut d'observateur à celui de membre effectif pourrait-il permettre d'envisager une telle entente administrative ? Tout cela peut constituer des pistes de solution possible qui peuvent être soumises à des recherches dans le cadre de notre étude.

### **3.6. Conclusion**

A l'occasion de son transfèrement vers le continent africain par le biais des missionnaires, la doctrine de l'Église catholique sur le mariage dit « chrétien » a rencontré une forte résistance dont les conséquences pastorales alimentent les débats théologiques et canoniques. Malgré les efforts de conciliation ou de pacification fournis par des missionnaires et par leurs successeurs locaux, de vives réactions sont permanentes dans les milieux aussi bien épiscopaux que religieux au regard de l'importance et de la place que représente le mariage dans les traditions africaines. Ces réactions ont fait l'objet de nos analyses à la seconde partie de notre thèse qui était consacrée, par ses deux chapitres, aux déclarations des évêques africains et aux opinions des théologiennes et théologiens.

La troisième partie de notre thèse a largement été inspirée par ces analyses qui ont contribué à concevoir une perspective nouvelle de la théologie du mariage que nous avons proposée. Nous avons fait reposer notre argumentaire sur les orientations doctrinales formulées par la CTI, nous avons placé au centre de notre réflexion le rôle du caractère baptismal dans le mariage et nous avons proposé l'accompagnement des futurs mariés par les membres des associations des couples des catholiques.

Notre étude a présenté en résumé les grandes articulations de la doctrine catholique du mariage. Au premier plan figurait le concept de mariage au cœur de notre travail théologique dont nous cherchions à éviter des ambiguïtés entre le mariage en soi et ses formes de célébration. Cette démarche nous a permis de comprendre ce qui fait le mariage par rapport aux conditions de fond et de forme. Cette démarche nous a permis de considérer

que le mariage sacramentel n'était autre chose que le mariage naturel entre deux baptisés. La même préoccupation a été évoquée au sujet du concept « consentement » qu'il fallait élucider pour éviter une confusion quant à la détermination du moment exact du mariage effectif. En effet, puisqu'il est donné à toutes les trois célébrations coutumière, civile et religieuse, il ressort de cette multiplicité d'échange de consentements la difficulté de déterminer lequel d'entre eux est valable.

Les analyses qui ont suivi cette première étape d'élucidation du concept « mariage » nous ont amené à parler de mariage naturel qui deviendrait sacrement pour des baptisés catholiques. Cependant, le mariage sacrement ne supprime pas le précédent, c'est-à-dire le mariage naturel. L'institution n'est pas synonyme de création. Cela signifie plutôt que quelque chose de plus a été réalisé ou apporté à ce qui existe déjà pour redonner un nouveau souffle. Ce qui est ajouté ne produit de fruit que dans la mesure où le bénéficiaire l'accepte et le vit. Le Christ a élevé ce qui existait déjà au rang des sacrements.

Par l'action sacramentelle, le Christ actualise son mystère sauveur déjà existant. Le sacrement n'est pas l'expression d'une loi de l'Église ou de nos sentiments religieux mais plutôt le signe efficace de l'action du Christ qui vient les transformer. C'est Lui qui est premier et Son œuvre seule importe. C'est dans cette perspective que nous avons abordé la notion du « sacrement déjà existant » en passant en revue des concepts qui sont intrinsèquement liés au mariage dont le baptême.

La nature, les effets théologiques et les éléments juridiques du baptême justifient la nécessité de redécouvrir et d'approfondir le sens du mariage. La doctrine canonique actuelle appelle mariage sacramentel, le mariage conclu entre deux baptisés. Nous proposons de l'interpréter dans le sens où un mariage valide entre deux baptisés est toujours un sacrement. Il convient de rappeler qu'il s'agit d'un mariage qui, dès le départ constitue une alliance matrimoniale naturelle déjà revêtue du caractère sacré dès sa création. Elle devient sacrement dans le lien entre baptisés. En d'autres termes, la sacramentalité du mariage ne peut intervenir qu'entre baptisés. Le lien entre le baptême et le mariage inaugure le principe de l'inséparabilité entre contrat et sacrement pour deux baptisés dont la conséquence est que la sacramentalité du mariage devient inhérente pour tous les baptisés qui choisissent l'état conjugal, indépendamment de leur situation de foi.



L'impraticabilité de la vie chrétienne ne retire nullement le statut de sacrement du mariage pour deux baptisés. « Comme sacrement, le mariage ne peut intervenir qu'entre baptisés, car c'est lorsqu'il intervient entre baptisés qu'il confère la grâce sacramentelle qui est une condition nécessaire pour qu'un sacrement puisse exister »<sup>810</sup>. En fait, le mariage répond pleinement à sa nature de sacrement quand il est conclu entre deux baptisés. C'est pourquoi plusieurs auteurs considèrent le baptême comme la base, la racine, la porte ou encore la cause de la sacramentalité du mariage qui ne peut être abolie dans l'être nouvellement engendré.

Un autre sacrement dont le lien avec le sacrement de mariage mérite d'être souligné, c'est la confirmation. Nous n'en avons pas parlé dans le corps du texte. Toutefois, nous pouvons nous demander si le sacrement de mariage peut être célébré sans que la personne ait reçue la confirmation? Le *CIC* 83 n'en formule pas une obligation juridique avant la célébration du mariage sacramentel et le lien entre la confirmation et le mariage demeure peu perceptible. « Les catholiques qui n'ont pas encore reçu le sacrement de confirmation le recevront avant d'être admis au mariage, si c'est possible sans grave inconvénient. Pour que le sacrement de mariage soit reçu fructueusement, il est vivement recommandé aux époux de s'approcher des sacrements de la pénitence et de la très sainte Eucharistie » (can.1065). Dans plusieurs cas, les futurs époux ne sont pas confirmés et célèbrent leur mariage dans cet état. Contrairement au baptême, la confirmation n'est pas présentée comme une condition absolue, mais souhaitable.

Nous avons ensuite analysé les conditions de fond et de forme en référence aux dispositions arrêtées aux articles 366 du code civil du Québec et 368 du code de la famille de la RDC qui n'obligent pas les couples à célébrer une seconde fois ce qui est déjà célébré à l'Église, dans le cas du Québec, et en famille dans le cas de la RDC. En clair, le mariage religieux au Québec et le mariage africain en RDC produisent chacun des effets civils. Ainsi en décidèrent leurs législateurs. Par contre, un mariage civil au Québec et un mariage africain en RDC ne produisent pas nécessairement d'effets religieux puisqu'il manque une condition de fond du mariage sacramentel : le baptême. Nous soutenons que sous cette

---

<sup>810</sup> Beugre, Honoré, « La nécessité du baptême et de la confirmation pour la célébration du sacrement de mariage », p. 49.

condition baptismale, un mariage naturel (civil ou africain) devient sacrement, c'est-à-dire si la seule condition exclusive de fond définie par l'Église se réalise. Dans cette logique, des baptisés catholiques peuvent choisir de se marier civilement au Québec, leur mariage devient sacramentel par le caractère baptismal.

Les Africains croient fermement que leur mariage est un signe sacré qui relève de la création et qui s'inscrit dans l'alliance entre Dieu et l'humanité. Cette institution naturelle peut être reconnue comme sacrement pour des couples des baptisés catholiques. Le baptême constitue la seule condition de fond absente aussi bien dans le mariage africain que dans le mariage civil comme nous l'avons vu à la troisième partie de notre thèse. Vatican II n'en dit pas plus ou moins : l'une des raisons pour laquelle le mariage est un sacrement est qu'il est un signe sacré, car, aux époux chrétiens, le sacrement de mariage donne de « signifier, en y participant, le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église » (GS, n° 11,2).

C'est dans cette démarche que nous nous sommes engagé pour montrer qu'un mariage africain célébré par des baptisés catholiques produit des effets aussi bien civils que religieux en foi de quoi il peut être reconnu comme un sacrement. Ce mariage est célébré en présence des représentants familiaux comme des témoins, et les mariés eux-mêmes représentent l'Église par leur baptême. La théologie baptismale constitue le point de repère dans la sacramentalité du mariage. Celle-ci conduit à formuler notre proposition, garder un mariage unique, en l'occurrence le mariage africain qui peut devenir sacramentel.

Nous n'avons pas souhaité terminer notre étude sans critiquer notre pensée. Elle ne relève nullement de la perfection ou d'un passage obligé, mais elle constitue parmi tant d'autres l'une des voies possibles de sortie de difficultés pastorales engendrées par la cohabitation difficile de deux mariages africain et chrétien.

En définitive, la solution au vieux conflit entre le mariage africain et le mariage dit « chrétien » appelle à penser une théologie qui rejoigne les gens dans les situations concrètes de leur vie et qui prenne en charge leurs préoccupations existentielles. Une voie peut s'ouvrir aux chercheurs avec la perspective théologique que nous proposons pour penser les questions philosophiques et théologiques qui s'y rapportent en évitant d'exclure des êtres humains de la réception de certains sacrements pour des raisons qui sont loin d'être convaincantes. Prendre au sérieux l'angoisse existentielle qui étroit le cœur des

Africains et affecte leur avenir est une nécessité. La création des commissions diocésaines pour la famille en vue d'un accompagnement des couples des chrétiens catholiques là où les mouvements associatifs n'existent pas, si elles sont bien organisées, peuvent attirer et motiver même ceux et celles des autres confessions religieuses.

## **Conclusion générale**

Est-ce trop osé et ambitieux de traiter un sujet aussi délicat que celui du mariage en Afrique, car il est une institution complexe et variée ? Il a fait couler beaucoup d'encre. Il ouvre la question des relations entre les Églises d'Afrique et le Saint-Siège qui sont tendues et loin d'être pacifiques. Personne ne peut prétendre en épuiser les débats en raison, d'une part, de son ampleur et de la difficulté à concilier les deux conceptions africaine et occidentale du mariage et, d'autre part, des obstacles rencontrés au niveau de l'adaptation de la doctrine de l'Église catholique sur le mariage dans la sphère culturelle des Églises d'Afrique et de la gestion des conséquences engendrées par cette institution familiale.

Si pour beaucoup, la famille est plébiscitée comme lieu de bonheur, de tendresse et de soutien face aux coups durs de la vie avec une part d'idéalisation assez forte, la réalité de l'amour humain c'est que le « vin de Cana » peut manquer. S'il arrive à manquer pour une cause juste, cela est acceptable. Cependant les difficultés surgissent lorsque cela est imposé contre la volonté du bénéficiaire ou s'il n'y consent pas. C'est le cas des Africains convertis au catholicisme qui demeurent attachés à leur mariage africain, mais qui doivent célébrer en même temps un autre mariage qui leur fut imposé depuis la période de l'évangélisation et qu'ils considèrent comme ne correspondant pas à leurs valeurs culturelles.

Comment en est-on arrivé là ? Cette question nous a poussé à interroger l'histoire pour comprendre les différents contextes des sociétés aussi bien occidentales qu'africaines dans lesquels a évolué l'institution matrimoniale. C'est l'objet de la première partie de notre thèse consacrée à la relecture de l'histoire du mariage africain et du mariage chrétien ainsi que de leur rencontre sur le sol pastoral du continent africain. Le chapitre premier de cette première partie a présenté les grandes lignes de la conception africaine du mariage avant l'avènement du christianisme. Il constitue une alliance non pas seulement entre deux personnes mais aussi entre deux familles. Ce foyer de solidarité et de soutien donne lieu à son caractère communautaire.

Outre son caractère communautaire, les Africains considèrent leur mariage comme une source de vie qui appartient à l'ordre du sacré et du religieux. Dans leur mentalité culturelle, il n'est jamais conçu comme « un contrat conclu en une fois pour toutes, mais

plutôt un processus dynamique et progressif dont le premier stade est normalement constitué par les fiançailles et le dernier par les formalités complémentaires »<sup>811</sup>. Étant donné qu'il présente un caractère sacré et indissoluble, cela signifie qu'il « n'y a pas de mariage profane ou laïque. Déjà son rapport étroit avec le lignage considéré dans sa dépendance des ancêtres et de l'Être Suprême, de même les obligations morales qu'il fait naître, montrent cet aspect du mariage. Les rites des sacrifices aux mânes et les formules de bénédiction employées fréquemment par les parents en sont un supplément de preuve »<sup>812</sup>.

Le mariage en Afrique est considéré comme une réalité sacrée et un don exigeant la réciprocité dans un long processus qui implique négociations, préparations et célébrations à travers plusieurs étapes. Les caractéristiques ainsi décrites et véhiculées comme normes, valeurs, obligations ou représentations ne sont pas figées au point de les présenter comme si elles jouissaient d'une quelconque stabilité ou homogénéité. Elles demeurent sujettes à des velléités de résistance au diktat des règles traditionnelles. Toutefois, malgré l'accélération du processus de résistance rendue possible grâce à la modernité, certaines valeurs lignagères dont le mariage demeurent des outils de cohésion entre les membres claniques.

Lorsqu'il préface l'ouvrage du théologien camerounais Essomba Fouda Antoine, Michel Legrain déclare qu'en Afrique « la famille, c'est l'incontournable place forte, c'est l'épine dorsale qui maintient en sa vie originale chacune des innombrables ethnies de ce vaste continent. Dans un tel contexte, il n'est pas étonnant que les vagues successives de conquérants se soient heurtées à de très fortes résistances locales, lorsque ces colonisateurs entendaient imposer leurs propres valeurs conjugales, matrimoniales et familiales »<sup>813</sup>. Force est de constater que malheureusement cet épisode a fortement marqué la pensée africaine à telle enseigne qu'il est difficile de réfléchir sans évoquer cet épisode douloureux.

En venant en Afrique, les missionnaires s'attendaient-ils à une opposition ou à une résistance qui proviendrait des aînés, anciens ou gardiens-nés des traditions africaines ? Le moins que l'on puisse dire est que leur opposition trouva un écho inattendu chez nombre de

---

<sup>811</sup> Mulago, Vincent, *Théologie africaine et problèmes connexes*, p. 257-258.

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>813</sup> Michel Legrain est cité dans Essomba Fouda, Antoine, *Le mariage chrétien au Cameroun*, p. 5.

prêtres et de théologiens africains lorsqu'ils prirent conscience que les berceaux occidentaux du christianisme n'avaient pas valeur universelle.

En parcourant les publications sur l'histoire du mariage appelé « chrétien », objet de nos réflexions au chapitre deuxième de la première partie de notre thèse, nous pouvons concéder qu'un lent et long développement de la théologie sacramentaire a été nécessaire pour que le mariage puisse apparaître comme un signe efficace de grâce dont l'institution remonterait au Christ. Certes, une chose est de construire une doctrine, une autre est de reconnaître son émergence contextuelle historique et culturelle. A en croire les ouvrages parcourus, historiquement parlant, le mariage présentait plus de difficultés parfois gênantes que les autres sacrements comme la confirmation ou l'extrême-onction.

Tout est parti de la famille où le père présidait la cérémonie du mariage et bénissait les nouveaux époux. Des études se développeront pour construire des théories théologiques et canoniques afin de justifier la présence divine dans l'acte matrimonial et le recours à l'institution ecclésiale dans son accomplissement. L'idée fondamentale des Pères de l'Église se résume en ceci que l'union du Créateur avec son peuple a fait place au mystère des noces du Christ avec son Église. La vie chrétienne donnera plus tard aux noces des baptisés leur originalité avec la présence du prêtre.

Au milieu des attaques de tout côté contre le principe sacramentaire surtout du côté des Réformateurs qui rejetèrent la doctrine classique pour reléguer le mariage au rang des institutions humaines ou des cérémonies secondaires de l'Église, le Concile de Trente précisa les contours de la doctrine de l'Église. Sans doute que la manière dont le Christ avait institué le mariage sacramentel ne fut pas une préoccupation. L'Église ne se prononça pas là-dessus, affirmant seulement qu'il était un sacrement qui relevait de la loi nouvelle et qui communiquait aux époux les grâces que le Christ a méritées par sa passion. La doctrine et la discipline du mariage catholique furent fixées. Le concile décréta que le mariage ne serait valide et sacramentel que s'il était célébré en présence d'un prêtre et de deux témoins. C'est la forme canonique en vigueur jusqu'aujourd'hui.

Le mariage fut institué dès l'origine comme signe prophétique et sanctifié par le Christ. S'il a été séculièrement entouré de rites religieux, soustrait à la vie profane, l'Église a eu le mérite de soupçonner l'existence de quelque chose d'essentiel qui se passait derrière des différentes cérémonies familiales. Elle décida de s'en attribuer la mission. C'est ainsi

qu'il est passé de la famille à l'église paroissiale où une bénédiction liturgique sera accordée pendant la célébration du sacrifice de la messe.

Le Christ, a-t-il ajouté quelque chose au mariage naturel qui existait déjà pour en faire un autre qui serait mariage-sacrement ? A-t-il créé un nouveau mariage qu'il a appelé mariage-sacrement ? Dans le cadre de notre étude, les extraits scripturaires sur le mariage qui rapportent ses interventions se résument en ce texte de Marc dont l'Église s'est servi pour élaborer la théorie de l'indissolubilité : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ! » (Mc 10,9). Nous pensons que l'institution de ce sacrement remonte au fondateur de l'Église, qui a organisé celle-ci en ayant pleine conscience de ce qu'il faisait, mais il a laissé au temps le soin de faire la pleine lumière doctrinale sur une tradition qui serait d'abord vécue.

Cela dit, pour sanctifier quelque chose, il faudrait qu'il puisse exister. On ne peut pas sanctifier quelque chose qui n'existe pas. Dans cette logique, il serait difficile de comprendre la sanctification qui s'opère à travers le mariage sacramentel en Afrique si l'on ne reconnaît pas qu'il existe déjà un mariage naturel qui s'est réalisé dans la perspective de la création. Malheureusement, les missionnaires venus d'Europe en Afrique ne l'enseignèrent pas de cette manière. La relecture historique a permis de comprendre ce qu'est le sacrement et comment on en est arrivé au produit qui a été transféré vers l'Afrique pour y rencontrer une autre conception du mariage que nous avons présentée au premier chapitre de la première partie de notre thèse.

Avant d'analyser les circonstances qui concoururent à l'imposition d'une autre conception du mariage par des missionnaires venues d'Europe, le second chapitre de la première partie de notre thèse a présenté le parcours historique du mariage dit « chrétien » au milieu de longs débats et conciles (Latran IV et Trente) qui ont abouti par la codification des lois matrimoniales. Sur fond des préjugés, le transfèrement du mariage dit « chrétien » vers l'Afrique fut caractérisé par un certain nombre de pratiques qui dévalorisèrent le mariage africain dont les conséquences pastorales constituent, depuis l'avènement du christianisme jusqu'aujourd'hui, un défi pour l'évangélisation pour aussi bien les missionnaires que les prêtres autochtones.

Le troisième chapitre de la première partie de notre thèse a analysé la pédagogie pastorale qu'ils avaient conçue pour assurer le transfèrement de la doctrine de l'Église sur

le mariage dans un contexte particulier sur fond des préjugés où évangélisation et colonisation semblaient faire route ensemble. La rencontre de deux « mariages » s'est déroulée dans des conditions particulières.

« L'Église catholique se présentait alors volontiers sous l'étiquette forgée par les juristes et les canonistes : celle de société parfaite, fonctionnant depuis plusieurs siècles selon une ligne fortement hiérarchique. [...] Nous sommes partis de nous, de chez nous, de notre eurocentrisme chrétien. Et, en fonction de ce point de départ égocentré, nous avons mesuré le sérieux de l'accueil de la Bonne Nouvelle de l'Évangile par les Africains »<sup>814</sup>.

L'action missionnaire en Afrique fut entourée de tant de méandres et de détours compliqués qu'il était difficile d'en détecter les motivations réelles. Bien qu'ayant été adressé aux missionnaires qui se rendirent au Congo-belge, le message de Léopold II, roi des Belges, est largement diffusé en Afrique pour illustrer la mainmise du colonisateur pour arracher d'une manière dolosive l'essentiel de ce qui faisait la force et la puissance de nombreux peuples africains. En comparaison avec la situation coloniale de son pays d'origine, l'anthropologue camerounais Eya Moane a publié en 2017 un extrait du message du roi des Belges :

« Le but principal de votre mission au Congo n'est donc point d'apprendre aux Nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà. [...] Votre rôle essentiel est de faciliter la tâche administrative et aux industriels. [...] Vous veillerez entre autre à désintéresser nos sauvages des richesses dont regorgent leur sol et sous-sol, pour éviter qu'ils s'y intéressent, qu'ils ne nous fassent pas concurrence meurtrière et rêvent un jour à nous déloger »<sup>815</sup>.

La confusion et les ambiguïtés qui accompagnèrent la mission des évangélistes sur le sol du continent africain préfigurèrent l'imbroglio qui entourera les intentions qui auront justifié l'imposition d'une autre conception du mariage en Afrique. Les conséquences qui en découleront ne seront sans doute pas faciles à avaler dans plusieurs secteurs de l'anthropologie africaine dont celui de mariage au plan pastoral et anthropologique puisque « l'objectif réel de l'institution des lois et règlements fut d'avilir l'homme nègre qui accepta naturellement d'abandonner sa vie 'sur terre' pour la gagner

---

<sup>814</sup> Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique, tome III*, p. 6.

<sup>815</sup> Moane, Eya, *La tragédie du peuple fang. Essai d'anthropologie sociale africaine*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 59.



dans les cieux. L'Église sera désormais le début et la fin de toute chose »<sup>816</sup>. A la suite du transfèrement opéré du mariage dit « chrétien » vers l'Afrique par le biais de l'évangélisation avec la contribution des administrateurs coloniaux, nous avons souligné le fait que la rencontre des cultures a engendré en Afrique sub-saharienne de profondes transformations à tous les niveaux dont souffre la pastorale.

Malgré ce chemin parsemé de hauts et de bas, cela ne laissera pas indifférent l'épiscopat de ce continent surtout dans sa partie subsaharienne pour qui le mariage constituera la pierre d'achoppement avec les autorités ecclésiastiques de Rome. Tout en invitant les théologiennes et les théologiens à travers les universités et les instituts religieux à jouer un rôle décisif dans le développement d'une théologie du mariage en Afrique, les évêques africains ont fourni beaucoup d'efforts pour une sortie de crise dans le domaine matrimonial. La question est préoccupante et aucune perspective n'a été systématiquement définie au niveau de leurs diverses assemblées épiscopales. Le chapitre premier de la seconde partie de notre thèse a montré comment ils ont formulé l'appel à la reconnaissance du mariage africain comme un vrai mariage.

L'expression chère à Mgr John Njenga, « le sacrement est déjà existant », que nous avons largement commenté, rejoint la perspective du « déjà là » que le Christ va sanctifier à travers le sceau baptismal qui incorpore les époux et épouse africains qui se marient selon les lois coutumières. Certes, entre la parole et la pratique ou entre la soumission docile et la dépendance financière, il y a sans doute un chemin à parcourir. Les responsables des Églises d'Afrique ne disposent pas de pouvoirs pour décider sur la reconnaissance de la validité et de la sacramentalité du mariage africain. D'après Jean-Marc Ela, ils « rendent grâce à Dieu pour la résistance et la colère que l'Esprit suscite chez eux envers tout ce qui avilit l'homme. Rome nous redonnerait des raisons d'espérer en nous laissant plus d'autonomie dans notre manière d'être l'Église du Christ, au cœur de la modernité africaine en gestation dans les turbulences actuelles »<sup>817</sup>.

Nous nous sommes rendus compte que l'épiscopat africain dans son ensemble n'accepte pas la législation de l'Église universelle dans le domaine matrimonial et réclame

---

<sup>816</sup> *Ibid.*

<sup>817</sup> Jean-Marc Ela a écrit la préface du livre : Cheza, Maurice, *Le synode africain. Histoire et textes*, p. 10.

plus de pouvoir pour discerner et pour décider. Loin d'adopter une attitude d'indifférence face à cette situation, les prélats catholiques africains ont fait du mariage africain le cheval de bataille sur plusieurs fronts en appelant à sa reconnaissance comme un vrai mariage. Ils refusent que le mariage africain soit considéré comme un mariage à l'essai ou comme une union libre. Ils s'opposent à l'existence d'un modèle unique et universel de famille et de mariage auquel se référeraient les autres modes d'agencement et de fonctionnements matrimoniaux, conjugaux et parentaux tenus pour gauchissements ou déviance.

Il faut cependant remarquer que depuis les années des indépendances, plus précisément depuis la quatrième assemblée du SCEAM, tenue à Accra au Ghana en 1976 jusqu'aujourd'hui, la revendication des évêques africains demeure la même : la reconnaissance du mariage africain comme un vrai mariage qui pourrait être considéré comme un sacrement. Ils ont tenu à le rappeler dans le document officiel publié par le biais du SCEAM à la veille du dernier synode sur la famille en 2015. En contribution à la tenue de ce synode, ils ont réitéré la même préoccupation. Tout porte à croire que l'on n'en a pas fini avec ce contentieux pastoral spécifique à l'Afrique sur le mariage.

Conscients des enjeux pastoraux de la foi dans leur continent, les prélats catholiques africains formulèrent le vœu de bénéficier de la contribution des théologiennes et des théologiens afin d'en arriver à une formalisation du débat continu entre mariage dit « chrétien » et mariage africain.

Le chapitre deuxième de la seconde partie de notre thèse s'est spécifiquement penché sur les discussions des théologiennes et des théologiens. La question est à la fois préoccupante et embarrassante surtout de la part de celles et de ceux qui, dès le départ, ne jouissent pas des mêmes pouvoirs que les évêques ou, du moins, dont les pouvoirs sont réduits. Ils ne peuvent que spéculer dans les aires qui leur sont dévolues en attente de prise de décision.

Nous devons reconnaître les efforts de systématisation fournis par celles et par ceux qui nous ont précédés à la bibliothèque. C'est de leurs approches que nous sommes partis pour construire la nôtre. Le premier constat à dresser est que l'unanimité sur la reconnaissance du mariage africain comme un mariage valide ou un mariage sacramentel n'était pas faite. Les débats ont constitué pour nous un jalon pour arriver à conceptualiser la sacramentalité du mariage africain.

Si le missionnaire belge Dominique Nothomb pense que la forme canonique constitue une condition de sacramentalité, Francisco Javier Urrutia de son côté a tout simplement exclu toute possibilité de reconnaître le caractère naturel au mariage africain. Par contre, l'ensemble des théologiennes et des théologiens, embarrassés et conscients du défi pastoral, sont préoccupés par la recherche d'une solution appropriée qui, malheureusement, tarde à se dessiner. Les efforts de systématisation sont bien présents et marqués par une série de tâtonnements, d'hésitations, de réserves et parfois de peur.

A notre avis, cette situation s'explique en partie par la formation sacerdotale généralement dispensée aux futurs prêtres et théologiens dans des séminaires africains qui persiste à s'inscrire dans une perspective universelle et globalisante. Cette conception enseignée au clergé africain ne semble laisser place à une alternative idoine ou plus adéquate. Il est possible que cette manière de former le clergé africain fasse obstacle à des ouvertures théologiques universitaires qui peuvent déboucher sur des recherches appropriées dans le domaine du mariage. Et c'est dans ce contexte, qu'entre engagement et doute, certains théologiennes et théologiens africains arrivent à formuler des propositions pastorales qui attendent toutefois l'approbation de leur hiérarchie.

L'objet de tout débat s'avère la recherche d'une solution à un problème touchant la vie et demeure ouvert aussi longtemps que les solutions possibles tardent à venir. Le mariage africain est à situer dans ce cas. La troisième et dernière partie de notre thèse apporte une pierre à l'édifice matrimonial que les évêques et théologiens africains ont déjà commencé à construire. Comment éviter la superposition ou la juxtaposition de trois célébrations du mariage ? En contribution aux recherches en vue d'une réponse à cette question, nous avons initié une étude qui nous a permis de proposer une compréhension du mariage dans la perspective de la théologie baptismale.

Nous préconisons une seule célébration et un seul type de mariage dans le continent africain : le mariage africain. Ce dernier, puisque reconnu par des législations africaines, peut devenir sacrement pour des baptisés catholiques. En conséquence, la célébration du mariage dit « chrétien » ne semble plus nécessaire puisque la sacramentalité matrimoniale existe déjà dans le couple des chrétiens. La seule célébration du mariage africain suffit pour produire les effets civils et religieux. Dans le cas de deux baptisés, le mariage comme institution voulue par le Dieu Créateur est inséparable du mariage-sacrement. Le baptême

confère un caractère qui ne peut s'effacer. Il incorpore toute personne dans l'Église et la configure au Christ.

Pour sa mise en œuvre, la proposition initiée et proposée se veut bénéficier de la contribution des mouvements associatifs qui existent dans des paroisses et dont les membres qui les constituent sont essentiellement des couples des baptisés catholiques à l'instar des « Équipes Notre-Dame » qui existent sous d'autres continents. Ce sont eux qui pourraient s'occuper de la préparation au mariage au niveau des églises paroissiales. Nous pensons que cette nouvelle perspective théologique pourrait être soumise à l'appréciation des évêques et des théologiens africains. Elle donne lieu à la reconnaissance de la validité du mariage africain qui met en exergue le rôle des familles respectives des époux et épouse dans la protection et la sauvegarde de l'institution familiale.

La nouvelle vision théologique peut être soumise, après cette étape de reconnaissance de la validité du mariage africain, à la réflexion des couples des baptisés catholiques déjà engagés dans le mariage afin d'en élaborer, par eux-mêmes, une catéchèse de préparation et d'accompagnement des couples. Ce sont eux qui connaissent et vivent les réalités quotidiennes et les multiples épreuves de l'amour conjugal dans l'institution familiale. Car, tant que la conception du mariage chrétien comme « permission » en vue d'accéder aux sacrements demeurera, les chrétiens africains ne sauront jamais en quoi consiste un mariage-sacrement comme ils sont soumis à trois célébrations d'un même mariage.

Par ailleurs la nouvelle perspective théologique semble soulever un autre débat qui rejoint la question posée par Mgr John Baptist Sequeira, canoniste indien du XX<sup>e</sup> siècle : « Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ? » C'est fut l'intitulé de sa thèse de doctorat en droit canonique soutenue en 1984 à l'Institut catholique de Paris. C'est la question de la foi qui célèbre son retour dans les débats. Puisque tout sacrement, étant sacrement de foi, cela présuppose, pour être reçu, de la part du sujet, la foi supportée par la foi ecclésiale. Il faudrait donc distinguer l'état et la foi, c'est-à-dire le reçu et le fructifié, le statut et la motivation. La valorisation du sacrement est ainsi insinuée. Dans l'Église, le baptême est le fondement social et le sacrement de la foi en vertu desquels les hommes qui croient deviennent membres du Corps du Christ.

Les sacrements sont pour des croyants. Nous avons donc d'une part des baptisés sans foi qui ont reçu des sacrements mais qui ne les fructifient pas ou qui ne produisent pas de fruits. Ils demeurent à vie sujets canoniques de l'Église romaine qui alimentent débats et discussions dans les milieux théologiques et canoniques. D'autre part, nous avons des baptisés catholiques engagés dans la pratique religieuse mariés selon les coutumes africaines mais ne peuvent pas communier puisque n'étant pas mariés à l'Église ou pour s'être mariés coutumièrement. Ceux-ci demeurent exclus de la réception d'autres sacrements malgré leur foi fructueuse. Il n'est pas facile de reconnaître la foi ou d'en établir des critères d'appréciation et moins encore d'en marquer les degrés. La raison paraît évidente : « le mariage est l'image et le reflet de l'union entre le Christ et l'Église, l'essence du mariage chrétien est incompréhensible sans référence à cette union. Autrement dit, la sacramentalité du mariage n'est visible qu'avec les yeux de la foi »<sup>818</sup>. L'absence de la foi supprime-t-elle le sacrement même s'il ne produit pas de fruit ?

Nous sommes dans un contexte particulier, en Afrique, où des femmes et des hommes se sont convertis à la foi catholique. Ils y ont été baptisés mais leur baptême cesse de produire des effets malgré les efforts qu'ils fournissent dans la foi. Ils sont exclus de la réception des autres sacrements puisqu'ils se sont engagés dans le mariage africain qui est civilement légal. Ils vivent de l'amour aussi bien naturel que surnaturel comme représentants de l'union Christ-Église et non indépendamment d'elle. Comme parents, ils remplissent leurs devoirs, tâche qui les dépasse s'ils ne sont pas aidés par la grâce sacramentelle. Mais celle-ci leur est donnée s'ils sont en contact constant avec le Christ et l'Église. Ce qui est le cas et n'a aucun rapport avec une célébration à l'Église. John Baptist estime que « l'alliance conjugale qui acquiert la réalité de sacrement dans le cas des époux chrétiens, ne peut pas le devenir par un effet simplement juridique du baptême. La sacramentalité de cette alliance relève de l'identité chrétienne des époux, réassumée par eux au niveau de l'amour qu'ils se vouent dans le Christ. C'est le mystère personnel du Christ qui pénètre de l'intérieur l'alliance humaine et la transforme »<sup>819</sup>. Il a sans doute raison,

---

<sup>818</sup> Sequeira, John Baptist, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Paris, Cerf, 1985, p. 632-633.

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 633.

mais il a oublié que ce n'est pas non plus par un effet juridique d'un rite nuptial que l'alliance conjugale devient réellement sacrement. La pénétration de l'intérieur de l'alliance humaine et sa transformation sont des opérations qui relèvent de la volonté mystérieuse et personnelle du Christ qui soutient les efforts spirituels des conjoints. Cela ne provient nullement ni du rite, ni du prêtre qui préside la cérémonie. Ils sont déjà incorporés au Christ par le baptême et ils ont librement consenti à refléter dans leur union conjugale l'union du Christ avec son Église. C'est dans cette perspective que s'inscrit notre proposition de solution.

Nous terminons notre réflexion continue sur un sujet. Les recherches ne s'arrêtent nullement mais notre contribution, loin d'être une recette toute faite ou un passage obligé, se veut formuler un vœu légitime d'apprendre un jour qu'une solution durable non seulement est possible dans l'imaginaire humain mais aussi qu'elle a été trouvée. Nul n'ignore que le mariage, à la fois accepté et contesté, semble demeurer chez plusieurs peuples du monde le lieu privilégié d'épanouissement humain familial. Sa gestion par les juridictions de nos sociétés lui exerce une discipline qui met parfois en mal la liberté souhaitée des conjoints qui sont indissociablement encrés dans leurs catégories culturelles.

Avant d'être codifiée, la forme canonique a mis plusieurs siècles à se construire. Les Africains sont-ils appelés à suivre le même parcours ? Cette question reste ouverte aux discussions car nous pensons qu'obtenir une seule célébration pour un seul mariage, le mariage africain qui serait reconnu comme sacrement pour les baptisés catholiques africains, semble être un chemin long à parcourir. Dans le cadre particulier du continent africain, les débats reposent aussi sur des valeurs culturelles non essentiellement africaines. Cela ne fut pas le cas dans le contexte où est née la forme canonique imposée à toute l'Église. Comment s'y prendre ? Qu'advient-il si les évêques déclarent officiellement que le mariage africain est reconnu comme sacramentel pour des baptisés catholiques africains ? L'organisation d'un concile africain est-elle indispensable en vue de résoudre de nombreux problèmes pastoraux dont le mariage ? Notre étude se termine et se poursuit.

## Bibliographie

### 1. Documents sur le mariage en Afrique

Ahuba Bule Andavo, Julien, *La responsabilité négro-africaine dans l'accueil et le don de la vie. Perspectives d'inculturation pour les époux chrétiens*, Fribourg/Paris, éditions universitaires de Fribourg/Cerf, 1996, 181 pages.

Akouhaba Anani, Isabelle, *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale francophone : Cas du Bénin, du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire et du Togo*, s.l., s.e., 2008, 45 pages.

Antoine, Philippe, *Le mariage : droit canonique et coutumes africaines*, Paris, Beauchesne, 1992, 626 pages.

Antoine, Philippe, « Un regard neuf sur les fiançailles au service d'un droit particulier en Afrique », dans *AC*, n° 32, 1989, p. 199-219, 21 pages.

Balegamire Aksanti Koko, Jean-Marie Vianney, *Mariage africain et mariage chrétien. Vers des solutions canoniques et pastorales dans l'Église de la République démocratique du Congo*, Paris, L'harmattan, 2003, 284 pages.

Barengayabo, Marc, *La dot matrimoniale au Burundi*, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis, 1974, p. 219 pages.

Beugré Dakpa, Honoré, « La nécessité du baptême et de la confirmation pour la célébration du sacrement de mariage », dans *RUCAO*, n° 43, 2014, p. 45-75, 31 pages.

Binet, Jacques, *Le mariage en Afrique noire*, Paris, Cerf, 1959, 176 pages.

Bonnet, Charles, « Sur le mariage chrétien en Afrique. A propos de quelques publications récentes », dans *Communio*, tome IV, n° 5, septembre-octobre 1979, p. 76-83, 8 pages.

Bushayija, Stanislas, *Le mariage coutumier au Rwanda*, Bruxelles, Maison Ferdinand Larcier, 1966, 208 pages.

Cornet, Bertrand, « La femme en régime matriarcal », dans *Semaine de missiologie de Louvain (20<sup>e</sup> : 1951), Le rôle de la femme dans les missions : rapports et compte rendu de la XX<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain (1950)*, Louvain, Paris, Desclée de Brouwer, 1951, p. 192-209, 18 pages.

De Haes, René, « Recherches africaines sur le mariage chrétien », dans Ngindu Mushete, Alphonse (dir.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur Vincent Mulago*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1981, p. 33-43, 11 pages.

De Haes, René, « Quand y a-t-il mariage ? », dans *Telema*, n° 3, 1980, p. 39-52. 14 pages.

Diallo, Bios, *De la naissance au mariage chez les Peuls de Mauritanie*, Paris, Karthala, 2004, 125 pages.

Edjo, Nicolas, « Du mariage civil, et coutumier au mariage canonique : difficultés pastorales actuelles et perspectives d'avenir. Les questions de régulation de situations matrimoniales en Afrique », dans *RUCAO*, n° 43, 2014, p. 165-231, 67 pages.

Edjo Nonvignon, Nicolas, « Mariage coutumier, civil et religieux. Quel type de mariage pour le baptisé africain? Cas du Bénin et de la côte d'ivoire », dans *RUCAO*, n° 48, 2016, p. 153-183, 30 pages.

Erny, Pierre, « Mariage et rencontre des cultures en Afrique noire », dans *Spiritus*, tome XVI, n° 60, septembre 1975, p. 255-266, 12 pages.

Essomba Fouda, Antoine, *Le mariage chrétien au Cameroun. Une réalité anthropologique, civile et sacramentelle*, Paris, L'Harmattan, 2010, 234 pages.

Fondjo, Thomas, « L'intégration mariage coutumier sacrement de mariage est-elle possible ? », dans *Spiritus*, tome XVI, n° 60, septembre 1975, p. 272-274, 3 pages.

Hertsens, R. P., « Christianisme et conversion au Lac-Albert », dans Semaine de missiologie de Louvain (17<sup>e</sup>: 1946), *La famille noire en Afrique : Compte-rendu de la XVII<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain (1946)*, Louvain, Aucam, 1947, p. 89-93, 5 pages.

Iloki, Auguste et Iloki Gondo, Mireille, *Le droit du mariage au Congo. Le pré-mariage, le mariage à l'État*, Paris, L'Harmattan, 2008, 271 pages.

Ingestsi Imongia, Frédéric, « Vers une célébration intégrée du mariage canonique en RD Congo à la lumière du code de 1983 », *RAT*, 28 avril 2004, n° 55, p. 99-110, 12 pages.

Khonde, Godefroid-Léon, *Inculturation chrétienne du mariage au Congo : problèmes et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2015, 358 pages.

Legrain, Michel, *Le mariage des catholiques selon la diversité des cultures en Occident et en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2010, 86 pages.

Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome I. L'Église catholique entre méfiance et espérance*, Paris, L'Harmattan, 2009, 176 pages.

Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome II. Ébranlement de l'édifice matrimonial construit par le catholicisme occidental*, Paris, L'Harmattan, 2009, 428 pages.

Legrain, Michel, *L'Église catholique et le mariage en Occident et en Afrique. Tome III. Inquiétudes des catholiques en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, 264 pages.

Legrain, Michel, *Mariage chrétien modèle unique ? Questions venues d'Afrique*, Paris, Chalet, 1978, p. 126 pages.

Lomo Myazhiom, Aggée Célestin, *Mariages et domination française en Afrique noire (1916-1958)*, Paris, L'Harmattan, 2001, 137 pages.

Louwers, Octave, « La répression de l'adultère et de la bigamie et la protection du mariage monogamique au Congo Belge », dans *Zaire. Revue congolaise*, vol. II, décembre 1948, 1067-1098, 32 pages.

Lufuluabo Mizeka, François-Marie, « Mariage coutumier et mariage chrétien indissoluble », dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 3-4, 1969, p. 351-420, 69 pages.

Madeira Keïta, « Aperçu sommaire des raisons de la polygamie chez les Malinké », dans *Études guinéennes*, n° 4, 1950, p. 49-55, 7 pages.



- Mande Djapou, Joseph, « La polygamie et le droit pénal centrafricain », dans *Pénant : revue de droit des pays d'Afrique*, n° 88, 1978, p. 69-78, 10 pages.
- Marie-André du Sacré-Cœur, Sœur, « Cadres sociaux et évolution familiale », dans *Peuples d'outre-mer et civilisation occidentale : compte-rendu in extenso des cours et conférences*, Lyon, Chronique sociale de France, 1948, p. 307-324, 17 pages.
- Mulago Gwa Cikala, Vincent, *Mariage traditionnel africain et mariage chrétien pour une pastorale et une liturgie inculturées*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1991, 110 pages.
- Mulago Gwa Cikala, Vincent, « La famille et le mariage africains interpellent l'Église », dans *Bulletin de théologie africaine*, tome IV, n° 7, 1<sup>er</sup> janvier 1982, p. 17-40, 24 pages.
- Ngindu, Lukusa, *La mariage et ses implications chez les Luluwa de la République démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 152 pages.
- Nkelenge Mitendo, Hilaire, *Vers une sacramentalité du système matrimonial négro-africain : une analyse des concepts de contrat-alliance appliqués au mariage*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2004, 405 pages.
- Nothomb, Dominique « Le mariage en Afrique. Réflexions à l'occasion du prochain Synode des évêques », dans *NRT*, n° 114, juin 1992, p. 852-869, 18 pages.
- Nshole Babula, Donatien, *Une relecture africaine de la sacramentalité du mariage. Une théologie nuptiale de la divine alliance*, Paris, L'Harmattan, 2003, 363 pages.
- Omeonga Nyokunda Joséphine, *Indissolubilité catholique et coutumes africaines. Discussion sur le mariage traditionnel africain*, Bern, Peter Lang, 2008, 271 pages.
- Opping, Christine & al., *Marriage, fertility, and parenthood in West Africa = Mariage, fécondité, et rôle des parents en Afrique de l'Ouest*, Canberra : Dept. of Demography, Australian National University, 1978, 848 pages.
- Simon, René, « Mariage africain – mariage chrétien. Dialectique des cultures et de la foi », dans *Spiritus*, tome XVI, n° 60, septembre 1975, p. 291-306, 16 pages.
- Sohier, Antoine, « Mariage coutumier et mariage religieux », dans *Rythmes du monde*, n° 3, septembre – octobre 1946, p. 82-85, 4 pages.
- Sourou, Jean-Baptiste, *Comment être africain et chrétien ? Essai sur l'inculturation du mariage en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, 145 pages.
- Storms, Dom A., « Matriarcat et famille chrétienne au Katanga », dans *Semaine de missiologie de Louvain (17<sup>e</sup> : 1946)*, *La famille noire en Afrique : Compte-rendu de la XVII<sup>e</sup> semaine de missiologie de Louvain (1946)*, Louvain, Aucam, 1947, p. 83-88, 6 pages.
- Tenailleau, Bernard, « Mariage coutumier et église. À la recherche d'une pastorale nouvelle en Afrique centrale », dans *Spiritus*, tome XV, n° 55, janvier 1974, p. 25-43, 19 pages.
- Urrutia, Francisco Javier, « La pastorale du mariage en Afrique Noire », dans *AC*, tome XXIV, 1980, p. 169-213, 45 pages
- Vandenbergh, D., « Contribution à la pastorale du mariage en Afrique », dans *Orientations pastorales*, n° 119, 1968, p. 223-241, 19 pages.

Vangu Vangu, Emmanuel, *Sexualité, initiations et étapes du mariage en Afrique. Au cœur des rites et des symboles*, Paris, Publibook, 2012, 231 pages.

Van Wing, « Une évolution de la coutume Bakongo (Congo-Belge) », dans *Semaine de missiologie de Louvain (5<sup>e</sup>: 1927), Les élites en pays de mission : Compte-rendu de la cinquième semaine de missiologie de Louvain (1927)*, Louvain, Museum Lessianum, 1927, p. 235-247, 13 pages.

Yatala Nsomwe Ntambwe, Constantin, « Le droit ecclésial et la “canonisation” du droit coutumier en Afrique subsaharienne. Pour un droit canonique africain », dans *RUCAO*, n° 40-41, 2013, p. 293-316, 24 pages.

Yetohou, Thomas Sixte, « Le droit canonique et le défi de l’inculturation », dans *RUCAO*, n° 43, 2014, p. 233-259, 27 pages.

## **2. Documents du magistère et des évêques africains**

ACECCT, « Les fonctions de la famille chrétienne dans le monde d’aujourd’hui. Rapport final de la réunion des évêques du Congo, de Centrafrique et du Tchad », dans *DC*, n° 1794, 19 octobre 1980, p. 944-949, 6 pages.

Agré, Bernard, *Lève-toi et marche*, Abidjan, Eau vive, 1996, 156 pages.

Benoît XVI, *L’engagement de l’Afrique. Africae munus. Exhortation apostolique sur l’Afrique*, Paris, Cerf, 2011, 213 pages.

Benoît XVI, *L’évangélisation dans le monde moderne : exhortation apostolique Evangelii nuntiandi à l’épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l’Église*, Montréal, Fides, 1976, 99 pages.

Biayenda Wiki, Emile « Le mariage – les laïcs », interventions sur la première partie des travaux du Synode des évêques de 1974, dans *DC*, 1663 (3 novembre 1974), pp. 908-909, 2 pages.

Bouchard, Jean-Claude, « Méthode de l’inculturation », dans Cheza, Maurice, Derroitte, Henri et Luneau, René, *Les évêques d’Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, p. 152-153, 2 pages.

Concile du Vatican, *L’apostolat des laïcs : décret “Apostolicam Actuositatem”*, Paris, Mame, 1966, 173 pages.

Concile du Vatican, *L’activité missionnaire de l’Église : décret « Ad Gentes »*, Paris, Cerf, 1967, 447 pages.

Concile du Vatican, *L’Église dans le monde de ce temps : constitution pastorale ‘Gaudium et spes’ (7 septembre) : texte conciliaire, introduction, commentaires*, Paris, Mame, 1968, 395 pages.

Concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur l’Église “Lumen gentium”*, Paris, Cerf, 1965, 158 pages.

Conférence Épiscopale du Zaïre, *Fonctions et tâches de la famille chrétienne dans le monde contemporain : contribution de l’Épiscopat du Zaïre au Synode*, Secrétariat Général de la Conférence Épiscopale du Zaïre, Kinshasa, 1984, p. 61 pages.

Conférence épiscopale du Tchad, « Les problèmes pastoraux de l'Église en Afrique », dans *DC*, n° 2017, 9 décembre 1990, p. 1067-1072, 6 pages.

Edra Ukpo, Joseph, « Le mariage traditionnel africain », dans *DC*, n° 2094, 15 mai 1994, p. 488, 1 page.

Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, 800 pages.

François, *La joie de l'Évangile : exhortation apostolique "Evangelii gaudium", aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées et à tous les fidèles laïcs sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui*, Montréal, Médiaspaul, 2013, 206 pages.

Jean-Paul II, *L'amour humain dans le plan divin : la rédemption du corps et la sacramentalité du mariage dans les catéchèses du mercredi (1979-1984)*, Paris, Parole et silence, 2014, 656 pages.

Jean-Paul II, *L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000: exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Ottawa, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1995, 154 pages.

Jean-Paul II, *Les tâches de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui : exhortation apostolique Familiaris Consortio* (22 novembre 1981), Montréal, Fides, 1981, 186 pages.

Malula, Joseph-Albert, « Mariage et famille en Afrique », dans *DC*, n° 1880, 2 septembre 1984, p. 870-874, 5 pages.

Mbiybe Verdzev, Paul, « La famille », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 2 pages.

Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphaël, « Reconnaître le mariage traditionnel », dans Église catholique, *Le synode africain : histoire textes*, Paris, Karthala, p. 126-128, 3 pages.

Ndingi Mwana'a Nzeki, Raphaël, « Mariage traditionnel et droit canonique », dans *DC*, n° 2094, tome XCI, 15 mai 1994, p. 491-492, 2 pages.

Njenga, John, « Autour du mariage traditionnel ou coutumier », dans *Telema*, n° 34, avril-juin 1983, p. 35-34, 10 pages.

Njue, John, « La femme dans l'Église », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire textes*, Paris, Karthala, p. 161-162, 2 pages.

Paul VI, *L'Église et les nouveaux problèmes sociaux : lettre apostolique Octogesima adveniens au Cardinal Maurice Roy, président du Conseil des laïcs et de la Commission pontificale « justice et paix »*, Montréal, Fides, 14 mai 1971, 31 pages.

Paul VI, « Allocution au symposium des évêques d'Afrique », dans *DC*, n° 1546, 7 septembre 1969, p. 764, 1 page.

Pie XI, *L'encyclique Casti connubii sur le mariage chrétien. (31 décembre 1930)*, Paris, Spes, 1964, 252 pages.

Rugambwa, Laurent, « Inculturation suppose pluralisme, communion d'Églises particulières et structures juridiques », dans Cheza, Maurice, Derroitte, Henri et Luneau,

René, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, p. 154-155, 2 pages.

Sarah, Robert, « Une mission pour l'Église qui est en Afrique », dans *DC*, n° 2091, 3 avril 1994, p. 337-345, 9 pages.

SCEAM, *L'avenir de la famille, notre mission*, Accra, Sceam publications, 2015, 88 pages.

SCEAM, « Recommandations sur le mariage et la vie de famille des chrétiens en Afrique », dans *DC*, n° 1818, 22 novembre 1981, p. 1019-1021, 3 pages.

SCEAM, « Les fonctions de la famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Rapport final de la réunion des évêques du Congo, de Centrafrique et du Tchad », dans *DC*, n° 1794, 19 octobre 1980, p. 944-949, 6 pages.

SCEAM, « La vie de la famille », dans *DC*, n° 1751, 5 novembre 1978, p. 929-931, 3 pages.

SCEAM, « Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage », dans *DC*, n° 1718, 17 avril 1977, p. 360-361, 2 pages.

Setele, Alberto, « Le mariage coutumier et chrétien », dans *DC*, n° 2094, tome XCI, 15 mai 1994, p. 494-495, 2 pages.

Sima Ngua, Anacleto, « Une évangélisation qui imprègne tout », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 1 page.

Thiandoum, Hyacinthe, « Rapport de synthèse des interventions orales et écrites des Pères synodaux à l'assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques », dans Cheza, Maurice, *Le Synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 179-215, 37 pages.

Thiandoum, Hyacinthe, « Rapport introductif », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 27-49, 23 pages.

Thiandoum, Hyacinthe, « Second rapport du Synode », dans *DC*, n° 2095, 5 juin 1994, p. 523-534, 13 pages.

Wouking, André, « La vision de l'homme africain », dans *DC*, n° 2094, 15 mai 1994, p. 485, 1 page.

Yago, Bernard, « Mariage et famille dans le monde moderne », dans *DC*, n° 1796, Tome LXXVII, 23 novembre 1980, p. 1063-1064, 2 pages.

Zubeir, Gabriel, « Le mariage dans le contexte africain », dans *DC*, n° 1796, Tome LXXVII, 23 novembre 1980, p. 1062, 1 page.

### **3. Autres documents : ouvrages et articles**

Abble, Albert, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956, 283 pages.

Aderanti Adepoju, *Famille africaine : politiques démographiques et développement*, Paris, L'Harmattan, 1999, 318 pages.

Aguessy, Honorat, « Visions et perspectives traditionnelles », dans Sow, Ibrahima-Alpha (dir.), *Introduction à la culture africaine. Aspects généraux*, Paris, Union générale d'éditions : Unesco, 1977, 141-212, 72 pages.

- Aké Loba, *Les dépossédés*, Paris/Bruxelles/Nivelles, Francité, 1973, 228 pages.
- Appiah-Kubi, Francis, *Église, famille de Dieu : un chemin pour les Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 2008, 334 pages.
- Balandier, Georges, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, 293 pages.
- Baudot, Denis, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage: la discussion après le Concile Vatican II*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987, 396 pages.
- Benoist, Joseph-Roger de, « Rencontre du christianisme et des sociétés de la boucle du Niger », dans *L'accueil et le refus du christianisme*, Actes du colloque de Stuttgart, Lyon II, Université Jean-Moulin, septembre 1986, p. 60-76, 17 pages.
- Béraudy, Roger, *Sacrement de mariage et culture contemporaine. Questions et perspectives*, Paris, Desclée, 1985, 199 pages.
- Boch, David Jacobus, *Dynamique de la mission chrétienne : histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Genève/Paris, Haho/Labor et Fides/Karthala, 1995, 774 pages.
- Bologne, Jean-Claude, *Histoire universelle de l'Église catholique*, tome XII, Paris, Hachette, 1872, 863 pages.
- Bonnet, Louis, *La communauté de vie conjugale au regard des lois de l'Église catholique. Les étapes d'une évolution du Code de 1917 au concile Vatican II et au Code de 1983*, Paris, Cerf, 2004, 535 pages.
- Bouchard, Joseph, « Évangélisation et colonisation », dans *Outre-mer. Revue d'histoire*, n° 194-197, 1967, p. 39-43, 5 pages.
- Briault, Maurice, *Polythéisme et fétichisme*, Paris, Bloud & Gay, 1929, 200 pages.
- Bricout, Hélène, *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Paris, Cerf, 431 pages.
- Buangi Puati, Roger, *Christianisme et traite des Noirs*, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 2007, 399 pages.
- Bujo, Bénézet, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *RSR*, vol. 84, n° 1, 2010, p. 159-174, 16 pages.
- Bujo, Bénézet, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 2008, 160 pages.
- Bujo, Bénézet, « Culture africaine et développement : un dialogue nécessaire », dans *Finance & bien commun*, n° 28-29, mars 2007, p. 40-45, 6 pages.
- Bujo, Bénézet, Kabasele Lumbala, François, Luneau, René et Doré, Joseph, *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, 2001, 354 pages.
- Chauvet, Louis-Marie, « Le mariage, un sacrement pas comme les autres », dans *La Maison-Dieu*, n° 127, 1976, p. 64-105, 42 pages.
- Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire : domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence africaine, 1982, 219 pages. Traduit de

l'anglais : *The cultural unity of Black Africa : the domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity*, Chicago, Third World Press, 1978, 235 pages.

Cheza, Maurice, *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2007, 271 pages.

Cheza, Maurice, « Le Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar : le SCEAM », dans *RTL*, n° 21, 1990, 472-476, 5 pages.

Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, 428 pages.

Cheza, Maurice, « Le Synode africain et l'exhortation *Ecclesia in Africa* », dans *RTL*, n° 27, 1996, p. 200-214, 15 pages.

Cheza, Maurice, « Vers le Synode africain. Note chronologique et bibliographique », dans *RTL*, n° 25, 1994, p. 65-71, 7 pages.

Cheza, Maurice, *Le deuxième Synode africain. Réconciliation, Justice et Paix*, Paris, Karthala, 2013, 435 pages.

Cheza, Maurice, Derroitte, Henri et Luneau, René, *Les évêques d'Afrique parlent (1969-1991). Documents pour le Synode africain*, Paris, Centurion, 1992, 443 pages.

Commission théologique internationale, *Textes et documents I (1969-1985)*, Paris, Cerf, 2013, 461 pages.

Costa, Jacqueline, « La nouvelle famille africaine dans les droits de l'indépendance. Essai de sociologie normative », dans *L'Année Sociologique*, vol. 22, 1971, p. 153-180, 28 pages.

Crosby, Douglas, « Des excuses aux Premières Nations du Canada. Au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui vivent et qui exercent leur ministère au Canada », dans *Kerygma*, n° 25, 1991, p.135-139, 5 pages.

Dauvillier, Jean, « Le mariage dans le droit classique de l'Église, depuis le Décret de Gratien (1140), jusqu'à la mort de Clément V (1314) », dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, n° 88, 1934, p.478-480, 3 pages.

Delepine, Guy, *Communio vitae et amoris coniugalis. Le courant personnaliste du mariage dans l'évolution jurisprudentielle et doctrinale de la Rote (1969-1979)*, Louvain, Université catholique de Louvain, 1980, 214 pages.

Derroitte, Henri, « Le christianisme en Afrique entre revendication et contestation. Étude analytique à partir des revues africaines de théologie et de pastorale », dans *RTL*, n° 24, 1993, p. 38-69, 32 pages.

Dion, Jennifer, *Bibliographie thématique. Le mariage en Afrique subsaharienne 2000 à 2010*, Québec, Université Laval, 2010, 42 pages.

Djereke, Jean-Claude, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 2001, 298 pages.

Donzé, Marc, « Objectifs et tâches de la théologie pratique », dans *RSR*, n° 3, Vol. 69, janvier 1995, p. 292-302, 11 pages.

- Ela, Jean-Marc, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 447 pages.
- Ela, Jean-Marc, « Identité propre d'une théologie africaine », dans Breton, Stanislas (dir.), *Théologie et choc des cultures* (colloque de l'Institut catholique de Paris), Paris, Cerf, 1984, p. 30-39, 10 pages.
- Esmein, Adhémar, *Le mariage en droit canonique*, Paris, Sirey, 2<sup>e</sup> vol., 1929, 391 pages.
- Fauvelle-Aymar, François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop : histoire et idéologie*, Paris, Karthala, 1996, 237 pages.
- Grimm, Robert, *Luther et l'expérience sexuelle : sexe, célibat, mariage chez le Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 1999, 431 pages.
- Grimm, Robert, *L'institution du mariage. Essai d'éthique fondamentale*, Paris, Cerf, 1984, 363 pages.
- Haquin, André, « Emirat des professeurs Maurice Cheza et Claude Soetens (7 mai 2003) compte-rendu », dans *RTL*, n° 34, 2003, p. 422-425, 4 pages.
- Hauwa Hoomkwap, Kathryn, « Les femmes dans l'église et dans la société », dans Cheza, Maurice, *Le synode africain : histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 76-77, 2 pages.
- Hayoit, Pierre, « Les procédures matrimoniales et la théologie du mariage », dans *RTL*, n° 9, 1978, p. 33-58, 26 pages.
- Himbaza, Innocent, Amherdt, François-Xavier et Moser, Félix, *Mariage et bénédiction : apports bibliques et débats en Église*, Paris, Cerf, 2018, 285 pages.
- Houssiau, Albert, « L'engagement baptismal », dans *RTL*, n° 9, 1978, p. 138-165, 28 pages.
- Kabasele Lumbala, François, *Renouer avec ses racines. Chemins d'inculturation*, Paris, Karthala, 2005, 344 pages.
- Kabasele Lumbala, François, *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, 159 pages.
- Kalulu Bisanswa, Justin, « V.Y. Mudimbe : réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique », dans *Cahiers d'études africaines*, n° 160, XL-4, 2000, p. 705-722, 18 pages.
- Kapopwe Kilongoshi, Athanase, « L'inculturation en Afrique noire. Une option axiale ou accidentelle ? », dans *RAT*, 29 (2005), n° 58, 2005, p. 193-226, 33 pages.
- Kembe Ejiba, Donatien, « *Tel lieu, telle catéchèse. Catéchiser sous l'arbre à palabre en Afrique* », dans *RAT*, n° 53, avril 2003, p. 81-97, 17 pages.
- Laurent, François, *L'Église et l'État : le moyen-âge – la réforme*, Paris, A. Lacroix, Verboeckoven C<sup>ie</sup>, 1866, 445 pages.
- Leclercq, Jacques, *Mariage naturel et mariage chrétien*, Paris, Casterman/Feuilles familiales, 1965, 190 pages.
- Locht, Pierre de, *Mariage et sacrement de mariage*, Paris, Centurion, 1970, 247 pages.
- Luneau, René, *Comment comprendre l'Afrique : évangile, modernité, mangeurs d'âmes*,

Paris, Karthala, 2002, 211 pages.

Luneau, René, « *Ecclesia in Africa – Chronique d'un Synode* », dans *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 93, janvier-mars 1996, p. 171-180, 10 pages.

Luneau, René, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Paris, Karthala, 1997, 243 pages.

Luneau, René, « Les chemins de la noce », dans *Spiritus*, tome XVI, n° 60, septembre 1975, p. 229-242, 13 pages.

Lusala Lu Ne Nkuka Luka, *Jésus-Christ et la religion africaine : Réflexion christologique à partir de l'analyse des mythes d'Osiris, de Gueno, d'Obatala, de Kiranga et de Nzala Mpanda*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010, 188 pages.

Malvaux, Benoît, « L'accès aux sacrements. Pratiquer l'ouverture sans brader. Plaidoyer pour une approche positive de la diversité », dans Bacq, Philippe et Theobald, Christoph (dir.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Bruxelles, Lumen vitae, 2004, p. 107-124, 18 pages.

Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire en Afrique occidentale française*, Paris, Payot, 1939, p. 227 pages.

Martimort, Aimé Georges, « Contribution de l'histoire liturgique à la théologie du mariage », dans *Esprit et Vie*, n° 88, 1978, p. 129-137, 9 pages.

Mathon, Gérard, *Le mariage des chrétiens. Des origines au concile de Trente*. Volume I, Paris, Desclée/Mame, 1993, 371 pages.

Matthijs Blok, J.C., « Christianisme et quête d'identité en Afrique », dans *la Revue réformée*, n° 228, 2004/3-juin 2004, p. 1-28, 28 pages.

Mbiti, John Samuel, *African religions & philosophy - Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Clé, 1972, 290 pages.

Mbock, Pierre, *La vie d'une Église au Cameroun. Épreuves et victoires*, Paris, Société des Missions évangéliques, 1931, 96 pages.

Mbuy Beya, Marie-Bernardette, « Femmes africaines et théologie », dans Cheza, Maurice, *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2007, p. 149-161, 13 pages.

Messomo Ateba, Augustin Germain, *Enjeu de la seconde évangélisation de l'Afrique noire. Mémoire blessée et Église du peuple*, Paris, L'Harmattan, 2006, 452 pages.

Métinhoué, G. Pierre, « L'importance du passé dans l'histoire de l'Église en Afrique », dans Ruggieri, Giuseppe, *Église et histoire de l'Église en Afrique* (Actes du colloque de Bologne, 22-25 octobre 1988), Paris, Beauchesne, 1988, 393 pages.

Minaku Lukoki, José, « Des structures intermédiaires pour une Église aux prises avec la mondialisation : les Communautés Ecclésiales Vivantes de Base », dans *Telega*, n° 31, janvier mars 2007, p. 75-81, 7 pages.

Minnerath, Roland, *L'Église et les états concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle*, Paris, Cerf, 1983, 510 pages.



- Moane, Eya, *La tragédie du peuple fang. Essai d'anthropologie sociale africaine*, Paris, L'Harmattan, 2017, 147 pages.
- Moreau, Henri, « La célébration du mariage en Franche-Comté à l'époque moderne », dans *Histoire, Économie et Société*, Vol. 4, n° 3 (3<sup>e</sup> trimestre), Paris, 1985, pp. 335-343, 8 pages.
- Morin, Edgar, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, 351 pages.
- Mpisi, Jean, *Le Cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église « africaine » et le Saint-Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005, 552 pages.
- Mukena Katayi, Albert Vianney & Malu Nyimi, Modeste, *Dialogue avec la religion traditionnelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2007, 266 pages.
- Mulago Gwa Cikala, Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1973, 182 pages.
- Mulago Gwa Cikala, Vincent, *Théologie africaine et problèmes connexes. Au fil des années (1956-1992)*, Paris, L'Harmattan, 2007, 253 pages.
- Mulago Gwa Cikala, Vincent, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, 2<sup>e</sup> édition, Bibliothèque du Centre d'Études des Religions Africaines, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, 211 pages.
- Mulago Gwa Cikala, Vincent, « Nécessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo », dans Abble, Albert, *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris, Cerf, 1956, p. 19-40, 22 pages.
- Mullenders, Joannes, *Le mariage présumé*, Roma, Università Gregoriana, 1971, 153 pages.
- Ndongala Maduku, Ignace, « Centralisation romaine et consistance propre des Églises locales. La catholicité de l'Église en question », *RAT*, 28 avril 2004, n° 55, p. 21-29, 9 pages.
- Ngalula, Josée, *Production théologique chrétienne africaine, 1956-2010 : bibliographie sélective de 6000 ouvrages et articles des théologiens/nes africaine : informatisées dans le cédérom « LARETHEA »*, Kinshasa, Mont-Sinaï, 2011, 390 pages.
- Ngalula, Josée, *Le corps féminin, lieu singulier de rencontre entre Évangile et coutumes africaines. Actes de l'atelier théologique sur 'Rites de purification des veuves : des traditions africaines à la liturgie chrétienne'*, Kinshasa, Mont-Sonai, 2008, 241 pages.
- Ngindu Mushete, Alphonse (dir.), *Combats pour un christianisme africain. Mélanges en l'honneur du professeur Vincent Mulago*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa, 1981, 324 pages.
- Nothomb, Dominique, « L'Église-famille: concept-clé du Synode des évêques pour l'Afrique. Une réflexion théologique et pastorale », dans *NRT*, n° 117, janvier 1995, p. 44-64.
- Nzir Nyanga, Jacques-Marie, « Catéchèse et mission au Congo: impasse pour l'évangélisation hier et aujourd'hui », dans *RAT*, n° 52, octobre 2002. p. 215-231, 17 pages.

Ogui, Gaston, « L'inculturation à l'ère de la nouvelle évangélisation. Comment transformer un défi identitaire en un levier kérygmatisé ? », dans *RUCAO*, n° 40-41, 2013, p. 31-47, 17 pages.

Pannier, Guy, *L'Église de Pointe-Noire (Congo-Brazzaville). Évolution des communautés chrétiennes de 1947 à 1975*, Paris, Karthala, 1999, 378 pages.

Pompanon, Jean-Claude, *Le don de l'unité. Histoire et théologie du sacrement du mariage*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2015, 389 pages.

Pontie, Guy et Pilon, Marc, « Un exemple de justice au quotidien : les conflits matrimoniaux au Nord-Togo », dans *Afrique contemporaine*, Paris, n° 156, avril 1990, p. 93-105, 13 pages.

Potin, Jacques, *Aujourd'hui la famille : principaux documents du Synode des évêques 1980*, Paris, Centurion, 1981, 308 pages.

Poucota, Paulin, « Symbolisme biblique et sagesse africaine », dans *L'Afrique au cœur, défis et espoirs*, Université d'été Assomptionniste, Lyon-Valpré, 21-26 août 1998, p. 175-182, 8 pages.

Quenum, Alphonse, « L'inculturation : une chance ou un piège pour l'avenir ? », dans *RUCAO*, n° 20, 1<sup>er</sup> janvier 2004, p. 55-67, 13 pages.

Revel, Jean-Philippe, *Traité des sacrements. VII. Le mariage : sacrement de l'amour*, Paris, Cerf, 2012, 709 pages.

Rouche, Michel, *Mariage et sexualité au Moyen-âge – Accord ou crise ?*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, 365 pages.

Salvaing, Bernard, « Missions chrétiennes, christianisme et pouvoirs en Afrique noire de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle aux années 1960 : permanences et évolutions », dans *Outres-Mers. Revue d'histoire*, n° 350-351, 2006, p. 295-333, 39 pages.

Schillebeeckx, Edward, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Tome I, Paris, Cerf, 1966, 356 pages.

Sequeira, John Baptist, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Paris, Cerf, 1985, p. 683.

Sousberghe, Léon (de), « Époux, alliés et consanguins chez les Yaka du Sud », dans *Bulletin de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer (ARSOM)*, Bujumbura, Université de Bujumbura, XI, n° 5, 1965, p. 931-956, 26 pages.

Thomas, Louis-Vincent & Luneau, René, *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980, 335 pages.

Tissot, Claude Joseph, *Le mariage, la séparation et le divorce aux points de vue du droit naturel, du droit civil, du droit ecclésiastique et de la morale, suivis d'une étude sur le mariage civil des prêtres*, Paris, M. Ainé, 1868, 352 pages.

Vernay, Jacques et Draillard, Benedicte, *L'ABC des nullités de mariages catholiques*, Bruyères-le-châtel, Nouvelle Cité, 2011, 185 pages.

Watio, Dieudonné, « Pour un concile africain », dans *Actualités religieuses dans le monde*, n° 25, juillet-août 1985, p. 22-30, 9 pages.

Werckmeister, Jean, « Le mariage entre contrat et sacrement », dans *Revue de droit canonique*, vol. 53, n° 1, 2003, p. 3-4, 2 pages.

Werckmeister, Jean, « L'apparition de la théorie du mariage contrat au XII<sup>e</sup> siècle », *Revue de droit canonique*, vol. 53, n° 1, 2003, p. 5-25, 21 pages.

Werckmeister, Jean, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Pqris, Cerf, 2011, 235 pages.

#### **4. Thèses de doctorat et mémoires de maîtrise**

Bouchard, Marie-Alice, *La préparation au mariage : une source de croissance* (mémoire de maîtrise en théologie), Montréal, Université de Montréal, 1989, 117 pages.

Boungang Mfoungué, Cornelia, *Le mariage africain, entre tradition et modernité : étude socio-anthropologique du couple et du mariage dans la culture gabonaise* (thèse de doctorat en sociologie), Montpellier III, Université Paul-Valéry, mai 2012, 372 pages.

Numbi Twite Mulopwe, Albert, *La proposition du mariage chrétien aux Baluba shankadi. Un problème de communication* (thèse de doctorat en théologie), Louvain, Louvain-la-Neuve, 1999, 311 pages.

Onanena Ambassa, Apollinaire, *Rencontre du mariage coutumier Yambassa et du mariage chrétien* (mémoire de maîtrise en théologie), Québec, Université Laval, 1997, 105 pages.

Rasamimanana, Gilbert Augustin, *L'indissolubilité du mariage et ses impacts dans le contexte malagasy, en particulier chez les Betsimisaraka (c. 1056)* (thèse de doctorat en droit canonique), Ottawa, Université Saint-Paul, 2011, 347 pages.

#### **5. Documents généraux**

Bonte, Pierre, Izard, Michel & autres, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 842 pages.

Baudouin, Jean-Louis et Renaud, Yvon, *Code civil du Québec annoté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2011, 1814 pages.

Belandier, Georges & Maquet, Jacques (dir.), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan, 1968, 448 pages.

Blay, Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2013, 879 pages.

Buffelan-Lanore, Yvaine et Larribau-Terneyre, Virginie, *Droit civil: introduction, biens, personnes, famille*, Paris, Sirey, 2018;

Cheza, Maurice, (dir.), *Dictionnaire historique de la théologie de la libération*, Namur, Lessius/éditions jésuites, 2017, 653 pages.

Code de la famille de la République démocratique du Congo, Loi n° 87-010 du 1<sup>er</sup> août 1987 portant code de la famille, et révisée le 15 juillet 2016 (numéro spécial), Kinshasa, Journal officiel de la République démocratique du Congo, Kinshasa, 1987, 142 pages.

Code civil du Togo, version à jour au 1<sup>er</sup> mai 1956, actuellement en vigueur au Togo, 769 pages.

Dion, Jennifer, *Bibliographie thématique. Le mariage en Afrique subsaharienne 2000 à 2010*, Québec, Université Laval, 2010, 42 pages.

Thériault, Michel, Caparros, Ernest et Thorn, Jean, Église catholique, *Code de droit canonique*, Montréal, Wilson & Lafleur, 1990, 1500 pages.

Jousset, David, *Le vocabulaire théologique en philosophie*, Paris, Ellipses, 2009, 159 pages.

Lacoste, Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2007 ;

Paralieu, Roger, *Guide pratique du Code de droit canonique : notes pastorales*, Bourges, éditions Tardy, 1985, 460 pages.

Paralieu, Roger, *Petit guide du nouveau code de droit canonique*, Bourges, Tardy, 1983, 158 pages.

Werckmeister, Jean, *Petit dictionnaire de droit canonique*, Paris, Cerf, 2011, 235 pages.

## 5. Webographie

[http://41.66.25.48/pmb/opac\\_css](http://41.66.25.48/pmb/opac_css): bibliothèque de l'Institut de théologie d'Abidjan;

<http://www.eglise.catholique.fr>: Église catholique de France;

<https://eglise.catholique.fr/guide-eglise-catholique-france/statistiques-de-leglise-catholique-france-monde>): statistiques de l'Église catholique de France et du monde ;

<http://www.la-croix.com>: journal quotidien français fondé par les Augustins de l'Assomption. <http://www.libalamwinda.net>: le site fournit des informations sur l'origine, le fonctionnement du cheminement *libala mwinda*, un essai de célébration inculturée du mariage en phase d'expérimentation à Kinshasa en RDC, dans lequel se conjuguent les deux types de mariage africain et chrétien qui se célèbrent au même moment.

<https://eglise.catholique.fr/actualites/dossiers/synode-des- eveques-sur-la-famille/407446-les- eveques-africains-au-synode-par-mgr-feillet>: sur ce lien se trouve la réflexion de Mgr Bruno Feillet, évêque auxiliaire du diocèse de Reims (France) et président du Conseil Famille & Société de la Conférence des Évêques de France, sur le document du SCEAM intitulé « L'avenir de la famille, notre mission ». Le document des évêques africains avait été publié le 14 septembre 2015, en contribution à la 14<sup>ème</sup> Assemblée Générale Ordinaire du Synode des Évêques sur la famille organisée à Rome du 4 au 25 octobre 2015.

