



HAL
open science

La matrice intellectuelle du catholicisme social face à l'Etat faible au Congo (RDC) entre 1990 et 2018

Dieudonné Musanganya

► **To cite this version:**

Dieudonné Musanganya. La matrice intellectuelle du catholicisme social face à l'Etat faible au Congo (RDC) entre 1990 et 2018. Science politique. Université Paris-Est, 2023. Français. NNT : 2023PESC0003 . tel-04152693

HAL Id: tel-04152693

<https://theses.hal.science/tel-04152693v1>

Submitted on 5 Jul 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITE PARIS-EST

ORGANISATIONS, MARCHES, INSTITUTIONS (OMI)

Thèse de doctorat

Sciences Politiques

MUSANGANYA Dieudonné

**LA MATRICE INTELLECTUELLE DU CATHOLICISME
SOCIAL FACE A L'ÉTAT FAIBLE AU CONGO (RDC)
ENTRE 1990 ET 2018.**

Thèse dirigée par le Professeur MABILLE François

Soutenue le 30 janvier 2023

Jury

1. M. MABILLE François, Professeur des Universités, Université Paris-Est Créteil :
Directeur de thèse
2. M. PALAU Yves, Professeur des Universités, Université Paris-Est Créteil : Examineur
3. M. NDAYWEL E Nziem Isidore, Professeur, Université de Kinshasa : Rapporteur
4. Mme TESSIER Hélène, Professeure, Université Saint Paul d'Ottawa : Rapportrice

DÉDICACE

A Monsieur Bernard FOURNET

REMERCIEMENTS

Au terme de cette recherche doctorale, il convient de remercier toutes les personnes qui ont contribué de près ou de loin à sa réalisation :

Son Excellence Mgr François-Xavier Maroy Rusengo, Archevêque métropolitain de Bukavu, qui nous a permis d'entreprendre de nouvelles recherches doctorales en Science politique à Paris après celles de Théologie à l'Institut Catholique de Paris (ICP). Nous remercions également Mgr Jean-Yves Nahmias, évêque du Diocèse de Meaux, en Seine et Marne, ainsi que Mgr Guillaume de Lisle, évêque auxiliaire du même diocèse et Vicaire général, pour l'accueil bienveillant dans le Diocèse de Meaux lors de nos différents séjours parisiens entre 2017 et 2022 pour la préparation de cette thèse.

Notre gratitude s'adresse ensuite au Professeur François MABILLE qui a assuré la direction de cette thèse avec patience et grande compétence en dépit de ses occupations universitaires et professionnelles contraignantes. Nous lui exprimons toute notre reconnaissance pour sa rigueur scientifique, ses remarques et suggestions qui ont donné forme et consistance à cette thèse. A travers notre Directeur de thèse, c'est tout le Laboratoire de recherche (Lipha Paris-Est) ainsi que l'Ecole Doctorale : Organisations, Marchés, Institutions (OMI) de l'Université Paris-Est que nous remercions pour le suivi pédagogique.

Merci à nos confrères prêtres et frères : Claude Maillard, Alain Lesaux, Antoine Bagalwa, Jean Assani Sula, Bernardin Twagiramungu, Honoré Mitelezi, Rodrigue Sadiki Sikosiko, Michel-Félix Dubois, Faustin Gombanero, Jean-Pierre Muhingisa, Norbert Lubanja, Joseph Gwamuhanya, Charles Badesire, Emmanuel Cishugi, Emmanuel Murhebwa, Alphonse Makelele, Kizito Amuli, Étienne Yadia, pour leur soutien multiforme.

Grande est la dette de gratitude envers nos familles amies : Christina et Amandio Mateus, Mme Christiane Ahouré, Mme Julienne Bessa, Marie Thérèse et Dominique Buttin, Mme Katy Nembe Katonda, Véronique et Jean Azimbo, Yvonne et Lilian, Huguette et René Claudant, Françoise et Bruno Buttin, Mme Annie Bukaraba, Cécile et Pierre Kafua, Anne-Marie et Gonzague Balagizi, Martine et Foly, Christophe Bintu et sa famille. Merci aussi à ma famille : mon grand-frère Project Murhemula, mes grandes et

petites sœurs, mes neveux et nièces ; mes ami(e)s : Aline Akonkwa Busane, Annie Muhindo ; Fidèle Mubalama, Patient Polepole, pour les marques d'amitié exprimées durant l'élaboration de cette thèse.

SIGLES ET ABREVIATIONS

A.A.S: *Acta Apostolicae Sedis*

A.I.C. : Association Internationale du Congo

A.S.S : *Acta Sanctae Sedis*

ABIR: *Anglo-Belgian India Rubber and Exploration Company*

BDOM : Bureau Diocésain des Œuvres Médicales

CENCO : Conférence épiscopale nationale du Congo

CERAS : Centre de Recherche et d'Action Sociale

CERI : Centre d'Études et de Recherches Internationales

CEZ : Conférence Épiscopale du Zaïre

CNS : Conférence Nationale Souveraine

CRA : Cahiers des Religions Africaines

CREA : Centre de Recherches sur l'État en Afrique

CRONGD: Conseil Régional des Organisations Non Gouvernementales de Développement

CTI : Commission Théologique Internationale

DC : La Documentation Catholique

E.I.C. : État Indépendant du Congo

FOMULAC : Fondation Médicale de l'Université de Louvain au Congo

IFRI : Institut Français des Relations Internationales

MPR : Mouvement Populaire de la Révolution

NRTh : Nouvelle Revue Théologique

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

ONU : Organisation des Nations Unies

P.U.F. : Presses Universitaires de France

P.U.Z : Presses Universitaires du Zaïre

R.A.T. : Revue Africaine de Théologie

RDC : République Démocratique du Congo

RÉSUMÉ

Depuis 1990, la République Démocratique du Congo est entrée dans une longue période de fortes turbulences politiques marquée par la contestation des institutions politiques mises en place par le régime autoritaire du président Mobutu entre 1965 et 1997. Parmi les conséquences de cette cacophonie politique congolaise, nous pouvons retenir la faiblesse de l'État qui est devenu incapable d'assumer ses fonctions régaliennes, notamment la sécurité du territoire national face aux agressions récurrentes des pays voisins, la sécurité des personnes et des biens, et d'offrir de services publics de qualité en réponse aux besoins fondamentaux de la population congolaise. Loin de trouver une réponse appropriée dans le processus de démocratisation amorcé au Zaïre par la Conférence nationale (1991-1992) convoquée par Mobutu, ou encore dans des nombreux Accords politiques conclus par Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) et par Joseph Kabila Kabange (2001-2018), la faiblesse de l'État congolais a pris plutôt des proportions inquiétantes à partir de 1996 avec les guerres impliquant de nombreuses armées étrangères sur le sol congolais avec comme enjeu, l'accès aux ressources naturelles dont la quantité et la valeur attisent des convoitises et de nombreux prédateurs.

En entreprenant une réflexion approfondie sur la faiblesse de l'État congolais devenue la figure emblématique d'une « Afrique mal partie » selon l'expression chère à René Dumont, nous avons constaté que la faiblesse de l'État congolais a un caractère systémique, c'est-à-dire qu'elle prend sa source dans une crise politique enracinée dans l'histoire de la République Démocratique du Congo, un pays qui était d'abord une « propriété privée » du Roi Léopold II des Belges (1885-1908), avant de devenir par la suite une colonie de la Belgique (1908-1960). L'enjeu de cette appropriation léopoldienne de l'État au Congo est que les différents présidents qui ont exercé le pouvoir de l'État après lui, spécialement à partir de Mobutu jusqu'à Joseph Kabila, ont adopté son style de gestion de l'État au Congo, ce qui veut dire qu'ils ont géré l'État congolais comme leur patrimoine privé, actualisant ainsi et sous une forme renouvelée la politique patrimoniale et prédatrice que le même Roi des Belges avait mise en place au sein de l'« État Indépendant du Congo » entre 1885 et 1908. Dès lors, les acteurs politiques au sommet de l'État congolais peuvent changer, mais pas leur système de gestion de l'État basé sur la prédation, la

personnalisation du pouvoir et l'accumulation des ressources financières et économiques sans distinguer les biens publics des biens privés.

Pour légitimer notre thèse selon laquelle la gestion patrimoniale et néo-patrimoniale du Congo/Zaïre constitue le socle de la faiblesse chronique qui caractérise l'État congolais entre 1990 et 2018, nous avons choisi d'analyser le discours social de l'Église catholique au Congo, élaboré spécialement entre 1990 et 2018. L'option pour un tel corpus de recherche s'explique par le fait que l'Église catholique se présente comme un acteur majeur de la scène politique congolaise qui connaît les vicissitudes de l'État moderne depuis son émergence en 1885 au Congo jusqu'aujourd'hui, ce qui correspond à la période historique durant laquelle l'Église catholique a fait son implantation pastorale au Congo précisément depuis les années 1880.

Après avoir esquissé, dans la première partie de la thèse, la conception de l'État qui est au cœur du discours social de l'Église catholique au Congo, à travers un courant de pensée – le catholicisme social - qui articule, dans une perspective « centre-périphérie » l'enseignement social du Magistère pontifical depuis Léon XIII (1878-1903) jusqu'au pape François (2013-), avec le discours social de l'Église particulière du Congo depuis son implantation au Congo en 1880 jusqu'en 2018, notre ambition est de repérer les données qui sont constantes dans la conception magistérielles de l'État, et les inflexions que cette dernière a connues dans le contexte politique congolais et qui sont au cœur de l'engagement de l'Église catholique au Congo dans le domaine sociopolitique.

La deuxième partie nous amène au cœur de notre recherche : nous nous interrogeons sur l'origine de l'État faible au Congo en exploitant deux pistes de recherche. D'une part, la piste de la science politique dont l'ambition est de définir l'État (Max Weber), de rappeler l'évolution historique du concept État, mais aussi d'étudier les mécanismes par lesquels un État devient faible. Toujours dans la même requête, nous avons examiné les concepts de patrimonialisme et de néo-patrimonialisme qui, appliqués à la réalité politique du Congo, nous ont montré comment et pourquoi le Congo/Zaïre est devenu un État faible, avec comme implication, la désinstitutionnalisation de l'État. D'autre part, la piste d'une nouvelle analyse du discours social de l'Église catholique élaboré spécialement entre 1990 et 2018 afin de recevoir un éclairage sur les faits et gestes posés

par les acteurs politiques congolais qui entretiennent la situation de faiblesse dont souffre l'État congolais.

Dans la troisième partie de la thèse, nous présentons la contribution de l'Église catholique au renforcement de l'État faible au Congo. Une double contribution aussi bien théorique que pratique. Si la première nous montre les axes de l'engagement sociopolitique de l'Église catholique vis-à-vis de l'État, afin de lui apporter sa contribution à l'édification de la nation congolaise, la deuxième contribution examine le rôle de suppléance que joue l'Église catholique au Congo dans le domaine social, spécialement dans le domaine de l'éducation et de la santé publique. L'enjeu de la seconde contribution est de montrer que l'Église catholique joue le rôle d'une « Église-Providence » pour le peuple congolais dont l'État peine à assumer ses responsabilités.

Mais pour que l'Église catholique assume convenablement ce rôle de première importance auprès du peuple congolais, nous avons fait remarquer qu'elle doit relever deux défis majeurs : d'un côté, elle doit repenser son discours sur la prise en charge de l'Église par ses propres fidèles, car elle ne peut plus compter pendant longtemps sur les dons des églises occidentales qui sont en train de tarir. L'Église doit mobiliser en son sein les moyens matériels de son travail pastoral, ce qui constitue un signe de maturité non négligeable. D'autre part, l'Église catholique au Congo doit repenser son discours sur l'éducation civique.

Mots clé :

Église catholique, République Démocratique du Congo, État, État faible, Léopold II, Mobutu, Laurent-Désiré Kabila, Joseph Kabila, Patrimonialisme, néopatrimonialisme, Magistère, éducation civique, prise en charge, engagement, politique, discours social, enseignement social, patrimoine privé, Conférence nationale, Monsengwo, bien commun, Vatican II.

THE INTELLECTUAL MATRIX OF SOCIAL CATHOLICISM IN THE FACE OF THE WEAK STATE IN CONGO (DRC) BETWEEN 1990 AND 2018.

SUMMARY

Since 1990, the Democratic Republic of Congo has entered into a long period of strong political turbulence marked by the contestation of the political institutions put in place by the authoritarian regime of President Mobutu between 1965 and 1997. The main consequences of this Congolese political cacophony are: the weakness of the State which has become incapable of assuming its sovereign functions - in particular the security of the national territory - in the face of recurrent attacks by neighboring countries, the security of persons and goods, and the lack of quality public services in response to the fundamentals needs of the Congolese people. Far from finding an appropriate response in the democratization process initiated in Zaire by the National Conference (1991-1992) convened by Mobutu, or in the numerous political agreements concluded by Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) and Joseph Kabila Kabange (2001-2018), the weakness of the Congolese state has taken rather worrying proportions since 1996 with the wars involving numerous foreign armies on Congolese soil to access to natural resources, the quantity and value of which stimulated greed from many predators.

By undertaking an in-depth reflection on the weakness of the Congolese State, which has become the emblematic figure of an "Africa on a bad path" according to the expression dear to René Dumont, we have observed that the weakness of the Congolese State is systemic, which is to say, its source is in a political crisis rooted in the history of the Democratic Republic of Congo, a country which was first a "private property" of King Leopold II of the Belgians, before becoming a Belgium colony (1908-1960). As a consequence of the Leopoldian appropriation of the state in Congo, the various presidents who exercised state power after him, especially from Mobutu to Joseph Kabila Kabange, adopted his style of state management, considering Congo like their private property, thus updating and in a renewed form the patrimonial and predatory policy put in place by Leopold II within the "Independent State of the Congo" between 1885 and 1908. From then on, the political leaders of the Congolese state could change but not their system of

predation: personalization of power and accumulation of financial and economic resources without distinguishing public and private goods.

To legitimize our thesis according to which the patrimonial and neo-patrimonial management of Congo/Zaire constitutes the base of the chronic weakness which characterizes the Congolese State, we have chosen to analyze the social discourse of the Catholic Church in Congo, specially developed between 1990 and 2018. This choice is explained by the fact that the Catholic Church has been a major player in the Congolese political scene, which has known the vicissitudes of the modern state since its emergence in 1885 in the Congo until today. It corresponds to the historical period during which the Catholic Church initiated its pastoral ministry during the 1880s in the Congo.

After outlining in the first part of the thesis, the conception of the State which is at the heart of the social discourse of the Catholic Church in Congo, through - social Catholicism - a current of thought which articulates, in a perspective "centre-periphery" the social teaching of the Pontifical Magisterium from Leo XIII (1878-1903) to Pope Francis (2013-present), together with the social discourse specific to the Church of Congo since its establishment in Congo in 1880 until 2018, our ambition is to identify what is constant in the magisterial conception of the State and its inflections in the Congolese political context which are at the heart of the Catholic Church engagement in the sociopolitical field.

The second part of the thesis brings us to the heart of our research; we question the origin of the weak state in the Congo by exploiting two lines of research. On the one hand, political science which ambition is to define the State (Max Weber), to recall the historical evolution of the State concept, but also to define the mechanisms by which a State becomes weak. We also analyze the concepts of patrimonialism and neo-patrimonialism applied to the political reality of the Congo, which shows how and why Congo/Zaire has become a weak state, with the consequences of State deinstitutionalization. On the other hand, we make a new analysis of the social discourse of the Catholic Church developed between 1990 and 2018 in order to have a better understanding of the facts and gestures of the Congolese political leaders who maintain a situation of weakness from which the Congolese State suffers.

In the third part of the thesis, we present the contribution of the Catholic Church to the strengthening of the weak state in Congo; a double contribution, both theoretical and practical. If the first shows the socio-political commitment of the Catholic Church vis-à-vis the State, in order to contribute to the construction of the Congolese nation, the second examines the Catholic Church of Congo role of substitute in the social field, especially for education and public health. The challenge of the second contribution is to show that the Catholic Church plays the role of a "welfare church" for the Congolese people whose State is unable to assume its responsibilities.

But for the Catholic Church to properly assume this role of primary importance to the Congolese people, we have highlighted it must take up two major challenges: on the one hand, it must rethink the discourse to its faithful to take charge of the Church by its own, because it can no longer count on donations from Western churches which are drying up; the Church must mobilize within itself the material resources of its pastoral work, which constitutes a significant sign of maturity. On the other hand, the Congo Catholic Church must rethink its discourse on civic education.

Keywords:

Catholic Church, Democratic Republic of Congo, State, weak state, Leopold II, Mobutu, Laurent-Désiré Kabila, Joseph Kabila, Patrimonialism, neo-patrimonialism, Magisterium, civic education, support, commitment, politics, social discourse, social teaching, private heritage, National Conference, Monsengwo, common good, Vatican II.

Laboratoire de recherche:

Laboratoire Interdisciplinaire d'Etude du Politique HANNAH ARENDT (LIPHA-Paris Est)

Adresse: Université Paris Est Créteil

Campus Centre, 61 Avenue du Général de Gaulle,
Bâtiment T, Bureau 145, 94010 Créteil cedex.

TABLE DES MATIÈRES

<i>DÉDICACE</i>	3
<i>REMERCIEMENTS</i>	5
<i>SIGLES ET ABREVIATIONS</i>	7
<i>RÉSUMÉ</i>	9
<i>THE INTELLECTUAL MATRIX OF SOCIAL CATHOLICISM IN THE FACE OF THE WEAK STATE IN CONGO (DRC) BETWEEN 1990 AND 2018.</i>	13
<i>SUMMARY</i>	13
<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	17
<i>INTRODUCTION GENERALE</i>	25
1. Un intérêt né du présent en République Démocratique du Congo	29
2. Problématique de la recherche	32
3. Hypothèse de recherche	34
4. Annonce du plan du travail de recherche	35
5. Méthode de recherche	36
<i>PREMIERE PARTIE: LE DISCOURS DE L'EGLISE CATHOLIQUE AU CONGO SUR L'ÉTAT</i>	39
<i>CHAPITRE 1 : LA CONCEPTION DE L'ÉTAT DANS L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DU MAGISTERE PONTIFICAL</i>	41
1.1. L'État dans l'enseignement social du Magistère préconciliaire : du Pape Léon XIII (1878-1903) à Jean XXIII (1958-1963).	43
1.1.1. Léon XIII (1878-1903)	44
1.1.1.1. Contexte historique du Magistère de Léon XIII	45
1.1.1.2. L'État dans les encycliques « politiques » de Léon XIII	46
1.1.1.3. L'Encyclique sociale <i>Rerum novarum</i> (15 mai 1891) sur la condition ouvrière	80
Conclusion partielle	87
1.1.2. PIE XI (1922-1939)	90
1.1.2.1. L'encyclique <i>Quadragesimo anno</i> (15 mai 1931)	91
1.1.2.2. La condamnation de Pie XI des idéologies totalitaires	96
Conclusion partielle	101
1.1.3. PIE XII (1939-1958)	103
1.1.3.1. Le cadre de la pensée de Pie XII : rétablir la société chrétienne	103
1.1.3.2. Conception de l'État	105
Conclusion partielle	115
1.1.4. JEAN XXIII (1958-1963)	119

1.1.4.1. L'Encyclique <i>Mater et Magistra</i> (15 mai 1961)	120
Conclusion partielle	128
1.1.4.2. L'Encyclique <i>Pacem in terris</i> (11 avril 1963).....	129
Conclusion partielle	146
1.2. La conception de l'État dans les documents du Concile Vatican II (1962-1965).....	146
1.2.1. La Constitution pastorale <i>Gaudium et spes</i> sur l'Église dans le monde de ce temps (1965).....	148
1.2.1.1. Enracinement historique de la Constitution pastorale <i>Gaudium et spes</i> .	148
1.2.1.2. La conception de l'État dans la Constitution pastorale <i>Gaudium et spes</i>	149
1.2.1.3. Quelques implications de la conception de l'État.	152
1.2.2. La Déclaration <i>Dignitatis humanae</i> sur la liberté religieuse (1965).....	166
1.2.2.1. Changement de paradigme dans l'élaboration doctrinale des relations Église-État	166
1.2.2.2. Enjeux politiques de la liberté religieuse au Concile	168
1.3. La conception de l'État dans l'enseignement social du magistère postconciliaire : de Paul VI (1963-1978) au Pape François (2013-).	175
1.3.1. PAUL VI (1963-1978).....	175
1.3.1.1. L'encyclique <i>Populorum progressio</i> (1967)	176
1.3.1.2. Lettre apostolique <i>Octogesima adveniens</i> (1971)	178
1.3.2. JEAN-PAUL II (1978-2005)	180
1.3.2.1. Contexte social du Magistère de Jean-Paul II	180
1.3.2.2. L'État dans la pensée sociale de Jean-Paul II.....	181
1.3.3. BENOIT XVI (2005-2013).....	182
1.3.3.1. Encyclique <i>Deus Caritas est</i> (25 décembre 2005)	183
1.3.3.2. L'État dans l'œuvre théologique de Benoît XVI.....	186
1.3.4. FRANCOIS : (2013-)	189
1.3.4.1. L'Encyclique <i>Laudato si</i> : un plaidoyer pour le bien commun universel	190
1.3.4.2. Enjeux éthiques de la crise écologique actuelle	193
Conclusion du premier chapitre.....	196
CHAPITRE 2 : LA CONCEPTION DE L'ÉTAT DANS LE DISCOURS SOCIAL DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO (RDC)	205
2.1. L'implantation de l'Église catholique au Congo-Belge (1885-1960).....	208
2.1.1. La première évangélisation du Congo (1481-1835) : une expérience portugaise.. ..	209
2.1.2. Relations entre l'Église et l'État à l'époque de l'État Indépendant du Congo (1885-1908)	210
2.1.2.1. Léopold II et la genèse de l'État Indépendant du Congo (1876-1885) ...	211
2.1.2.2. L'État Indépendant du Congo (E.I.C.) (1885-1908).	217
2.1.2.3. La conception de l'État selon l'Église catholique au Congo.....	225

2.1.3. La cession du Congo à la Belgique : le Congo-Belge (1908-1960)	233
2.1.3.1. Les trois piliers de la gestion coloniale du Congo : la « trinité coloniale ».....	235
2.1.3.2. L'Église catholique et le monopole de l'enseignement au Congo-Belge	239
2.1.4. L'émergence de l'enseignement officiel laïc et la fin du monopole des missions.	247
2.1.4.1. La politique éducative du Ministre des Colonies Auguste Buisseret	247
2.1.4.2. L'instauration de l'enseignement officiel laïc (1954)	248
2.1.5. L'enseignement supérieur au Congo-Belge.....	249
2.1.6. L'Église catholique dans le processus de décolonisation du Congo-Belge....	251
2.1.6.1. Rappel des positions doctrinales du Saint-Siège sur la décolonisation...	251
2.1.6.2. Prises de position doctrinale de l'épiscopat du Congo-Belge sur la décolonisation.....	257
2.2. La contribution de l'Église catholique à la construction de l'État et la Nation au Congo-Léopoldville (1960-1965)	266
2.2.1. Présentation de l'Église catholique au Congo	268
2.2.1.1. Structures de la Conférence épiscopale nationale du Congo (Cenco).....	270
2.2.1.2. Liste des évêques-membres de la Conférence épiscopale nationale du Congo.....	275
2.2.1.2. L'Épiscopat du Congo et ses prises de positions sur des questions politiques au Congo (1960-1965).....	290
2.2.2. Faits saillants de la vie politique congolaise : la crise au sommet de l'État durant la Première République (1960-1965)	314
2.2.2.1. Processus d'indépendance et émergence des élites autochtones au Congo... ..	315
2.2.2.2. Les confrontations politiques au lendemain de l'indépendance du Congo... ..	323
2.2.2.3. L'internationalisation du chaos congolais ou la crise de l'élite.....	332
2.2.2.4. Tentatives de normalisation du champ politique congolais	344
2.2.2.5. Les violences de l'État et les violences contre l'État	353
2.3. La grande crise entre l'Église catholique et l'État Zaïrois autour de la « Politique de l'Authenticité » sous Mobutu (1970-1975)	364
2.3.1. Le soutien mutuel de l'Église catholique et du Régime Mobutu entre 1965 et 1970.....	364
2.3.2. Une « séparation imposée » entre l'Église Catholique et l'État par le régime Mobutu (1971-1975).....	370
2.3.2.1. L'éditorial de la revue « Afrique Chrétienne » (janvier 1972) comme nœud du conflit autour de la politique de l'authenticité entre l'Église catholique et l'État au Zaïre.....	372
2.3.2.2. L'Authenticité comme idéologie politique du régime Mobutu.....	375

2.3.2.3. La réponse de l'Église catholique à la grande crise entre l'Église et l'État sous le régime Mobutu : la « Note doctrinale sur l'Église et l'État » (6 mars 1972).....	382
2.3.2.4. Réaction du régime Mobutu à la « Note doctrinale » des évêques : la radicalisation et durcissement de la révolution zaïroise de l'authenticité	412
2.4. L'apaisement négocié entre l'Église catholique et l'État en République Démocratique du Congo	431
2.4.1. L'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun (du 20 mai 2016)	433
2.4.2. Analyse de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo	440
2.4.2.1. Nature juridique des Accords du Saint-Siège.....	441
2.4.2.2. Structure de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo.....	442
Conclusion du deuxième chapitre.....	444
Conclusion de la première partie de la thèse	449
<i>DEUXIEME PARTIE : ANALYSE DU DISCOURS SOCIAL DE L'EGLISE CATHOLIQUE SUR LE CONCEPT D'ETAT FAIBLE AU CONGO ENTRE 1990 ET 2016.....</i>	
<i>455</i>	
<i>CHAPITRE 3: ÉTUDE DE QUELQUES THÉORIES POLITIQUES SUR L'ÉTAT FAIBLE AU CONGO.....</i>	
<i>457</i>	
3.1. De l'État moderne à l'État importé en Afrique	457
3.1.1. Le concept d'État : sens et évolution historique	457
3.1.2. L'avènement de l'État importé en Afrique.....	462
3.1.2.1. Approche wébérienne de l'État	465
3.1.2.2. État et monopole de la violence.....	466
3.1.3. État des débats sur la conception wébérienne de l'État en Afrique.....	469
3.1.3.1. L'idéal-type wébérien de l'État	469
3.1.3.2. Expliquer les « capacités » de l'État en Afrique	470
3.2. Esquisse du concept d'Etat faible et ses enjeux sur la vie sociale en Afrique.....	473
3.2.1. La faiblesse de l'État à travers ses fonctions régaliennes en Afrique.....	474
3.2.1.1. Sécurité du territoire	474
3.2.1.2. Sécurité des biens et des personnes	475
3.2.1.3. Droit et viabilité du système judiciaire.....	476
3.2.1.4. L'éducation.....	476
3.2.1.5. Santé	478
3.2.2. L'impact des facteurs endogènes et exogènes sur la faiblesse de l'État en Afrique.....	479
3.2.2.1. Les facteurs endogènes.....	479

3.2.2.2. Les facteurs exogènes.....	482
3.2.3. La désinstitutionnalisation comme conséquence de la faiblesse de l'État	487
3.2.3.1. Personnalisation du pouvoir et de la contrainte.....	487
3.2.3.2. Survivance de l'État à travers les réseaux informels et internationaux ...	489
3.2.3.3. Privatisation de la puissance publique et émergence des « bandes armées ».....	492
3.2.3.4. Inégalités dans la redistribution du revenu national	497
3.3. Le patrimonialisme et le néo-patrimonialisme comme socle de la faiblesse de l'État au Congo	498
3.3.1. Théorie politique du Patrimonialisme	499
3.3.1.1. Évolution conceptuelle du patrimonialisme	501
3.3.1.2. Le patrimonialisme appliqué à l'État en Afrique	502
3.3.1.3. L'État Indépendant du Congo (EIC) (1885-1908) : un État patrimonial et propriété privée de Léopold II, Roi des belges.....	508
3.3.2. Théorie politique du Néo-patrimonialisme.....	541
3.3.2.1. Approche de l'État néo-patrimonial	542
3.3.2.2. Caractéristiques de l'État néo-patrimonial	547
3.3.2.3. Le Congo/Zaïre de Mobutu (1965-1997) : un État néo-patrimonial prédateur	552
3.3.2.4. La politique des « Éléphants blancs » ou investissement dans des dépenses improductives au Zaïre	570
3.3.2.5. L'inféodation de l'État zaïrois à un parti politique : le MPR Parti-État (1983-1990)	577
3.3.2.6. Bilan de la gestion néo-patrimoniale de l'État zaïrois sous Mobutu (1974-1990).....	578
3.3.2.7. Dans le domaine économique.....	579
3.3.2.8. Dans le système politique	580
3.3.2.9. Transition politique du Zaïre vers la Troisième République : poursuite de la gestion néo-patrimoniale de l'État et chute du régime Mobutu (1990-1997) ...	588
3.3.3. La République Démocratique du Congo sous Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) : la politique de prédation des ressources naturelles du Congo	598
3.3.3.1. Les sociétés minières faiseuses de légitimité politique	599
3.3.3.2. La « Deuxième guerre du Congo » (1998-2002) : les ressources naturelles de l'Est du Congo au cœur des convoitises des pays voisins	601
3.3.4. La République Démocratique du Congo sous Joseph Kabila Kabange (2001-2018) : l'entrée en scène des nouveaux prédateurs	606
3.3.4.1. Les « cinq chantiers » pour la reconstruction du Congo (2006) et le « contrat du siècle » entre la RDC et la Chine (2007-2008)	607
3.3.4.2. L'Absence de visibilité sociale des « cinq chantiers » de la « campagne présidentielle » de Joseph Kabila (2006) et constitution d'un « empire économique » de la famille de Joseph Kabila (2003-2018)	613
Conclusion partielle.....	623

3.4. Principes d'institutionnalisation de l'État au Congo	624
3.4.1. Approche de l'institutionnalisation.....	627
3.4.2. Les principes de l'institutionnalisation de l'État	630
3.4.2.1. Principe de cohésion	630
3.4.2.2. Principe de hiérarchie	631
3.4.2.3. Principe de séparation.....	632
3.4.2.4. Principe d'autorité de la norme juridique	633
3.4.2.5. Principe de légitimité.....	634
Conclusion du troisième Chapitre	636

***CHAPITRE 4: L'ÉTAT FAIBLE DANS LE DISCOURS SOCIAL DE L'EGLISE
CATHOLIQUE AU CONGO ENTRE 1990 ET 2016..... 641***

4.1. Nature du discours social de l'Église catholique au Congo et procédure de production... ..	642
4.1.1. Formes des textes.....	642
4.1.2. Auteurs des textes	643
4.1.3. Destinataires des textes.....	643
4.1.4. Procédure de production du discours social de l'Église catholique au Congo.....	644
4.2. L'État faible dans le discours social de l'Église catholique au Congo de 1990 à 2016.....	645
4.2.1. Période de lutte de l'épiscopat pour l'instauration de la démocratie (1990 à 1995).....	646
4.2.1.1. Mémoire des évêques au Chef de l'État. De la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales (9 mars 1990)	646
4.2.1.2. Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine (30 mai 1992).....	659
4.2.2. Période des guerres au Zaïre/RDC (1996-2002)	677
4.2.2.1. Déclaration « Non à la guerre, oui pour la paix et la justice » (29 octobre 1996).....	678
4.2.2.2. Mémoire des évêques au Président de la République (28 juin 1997).....	693
4.2.2.3. Message « Conduis nos pas, Seigneur, sur le chemin de la paix » (Lc 1,79).....	694
4.2.2.4. Message « Sois sans crainte... » (Lc 12,32). La situation dramatique actuelle et l'avenir de la République Démocratique du Congo.	696
4.2.2.5. Lettre de Noël 1999 : « Consolés, consolés mon peuple » (Is 40,1) « L'espérance ne trompe jamais » (Rm 5,5).....	698
4.2.3. Période de transition vers les premières élections démocratiques (2003-2006).....	700
4.2.3.1. Message « 'J'ai vu la misère de mon peuple'. Trop c'est trop ».....	700
4.2.3.2. Mémoire des évêques au Secrétaire Général des Nations Unies (14 février 2004).....	701

4.2.4. De l'accompagnement des nouvelles institutions politiques démocratiques à la crise de légitimité des institutions politiques (2007-2016).....	704
4.2.4.1. Message « 'La justice grandit une nation' (Pr 14,13). La restauration de la Nation par la lutte contre la corruption » (2009).	705
4.2.4.2. Message « Notre rêve d'un Congo plus beau qu'avant. Message du Cinquantenaire de l'Indépendance de la RD Congo » (2010).....	710
4.3. Relecture critique du discours social de l'Église catholique au Congo	714
4.3.1. État des débats sur le caractère paradoxal du discours social de l'Église catholique au Congo.....	715
4.3.1.1. Structure de l'Église catholique au Congo et rapport au politique : un dualisme latent.....	717
4.3.1.2. Remise en question du rapport entre Église et politique en Afrique	732
4.3.2. L'Église comme lieu de ré-imagination d'un autre futur pour l'Afrique	742
Conclusion du quatrième chapitre	745
Conclusion de la deuxième partie de la thèse.....	747
<i>TROISIEME PARTIE : CONTRIBUTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE AU RENFORCEMENT DE L'ETAT FAIBLE AU CONGO.....</i>	<i>763</i>
<i>CHAPITRE 5: ESQUISSE D'UNE « CONTRIBUTION THEORIQUE » DE L'EGLISE CATHOLIQUE AU RENFORCEMENT DE L'ÉTAT FAIBLE AU CONGO</i>	<i>767</i>
5.1. Principes d'intervention de l'Église catholique dans le domaine politique au Congo.....	767
5.1.1. La mission de l'Église est essentiellement d'ordre religieux mais elle comporte intrinsèquement une dimension sociopolitique	768
5.1.2. Rapport nécessaire mais distinction entre évangélisation et gestion de la cité au service de la promotion humaine.....	770
5.1.3. Caractère surnaturel et transcendant de la mission de l'Église.....	771
5.1.4. Le temporel est le champ propre de l'engagement chrétien des laïcs	773
5.2. La contribution de l'Église au processus de démocratisation du système politique au Congo/Zaïre	777
5.2.1. Participation de l'Église catholique à la Conférence Nationale Souveraine au Zaïre.....	778
5.2.2. Contribution de l'Église catholique à l'éducation civique et électorale (2003-2006) du peuple congolais.....	783
5.2.2.1. Du contenu du programme d'éducation civique	786
5.2.2.2. De l'éducation électorale	798
5.2.3. Plaidoyer pour une alternance à la présidence de la République en 2016.....	804
5.2.3.1. Mission de Bons offices aux évêques de la CENCO.....	806
5.2.3.2. L'Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa (31 décembre 2016).....	807

5.2.3.3. Mise en œuvre de l'Accord Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa	809
Conclusion du cinquième chapitre	812
<i>CHAPITRE 6: ROLE DE SUPPLÉANCE DE L'ÉGLISE À L'ÉTAT CONGOLAIS DANS LE DOMAINE SOCIAL.....</i>	817
6.1. L'engagement de l'Église catholique à Bukavu dans le secteur de l'éducation (1990-2018).....	819
6.1.1. Contexte sociopolitique de la crise de l'éducation scolaire au Congo/Zaïre (1960-1990)	820
6.1.1.1. De l'étatisation des écoles à la signature de la convention de gestion des écoles nationales (1974-1977)	825
6.1.1.2. Gestion des écoles conventionnées catholiques : de 1977 à nos jours	827
6.1.2. La suppléance de l'Église catholique à Bukavu à l'État congolais dans le secteur de l'éducation partir de 1990.....	834
6.1.2.1. L'attachement inconditionnel de l'Église à l'éducation	835
6.1.2.2. Démission de l'État congolais en matière d'éducation	839
6.1.2.3. Contingence de la collaboration État-Église catholique au Congo	840
6.1.3. L'Université Catholique de Bukavu (UCB) : 1989-.....	853
6.1.3.1. Les origines de l'enseignement supérieur au Congo	854
6.1.3.2. Création de l'Université Catholique de Bukavu.....	857
6.2. L'action de l'Église catholique à Bukavu dans le secteur de la santé.....	865
6.2.1. Organisation médicale au Congo de 1960 à 1980	865
6.2.2. Le partenariat entre l'État zaïrois et l'Église catholique dans le domaine de la santé.....	868
6.2.2.1. La promotion de la santé selon l'Église catholique au Congo	869
6.2.2.2. L'Action sanitaire de l'Archidiocèse de Bukavu	872
Conclusion du sixième chapitre.....	883
Conclusion de la troisième partie	885
<i>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</i>	889
<i>BIBLIOGRAPHIE GENERALE.....</i>	917
<i>INDEX</i>	939

INTRODUCTION GENERALE

De nos jours, la « question sociale »¹ place les Églises devant un défi éthique bien particulier : comment approcher la société tout en restant à distance puisqu'il n'est plus question que les Églises fassent un « dirigisme spirituel », c'est-à-dire qu'elles imposent leur vision du monde ? Et comme il n'est pas non plus question que les Églises se taisent et se renferment dans leurs édifices religieux, quel est le type d'engagement qu'elles pourraient privilégier en société compte tenu de la laïcité qu'il faut respecter ?²

Pour ce qui concerne l'Église catholique, la voie à suivre pour une intervention opportune dans la société a été tracée par le Concile Vatican II (1962-1965)³. En promulguant la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps⁴, le second concile du Vatican a démontré que l'Église pouvait désormais sortir de son terrain naturel, celui de la théologie, l'Écriture et le dogme pour entrer dans celui de la société, la politique ou l'économie, le vivre ensemble sans pour autant trahir sa mission⁵. En jouant cette carte de l'ouverture au monde, le Concile Vatican II soulignait en même temps la solidarité de l'Église catholique avec l'ensemble de la famille humaine. Il affirmait nettement que « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les

¹ JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique Sollicitudo rei socialis à l'occasion du vingtième anniversaire de l'encyclique Populorum Progressio*, Rome, 30 décembre 1987 in www.vatican.va /Jean-Paul II/encycliques (consulté le 20 janvier 2022). Dans cette encyclique, Jean-Paul II définit la « question sociale » comme « ce qui a pour fin un développement authentique de l'homme et de la société, de nature à respecter et à promouvoir la personne humaine dans toutes ses dimensions » (...) n° 1.

² Cf. Pierre de CHARENTENAY, *Vers la justice de l'Évangile. Introduction à la pensée sociale de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p. 7.

³ Cf. Hilari RAGUER, « Physionomie initiale de l'assemblée », in Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965). Tome II : la formation de la Conscience conciliaire. La première session et la première intersession (octobre 1962-septembre 1963)*, Peeters-Louvain, Cerf-Paris, 1998, p. 210-211. Le Deuxième Concile Œcuménique du Vatican, plus couramment appelé Concile Vatican II, est le XXI^e Concile Œcuménique de l'Église catholique. Avec ses 2450 participants, des évêques en provenance du monde entier, le Concile Vatican II est ouvert à Rome le 11 octobre 1962 par le pape Jean XXIII et se termine le 8 décembre 1965 sous le pontificat de Paul VI, le pape Jean XXIII étant décédé le 3 juin 1963. Le Concile Vatican II est considéré généralement comme l'événement le plus marquant de l'histoire de l'Église catholique au XX^e siècle, symbolisant son ouverture au monde moderne et à la culture contemporaine, prenant en compte les progrès technologiques, l'émancipation des peuples et la sécularisation croissante.

⁴ VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Centurion, 1967, p. 209-348.

⁵ Cf. Pierre de CHARENTENAY, *Op.cit.*, p. 7.

espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur »⁶.

Constatons aussi qu'avec la tenue du second Concile du Vatican, l'Église a procédé à un changement de stratégies dans ses relations avec le monde. Elle a renoncé à brandir de nouvelles condamnations et a cherché une réconciliation⁷ aussi large que possible avec le monde moderne. Sa fonction, précise le pape Jean XXIII, devait être fondamentalement pastorale, avec la triple charge de sanctifier, d'enseigner et de gouverner⁸. En un mot, le Pape voulait permettre à l'homme d'aujourd'hui de se sentir chez lui à la fois dans le monde tel qu'il est, et dans l'Église, sans être contraint de faire le grand écart⁹. Mais, pour y parvenir, il fallait procéder à un *aggiornamento* ou une mise à jour de la définition même de l'Église¹⁰, de ses structures¹¹, de son rapport aux autres Églises¹², aux autres religions¹³ et au monde¹⁴.

Partant de la nouvelle impulsion que le Concile Vatican II a donnée à la mission de l'Église catholique dans le monde¹⁵, il paraît intéressant de voir comment l'Église particulière de la République Démocratique du Congo s'est insérée dans cette vision pastorale bien définie. L'analyse de la notion d'État faible à travers son discours

⁶ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 1.

⁷ JEAN XXIII, Discours *Gaudet Mater Ecclesia* pour l'ouverture du Concile Vatican II : 11 octobre 1962: « En cette inauguration du second concile œcuménique du Vatican il apparaît plus que jamais évident que la vérité du Seigneur demeure éternellement, alors qu'au contraire au gré des âges nous voyons s'exclure l'un l'autre des systèmes de pensée incertains et les erreurs à peine nées s'évanouir bien vite comme le brouillard au soleil. A ces erreurs l'Église s'est toujours opposée, elle les a souvent condamnées et avec une très ferme rigueur. Pour ce qui regarde, l'heure présente, l'Épouse du Christ aime à employer le remède de la miséricorde plutôt que d'user des armes de la sévérité ; elle croit que, au lieu de condamner, c'est en montrant mieux la valeur de la doctrine qu'il faut parer aux besoins actuels » (...).

⁸ Pour une meilleure intelligence du contenu de la triple charge de l'Église selon le droit canon, lire l'ouvrage de Richard KULIMUSHI Mutarushwa, *La charge pastorale. Droit Universel et Droit local*, Paris, Cerf, 1999.

⁹ Cf. Muriel de SOUICH, « L'Église se met à jour », dans *La Croix. Numéro spécial : Vatican II d'hier à aujourd'hui*, Novembre 2009, p.8.

¹⁰ VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église (du 21 novembre 1964).

¹¹ VATICAN II, Décret *Christus Dominus* sur la Charge pastorale des évêques dans l'Église (du 28 octobre 1965).

¹² VATICAN II, Décret *Unitatis Redintegratio* sur l'Oecumenisme (du 21 novembre 1964).

¹³ VATICAN II, Décret *Déclaration Nostra Aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes (du 28 octobre 1965).

¹⁴ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965.

¹⁵ VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations. Textes français et latin, tables bibliques et analytiques et index des sources*, Centurion, Paris, 1967.

social élaboré spécialement entre 1990 et 2018¹⁶ servira de paradigme à notre recherche. Ajoutons aussi que notre sujet de thèse est tout à la fois un exemple de réception conciliaire, dans le cadre d'une approche "centre" (Vatican II)-'périphérie' (Église locale du Congo), autour d'un thème spécifique et important, à savoir la manière dont l'Église catholique perçoit le rôle de l'État dans la société.

Comme les évêques du Congo l'ont fait remarquer, la faiblesse de l'État congolais qui est au cœur de notre recherche n'est pas accidentelle, ni l'effet d'une crise passagère dont la réponse serait à la portée de la main. Selon ces prélats, la faiblesse de l'État résulte d'une crise politique et économique inscrite dans l'histoire de la République Démocratique du Congo. D'où la curiosité à vouloir creuser cette question dont la récurrence pose problème au regard des conséquences que ladite faiblesse de l'État entraîne dans la vie sociale des populations congolaises :

« Notre crise, écrivent les évêques congolais, n'a été ni un événement fortuit ni un effet passager d'une erreur momentanée. Elle est inscrite dans notre histoire. Dès les origines de notre pays, faut-il le rappeler, le bonheur intégral du peuple zaïrois sans avoir été ni ignoré, n'a en fait jamais été la motivation ni l'objectif principal de la création de l'État Indépendant du Congo, de sa transformation en colonie belge ni même de l'organisation hâtive de son indépendance. Au lendemain de celle-ci, la recherche des intérêts égoïstes tant par les nationaux que par les étrangers a été la cause principale des rébellions et des sécessions que nous avons connues. De même il serait trop simple de croire que le coup d'État militaire de 1965 était uniquement motivé par la charité et le bien-être spirituel et matériel de notre peuple. Notre pays est fortement tourné vers l'extérieur et conçu pour servir avant tout les intérêts des tiers. En témoignent l'emplacement souvent excentrique de nos grandes villes, la faiblesse ou la non existence des investissements nationaux, ainsi que la concentration de nos ressources humaines et matérielles à quelques endroits du territoire national. De ce point de vue nos chefs sont souvent apparus comme des représentants et des gérants des entreprises étrangères. Ils n'ont pas gouverné sous l'autorité ni par l'amour de notre peuple »¹⁷.

A travers ce passage d'un discours prononcé en marge des travaux de la « Conférence nationale souveraine » en 1992, l'épiscopat zaïrois confirme l'extraversion

¹⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés e présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998.

¹⁷ Ignace MATONDO Kwa Nzambi, « Déclaration de la Conférence Épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine, 30 mai 1992 », in Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés e présentés par), *Op.cit.* p. 388.

dont souffre la politique et l'économie congolaises, notamment par leur mise au service des intérêts étrangers en lieu et place de ceux du peuple zaïrois ; l'épiscopat démontre aussi que les préoccupations sociales du peuple zaïrois n'ont jamais été prises en compte par les différents régimes politiques qui gouvernent le Congo/Zaïre, depuis le roi Léopold II jusqu'à Mobutu, sous la Deuxième République. Les évêques congolais soutiennent enfin, que l'agir politique des dirigeants congolais, spécialement à partir des années 1960, montre qu'ils gouvernent le pays comme des représentants et gérants des entreprises étrangères et non celles de leur propre peuple. En conséquence, les mêmes dirigeants depuis Mobutu jusqu'à Joseph Kabila se sont illustrés dans l'exercice d'un pouvoir autoritaire grâce auquel ils ne rendent aucun compte de leur gestion de l'État au peuple congolais, mais seulement à ceux qui les ont placé au pouvoir, ce qui légitime des pratiques politiques de patrimonialisme et de néo-patrimonialisme qui sont entretenues, ainsi que d'autres pratiques qui en explicitent le fonctionnement, notamment le clientélisme politique, le népotisme, la corruption généralisée, la gestion personnalisée du pouvoir, le culte de la personnalité.

C'est pourquoi, pour pouvoir comprendre l'enracinement de cette crise politique récurrente qui favorise la faiblesse de l'État au Congo, notre recherche va porter sur le sujet qui a pour titre : « **La matrice intellectuelle du catholicisme social face à l'État faible au Congo (RDC) entre 1990 et 2018** ». Elle vise à comprendre les racines et les enjeux politiques de la faiblesse de l'État au Congo à travers une relecture critique du discours socio-politique de l'Église catholique au Congo entre les années 1990 et 2018. Pour comprendre l'intérêt que l'Église catholique du Congo accorde à l'État, nous pouvons nous référer aux propos que les évêques allemands publiaient en 1969 lorsqu'ils réfléchissaient à la situation de l'Église dans le cadre politique d'un État pluraliste :

« Parce que l'Église n'est pas du monde, mais se compose cependant d'êtres humains et ne peut exercer son action que dans le monde, elle n'a pu, depuis ses origines, échapper au dialogue avec la collectivité politique et avec la société dans lesquelles elle vit. Qu'elle le veuille ou non, elle se voit toujours placée dans un certain mode de relations par rapport aux États et confrontée

aux valeurs sociales dominantes qui guident les efforts d'une communauté politique à un moment donné de son histoire »¹⁸.

Avec cette réflexion qui met en évidence les dimensions sociales et politiques de la foi chrétienne, nous retenons que l'Église n'est pas une entité abstraite ; qu'elle est aussi une institution, ce qui implique un certain nombre de contacts avec la société politique. De plus, ses membres ne sont pas isolés de la société dans laquelle ils évoluent : ils sont à la fois fidèles de l'Église et citoyens de leur État, une double allégeance qui n'est pas toujours sans poser problèmes¹⁹.

1. Un intérêt né du présent en République Démocratique du Congo

Dans son ouvrage portant la *Méthodologie de la recherche scientifique*, Paul N'da énonce que « toute recherche a pour point de départ une interrogation, un phénomène curieux, un problème qui se pose, une situation qui fait problème et qui amène à se poser des questions, questions qui appellent ou exigent des explications, des réponses »²⁰. Cette remarque de Paul N'da trouve sa confirmation dans la crise multiforme qui frappe de plein fouet la République Démocratique du Congo depuis la décennie 1990 et l'a réduite à un État déliquéscent et sinistré, où la paix est incertaine²¹.

Parmi les critiques les plus pointues de cette crise multiforme de la République Démocratique du Congo et qui se traduit par la faiblesse chronique de l'État à accomplir ses missions régaliennes au Congo, nous pouvons signaler les travaux réalisés par Kä Mana qui peignent un tableau sombre de la crise en Afrique en termes de paradoxes tributaires de l'inadéquation entre le programmatique, c'est-à-dire l'idéal de la Politique qui recherche le bien commun et la défense des droits de l'homme, et la pragmatique qui touche les pratiques de l'action politique en cours en République Démocratique du Congo. Pour le théologien et philosophe congolais, la RDC ploie dans un univers des paradoxes

¹⁸ Catherine GUICHERD, *L'Église catholique et la politique de défense au début des années 1980. Étude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix*, Paris, P.U.F., 1988, p. 20.

¹⁹ Cf. Catherine GUICHERD, *Op. cit.*, p. 20.

²⁰ Paul N'DA, *Méthodologie et guide pratique du mémoire de recherche et de la thèse de doctorat en lettres, art et sciences humaines et sociales : informations, normes et recommandations universitaires, techniques et pratiques actuelles*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 106.

²¹ Cf. Richard MUGARUKA, « 50 ans après l'indépendance. Le rôle sociétal de l'Église catholique en RDC », dans *Revue En Question*, n° 93 (juin 2010), p. 25.

scandaleux qui constituent un frein à l'érection d'une société émancipée au regard de plusieurs atouts liés à l'immensité des ressources naturelles dont le Créateur l'a gratifiée²².

Kä Mana synthétise lesdits paradoxes dans une typologie à quatre pans, à savoir : les paradoxes économiques, sociaux, religieux et politiques²³. Au sujet des paradoxes économiques, l'auteur note qu'au moment où la RDC dispose d'immenses ressources naturelles et d'énormes ressources humaines, son peuple est encore l'un des peuples les plus pauvres et les plus misérables de la planète. S'agissant des paradoxes sociaux, Kä Mana focalise sa critique sur le lot de misères, de souffrances, d'injustices et d'inégalités qui trahit une société singulièrement réputée par instinct de solidarité, son souci de la sagesse et sa volonté d'assurer harmonieusement les équilibres fondamentaux de la vie sociale. Par rapport aux paradoxes religieux, l'auteur pointe du doigt l'affluence des masses populaires dans les églises et leur engouement pour le culte, le rite et la prière, les conflits, les guerres, les divisions, les massacres, les viols, les pillages et les violations des droits de l'homme perpétrés à grande échelle par ceux-là mêmes qui se déclarent chrétiens, mettant à nu la précarité de leur identité des baptisés.

Pour ce qui est des paradoxes politiques, Kä Mana ne cache pas son amertume face à une élite politique incapable de traduire en acte l'utopie d'ensemble, le rêve d'un pays plus beau et plus prospère, que caressaient les Pères de l'indépendance congolaise exprimée dans l'hymne national qui est l'hymne à l'émancipation totale du peuple congolais de toutes les chaînes d'asservissement. En d'autres termes, loin de voir l'exercice du pouvoir politique promouvoir les valeurs émancipatrices de paix, de justice et de liberté au Congo, pour lesquelles les Pères de l'indépendance ont payé de leur vie, afin de s'affranchir de la colonisation belge, l'exercice du pouvoir au Congo est paradoxalement au service de la perpétuation de l'asservissement²⁴.

²² KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, p. 33-38 ; Cf. Job Mwana KITATA, *Église catholique et crise socio-politique en RD CONGO. Analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur la paix (1990-2010)*, Thèse présentée à l'Université Laval (Québec/Canada) pour l'obtention du Doctorat en Théologie, 2017, p. 2.

²³ Cf. KÄ MANA, *Op.cit.*, p. 35-38. La réflexion sur les paradoxes précités est au cœur des autres ouvrages publiés par KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993 ; Idem, *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala- CETA- C.L.É- HAHO, Paris- Nairobi- Yaoundé- Lomé, 1994.

²⁴ Cf. Job Mwana KITATA, *Op.cit.*, p. 2.

C'est cette crise aux multiples facettes qui constitue le leitmotiv existentiel des évêques de la CENCO, qui les pousse à saisir leur vocation prophétique, à travers une abondante production discursive pour affronter les défis de la dictature, les violations des droits de l'homme qui hypothèquent les aspirations légitimes du peuple congolais à la paix, à la justice et à la liberté, au bien-être, au respect de sa dignité, à l'édification de l'État de droit et de la démocratie²⁵.

Bien plus, l'intérêt pour notre sujet de thèse se dédouble d'une interrogation politiste sur les paradoxes que présente l'État congolais. Nous cherchons à comprendre comment la République Démocratique du Congo se retrouve dans la catégorie des pays les plus pauvres de la planète alors qu'elle est réputée pour l'abondance de ses ressources naturelles, avec un sous-sol qui est un véritable inventaire minier, un fleuve Congo de 4700 km de long dont la puissance pourrait fournir de l'énergie à tout le pays ainsi qu'à une grande partie de l'Afrique, un espace disposant de 80 millions d'hectares de terres arables, des savanes pouvant accueillir 40 millions de têtes de gros bétail, un potentiel halieutique estimé à 700 000 tonnes de poissons, une vaste forêt classée comme un patrimoine écologique de l'humanité, bref, un pays gâté par la nature à cause de nombreuses ressources qui, rationnellement exploitées et au bénéfice du pays, devraient s'accorder avec le bien-être de l'ensemble de la population congolaise²⁶.

Parmi les réponses avancées²⁷ pour expliquer les paradoxes de l'État congolais, certains chercheurs s'accordent à dire que le pays est trop vaste pour être gouverné. En d'autres termes, ces chercheurs prétendent qu'avec sa superficie de 2 345 000 km², la République Démocratique du Congo serait un pays ingouvernable²⁸. D'autres mettent en exergue l'incapacité des élites congolaises à gérer l'héritage colonial laissé par la Belgique

²⁵ Job Mwana KITATA, *Op. cit.*, p. 3.

²⁶ Cf. Pierre CAPPELAERE, *Congo (RDC). Puissance et fragilité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.7. Pour une information actualisée sur les ressources naturelles de la RDC, nous donnons comme document de référence : RÉPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO, *Programme de Développement local des 145 Territoires pour la période 2021-2023 (PLD-145 T)*, Volume I, Kinshasa, Ministère du Plan, Décembre 2021, p.3. La situation des ressources naturelles en RDC se présente comme suit : Surface forestière couverte en pourcentage du territoire : 67,7% ; Terres arables en hectares : 80 millions d'hectares ; Réserves pétrolières : 6% des réserves mondiales ; Réserves cuprifères : 10% des réserves mondiales ; Réserves des diamants industriels : 60% des réserves mondiales ; Potentiel hydroélectrique : 106.000 MGWT (37% du potentiel africain).

²⁷ Cf. Pierre CAPPELAERE, *Op.cit.*, p.9.

²⁸ Samuel SOLVIT, *RDC : rêve ou illusion. Conflit et ressources naturelles en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009.

au terme de ses 80 ans de colonisation du Congo le 30 juin 1960²⁹. D'autres encore soulignent la cupidité des pays voisins³⁰ qui fomentent des guerres de prédation et financent des milices pour semer l'insécurité, piller les ressources naturelles du Congo, provoquer des violations massives des droits de l'homme qui défraient la chronique³¹. En plus de réponses déjà proposées, d'autres chercheurs soulignent le rôle pervers des grandes puissances occidentales au Congo à cause de ressources minérales stratégiques dont regorge le pays³². D'autres enfin, pointent du doigt la construction de l'État, annoncée depuis des décennies³³, mais qui demeure en projet, comme la sortie de la pauvreté qui affecte la grande majorité de la population congolaise³⁴.

Sans négliger la part de vérité que comportent toutes les réponses énoncées précédemment, notre recherche s'intéresse davantage à celle qui met en cause la construction de l'État, annoncée depuis des décennies mais qui demeure en projet. C'est cette réponse qui englobe toutes les autres qui ont été avancées sur la faiblesse de l'État congolais et c'est elle qui explique beaucoup mieux la persistance des paradoxes de l'État congolais³⁵.

2. *Problématique de la recherche*

La description de l'État postcolonial en Afrique³⁶ apporte un éclairage important à la situation sociopolitique que traverse la République Démocratique du Congo

²⁹ Guy AUNDU Matsanza, *Politique et élites en R.D.Congo. De l'indépendance à la Troisième République*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, 2015.

³⁰ Nous pensons spécialement aux pays comme le Rwanda, l'Ouganda, le Burundi qui mènent des guerres récurrentes d'agression en la RDC depuis 1996 jusqu'aujourd'hui.

³¹ Honoré NGBANDA Nzambo, *Crimes organisés en Afrique Centrale. Révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux*, Paris, Duboiris, 2004; Charles ONANA, *Ces tueurs Tutsi. Au cœur de la tragédie congolaise*, Paris, Duboiris, 2009.

³² Colette BRAECKMAN, *Les nouveaux prédateurs : politique des puissances en Afrique centrale*, Bruxelles, Aden, 2009.

³³ Filip REYNTJENS, *La grande guerre africaine. Instabilité, violence et déclin de l'État en Afrique centrale (1996-2006)*, Paris, Belles Lettres, 2012.

³⁴ Cf. Pierre CAPPELAERE, *Op.cit.*, p.9.

³⁵ TSHIYEMBE Mwayila, *L'État postcolonial facteur d'insécurité en Afrique*, Paris-Dakar, Présence Africaine, 1990.

³⁶ Cf. TSHIYEMBE Mwayila, *Op.cit.*, p. 11-14. Dans ce livre, l'auteur considère l'État postcolonial comme « un facteur d'insécurité en Afrique ». A la question de savoir ce qu'est l'État postcolonial, l'auteur déclare que plus d'un quart de siècle après la vague de décolonisation du début des années 60 (l'ouvrage date de l'année 1990), l'État postcolonial africain est probablement l'organisation politique de la société globale la plus fantomatique de l'histoire de la seconde moitié du XXe siècle. Tout le monde en parle mais personne ne sait finalement de quoi il s'agit, et quel est son projet de société. Héritier légitime d'un territoire, d'une masse de populations diverses et des institutions économique-politiques et socioculturelles

depuis son accession à l'indépendance politique en 1960, et d'une manière particulière, depuis 1990 lorsque le pays s'était engagé à instaurer une gouvernance démocratique beaucoup plus respectueuse des citoyens et des institutions politiques capables d'assurer une visibilité sociale à l'État. Malheureusement, l'écart qui s'est creusé entre les discours des hommes politiques et la réalité dramatique que vivent les citoyens congolais, démontre que la faiblesse de l'État congolais n'est pas un fait du hasard ni une situation survenue accidentellement mais la résultante d'une série d'actions politiques discutables qui ont débouché sur le marasme sociopolitique dans lequel le pays se trouve plongé depuis des décennies.

Dans ce contexte, il convient de rappeler que l'amorce du processus de démocratisation faite au début de la dernière décennie du XXe siècle avait suscité beaucoup d'espoir parmi les congolais parce que le régime politique de Mobutu avait pris acte de la volonté du peuple congolais de passer d'un pouvoir autoritaire à l'émergence d'un État de droit au Congo/Zaire où régnerait la force de la loi et non la loi de la force, et où les droits de la personne longtemps violés par ceux qui sont censés les protéger, connaîtraient finalement leur promotion. Mais, la situation sociopolitique actuelle ne reflète pas l'optimisme dont les discours politiques de l'époque étaient porteurs, ce qui laisse croire que le peuple congolais prend toujours le mauvais virage à chaque tournant de l'histoire de la République Démocratique du Congo parce qu'aux espoirs que suscitent les

rassemblées là par la seule volonté coloniale, l'État postcolonial est souvent analysé en fonction de ce qu'il devrait être- un État moderne-et non en fonction de ce qu'il est- un pouvoir autocratique et féodal à tentation monarchiste mais régnant sur une république esclave. Autrement dit, un curieux mélange d'incompétence et d'irresponsabilité » (p. 11). Tshiyembe Mwayila poursuit sa description de l'État postcolonial en affirmant que ce dernier emprunte au totalitarisme ses principales méthodes et institutions, notamment le parti unique (monopole de l'activité politique nationale), la police secrète (monopole de la répression sanglante et source de délation) et l'étatisation des moyens d'information (monopole de la propagande institutionnalisée). Tout cela est moulé dans une idéologie pseudo-nationaliste qui ne veut pas dire son nom et dont le décor est soit le marxisme-léninisme, soit le socialisme africain, soit le capitalisme d'État (p. 12). Aussi, l'auteur note encore, à propos de l'État postcolonial, que le patrimonialisme traditionnel représentait un mode de domination légitime dans lequel le gouvernement de vastes collectivités se réalisait d'une manière apparentée à celui d'un foyer domestique, sous l'autorité patriarcale d'un souverain qui ne distingue pas ses biens privés de ceux de l'État qu'il incarne, où les fonctionnaires et les soldats ne sont en définitive que des esclaves. Il (l'auteur) reconnaît, par contre, que le néo-patrimonialisme de l'État postcolonial représente un mode de domination illégitime permettant aux détenteurs de l'autorité de s'arroger, sans rencontrer de résistance, tous les pouvoirs d'allocation des biens matériels, des positions statutaires et les valeurs symboliques. Dans ce sens, l'État postcolonial est un espace où « la forme patrimoniale est un moyen économique pour les leaders traditionnels ou modernes (...) de maintenir une cohésion sociale minimum, en allouant des ressources aux groupes sociaux au travers de canaux particularistes, sans leur permettre de se mobiliser pour occuper la scène politique officielle » (p. 14).

promesses politiciennes, le peuple congolais ne garde en définitive que des rêves brisés. D'où la question de savoir pourquoi les différents chefs d'État qui furent successivement en place au Congo, spécialement du président Mobutu Sese Seko (1965-1997) à Joseph Kabila Kabange (2001-2018), en passant par le président Laurent-Désiré Kabila (1997-2001), ne sont-ils pas parvenus à créer des institutions politiques robustes capables de gérer rationnellement le Congo-Zaïre, et de hisser celui-ci dans la catégorie des pays dont les progrès réalisés dans différents domaines de la vie sociale forcent l'admiration des autres nations du monde.

3. Hypothèse de recherche

Pour répondre à la question cruciale que soulève notre recherche, nous faisons l'hypothèse que la faiblesse institutionnelle que connaît l'État congolais résulte d'une crise enracinée dans l'histoire du pays, comme l'ont souligné les évêques congolais, et qu'il s'explique par le fait que les différents chefs d'État - à savoir les présidents Mobutu, Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila Kabange - ont géré le Congo de 1965 à 2018 comme un patrimoine privé, actualisant ainsi, et sous une forme renouvelée, la gestion patrimoniale et prédatrice que le roi Léopold II des Belges avait instaurée au Congo vers la fin du XIXe siècle, à travers l'État Indépendant du Congo (1885-1908), un État-propriété privée, qu'il avait créé dans le sillage de la Conférence de Berlin (1884-1885) réunie pour se partager l'Afrique en vue de l'entreprise coloniale.

Suite à cette gestion personnalisée de l'État et poursuivie sans répit par les différents présidents de la République, le Congo n'est pas capable d'avoir les moyens de sa politique, c'est-à-dire disposer des moyens matériels et financiers suffisants qui lui permettent d'« assurer aux citoyens sécurité, santé, éducation, bons services de base, création et entretien des infrastructures, création des conditions optimales d'emploi, paix sociale »³⁷. Pour que l'État congolais sorte de sa faiblesse devenue chronique, il est impérieux que l'éducation civique du peuple congolais soit renforcée afin que celui-ci prenne conscience du caractère systémique de la faiblesse dont souffre l'État congolais, autrement dit, une faiblesse qui n'est pas l'effet d'un phénomène isolé provoqué par des

³⁷ Lansana KOUYATE, « Les défis actuels de l'État en Afrique, une introduction », in M. GALY et Paolo SANNELLA (éd.), *Les défis de l'État en Afrique. Actes du Colloque de Milan*, CREA, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 38.

choix politiques de tel ou tel régime politique, mais la conséquence d'une conception de l'État qui entretient une confusion entre ce dernier et ses principaux représentants. Une fois faite la prise de conscience du détournement récurrent du pouvoir de l'État, le peuple congolais sera capable d'opérer une rupture d'avec les pratiques néo-patrimoniales de gestion du pouvoir qui alimentent la faiblesse systémique de l'État, suite à un placement du pouvoir de l'État au service des individus ou de réseaux illégitimes qui l'exploitent à des fins personnelles ou pour servir des intérêts privés alors que le bien commun est délaissé et considéré comme un non-sens.

4. Annonce du plan du travail de recherche

Notre travail de recherche se construira en trois grandes étapes. Dans la première partie, intitulée : « Le discours de l'Église catholique au Congo sur l'État », nous allons examiner la conception de l'État que défend l'Église catholique avant de chercher à comprendre sa pensée sur l'État faible. Nous analyserons, d'une part, l'enseignement social du Magistère Pontifical sur l'État dans le but d'en savoir davantage sur ce que signifie l'État dans l'enseignement des souverains pontifes dont s'inspire le discours social de l'Église catholique au Congo, spécialement depuis Léon XIII jusqu'au pape François, l'actuel souverain pontife. D'autre part, nous allons examiner la même conception de l'État dans le discours social de l'Église catholique au Congo, en partant de l'implantation de cette Église, autour des années 1880 jusqu'à 2016.

Dans la deuxième partie, intitulée « Analyse du discours social de l'Église catholique sur le concept d'État faible au Congo entre 1990 et 2016 », nous allons poursuivre la réflexion sur l'État en montrant pourquoi et comment l'État congolais est devenu faible. Nous examinerons dans le troisième chapitre quelques théories politiques sur la faiblesse d'un État, afin de comprendre comment le Congo s'est retrouvé dans cette catégorie d'États et quelles conséquences découlent d'un tel positionnement ; dans le quatrième chapitre, nous allons examiner le discours social de l'Église catholique au Congo sur l'État faible. Il s'agira d'examiner les arguments qu'alignent les évêques du Congo pour expliquer la faiblesse de l'État en partant de 1990 jusqu'à l'année 2016.

La troisième partie de notre recherche, intitulée « Contribution de l'Église Catholique au renforcement de l'État faible au Congo », vise à rendre compte de l'apport

de l'Église catholique au renforcement de l'État faible au Congo. Sachant que l'Église catholique est un partenaire social de l'État congolais de la première heure (dès la création de l'État Indépendant du Congo en 1885), il s'agira de dire ce que l'Église a réalisé, particulièrement entre 1990 et 2018, pour aider l'État congolais à sortir de sa faiblesse jugée chronique et préoccupante. C'est ainsi que le cinquième chapitre exposera la « contribution théorique » de l'Église catholique au renforcement de l'État congolais ; tandis que le sixième chapitre s'étendra sur la « contribution pratique » à travers laquelle l'Église catholique exerce un rôle de suppléance à l'État congolais dans le domaine social, notamment à travers l'éducation et la promotion de la santé.

5. Méthode de recherche

Dans l'étude des discours en science politique, Philippe Braud distingue deux méthodes générales : d'une part, les approches diachroniques qui étudient le discours dans son évolution à travers le temps, et sont utilisées davantage par les historiens ; d'autre part, les approches synchroniques qui se concentrent sur le discours en lui-même, dans son immédiateté, pour l'analyser, le comprendre et l'expliquer, mais aussi pour évaluer son impact pragmatique et concret, c'est-à-dire ses répercussions socio-politiques. Parmi les approches synchroniques, il y a des « intrinsèques » qui étudient l'énonciation, c'est-à-dire le mode et le fonctionnement interne du discours : c'est le cas de l'analyse littéraire traditionnelle, de l'analyse linguistique moderne, et de l'analyse quantitative ; des « extrinsèques » qui essaient de répondre aux questions classiques : qui produit le discours ? à destination de qui ? dans quel contexte ? avec quels effets ? délibérés ou inattendus ? Celles-ci portent davantage sur la fonction plutôt que sur le fonctionnement des discours ; elles s'intéressent au contexte socio-historique, aux acteurs et au contenu des discours ainsi qu'à leurs conséquences ou impact³⁸. Nous appliquerons ces deux méthodes dans l'étude des textes de l'enseignement social de l'Église ainsi que ceux du discours social de l'Église catholique au Congo pour comprendre l'enracinement de la faiblesse de l'État au Congo.

En outre, la complexité de notre travail de recherche justifie que soit fait recours à l'interdisciplinarité. Plus précisément, il faudra prendre en compte trois

³⁸ Cf. Philippe BRAUD, *La science politique*, Paris, P.U.F., 1993, p. 46-47.

approches ou méthodes d'une série de disciplines scientifiques. La première approche est historique. Elle se livre à une remontée documentée et à une interrogation de l'historique de deux institutions, à savoir l'Église catholique et l'État au Congo. Le dépouillement des documents et des textes historiques, ainsi que les synthèses des questions abordées seront pour cela, d'une grande aide. La deuxième approche est politique. Après avoir situé les faits et les institutions dans leur contexte historique, il s'agira, à travers la méthode politique, de les analyser pour en dégager les éléments qui intéressent la science politique notamment sur la question de l'État faible. La troisième approche que nous comptons mettre en œuvre se présente comme une démarche régressive qui obéit à l'adage de Fernand Braudel selon lequel « le passé explique le présent » afin de voir comment, quand, par qui ou sous quelle influence la notion d'État faible a fait son émergence dans la vie politique du Congo. Cette démarche régressive sera encore plus bénéfique lorsque nous utiliserons la méthode généalogique pour tenter de comprendre comment la faiblesse de l'État congolais s'inscrit dans une crise enracinée dans l'histoire du pays, notamment depuis l'État Indépendant du Congo jusqu'aujourd'hui.

PREMIERE PARTIE: LE DISCOURS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO SUR L'ÉTAT

Au titre donné à cette partie, l'on comprendra qu'avant de pouvoir analyser le discours de l'Église catholique au Congo (RDC)³⁹ sur la notion d'« État faible », objet central de notre thèse, il nous faut d'abord rendre compte de la conception que l'Église défend sur l'État. Pour y parvenir, nous allons, d'une part, présenter la conception de l'État dans l'enseignement social du Magistère pontifical⁴⁰ (I) ; d'autre part, présenter la conception de l'État dans le discours social de l'Église catholique au Congo⁴¹ (II).

Pour légitimer le détour que nous faisons par l'enseignement social du Magistère pontifical, nous prenons appui sur la déclaration de l'épiscopat du Zaïre selon laquelle « L'Église particulière de notre pays fait partie intégrante de l'Église catholique universelle, à la vie de laquelle elle participe, tirant d'elle aussi, quoique devant les incarner dans son milieu, les principes généraux de doctrine et les directives générales

³⁹ Notre pays, la République Démocratique du Congo (RDC), a plusieurs fois changé de nom au cours de son histoire politique : à sa création par le roi Léopold II des Belges, dans le sillage de la Conférence de Berlin (1884-1885) convoquée par les puissances occidentales pour se partager l'Afrique, le Congo s'appelle « État Indépendant du Congo » (E.I.C.) entre 1885-1908 : il est un État patrimonial, une propriété privée du roi Léopold II au cœur de l'Afrique ; au moment de la colonisation belge entre 1908-1960, il s'appelle « Congo Belge » ; à partir du 30 juin 1960, jour de l'indépendance, le pays prend le nom de « République du Congo » -Léopoldville entre 1960-1964. Le nom de Léopoldville est ajouté pour faire la différence avec le Congo-Brazzaville, un pays voisin qui porte aussi le nom de Congo ; au moment du référendum constitutionnel de Luluabourg (Kananga actuellement) en 1964, le pays opte pour le nom de « République Démocratique du Congo » entre 1964-1971 ; durant la campagne pour la politique du « Recours à l'authenticité » mise en oeuvre à partir de 1971 par le président Mobutu, le pays prend le nom de « République du Zaïre » entre 1971-1997 ; le 17 mai 1997, le président Mobutu est renversé par une rébellion dite de l'Alliance des Forces Démocratiques pour Libération du Congo (AFDL) conduite par Laurent-Désiré Kabila. En prenant le pouvoir, Laurent-Désiré Kabila s'autoproclame président de la « République Démocratique du Congo », nom que le pays porte jusqu'à nos jours. Comme notre travail couvre toutes ces périodes de l'histoire politique du pays, nous allons utiliser le nom que portait le pays à chaque période donnée afin de montrer les évolutions que le pays a connues suivant les humeurs des dirigeants politiques.

⁴⁰ Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *La Doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle (Textes originaux et traductions)*, Tome I et III, Fribourg-Paris, Valores-Beauchesne, 1969 ; Denis MAUGENEST (Sous la direction de), *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985 ; CERAS (Documents réunis et présentés par le), *Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Benoît XVI*, Montrouge, Bayard Éditions, 2009.

⁴¹ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op. cit.*, p.335-482 ; Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (Textes rassemblés et édités par), *Église et société. Le discours socio-politique des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). Tome 2 : Messages, Déclarations et Points de presse des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo et la Transition Politique (1996-2006)*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2008.

d'attitude »⁴². C'est dire que l'on ne saurait bien comprendre la portée du discours social de l'Église catholique au Congo sur l'État si l'on ignore tout de l'enseignement social du Magistère pontifical sur le même sujet.

Constatons aussi que la double requête que nous voulons entreprendre sur la conception de l'État aussi bien au niveau magistériel qu'à celui de l'Église particulière du Congo (RDC) s'inscrit dans le cadre du catholicisme social⁴³. Celui-ci est un courant intellectuel, à la fois transnational (Magistère) et national (l'Église catholique en RDC, présentement) que nous voulons analyser comme courant prestataire des paradigmes dont il s'agit d'étudier à la fois le mode de production (l'Église comme acteur situé dans différents environnements sociopolitiques, économiques et culturels) et la production proprement dite (discours).

⁴² C.E.Z. (Conférence Épiscopale du Zaïre), *L'Église au service de la Nation zaïroise. Actes de la XIe Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre (28/2 au 5 mars 1972)*, Bruxelles, Max Arnold, 1972, p.58.

⁴³ Cf. Bernard LAURENT, « Catholicisme social », in Jean-Dominique DURAND et Claude PRUDHOMME (Sous la direction de), *Le monde du catholicisme*, Paris, Robert Laffont, 2017, p. 210-211. D'après Bernard LAURENT, le catholicisme social désigne les initiatives diverses de catholiques sensibles à la question sociale face à l'évolution de la société qui accompagne l'extension du capitalisme au XIXe siècle, notamment l'émergence du prolétariat et sa misère. Charles de Coux (1832) et Alban de Villeneuve Bargemont (1834) sont les premiers à défendre une économie à finalité humaine inspirée par les valeurs chrétiennes pour remédier à la misère ouvrière dont le capitalisme est à leurs yeux responsable. Dans la seconde moitié du XIXe siècle, les initiatives se multiplient. De grandes figures d'évêques émergent : Mgr von Ketteler à Mayence, Mgr Doutreloux à Liège, le cardinal Gibbons, le cardinal anglais Manning. D'autres clercs coordonnent la réflexion pour lire les questions économiques et sociales à la lumière de la doctrine catholique, Mgr Mermillod et l'Union de Fribourg (1884), Mgr Jacobini et le Comité romain d'études sociales, créé à l'initiative du pape Léon XIII. Les travaux de deux théologiens dont la réflexion porte sur l'économie politique moderne et sa réforme chrétienne, les pères Taparelli d'Azeglio et Liberatore, servent de base, en 1891, à l'encyclique *Rerum novarum* sur la condition des ouvriers. Les initiatives des laïcs sont elles aussi multiples. En France, le Cercle catholique d'ouvriers créé par La Tour du Pin et de Mun en 1871, rejoint par l'industriel Léon Harmel, popularise l'idée de concorde entre les classes et défend une société chrétienne. (...) A partir de *Rerum novarum*, le catholicisme social caractérise la réflexion et les actions des catholiques sensibles à la dimension sociale de leur foi pour promouvoir davantage de justice. Il prône la régulation des marchés et la mise en place de politiques sociales de redistribution des richesses. Les Semaines sociales de France, celles d'Italie, d'Allemagne, ou les mouvements d'Action catholique, les publications pastorales des évêques du monde entier, aujourd'hui régulières, sur les questions économiques et sociales, en sont l'expression.

CHAPITRE 1 : LA CONCEPTION DE L'ÉTAT DANS L'ENSEIGNEMENT SOCIAL DU MAGISTÈRE PONTIFICAL

L'une des grandes nouveautés de la vie de l'Église catholique, depuis la fin du XIXe siècle, a consisté, dans la mise au point de la « doctrine sociale » ou « enseignement social », parole autorisée de l'Église sur les problèmes sociaux, économiques et politiques. Jusque-là, l'Église catholique avait, par ses conciles et par la parole de ses évêques, principalement des papes, presque exclusivement parlé de sa foi et de ses dogmes. Avec la doctrine sociale, l'Église catholique parle désormais de toute la réalité profane aussi, dans laquelle se vit concrètement la plus grande part de l'existence chrétienne. Des évêques, des théologiens avaient enseigné et prêché, dans les siècles antérieurs, sur la richesse et la pauvreté, l'argent et l'usure, la guerre et la paix⁴⁴. Mais l'enseignement social du Magistère pontifical est devenu nettement plus systématique et plus développé depuis l'encyclique *Rerum novarum* publiée en 1891 par le pape Léon XIII sur la condition ouvrière⁴⁵.

Parmi les traits distinctifs des textes majeurs de la doctrine sociale de l'Église, il convient de noter leur caractère d'universalité. Aucune situation, aucun peuple, aucun système social ou politique n'en est exclu. L'universalité de la doctrine n'ignore pas la diversité des situations vécues par les hommes dans le temps et dans l'espace⁴⁶. Si donc la doctrine sociale de l'Église est d'une telle ampleur dans son champ d'investigation, il est légitime que nous puissions interroger ses textes majeurs sur son approche de l'État, étant donné que l'Église exerce sa mission, dès les origines, dans une société marquée par l'État⁴⁷, qu'il soit dynamique ou faible.

Dès lors, poursuis la portée de la conception de l'État dans l'enseignement social du Magistère pontifical, nous faisons l'hypothèse que l'appréhension du politique dans la doctrine catholique est marquée par deux traditions⁴⁸ qui apparaissent

44 Cf. Baudoin ROGER, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*, Paris, Cerf, 2012, p. 35-40.

45 Cf. CERAS (Documents réunis et présentés par le), *Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Benoit XVI*, Montrouge, Bayard Éditions, 2009, p. 9.

46 Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 22.

47 Hugo RAHNER (Textes choisis et présentés par), *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*. Paris, Cerf, 1964, p. 27.

48 Catherine GUICHERD, *Op.cit.*, p. 30-36.

comme complémentaires : la première est une théorie de l'autorité politique d'inspiration paulinienne et augustinienne qui a pour point de départ l'affirmation biblique de l'épître de saint Paul aux Romains selon laquelle « il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu »⁴⁹. Cette théorie fait de Dieu la source de tout pouvoir⁵⁰ et tous ceux qui l'exercent ne sont que ses représentants. La conception augustinienne de l'autorité, qui s'inspire directement de saint Paul, fait de l'autorité politique un remède à la concupiscence et un moyen de coercition pour forcer l'homme pécheur à coopérer avec ses frères. Dans le domaine temporel, le péché domine, même si la grâce est aussi présente. Pour cette raison, Dieu aurait permis la création d'institutions, dont l'État, afin d'éviter que le méchant détruise ce qui est bon. Dans cette perspective, la loi édictée par le pouvoir politique acquiert un rôle positif qui s'inscrit dans le contexte de la providence divine ; en effet, en fixant les conditions de la coexistence entre les hommes grâce, au besoin, à la contrainte sur les méchants, elle permet aux justes de subsister⁵¹.

La seconde tradition de la doctrine catholique sur l'État est la théorie thomiste, d'origine aristotélicienne, sur le bien commun. Elle se fonde sur l'idée de l'État comme garant et promoteur du « bien commun » (*bonum commune*), reprise par Thomas d'Aquin de la philosophie aristotélicienne. Comme Aristote, Saint Thomas considère l'État comme la « *societas perfecta* » dans laquelle s'effectue le développement naturel de l'homme. Dans cette perspective, l'État est défini en fonction non plus de sa nature (l'autorité) ou de son origine (la volonté divine) comme l'enseigne la première théorie énoncée précédemment, mais de ses attributs : la promotion du « bien commun ». On

⁴⁹ Il s'agit de l'épître de saint Paul aux Romains 13, 1. Cf. Catherine GUICHERD, *Op. cit.*, p. 30. Pour cette auteure, aucune affirmation des Écritures saintes n'a eu des conséquences aussi déterminantes dans l'histoire et la théorie des relations entre Église et pouvoir politique que cette proposition. C'est sur elle que s'appuyait l'Église catholique pour tenter d'asseoir son pouvoir temporel sur des princes particulièrement récalcitrants, en se présentant comme l'interprète privilégiée de la volonté divine. Mais c'est aussi ce passage de l'épître aux Romains qui fournit un appui aux puissances temporelles pour conférer un caractère sacré à leur pouvoir absolu.

⁵⁰ Pour approfondir la question du pouvoir politique, nous référons à Bertrand de JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette, 1972. Fasciné par la croissance ininterrompue du Pouvoir qui rendit possible la guerre totale déclenchée par Hitler, Bertrand de Jouvenel s'est donné pour tâche, dans cet ouvrage, d'étudier cette croissance, ce gonflement irrésistible qui aboutit au contraste inquiétant entre les moyens formidables dont l'État dispose aujourd'hui et le relâchement dans le contrôle de leur emploi. Protecteur de l'ordre social, le Pouvoir en est tout autant l'agresseur, et avec la complicité de tous.

⁵¹ Catherine GUICHERD, *Op. cit.*, p. 31.

s'oriente donc vers une définition fonctionnelle de l'État⁵². La philosophie des droits introduite dans le discours social catholique par le pape Jean XXIII, ainsi que la reconnaissance conciliaire de l'autonomie du politique, ont apporté des modulations à ces deux théories précitées, sans toutefois les remettre entièrement en question⁵³.

Pour mettre en œuvre cette hypothèse sur la conception catholique de l'État dans l'enseignement social du Magistère pontifical, nous allons subdiviser le présent chapitre en trois sections : tout d'abord, nous analyserons l'enseignement social du Magistère préconciliaire des papes⁵⁴ Léon XIII (1878-1903) à Jean XXIII (1958-1963) (1) ; ensuite, nous allons décrypter la conception de l'État dans les documents du Concile Vatican II (1962-1965) ayant trait à l'éthique sociale (2) ; enfin, nous analyserons l'enseignement du Magistère postconciliaire des papes Paul VI (1963-1978) à François (2013-) en passant par les papes Jean-Paul II (1978-2005) et Benoît XVI (2005-2013) (3).

1.1. L'État dans l'enseignement social du Magistère préconciliaire : du Pape Léon XIII (1878-1903) à Jean XXIII (1958-1963).

Dans une contribution faite en 1960 sur « La pensée catholique sur l'État depuis les dernières années du XIXe siècle »⁵⁵, André Latreille déclare qu'il n'a jamais été facile de résoudre, même sur le plan spéculatif, le difficile problème des rapports entre l'Église et l'État ; qu'à chaque époque, dans tous les pays, les relations entre ces deux institutions ont donné lieu à des conflits incessants, et quelquefois dramatiques ; qu'aucune des théories élaborées sur les attributs, sur la souveraineté de l'une des deux puissances n'a jamais paru satisfaisante à l'autre, et, qu'en fait, toutes ces théories ont été plus ou moins remaniées sous l'influence des circonstances historiques. La conclusion que tire André Latreille, en référence à l'ouvrage « l'Église et la souveraineté de l'État » de Joseph Leclerc, c'est que l'Église catholique n'est pas entrée dans le monde avec une doctrine

⁵² Catherine GUICHERD, *Op. cit.*, p. 33.

⁵³ Catherine GUICHERD, *Op. cit.*, p. 30.

⁵⁴ Les dates entre parenthèses correspondent aux différents pontificats au cours durant lesquels les différents papes ont gouverné l'Église catholique romaine.

⁵⁵ André LATREILLE, « La pensée catholique sur l'État depuis les dernières années du XIXe siècle », dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 34, fascicule 2-4, 1960, p. 281-295.

toute faite sur l'État, mais qu'elle a adopté ou soutenu, non seulement dans la pratique, mais même sur le plan doctrinal, des attitudes assez différentes au cours de l'histoire⁵⁶.

Tout au long de ce chapitre, nous allons vérifier la portée de cette assertion faite par André Latreille selon laquelle la doctrine catholique sur l'État n'est pas tombée du ciel mais qu'elle a été élaborée dans le temps en réponse aux préoccupations que chaque pape rencontre au cours de son pontificat ; en même temps, nous examinerons la façon dont les papes confirment ou infirment les deux théories énoncées précédemment sur l'État dans leur enseignement social.

1.1.1. Léon XIII (1878-1903)

Le pape Léon XIII occupe une place de choix dans l'enseignement social de l'Église dont il est devenu la référence obligée à partir de son encyclique *Rerum novarum* sur la condition sociale des ouvriers de 1891. L'importance de son œuvre dans le domaine de la doctrine sociale de l'Église réside dans le fait « (...) d'avoir dégagé les fondements théologiques et philosophiques d'une conception chrétienne de la vie politique et sociale moderne, qui commandent tous les développements ultérieurs »⁵⁷. Cette affirmation de Patrick de Laubier sur le mérite de Léon XIII est encore plus explicite chez le théologien américain John Courtney Murray qui déclare que « Léon XIII a su définir, comme nul autre avant lui, la nature exacte des rapports entre l'Église et l'État, leur autonomie propre, et en finir avec des conceptions médiévales de *christianitas* en insistant sur la liberté de l'Église vis-à-vis des pouvoirs politiques, et davantage soucieux de mettre en relief la nature transcendante de l'Église que de préciser, comme le fera un Pie XII, les bases juridiques de l'État »⁵⁸.

Afin de comprendre ce qui explique cette fécondité de la pensée de Léon XIII telle qu'en témoigne les deux auteurs précités, nous pouvons rappeler le contexte historique de son magistère(1), ensuite esquisser la conception de l'État qui est défendue dans son enseignement social (2), enfin, dégager les implications sociales que comporte la conception de l'État chez Léon XIII (3).

⁵⁶ Cf. André LATREILLE, *Art.cit.*, p.281.

⁵⁷ Patrick de LAUBIER, *La pensée sociale de l'Église catholique. Une orientation idéale de Léon XIII à Benoît XVI*, Paris, Pierre TEQUI, (1984), 2011, p. 13.

⁵⁸ John COURTNEY MURRAY, cité par Patrick de LAUBIER, *Op.cit.*, p. 30.

1.1.1.1. Contexte historique du Magistère de Léon XIII

De son vrai nom *Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci*, le pape Léon XIII (1878-1903) a exercé son ministère dans la deuxième moitié du XIXe siècle. Dans son option pour le dialogue avec le monde moderne, Léon XIII avait entrepris une révision critique de toutes les graves questions qu'affrontait le monde moderne à son époque et qui l'opposait à l'Église catholique. En d'autres termes, Léon XIII avait entamé une étude des problèmes liés à la famille, à l'autorité, à l'État, aux formes de gouvernement, à la question sociale et à la liberté⁵⁹. Pour ce faire, il avait publié une série d'encycliques dites « politiques » qui exposent sa conception de relations entre l'Église et l'État et la place que l'Église devrait occuper au sein de la société politique⁶⁰.

Élu comme souverain pontife en 1878, peu après la perte des États pontificaux⁶¹, Léon XIII se trouve à la tête d'une Église déstabilisée et qui se trouve dans une position défensive face à un monde qui la met fortement en question. Réagissant à cette crise qu'affronte l'Église catholique, Léon XIII publie les encycliques *Diuturnum*

⁵⁹ Cf. Denis MAUGENEST (Sous la direction), *Op.cit.*, p. 21s. Nous citons plus bas les encycliques par lesquelles Léon XIII amorce le dialogue avec le monde moderne.

⁶⁰ Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 41-42.

⁶¹ Jean-Dominique DURAND, « États pontificaux », in Jean-Dominique DURAND et Claude PRUDHOMME (Sous la direction de), *Le monde du catholicisme*, Paris, Robert Laffont, 2017, p.475. Selon notre auteur, « Possession de la papauté, « les États du Saint-Siège » se constituent d'abord comme patrimoine de l'Église de Rome (patrimoine de Saint-Pierre), puis deviennent, à partir du VIIIe siècle, un véritable État à la suite des vicissitudes politiques : affirmation de l'autorité de Grégoire II (715-731) sur Rome comme *Defensor civitatis*, reconnaissance du pouvoir temporel par Pépin le Bref (754) et Charlemagne (774). Les « États pontificaux » s'étendent au cœur de l'Italie, du Latium à la Romagne, comprenant l'Ombrie et les Marches, de la mer Tyrrhénienne à l'Adriatique, sans oublier le Comtat Venaissin en France. Mis à mal par la Révolution française, les « États du Saint-Siège » sont restaurés par le congrès de Vienne en 1815 sous le nom d'États de l'Église (sauf le Comtat définitivement perdu) ; la diversité des territoires (3,2 millions d'habitants en 1859) et des statuts juridiques conduit à maintenir le nom au pluriel. Ils subissent les effets de l'agitation liée au mouvement du *Risorgimento* en faveur de l'unité de la Péninsule, avec des insurrections répétées. En 1860, la Romagne, les Marches et l'Ombrie sont rattachées au royaume de Piémont. L'unité s'achève le 20 septembre 1870 avec la prise de Rome par les troupes italiennes (le royaume d'Italie a été proclamé en 1861). C'est la fin des États pontificaux et le début de la question romaine, réglée en 1929 par les accords de Latran. Ces États, souvent contestés par les puissances, mais aussi par des catholiques, posent la question de justification du pouvoir temporel des papes, et celui de leur implication dans l'administration civile, la répression des désordres politiques ou sociaux, les conflits armés. Cependant, la possession d'un État est une exigence constante des papes au cours de l'Histoire, comme fondement de la liberté du Saint-Siège, qui prend tout son sens avec la création, en 1929, d'un État symbolique, celui de la Cité du Vatican, ce qui conduit Paul VI à se présenter devant l'ONU comme « investi d'une minuscule et quasi symbolique souveraineté temporelle : le minimum nécessaire pour être libre d'exercer sa mission spirituelle et assurer ceux qui traitent avec lui qu'il est indépendant de toute souveraineté de ce monde » (1965).

Illud sur « l'origine du pouvoir civil » en date du 29 juin 1881⁶², *Immortale Dei* sur « la constitution chrétienne de l'État » en date du 1^{er} novembre 1885⁶³, *Libertas praestantissimum* sur « la liberté humaine » en date du 20 juin 1888⁶⁴, *Sapientiae christianae* sur « les principaux devoirs civiques du chrétien » en date du 10 janvier 1890⁶⁵, *Au milieu des sollicitudes* sur le « respect de l'autorité de l'État, critique de la législation » en date du 16 février 1892⁶⁶.

1.1.1.2. L'État dans les encycliques « politiques » de Léon XIII

Parmi toutes les encycliques dites « politiques » que Léon XIII a publiées, deux encycliques intéressent particulièrement notre recherche parce qu'elles ont trait à la question du pouvoir en général, et de l'État en particulier. Il s'agit de l'encyclique *Diuturnum Illud* (29 juin 1881) sur l'origine du pouvoir civil et l'encyclique *Immortale Dei* (1er novembre 1885) sur la constitution chrétienne des États. Leur analyse nous permettra d'apprécier à juste titre l'apport de Léon XIII à la doctrine catholique de l'État.

1.1.1.2.1. L'Encyclique *Diuturnum Illud*

Publiée à la fin du mois de juin 1881, *Diuturnum Illud* porte sur l'origine du pouvoir civil. Dès l'introduction (n° 1-2), Léon XIII s'interroge sur les racines de la crise de l'autorité étatique, avant d'exposer sa pensée sur « la doctrine catholique de l'autorité étatique » (n° 3-17), ainsi que les moyens à mettre en œuvre pour que le respect de l'autorité étatique soit effectif dans la société humaine, notamment « l'affermissement de la foi » (n° 18-21) qui aura des répercussions sur l'«affermissement de l'autorité étatique ». L'encyclique s'achève par une « conclusion et bénédiction » (n° 22-23).

⁶² LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil*, 29 juin 1881, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome III, pp. 1996-2019.

⁶³ LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome III, pp. 2020-2057.

⁶⁴ LEON XIII, *Lettre encyclique Libertas praestantissimum sur la liberté humaine*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, pp. 176-219.

⁶⁵ LEON XIII, *Lettre encyclique Sapientiae christianae sur les principaux devoirs civiques du chrétien*, 10 janvier 1890, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome III, pp. 2142-2179.

⁶⁶ LEON XIII, *Lettre encyclique Au milieu des sollicitudes sur le respect de l'autorité de l'État*, 16 février 1892, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome III, pp. 2246-2257.

1.1.1.2.1.1. Racines de la crise de l'autorité dans la société

Selon le pape Léon XIII, la crise de l'autorité dans la société prend racine dans la « révolte contre l'autorité » (n° 1) qui est devenue un fait banal. Le pape est convaincu que la révolte contre le pouvoir civil serait la conséquence d'une « guerre redoutable », qui a été depuis longtemps entreprise contre « la divine autorité de l'Église » (n°1). Comme preuve de la révolte ambiante contre l'autorité, Léon XIII évoque l'assassinat, le 1^{er} mars 1881, d'un ancien Empereur de Russie, Alexandre II⁶⁷, sans pour autant citer son nom :

« Notre époque, plus que tout autre, écrit-il, fournit cette démonstration par les faits. Elle nous montre les passions populaires plus hardies que jamais à repousser toute autorité, et la licence si générale, les séditions et les troubles si fréquents, que ceux qui gouvernent, après s'être vu refuser l'obéissance, ne trouvent même plus dans leur puissance la garantie de leur sécurité personnelle. On a travaillé de longue main à faire d'eux un objet de haine et de mépris pour le peuple ; l'incendie, ainsi fomenté, a éclaté enfin, et l'on a vu en peu de temps la vie des plus grands souverains plusieurs fois en butte à des complots secrets ou à des attentats déclarés. L'Europe entière, naguère encore, frémissait d'horreur à la nouvelle du meurtre affreux d'un puissant empereur ; au lendemain d'un si grand forfait, quand la stupeur qu'il a causée oppresse encore toutes les âmes, des scélérats ne craignent pas de jeter publiquement l'intimidation et la menace à la face des autres souverains de l'Europe »⁶⁸.

En réponse à cette situation d'anarchie qui met doublement en péril la société et le pouvoir civil, le pape Léon XIII propose la pratique de « la doctrine chrétienne » comme une solution capable de redresser la situation ou encore comme un puissant « soutien et garantie de l'autorité » (n° 2). Autrement dit, pour Léon XIII, si la religion chrétienne retrouve son droit de cité au sein de la société, elle pourrait apporter une réponse satisfaisante à la crise tant redoutée.

Pour le dire avec des mots de Léon XIII lui-même, nous retenons que

« Ces grands périls publics qui frappent tous les yeux, qui mettent en question à chaque heure la vie des princes, la tranquillité des États, le salut des peuples,

⁶⁷ Patrick de LAUBIER, *Op.cit.*, p. 17. C'est de cet auteur que nous tenons la précision qu'il s'agit de l'Empereur Alexandre II de Russie dont il est question dans l'encyclique sans que son nom soit explicitement cité.

⁶⁸ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 1997, n° 1.

nous jettent dans de cruelles angoisses. - Et pourtant, la religion chrétienne, à peine avait-elle pénétré les mœurs et les institutions des sociétés, qu'elle leur avait préparé, par sa divine vertu, de précieuses garanties d'ordre public et de stabilité. Parmi les premiers et les plus grands de ses bienfaits, il faut placer ce juste et sage équilibre de droits et de devoirs qu'elle a su déterminer entre les souverains et les peuples. C'est qu'en effet les préceptes et les exemples du Christ ont une efficacité merveilleuse pour contenir dans le devoir aussi bien ceux qui obéissent que ceux qui commandent, et pour produire entre eux cette harmonie, ce concert des volontés qui est conforme aux lois de la nature et qui assure le cours paisible et régulier de la vie politique »⁶⁹.

L'analyse faite des conséquences de la crise de l'autorité dans la société humaine permet au pape Léon XIII de rappeler la contribution que la religion chrétienne a apportée au monde en termes d'équilibre entre droits et devoirs, et aussi de stabilité de l'ordre public. Le pape présente, aussi un « exposé doctrinal des obligations que la morale catholique impose à chacun dans cet ordre de devoirs » envers l'autorité, et un exposé des « moyens qu'il faut employer pour conjurer tant de périls redoutables et assurer le salut de tous »⁷⁰.

1.1.1.2.1.2. La doctrine catholique sur l'État selon *Diuturnum Illud*

C'est à travers l'énoncé de quatre principes que le pape Léon XIII présente le contenu de la doctrine catholique sur l'État dans l'encyclique *Diuturnum Illud*. Ces principes traitent successivement de la nécessité d'une autorité pour chaque groupement humain, de Dieu comme source de toute autorité étatique ; puis, définissent l'obéissance à l'autorité étatique selon la doctrine catholique ; enfin, présente le service du bien commun comme raison d'être de l'autorité.

1. Nécessité d'une autorité pour chaque groupement humain

Le premier principe affirme la nécessité d'une autorité au sein de toute association, de tout groupement humain. Sans une autorité capable de canaliser les efforts de tous les membres de la société, il n'est pas possible que celle-ci atteigne ses objectifs les plus nobles. La formulation de ce principe part d'une réfutation de ce que Léon XIII

⁶⁹ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p.1997, n°2.

⁷⁰ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p.1997, n° 2.

appelle « une fausse conception de la souveraineté du peuple » : « C'est en vain que, écrit-il, inspiré par l'orgueil et l'esprit de rébellion, l'homme cherche à se soustraire à toute autorité ; à aucune époque il n'a pu réussir à ne dépendre de personne. A toute association, à tout groupement d'homme, il faut des chefs, c'est une nécessité impérieuse, sous peine, pour chaque société, de se dissoudre et de manquer le but en vue duquel elle a été formée »⁷¹.

Parlant du contexte dans lequel la fausse conception de la souveraineté du peuple reprouvée a pris naissance, Léon XIII affirme qu'elle est l'œuvre des philosophes du XVI^e siècle qui auraient égaré beaucoup d'esprits par un funeste courant d'idées nouvelles qui revendiquent une part excessive de liberté, mais encore imaginent à la société civile une origine et une constitution arbitraires. Dans leur argumentation en faveur de la liberté sans limites, les philosophes précités prétendent que « tout pouvoir vient du peuple ; que, par suite, l'autorité n'appartient pas en propre à ceux qui l'exercent, mais à titre de mandat populaire, et sous cette réserve, que la volonté du peuple peut toujours retirer à ses mandataires la puissance qu'elle leur a déléguée »⁷². Léon XIII conclue sa réflexion en affirmant que ce qui différencie les catholiques de ces philosophes du XVI^e siècle, c'est que ceux-ci cherchent la légitimité du pouvoir dans le peuple, alors que ceux-là vont chercher le droit de commander en Dieu et le font dériver de là comme de sa source naturelle et de son principe nécessaire⁷³.

En réfléchissant sur la thèse des philosophes du XVI^e siècle dont il est question dans l'argumentation du pape Léon XIII, nous pouvons penser qu'il s'agit des philosophes qui soutiennent la thèse du *Contrat social*⁷⁴. En effet, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau prétendent qu'avec les temps modernes, l'État n'est plus conçu par rapport au religieux, à Dieu ; il n'est plus conçu, comme chez Aristote, comme naturel, l'homme étant un « animal politique », mais comme un artifice, le produit d'une convention humaine : dans l'État s'exprime un contrat implicite passé entre les individus qui acceptent son

⁷¹ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p.1997, n°3.

⁷² LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p.1997, n° 3.

⁷³ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p.1997, n°3.

⁷⁴ Cf. Jean-Jacques CHEVALLIER, *Histoire de la pensée politique*, Paris, Payot & Rivages, (1993), 2006, pp. 193-487.

autorité. Dire du pouvoir civil qu'il résulte d'un contrat qui fonde sa légitimité, c'est dire que l'autorité a sa source en des conventions humaines. Le souverain n'est plus « Dieu sur la terre » mais un souverain d'institution. Ce n'est pas la nature ou Dieu, mais la raison qui institue le droit, précisément pour corriger la nature et pour combattre les excès des différents droits positifs⁷⁵.

Explicitant toujours le *Contrat social*, ces philosophes affirment que nul n'est par nature soumis à l'autorité d'un autre, les hommes naissent libres et égaux. Si les hommes sont naturellement différents en force, en talent, en intelligence, ces différences ne confèrent pas pour autant le droit d'imposer aux autres sa volonté ou de les soumettre à son autorité. Ainsi, nul n'a reçu de nature le droit de commander à autrui, de l'assujettir sans son aveu. Le peuple, dès lors, n'est pas seulement le canal par lequel l'autorité est désignée, mais sa source, l'origine et le fondement du pouvoir. Il ne peut y avoir de société libre que si chacun accepte et intériorise le contrat qui le lie aux autres, sinon une partie de la population imposera sa loi. Dans cette perspective, la cohésion sociale s'explique par un point fixe exogène : le souverain chez Hobbes, la volonté générale chez Rousseau. Dans le

⁷⁵ L'idée de la souveraineté des États est apparue dans le vocabulaire politique européen avec l'absolutisme, c'est-à-dire l'émergence des pouvoirs politiques dont l'autorité ne se trouve limitée ni par des institutions représentatives ni par des règles constitutionnelles. A ce niveau de généralité, l'absolutisme devient quasiment synonyme de despotisme. Cf. Guy HERMET, « Absolutisme », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Dunod, 2015, p. 7. Réfléchissant également au concept de souveraineté, Roland Minnerath affirme que « par ce néologisme était désigné le pouvoir suprême, un et indivisible, qui ne connaît virtuellement aucune limite à l'intérieur des États et par rapport aux autres États. Il note qu'aujourd'hui, la souveraineté de l'État sur son territoire ne peut plus être considérée comme absolue. L'État de droit observe une autolimitation de ses prérogatives vis-à-vis de ses citoyens. Il doit privilégier la sphère des libertés individuelles (Roland MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Paris, Cerf, 2004, p. 93). La souveraineté des États exaltée par différents pouvoirs a débouché sur l'État providence qui prenait en charge tous les besoins sociaux des citoyens. Face à la crise que connaissent ces États aujourd'hui, nous voyons s'instaurer la montée du populisme qui est souvent dépourvu de tout programme constitué, hostile aux idéologies, rejetant tout classement sur l'échiquier politique. Ainsi le mouvement populiste s'alimente essentiellement des vertus charismatiques de son chef, ou du moins, de sa popularité et de l'exaltation des différentes caractéristiques qui fondent le peuple auquel il se réfère : ainsi valorise-t-il la nation, allant jusqu'aux frontières de la xénophobie, proclamant les vertus du nationalisme culturel et économique, du protectionnisme, voire de la pureté ethnique. La dénonciation de l'étranger, du cosmopolitisme et de l'immigration devient un thème commun aux discours qu'il inspire. La valorisation de la communauté nationale se traduit, de même, par des discours égalitaires et de justice sociale (Cf. Bertrand BADIE, « Populisme », dans Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Op.cit.*, p. 247).

modèle d'autorité fondé sur le contrat social, en cas de défaillance du souverain ou de la loi, il n'y a plus de société mais anarchie ou guerre généralisée et terreur⁷⁶.

2. Dieu comme source de toute autorité étatique

Contrairement aux théoriciens du *Contrat social* qui considèrent le peuple comme source de légitimité de l'autorité de l'État, le pape Léon XIII affirme que Dieu est la source de toute autorité étatique, même dans le régime démocratique : « Que si l'on veut déterminer la source du pouvoir dans l'État, l'Église enseigne avec raison qu'il la faut chercher en Dieu. C'est ce qu'elle a trouvé exprimé avec évidence dans les saintes Lettres et dans les monuments de l'antiquité chrétienne. On ne saurait d'ailleurs imaginer une doctrine plus conforme à la raison, plus favorable aux intérêts des souverains et des peuples »⁷⁷. Parmi les implications de cette source de l'autorité en Dieu, la liberté est laissée aux hommes de désigner librement ceux qui exercent l'autorité de l'État, car ce n'est pas l'autorité en soi qui est mise en compétition, mais seulement ses représentants :

« S'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner l'État, cette désignation pourra, dans certains cas, être laissée au choix et aux préférences du grand nombre, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle. Ce choix, en effet, détermine la personne du souverain, il ne confère pas les droits de la souveraineté ; ce n'est pas l'autorité que l'on constitue, on décide par qui elle devra être exercée. — Il n'est pas question davantage des différents régimes politiques : rien ne l'empêche d'approuver le gouvernement de plusieurs, pourvu que ce gouvernement soit juste et cherche le bien commun. Aussi, réserve faite des droits acquis, il n'est point interdit aux peuples de se donner la forme politique qui s'adapte le mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes »⁷⁸.

Ce qui est mis en évidence dans cette assertion, c'est que l'autorité appartient à Dieu, et ceux qui exercent l'autorité de l'État ne font que participer à celle de Dieu. S'agissant des régimes politiques à travers lesquels les hommes choisissent les mandataires de l'autorité, Léon XIII ne montre pas de préférence pour tel ou tel régime dans l'exercice du pouvoir politique au sein d'une société. Il fixe les conditions de légitimité d'un régime

⁷⁶ Cf. Olivier VERDUN, « l'État et le pouvoir : le pouvoir de l'État », www.site2014.lfm.edu.mx/media/1907/letat.pdf (consulté le 24 mai 2019).

⁷⁷ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p.2001, n°5.

⁷⁸ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 1999, n° 4.

politique, notamment en affirmant que l'Église peut approuver le gouvernement de plusieurs, ou de quelques-uns pourvu que ce gouvernement soit juste et cherche le bien commun. Le pape laisse la latitude aux peuples de se donner la forme politique qui s'adapte le mieux à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes.

3. L'obéissance à l'autorité étatique

La participation à l'autorité dont Dieu est la source implique aussi l'obéissance aux personnes qui exercent l'autorité étatique. Pour légitimer cette théorie de droit divin, Léon XIII se fonde sur deux sources scripturaires, notamment, sur l'épître de saint Paul aux Romains, et sur la première lettre de saint Pierre. Saint Paul affirme : « Que toute âme soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par lui. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront sur eux-mêmes une condamnation... il est nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte du châtement, mais aussi par motif de conscience » (Rm, 13,1-5). En outre, le pape se réfère à l'épître de saint Pierre qui déclare : « soyez soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur, soit au roi, comme souverain, soit aux gouvernants, comme délégués par lui pour faire justice des malfaiteurs et approuver les gens de bien, car c'est la volonté de Dieu » (1 Pi 2, 13-15)⁷⁹.

La question de l'obéissance à l'autorité humaine telle que posée dans la double optique de saint Paul et de Saint Pierre a fait couler beaucoup d'encre et de salives. L'obéissance paraît problématique lorsqu'un peuple a affaire à un tyran ou un dictateur qui ne se préoccupe ni du bien commun ni du peuple dont il a la charge. L'on peut ainsi accuser la doctrine catholique de cautionner ces dérives autoritaires au motif qu'elle prône simplement l'obéissance peu importe les circonstances et les conditions de vie concrète⁸⁰.

Bien que cette hypothèse semble relativiser la portée de la théorie de l'obéissance prônée par l'encyclique *Diuturnum Illud*, le pape Léon XIII défend sa position

⁷⁹ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil*, 29 juin 1881, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2005, n° 11.

⁸⁰ D'une manière précise, on retrouve ce problème dans un contexte géopolitique aigu avec l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI qui butte sur les conditions dans lesquelles un régime injuste peut-être renversé.

en affirmant que l'obéissance n'est pas exigible des citoyens lorsque l'autorité s'écarte de la droite raison ou s'oppose ouvertement à ce que prescrit la loi naturelle : « il n'existe qu'une seule raison valable de refuser l'obéissance ; c'est le cas d'un précepte manifestement contraire au droit naturel ou au droit divin, car là où il s'agirait d'enfreindre soit la loi naturelle, soit la volonté de Dieu, le commandement et l'exécution seraient également criminels »⁸¹. Léon XIII réagit à cette éventualité en disant que « si donc on se trouvait réduit à cette alternative de violer ou les ordres de Dieu ou ceux des gouvernants, il faudrait suivre le précepte de Jésus-Christ qui veut qu'on rende à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Mt 21,20), et, à l'exemple des Apôtres astreints à se soumettre à des ordres politiques injustes, on devrait répondre : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes 5, 29). Dans le soutien qu'il apporte à l'objection de conscience pratiquée par ceux qui refuseraient de se soumettre à un ordre injuste, Léon XIII déclare qu'« il ne serait pas juste d'accuser ceux qui agissent ainsi, de méconnaître le devoir de la soumission ; car les princes dont la volonté est en opposition avec la volonté et les lois de Dieu, dépassent en cela les limites de leur pouvoir et renversent l'ordre de la justice ; dès lors, leur autorité perd sa force, car où il n'y a pas de justice, il n'y a plus d'autorité »⁸².

Pour conclure cette théorie du droit divin qui fait de Dieu la source de tout pouvoir, le pape Léon XIII dénonce comme « une invention » et « une chimère » toute idée d'un contrat attribuant ou déléguant la souveraineté. Selon lui, on ne peut donner que ce qui est possédé, or toute autorité vient de Dieu. En d'autres termes, l'autorité de ceux qui gouvernent est une participation au pouvoir de Dieu même, aussitôt et par là même, elle acquiert une dignité plus qu'humaine et les citoyens en obéissant aux pouvoirs ne se soumettent pas à des hommes mais à Dieu. Dès lors, les sujets sont tenus d'obéir aux princes comme à Dieu même, moins par crainte du châtement que par le respect de la majesté, non dans un sentiment de servilité, mais sous l'inspiration de la conscience. Et l'autorité, mise à sa vraie place, s'en trouvera grandement affermie ; car les citoyens, se sentant obligés par un devoir, s'interdiront nécessairement l'indocilité et la révolte⁸³,

⁸¹ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2007, n° 12.

⁸² LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2007, n° 12.

⁸³ Cette façon de concevoir l'autorité pose problème dans la mesure où elle cherche à créer un consensus, un accord informel non matérialisé par un vote. Ce type d'organisation du pouvoir vise à éviter des

persuadés que résister au pouvoir de l'État, c'est s'opposer à la volonté divine, que refuser l'honneur aux souverains, c'est le refuser à Dieu⁸⁴.

4. L'autorité doit être service du bien commun

Si l'exercice de l'autorité est une participation à l'autorité de Dieu, il faut encore savoir à quelle fin doit servir l'autorité que détiennent ses représentants. Pour le pape, l'autorité est au service du bien commun et non à celui des intérêts privés des personnes. Ceux qui en sont investis au sein de la communauté ont l'obligation de pratiquer la justice, et donc de ne jamais détourner l'autorité pour servir des intérêts privés. Pour bien accomplir cette noble mission, les responsables des affaires publiques sont invités à prendre Dieu pour modèle :

« Mais pour que la justice préside toujours à l'exercice du pouvoir, il importe avant tout que les chefs des États comprennent bien que la puissance politique n'est faite pour servir l'intérêt privé de personne, et que les fonctions publiques doivent être remplies pour l'avantage non de ceux qui gouvernent, mais de ceux qui sont gouvernés. Que les princes prennent modèle sur le Dieu Très-Haut de qui ils tiennent leur pouvoir ; et que, ayant devant les yeux son exemple dans le gouvernement de la cité, ils se montrent équitables et intègres dans le commandement et ajoutent à une sévérité nécessaire une paternelle

crystallisations d'opinion contraires, jugées fâcheuses. Elle est l'expression d'un mode de gouvernance qui privilégie le refus du conflit visible. La notion de consensus touche aux fondements même de l'organisation sociale. Quand on en arrive à forcer le consensus, on met en place des dictateurs et des tyrans qui confondent leur volonté avec celle de Dieu. Cette confusion finit par créer une implosion au sein de la société car les gouvernés n'ont pas le droit d'exprimer leurs opinions sur la manière dont se fait la conduite des affaires publiques. Tirant les leçons de la théorie du droit divin, Saint Thomas d'Aquin est allé jusqu'à élaborer une théorie du tyrannicide pour prévenir l'instauration de la tyrannie dans le chef des gouvernants, qui prétendent gouverner au nom de Dieu. Il s'agit d'un tyran de gouvernement qui est un prince détenteur du pouvoir qui abuse de ce pouvoir au point de rendre une insurrection légitime. Selon Thomas d'Aquin, les conditions de cette insurrection sont strictement définies : le gouvernement n'assure pas le minimum de sécurité et de liberté nécessaires à la vie individuelle, économique, culturelle, religieuse des citoyens. Toutes les possibilités légales d'un changement pacifique de gouvernement ont été épuisées ; le projet insurrectionnel tend à une solution positive préférable au gouvernement actuel. Cette solution semble valable et de nature à rassembler une solide majorité dans la nation. Aussi, notons que les maux provoqués par le recours momentané à la violence paraissent devoir être moindre que ceux qui résulteraient du support patient des désordres et des injustices présentes. La théorie du droit divin nécessite des hommes honnêtes pour sa mise en œuvre sachant que ceux qui exercent pendant très longtemps le pouvoir finissent par en abuser. La théorie du droit divin permet certes d'éviter l'anarchie au sein de la société, car si l'on ne respecte pas les autorités légitimement établies, les plus forts, les violents vont écraser les faibles et les petits sans défense. Pour barrer la route à l'anarchie qui provoque la révolte, les autorités légitimes doivent pratiquer la justice sans laquelle la société peut basculer à n'importe quel moment dans le chaos. Pour en savoir plus sur la question de la résistance à la tyrannie, cf. Laurent FONBAUSTIER, « La résistance à la tyrannie dans la tradition médiévale », 2005/1, n° 44, p. 34-46. <https://www.cairn.info/revue-le-genre-2005-1-page-3.htm> (consulté le 27 janvier 2022).

⁸⁴ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil*, 29 juin 1881, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2007, n° 10.

affection. C'est pour cela que les Saintes Lettres les avertissent qu'ils auront un compte à rendre 'au Roi des rois, au Maître des dominateurs' et que s'ils se soustraient au devoir, ils n'échapperont par aucun moyen aux sévérités de Dieu »⁸⁵.

Le rappel de la responsabilité qui doit toujours accompagner l'agir des détenteurs de l'autorité révèle l'optimisme du Léon XIII dans son combat pour l'instauration d'une société pacifiée et respectueuse de l'autorité légitimement établie. Il cite les bienfaits qu'apporte la mise en œuvre de ces principes catholiques de l'autorité précédemment énumérés, à savoir l'absence de « prétexte pour motiver les séditions, plus de passion pour les allumer : tout est en sûreté, l'honneur et la vie des chefs, la paix et la prospérité des cités. La dignité des citoyens trouve là également sa plus sûre garantie, car ils doivent à l'élévation de leurs doctrines de conserver jusque dans l'obéissance cette fierté qui convient à la grandeur de la nature humaine »⁸⁶.

1.1.1.2.1.3. Moyens pour affermir l'autorité de l'État

La reconnaissance de l'autorité de Dieu est le moyen privilégié par Léon XIII pour affermir l'autorité étatique. Cela implique, entre autres, la fin de la confusion entretenue par les théoriciens du *Contrat social* sur la source de l'autorité qui est Dieu et non le peuple dont la fonction consiste à désigner les mandataires ou encore les personnes qui exerceront l'autorité de l'État, et jamais l'autorité elle-même qui, selon le pape, appartient à Dieu seul. Dans son argumentation, le pape affirme que

« (...), les théories modernes sur le pouvoir civil ont déjà causé de grands maux, et il est à craindre que ces maux, dans l'avenir, n'aillent jusqu'aux pires extrémités. En effet, refuser de rapporter à Dieu comme à sa source le droit de commander aux hommes, c'est vouloir ôter à la puissance publique tout son éclat et toute sa vigueur. En la faisant dépendre de la volonté du peuple, on commet d'abord une erreur de principe, et en outre on ne donne à l'autorité qu'un fondement fragile et sans consistance. De telles opinions sont comme un stimulant perpétuel aux passions populaires, qu'on verra croître chaque jour en insolence et préparer la ruine de la cité en frayant la voie aux conspirations secrètes ou aux séditions ouvertes. Déjà dans le passé, le mouvement qu'on appelle la Réforme eut pour auxiliaires et pour chefs des hommes qui, par leurs doctrines, renversaient de fond en comble les deux pouvoirs spirituel et

⁸⁵ LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2007, n° 13.

⁸⁶ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2007-2009, n° 14.

temporel ; des troubles soudains, des révoltes audacieuses, principalement en Allemagne, en furent la conséquence, et la guerre civile et le meurtre sévirent avec tant de violence qu'il n'y eut presque pas une seule contrée qui ne fût livrée aux agitations et aux massacres. C'est de cette hérésie que naquirent, au siècle dernier, et la fausse philosophie, et ce qu'on appelle le droit moderne, et la souveraineté du peuple, et cette licence sans frein en dehors de laquelle beaucoup ne savent plus voir de vraie liberté. De là on s'est avancé jusqu'aux dernières erreurs, le communisme, le socialisme, le nihilisme, monstres effroyables qui sont la honte de la société et qui menacent de l'entraîner dans la mort. Et cependant, il ne se trouve que trop de gens pour répandre ces principes funestes ; le désir d'améliorer le sort de la multitude a déjà servi de prétexte pour allumer de vastes incendies et préparer de nouvelles calamités »⁸⁷.

En conclusion, nous pouvons noter que, dans la logique du pape Léon XIII, seule la religion est capable de fonder de vrais rapports avec le pouvoir politique : « Il faut donc, écrit-il, invoquer un motif plus élevé et plus efficace pour obtenir l'obéissance, et se bien persuader que la sévérité des lois demeurera sans effet, tant que le sentiment du devoir et la crainte de Dieu ne porteront pas les hommes à la soumission. C'est à quoi la religion, mieux que n'importe qui, peut les amener par l'action qu'elle exerce sur les esprits, par le secret qu'elle possède d'incliner les volontés mêmes ; par là seulement les sujets en viendront à contracter avec ceux qui les gouvernent des liens, non plus seulement de respect, mais d'affection, ce qui est, pour toute la société humaine, le meilleur gage de sécurité »⁸⁸.

C'est donc la pratique de la religion chrétienne catholique qui peut remédier à la crise de l'autorité que l'on observe dans la société à l'époque de Léon XIII ; la religion est capable de remettre de l'ordre dans la société, la paix dans les esprits. L'adoption des lois en grand nombre n'apporte aucune réponse satisfaisante à la crise de l'autorité. Si donc l'on veut mettre un terme à la crise de l'autorité de l'État au sein de la société politique, il importe que la religion catholique soit réhabilitée et que la société puisse se conformer aux quatre principes précédemment décrits de l'autorité étatique. Le pape Léon XIII propose ici une sorte de retour à la société chrétienne qui était celle du Moyen-âge, dans laquelle l'Église et l'État n'étaient pas deux institutions différentes, mais une seule institution avec deux facettes la *respublica christiana*.

⁸⁷LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2013-2015, n° 18.

⁸⁸ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 2015, n° 19.

Le retour à la *respublica christiana* que prône le pape Léon XIII comme réponse à la crise de l'État au XIX^e siècle paraît surprenante. Elle mérite que l'on s'interroge sur la portée de l'État dans la doctrine catholique, si l'on sait le renouvellement, à la sortie du Moyen-Âge, que la pensée politique a connue avec Machiavel (*Le Prince*, 1513) qui propose une réflexion sur le pouvoir civil détachée de toute considération morale et religieuse ; Jean Bodin (*Les six livres de la République*, 1576) qui présente l'État comme le siège de la puissance souveraine et comme l'instrument d'unification de l'ordre social ; John Locke, Hobbes, Jean-Jacques Rousseau- les théoriciens du *Contrat Social*-qui, aux XVII^e et XVIII^e siècles, fournissent, selon eux, un élément de réponse décisif à la question de la légitimité du pouvoir, puisque l'autorité est recherchée désormais dans la société et non dans un ordre métaphysique ou primordial⁸⁹.

Ce que nous pouvons retenir de l'encyclique *Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil*, c'est que le pape Léon XIII expose clairement les deux théories qui sous-tendent la doctrine catholique de l'État que nous avons énoncées dans notre hypothèse. Car, en affirmant la nécessité de l'autorité pour toute organisation humaine dont la fin serait d'atteindre le bien commun, Léon XIII reprend à son compte l'enseignement que Thomas d'Aquin avait puisé dans la pensée d'Aristote ; en outre, en désignant Dieu comme source de l'autorité, le pape Léon XIII s'aligne sur la pensée de Saint Paul qui affirme que toute autorité vient de Dieu. Selon lui, la pratique de la religion qui permet d'obéir à Dieu comme source de toute autorité permet à l'autorité civile de gagner en puissance et de retrouver le respect qu'elle a dès lors perdue. Il reste à voir les intuitions que comporte l'encyclique *Immortale Dei* que le pape avait consacrée à la « Constitution chrétienne de l'État », quatre ans après la publication de *Diuturnum Illud*.

1.1.1.2.2. L'Encyclique *Immortale Dei*⁹⁰ sur la constitution chrétienne de l'État

La doctrine chrétienne de l'État, déjà traitée dans l'encyclique *Diuturnum Illud*, est reprise avec une plus grande ampleur par l'encyclique *Immortale Dei* (1885) sur la « constitution chrétienne de l'État ». Celle-ci ne se borne plus à analyser les fondements de

⁸⁹ Cf. Oliver NAY, Johann MICHEL, Antoine ROGER, *Dictionnaire de la pensée politique. Idées, doctrines et philosophes*, Paris, Dalloz, 2005, p. 62-64 : entrée « État ».

⁹⁰ LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2020-2057.

l'autorité politique comme l'a fait l'encyclique sur l'origine du pouvoir civil, mais elle confronte la conception catholique des rapports entre l'Église et l'État avec une conception qualifiée de « moderne » et qui, pour l'essentiel, s'inspire du « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau⁹¹, bien qu'il ne soit pas explicitement cité⁹² par l'encyclique.

L'encyclique *Immortale Dei* s'étend sur vingt-deux numéros. Elle est introduite par un numéro dans lequel le pape Léon XIII apporte une réponse à l'antique accusation reprise par Jean-Jacques Rousseau, selon laquelle le Christianisme manifeste une grande indifférence vis-à-vis du bien temporel (n° 24) ; l'encyclique expose, ensuite, la « Doctrine chrétienne de l'État » (n°25-32) ; puis, présente les thèses majeures de la « conception moderne de l'État » (n°33-46) que le pape Léon XIII réfute systématiquement au regard de leur prétention à trouver la source du pouvoir de l'État dans le peuple qu'en Dieu. Une conclusion et une bénédiction viennent clore l'encyclique (n°47-48).

1.1.1.2.2.1. Réfutation d'une accusation renouvelée contre le Christianisme

Dans un passage célèbre de son ouvrage *Du contrat social*, Jean-Jacques Rousseau, reprend des accusations contre le Christianisme qui remontent à l'Empire romain et qui prétendent que « Le Christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel : la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays ; si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple »⁹³.

A cette accusation radicale d'indifférence du christianisme à l'égard du bien temporel, Léon XIII répond dès les premières lignes de l'encyclique *Immortale Dei* en affirmant que, malgré toutes les hostilités, la doctrine chrétienne de l'État reste le seul système capable d'assurer l'ordre dans l'État :

⁹¹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, (1762), 1966.

⁹² Patrick de LAUBIER, *Op.cit.*, p. 20.

⁹³ ROUSSEAU, cité par Patrick de LAUBIER, *Op.cit.*, p. 20-21 ; Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 176.

« Œuvre immortelle du Dieu de miséricorde, l'Église bien qu'en soi et de sa nature elle ait pour but le salut des âmes et la félicité éternelle, est cependant, dans la sphère même des choses humaines, la source de tant et de tels avantages, qu'elle n'en pourrait procurer de plus nombreux et de plus grands, lors même qu'elle eût été fondée surtout et directement en vue d'assurer la félicité de cette vie. Partout, en effet, où l'Église a pénétré, elle a immédiatement changé la face des choses et imprégné les mœurs publiques non seulement de vertus inconnues jusqu'alors, mais encore d'une civilisation toute nouvelle. Tous les peuples qui l'ont accueillie se sont distingués par la douceur, l'équité et la gloire des entreprises. – Et toutefois, c'est une accusation déjà bien ancienne que l'Église, dit-on, est contraire aux intérêts de la société civile et incapable d'assurer les conditions de bien-être et de gloire que réclame, à bon droit et par une aspiration naturelle, toute société bien constituée. Dès les premiers jours de l'Église, nous le savons, les chrétiens ont été inquiétés par suite d'injustes préjugés de cette sorte, et mis en butte à la haine et au ressentiment, sous prétexte qu'ils étaient les ennemis de l'Empire. A cette époque, l'opinion publique mettait volontiers à la charge du nom chrétien les maux qui assaillaient la société, tandis que c'était Dieu, le vengeur des crimes, qui infligeait de justes peines aux coupables. (...). Toutefois, le penchant funeste à ces plaintes et à ces griefs ne cessa pas, et beaucoup se sont plu à chercher la règle de la vie sociale en dehors des doctrines de l'Église catholique. Et, même désormais, le droit nouveau, comme on l'appelle, et qu'on prétend être le fruit d'un âge adulte et le produit d'une liberté progressive, commence à prévaloir et à dominer partout»⁹⁴.

Pour Léon XIII, l'Église ne s'intéresse pas à l'homme en tant que mort en sursis, mais elle s'intéresse aussi aux conditions de la vie quotidienne où se décide le bonheur actuel et futur de l'homme. L'Église ne prêche pas le désengagement de l'homme dans la vie de ce monde, même elle lui rappelle que la vie terrestre n'est qu'une étape transitoire vers l'étape définitive qui est la félicité éternelle. C'est donc en réaction à la persistance de ces griefs contre l'Église catholique⁹⁵, griefs qui ont connus un renouvellement et une mise à jour à travers le « Contrat social » de Jean-Jacques Rousseau que le pape Léon XIII se propose de confronter les nouvelles théories sociales avec la doctrine chrétienne : « Nous croyons donc, écrit-il, qu'il est d'une importance souveraine et conforme à Notre charge apostolique de confronter les nouvelles théories sociales avec la doctrine chrétienne. De cette sorte, Nous avons la confiance que la vérité dissipera, par

⁹⁴LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome III, p. 2021, n° 24.

⁹⁵ Ces griefs avaient été renouvelés par Karl Marx au XIX^e siècle qui qualifie la religion chrétienne « d'Opium pour le peuple ». Pour en savoir plus sur sa pensée, lire à ce propos Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu à travers les temps modernes*, Paris, Seuil, 1981 ; Marcel NEUSCH, *Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débats sur Dieu*, Paris, Centurion, (1977), 1993.

son seul éclat, toute cause d'erreur et de doute, si bien que chacun pourra facilement voir ces règles suprêmes de conduite qu'il doit suivre et observer »⁹⁶.

Plus d'un demi-siècle après le pontificat du pape Léon XIII, le Concile Vatican II, à travers sa « Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps », reprend à nouveaux frais la réfutation magistérielle de l'indifférence dont le Christianisme est constamment accusé à l'égard des activités temporelles. Le Concile définit l'aide que l'Église, par les chrétiens, cherche à apporter à l'activité humaine :

« Le Concile exhorte les chrétiens, citoyens de l'une et l'autre cité, à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres, en se laissant conduire par l'esprit de l'Évangile. Ils s'éloignent de la vérité ceux qui, sachant que nous n'avons point ici-bas de cité permanente, mais que nous marchons vers la cité future, croient pouvoir, pour cela, négliger leurs tâches humaines, sans s'apercevoir que la foi même, compte tenu de la vocation de chacun, leur en fait un devoir plus pressant. Mais ils ne se trompent pas moins ceux qui, à l'inverse, croient pouvoir se livrer entièrement à des activités terrestres en agissant comme si elles étaient tout à fait étrangères à leur vie religieuse- celle-ci se limitant alors pour eux à l'exercice du culte et à quelques obligations morales déterminées. Ce divorce entre la foi dont ils se réclament et le comportement quotidien d'un grand nombre est à compter parmi les plus graves erreurs de notre temps. (...). Que l'on ne crée donc pas d'opposition artificielle entre les activités professionnelles et sociales d'une part, la vie religieuse d'autre part. En manquant à ses obligations terrestres, le chrétien manque à ses obligations envers le prochain, bien plus, envers Dieu Lui-même, et il met en danger son salut éternel. A l'exemple du Christ qui mena la vie d'un artisan, que les chrétiens se réjouissent plutôt de pouvoir mener toutes leurs activités terrestres en unissant dans une synthèse vitale tous les efforts humains, familiaux, professionnels, scientifiques, techniques, avec les valeurs religieuses, sous la souveraine ordonnance desquelles tout se trouve coordonné à la gloire de Dieu »⁹⁷.

1.1.1.2.2.2. Doctrine chrétienne de l'État selon *Immortale Dei*

Dans l'encyclique *Immortale Dei*, la doctrine chrétienne de l'État est rendue par quatre principes fondamentaux qui ont leur soubassement dans la pensée thomasienne. Autrement dit, dans cette nouvelle encyclique, Léon XIII trace les contours d'une doctrine de l'État qu'il prend soin de rattacher à l'enseignement des théologiens du

⁹⁶LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome III, p. 2021, n° 24.

⁹⁷VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome 1, p. 877, n° 682.

Moyen Âge, spécialement saint Thomas d'Aquin⁹⁸. C'est ainsi que dès le premier paragraphe de son encyclique *sur la Constitution chrétienne de l'État*, le pape Léon XIII fait une référence implicite à la philosophie de Thomas d'Aquin, qualifiée de « philosophie chrétienne » en disant qu'« Il n'est pas bien difficile d'établir quel aspect et quelle forme aura la société, si la philosophie chrétienne gouverne la cité »⁹⁹. Cette remise à l'honneur de la philosophie de Thomas d'Aquin n'est pas fortuite. Qu'il suffise de noter qu'après les débats stériles entre rationalistes et fidéistes qui avaient fini par bloquer la recherche théologique au XVIIIe siècle, Léon XIII avait publié, dès le début de son ministère pontifical en 1878, l'encyclique *Aeterni Patris* sur « la philosophie chrétienne » de Thomas d'Aquin indiquant ainsi aux philosophes et théologiens la voie à suivre pour effectuer des recherches théologiques et philosophiques, en référence à la synthèse médiévale entre foi et raison réalisée par l'auteur de la *Somme Théologique*.

Les quatre principes qui structurent la doctrine chrétienne de l'État portent successivement sur la nécessité d'une autorité pour la vie sociale (1), l'origine divine de tout pouvoir étatique (2), la souveraineté qui n'est liée à aucune forme politique (3), le service du bien commun comme fin de toute autorité étatique (4). Selon *Immortale Dei*, ces principaux fondamentaux entraînent deux principales conséquences pour l'État, à savoir : l'organisation d'un culte public envers Dieu, d'une part ; la prise en compte dans la société de l'existence de deux puissances : ecclésiastique et civile, d'autre part, ce qui n'est pas sans rappeler la notion de « *societas perfecta* » applicable à l'une et l'autre puissance¹⁰⁰.

1. Nécessité d'une autorité pour la vie sociale.

L'énoncé du premier principe est libellé comme suit : « L'homme est né pour vivre en société, car, ne pouvant dans l'isolement, ni se procurer ce qui est nécessaire et utile à la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, la Providence l'a fait pour s'unir à ses semblables, en une société tant domestique que civile, seule capable de fournir

⁹⁸ Cf. André LATREILLE, *Art.cit.*, p.283-284.

⁹⁹ LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2023, n°25.

¹⁰⁰ Nous renvoyons à deux études sur la notion de '*societas perfecta*' : celle de Patrick GRANFIELD, « Essor et déclin de la '*societas perfecta*' », in *Concilium* 177, 1982, p. 13-20 ; et celle de Roland MINNERATH, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*, Cerf, Paris, 2012.

ce qu'il faut à une vie parfaite »¹⁰¹. L'idée qui sous-tend ce principe, c'est bien l'affirmation de la philosophie aristotélicienne reprise par Thomas d'Aquin selon laquelle l'homme est un « animal social » ou plutôt un 'animal politique'¹⁰². En d'autres termes, l'homme est une personne, un sujet, un « je », mais un « je » pris dans un « nous », enserré dans de nombreuses solidarités de fait dans la mesure où l'homme a besoin de ses semblables pour vivre, c'est-à-dire pour survivre et pour se développer. Les autres lui sont nécessaires pour qu'il puisse répondre à ses besoins alimentaires, sanitaires, vestimentaires, et aussi pour répondre à ses aspirations axées sur l'instruction, l'éducation, la culture... Ne pouvant répondre seul à ces besoins et à ces aspirations, l'homme doit entrer en relation avec ses semblables, et plus les besoins et les aspirations croissent, plus ces solidarités s'étendent, comme le constatait déjà Aristote qui affirme que « c'est le besoin (...) qui sauvegarde la vie sociale »¹⁰³.

Une fois que la nécessité de la vie sociale est justifiée pour l'homme, la nécessité d'une autorité pour gouverner la société est aussitôt évoquée : « Mais, comme nulle société ne saurait exister sans un chef suprême et qu'elle imprime à chacun une même impulsion efficace vers un but commun, il en résulte qu'une autorité est nécessaire aux hommes constitués en société pour les régir ; autorité qui, aussi bien que la société, procède de la nature, et, par suite, à Dieu pour auteur »¹⁰⁴. Si la vie sociale est nécessaire pour l'épanouissement intégral de l'homme, il faut que celle-là dispose d'une autorité dont la mission consiste à canaliser les efforts de tous vers le bien commun afin que la vie sociale ne sombre pas dans l'anarchie.

2. Origine divine du pouvoir étatique

Le deuxième principe qui pose Dieu comme source du pouvoir est ainsi libellé : « Il en résulte que le pouvoir public ne peut venir que de Dieu. Dieu seul, en effet, est le vrai Maître des choses ; toutes, quelles qu'elles soient, doivent nécessairement lui être soumises et lui obéir ; de telle sorte que quiconque a le droit de commander ne tient ce

¹⁰¹LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2023, n°25.

¹⁰² Philippe NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, P.U.F., 1998, p. 195.

¹⁰³ Jacques JULLIEN, *Le chrétien et la politique*, Tournai, Desclée et Co, 1963, p.33.

¹⁰⁴LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2023, n°25.

droit que de Dieu, Chef suprême de tous. Tout pouvoir vient de Dieu »¹⁰⁵. Le pape Léon XIII prend appui sur l'épître de saint Paul aux Romains pour légitimer son option pour Dieu comme fondement de tout pouvoir : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu » (Rm 13,1).

A travers ce principe, le pape Léon XIII reprend ici une thèse déjà soutenue dans l'encyclique *Diuturnum Illud* où il fait état de l'origine divine de l'autorité humaine. Il défend la théorie du droit divin dans laquelle Dieu est considéré comme la source et le fondement uniques du droit. Dans le droit divin, le pouvoir de l'État, en ses origines, se fonde dans le sacré. La théorie du droit divin reprend et commente la parole de Saint Paul selon laquelle il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. En d'autres termes, les souverains, s'ils peuvent bien être désignés selon les voies humaines, tiennent de Dieu, et non des hommes, leur autorité. Dieu définit un fondement à l'exercice du pouvoir, et n'intervient pas directement dans le monde de formation de l'État. Le droit divin est donc compatible avec toutes les formes d'État et de gouvernement. En fondant l'État en Dieu, le droit divin prétend le fonder en raison ; le pouvoir a donc un fondement et sort de l'arbitraire. Le pouvoir procède de Dieu et s'enracine dans le sacré. Le roi est, dans la monarchie de droit divin, le représentant de Dieu sur terre. Le fondement divin fournit au pouvoir une référence absolue et stable, face au devenir des choses. Dieu immuable, se reflète dans le pouvoir et lui apporte une assise éternelle. L'homme-roi est envoyé de Dieu, pour le bien de l'État, et toute autorité, transcendant les hommes, devient, dès lors, sacrée et absolue¹⁰⁶.

¹⁰⁵ LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2023, n°25.

¹⁰⁶ Cf. Olivier VERDUN, « l'État et le pouvoir : le pouvoir de l'État », in www.site2014.lfm.edu.mx/media/1907/letat.pdf (consulté le 02/08/2018). Dans sa critique faite à la théorie du droit divin, Olivier Verdun affirme que celle-ci conforte une conception absolutiste de l'État. S'il n'y a, en effet, pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu, alors « celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. L'obéissance au souverain doit se faire sans réserve et il ne saurait exister dans l'État aucune instance qui puisse de droit contester ses décisions. La théorie du droit divin implique donc la négation du droit de résistance et de la théorie de la souveraineté du peuple. Si la souveraineté a sa source en Dieu, elle ne saurait l'avoir dans le peuple.

3. La souveraineté n'est liée à aucune forme politique

Léon XIII déclare que « Du reste, la souveraineté n'est en soi nécessairement liée à aucune forme politique ; (qu') elle peut fort bien revêtir celle-ci ou celle-là, pourvu que cette forme assure efficacement l'utilité et le bien communs. Mais, quelle que soit la forme de gouvernement, tous les chefs d'État doivent absolument avoir le regard fixé sur Dieu, souverain Modérateur du monde, et, dans l'accomplissement de leur mandat, le prendre pour modèle et règle »¹⁰⁷. Ce principe qui admet un certain pluralisme politique dans le choix des régimes politiques qui doivent gouverner la société est encore défendu de manière beaucoup plus explicite dans l'encyclique *Diuturnum Illud* par le pape Léon XIII qui fait remarquer que,

« S'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner l'État, cette désignation pourra, dans certains cas, être laissée aux choix et aux préférences du grand nombre, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle. Ce choix, en effet, détermine la personne du souverain, il ne confère pas les droits de la souveraineté ; ce n'est pas l'autorité que l'on constitue, on décide par qui elle devra être exercée. Il n'est pas question davantage des différents régimes politiques : rien n'empêche l'Église d'approuver le gouvernement d'un seul, rien ne l'empêche d'approuver le gouvernement de plusieurs, pourvu que ce gouvernement soit juste et cherche le bien commun. Aussi, réserve faite des droits acquis, il n'est point interdit aux peuples de se donner la forme politique qui s'adapte le mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes »¹⁰⁸.

4. Le service du bien commun comme fin de l'autorité

Si l'autorité est fortement voulue par le pape Léon XIII dans la vie sociale, c'est pour que celle-ci atteigne pleinement les objectifs qu'elle s'est assignée, à savoir permettre à chacun membre de parvenir à son plein développement. C'est pour éviter que la société ne se disloque qu'une autorité est nécessaire. Par conséquent elle doit faire régner la justice entre les membres de cette société. L'autorité doit promouvoir le bien commun, le « bien public » :

¹⁰⁷LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2023, n°25.

¹⁰⁸LEON XIII, *Lettre encyclique Diuturnum Illud sur l'origine du pouvoir civil*, 29 juin 1881, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, tome III, p. 1999, n° 4.

« Le commandement doit donc être juste ; c'est moins le gouvernement d'un Maître que d'un Père, car l'autorité de Dieu sur les hommes est très juste et se trouve unie à une paternelle bonté. Il doit, d'ailleurs, s'exercer pour l'avantage des citoyens, parce que ceux qui ont autorité sur les autres en sont exclusivement investis pour assurer le bien public. L'autorité civile ne doit servir, sous aucun prétexte, à l'avantage d'un seul ou de quelques-uns, puisqu'elle a été constituée pour le bien commun. Si les chefs d'État se laissaient entraîner à une domination injuste, s'ils péchaient par abus de pouvoir ou par orgueil, s'ils ne pourvoient pas au bien du peuple, ils doivent savoir qu'ils auront un jour à rendre compte à Dieu, et que ce compte sera d'autant plus sévère que plus sainte est la fonction qu'ils exercent et plus élevé le degré de la dignité dont ils sont revêtus »¹⁰⁹.

Le pape emploie ici une riche terminologie pour qualifier le bien commun qui est, selon lui, synonyme de « bien public » ou de « bien du peuple ». Cependant, il ne définit pas le bien commun ni n'en donne le contenu, il se contente seulement de dire que le bien commun doit être la fin poursuivie par l'autorité en société.

1.1.1.2.2.3. *Quelques implications de la conception chrétienne de l'État selon Immortale Dei*

Deux implications essentielles ressortent de la doctrine chrétienne de l'État présentée par l'encyclique *Immortale Dei*: d'une part, une société politique qui adopte les principes de cette doctrine chrétienne de l'État doit rendre un culte public à Dieu ; d'autre part, la même société est appelée à reconnaître l'existence de deux puissances qui gouvernent la société, notamment la puissance ecclésiastique et la puissance civile, l'une et l'autre étant considérée dans son domaine propre comme « une société parfaite »¹¹⁰.

1.1.1.2.2.3.1. *Rendre un culte public à Dieu comme devoir d'un État confessionnel*

Parmi les devoirs principaux que Léon XIII assigne à un État confessionnel, il y a celui qui consiste à rendre un culte public à Dieu par le biais de nombreux et importants devoirs qui unissent l'État à Dieu. D'une manière concrète, il s'agit, tout d'abord, pour la société de rendre grâce à Dieu dont elle tient l'existence, la conservation et la multitude innombrable de ses biens. Autrement dit, la société politique ne peut pas sans crime se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière, ou se passer de la religion comme une réalité étrangère et inutile, ou en admettre une indifféremment selon son bon plaisir.

¹⁰⁹ LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2023, n°25.

¹¹⁰ Patrick GRANFIELD, *Art. cit.*, p. 13-20.

En honorant la Divinité, la société politique doit suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui-même déclare vouloir être honoré.

Ensuite, les chefs de l'État doivent honorer le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs le fait de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité. Enfin, Léon XIII affirme que l'État doit servir la seule vraie religion qui est celle que Jésus-Christ a instituée lui-même et qu'il a donnée mission à son Église de garder et de propager. Car le Fils unique de Dieu a établi sur la terre une société qu'on appelle l'Église, et il l'a chargée de continuer à travers tous les âges la mission sublime et divine que lui-même avait reçue de son Père. De même donc que Jésus-Christ est venu sur la terre afin que les hommes aient la vie et l'aient plus abondamment, de même l'Église se propose comme fin le salut éternel des âmes ; et dans ce but, elle se conforme à sa constitution qui embrasse dans son extension l'humanité tout entière et n'est circonscrite par aucune limite ni de temps, ni de lieu¹¹¹.

1.1.1.2.2.3.2. Reconnaissance de deux puissances : ecclésiastique et civile au sein de la société politique

Après avoir exposé la théorie de l'État comme institution capable de poser un acte de foi et d'honorer Dieu par le culte de la vraie religion, Léon XIII développe la théorie de la « *societas perfecta* » qui s'applique aux deux puissances chargées de régir la société humaine, à savoir la puissance ecclésiastique et la puissance civile. Le pape tente de pallier aux insuffisances de la conception moderne de l'État qui réduit la foi à une réalité privée. Pour mieux saisir la portée de cette nouvelle intuition du pape Léon XIII, il nous faut d'abord définir le concept de *Societas perfecta*(1) avant d'examiner la manière dont il l'applique à l'Église catholique (2).

✓ *Le concept de « Societas perfecta »*

Dans une contribution portant sur l'« essor » et le « déclin de la *societas perfecta* »¹¹², Patrick Granfield prévient qu'en tant que désignation de l'Église, le concept

¹¹¹ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2025-2027, n° 26-27.

¹¹² Patrick GRANFIELD, *Art. cit.*, p. 13-20. L'intérêt de la contribution de l'auteur c'est de rappeler le contexte historique et théologique dans lequel le concept de *societas perfecta* est né et a évolué et même ce qu'il

signifie actuellement : - L'auteur rappelle qu'au Moyen Âge, l'Église et l'État n'étaient pas considérés comme deux sociétés diverses, indépendantes ou parfaites, mais plutôt comme deux parties d'une réalité sociale unique : *la respublica christiana*. L'*imperium* et le *sacerdotium*, le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, formaient ensemble la seule communauté parfaite, la cité chrétienne. Le perpétuel problème irrésolu était, bien sûr, de maintenir l'équilibre entre les deux pouvoirs et les limites de l'autorité qu'exerçait chacun d'eux. Très souvent, il y avait une alliance difficile, chaque côté se plaignant d'ingérence.

Vers la fin du Moyen Âge, la vision unitaire de la société fit place progressivement à une conception dualiste. Une raison majeure de ce changement fut le développement d'États et de nations autonomes à travers l'Europe. En fait, l'Église et l'État agissaient plus ou moins comme des réalités séparées, se gouvernant elles-mêmes. Mais, après la Réforme, d'autres facteurs obligèrent l'Église catholique à examiner et à clarifier ses rapports avec les gouvernements séculiers : d'abord, l'établissement d'Églises d'État dans les parties protestantes de l'Europe. Le principal théoricien de cette idée est Samuel Pufendorf (+1694), juriste protestant qui proposa le *Kollegial system*, par lequel l'Église apparaissait comme un *collegium* au sein de l'État. L'Église n'était pas indépendante ni libre de se gouverner elle-même, mais elle était contrôlée par l'État qui était responsable de son organisation extérieure. Cette théorie a donc permis au gouvernement d'intervenir dans la vie de l'Église. Ensuite, il y a eu plusieurs mouvements, au cours des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, qui étaient fondamentalement politiques mais qui provoquèrent de graves répercussions dans l'Église catholique : le gallicanisme, le fébronianisme, le josphisme, la Révolution française et le Kulturkampf. Bien que chaque mouvement ait eu ses caractéristiques propres, tous étaient motivés par un esprit de nationalisme et tous cherchaient à restreindre l'autorité de Rome sur les Églises locales et à accroître le pouvoir des dirigeants civils dans les affaires de l'Église. Ces mouvements menaçaient la liberté de l'Église catholique et la forcèrent à réagir. C'est de cette confrontation permanente entre l'Église et l'État qu'est né le concept de *societas perfecta*.

Le gallicanisme tentait de limiter l'emprise de Rome sur l'Église de France (Bossuet et les thèses du gallicanisme en 1682 : indépendance du roi de France vis-à-vis de l'autorité romaine en matières temporelles ; supériorité des conciles généraux sur le pape ; inviolabilité des droits et coutumes de l'Église gallicane ; consentement de l'Église universelle pour valider les jugements pontificaux en matière de foi et des mœurs). Le fébronianisme (de Justinus Febronius, pseudonyme de l'évêque Von Hontheim (+1790), auxiliaire de Trèves (Allemagne). En 1763, il publia un livre où il préconisait la création d'une Église nationale allemande qui serait soumise au pouvoir local. Résolument nationaliste et opposé au centralisme romain, le fébronianisme condamnait les abus pontificaux, refusait beaucoup des prétentions primatiales de Rome et préconisait une plus grande autorité des évêques. A la manière du gallicanisme, le fébronianisme enseignait que c'est l'Église et non le pape qui est infaillible et que, pour qu'un enseignement papal soit irréfutable, il a besoin du consentement de l'Église universelle ou d'un concile général. Le josphisme, théorie de l'empereur Joseph II d'Autriche (+1790), tentait de soumettre l'Église au pouvoir souverain de l'État, supprimant de nombreux ordres religieux, confisquant des propriétés et des biens ecclésiastiques, interdisant au clergé de correspondre directement avec le Saint-Siège, l'Empereur seul donnait la permission de publier les décrets pontificaux.

La Révolution française et, à sa suite, la politique napoléonienne créèrent un nouvel ordre politique qui eut des effets dévastateurs sur l'Église du XIXe siècle. Avec une ferveur nationaliste, le gouvernement mit en œuvre un programme de déchristianisation, de sécularisation et d'anticléricalisme. L'État, ouvertement hostile à l'autorité de l'Église, rejetait les prérogatives papales traditionnelles, réorganisait les structures de l'Église, expulsait, emprisonnait ou tuait des milliers des prêtres et de religieux, et expropriait les religieux.

Le *Kulturkampf* (1871-1890) lancé par Bismarck exerçait aussi un harcèlement de l'Église par l'État. L'autorité civile nommait et démettait le clergé, supprimait de nombreux ordres religieux (jésuites, rédemptoristes, lazaristes), exilant les prêtres récalcitrants et interdisant la communication avec Rome. Selon l'interprétation de Vatican I par Bismarck, le pape « a en théorie remplacé chaque évêque individuel » et « les évêques ne sont plus désormais que ses instruments, les officiers d'un souverain étranger ».

Le canonicien autrichien Franciscus Rautenstrauch (+1785) a peut-être été le premier à se servir de l'expression : « La société chrétienne est d'origine divine. C'est une société parfaite ». Après lui, des canonistes comme Taparelli (+1862), Tarquini (+1874) et Cavagnis (+1906) l'ont développée. Le Magistère usa fréquemment de l'expression durant le XIXe siècle. C'est en 1839 que l'expression *societas perfecta* apparaît pour la première fois dans un document romain officiel, en réponse au débat

de « *societas perfecta* » n'a pas une histoire vénérable, et que c'est un produit des XVIIIe et XIXe siècles qui a été populaire dans les cercles théologiques depuis l'époque de Pie IX jusqu'à celle de Pie XII, un peu plus d'un siècle. Notre auteur précise aussi que « le fait d'appeler une société 'parfaite' ne se réfère pas à son excellence ou à sa sainteté mais plutôt à son autonomie et à ce qu'elle se suffit à elle-même », ce qui l'amène à proposer une définition du concept selon laquelle « une société parfaite est donc celle qui est complète et indépendante en soi et qui possède tous les moyens nécessaires pour atteindre la fin qu'elle se propose »¹¹³.

Plus récemment encore et dans un ouvrage qui fait autorité¹¹⁴, Mgr Roland Minnerath, avait analysé le concept de l'Église considérée comme une « société parfaite ». Il note que depuis 1860, et surtout depuis Léon XIII, les papes enseignent que l'Église se situe par rapport à l'État en une relation de deux « sociétés parfaites ». L'Archevêque de Dijon rappelle que l'expression « société parfaite » forgée contre les détracteurs du pouvoir et de l'indépendance de l'Église, avait fini par acquérir la capacité de synthétiser la conscience que l'Église a d'elle-même sur le plan de ses rapports nécessaires avec les sociétés temporelles. L'Église est indépendante par rapport à ces dernières, parce qu'elle n'entre pas en compétition avec elles. Elle doit prendre en charge la destinée ultime de ses membres. Pour cela, elle les rassemble dès ici-bas dans une communauté qui reçoit ses lois

Gnesen-Posen sur les mariages mixtes en Prusse. Pie IX appelait l'Église une société parfaite dans *Singulariquadam* (1854), *Multisgravibusque* (1860), *Maxima quidemlaetitia* (1862) et *Vix dum a nobis* (1874). Le concept était aussi favori de Léon XIII qui l'utilisa dans *Diuturnum Illud* (1881), *Immortale Dei* (1885), *Sapientiae christianae* (1890) et *Praeclara gratulationis* (1894). Il fut aussi employé à l'occasion par Pie X, Benoît XV, Pie XI et Pie XII.

La notion de société parfaite a alimenté une ecclésiologie juridique. L'intense préoccupation des éléments externes et juridiques obscurcissait la compréhension de l'Église en tant que mystère. L'ecclésiologie devint « hiérarchologie » (Yves Congar). On donnait l'impression que l'Église, en tant que société organisée, était distincte de l'Église en tant que communauté de foi et de culte. Le concept de société parfaite posait aussi un problème œcuménique : la seule Église catholique était l'Église et les autres communautés chrétiennes étaient des « non-Églises ». Vatican II, en reconnaissant la présence de l'Église du Christ dans les autres Églises et communautés ecclésiales, a rendu possible le dialogue œcuménique. Enfin, l'ecclésiologie de la société parfaite ne permettait pas une théologie de l'Église locale : les Églises locales (les diocèses) n'étaient pas des sociétés parfaites, car elles ne possédaient pas le plein pouvoir législatif, judiciaire et coercitif. Cette ecclésiologie, universaliste à l'extrême, a été corrigée par Vatican II qui a enseigné que les Églises locales sont vraiment l'Église. Vatican II n'a pas employé l'expression mais a préféré parler de l'Église sacrement, peuple de Dieu, corps du Christ, communauté prophétique, sacerdotale et eschatologique. La nouvelle perspective ecclésiologique de Vatican II a rendu le concept de *societas perfecta* impropre. Aujourd'hui, nous faisons appel aux principes fondamentaux de la dignité humaine et de la liberté religieuse pour revendiquer les droits de l'Église dans un monde pluraliste.

¹¹³ Patrick GRANFIELD, *Art.cit.*, p. 13.

¹¹⁴ Roland MINNERATH, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*, Paris, Cerf, 2012, p. 142ss.

de son Fondateur, et non d'une quelconque puissance terrestre. Cette communauté universelle a reçu du Christ sa structure interne. Elle ne peut pas en disposer à sa guise. Lorsqu'elle entre en relation avec les sociétés civiles, elle a droit à être reconnue pour ce qu'elle est. Juridiquement, elle est une puissance souveraine dans le domaine qui est le sien. Elle est un ordre de droit originaire-ou primaire- autonome par rapport à tout autre. Ses droits lui sont acquis par le fait même de son existence. Ils ne lui ont été concédés par aucun pouvoir temporel et ne peuvent donc lui être retirés ; tout au plus peuvent-ils être méconnus. L'Église, société parfaite et surnaturelle, est, sur le plan juridique, l'égale de n'importe quelle société parfaite de l'ordre naturel. Mais en même temps, elle l'emporte en dignité sur toutes¹¹⁵.

✓ *L'Église catholique comme « societas perfecta »*

Dans la description qu'il donne de la *societas perfecta*, le pape Léon XIII présente l'Église comme une « immense multitude d'hommes » à laquelle « Dieu lui-même a donné des chefs avec le pouvoir de les gouverner. A leur tête, il en a préposé un seul dont il a voulu faire le plus grand et plus sûr maître de vérité, et à qui il a confié les clés du royaume des cieux. Bien que composée d'hommes comme la société civile, cette société de l'Église, soit pour la fin qui lui est assignée, soit pour les moyens qui lui servent à l'atteindre, est surnaturelle et spirituelle. Elle se distingue donc et diffère de la société civile. En outre, l'Église constitue une société juridiquement parfaite en son genre, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son Fondateur, elle possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action. Comme la fin à laquelle tend l'Église est de beaucoup la plus noble de toutes, de même son pouvoir l'emporte sur tous les autres et ne peut en aucune façon être inférieur, ni assujéti au pouvoir civil. C'est donc à l'Église, non à l'État, qu'il appartient de guider les hommes vers les choses célestes, et c'est à elle que Dieu a donné le mandat de connaître et de décider de tout ce qui touche à la religion ; d'enseigner toutes les nations, d'étendre aussi loin que possible les frontières du nom chrétien ; bref, d'administrer librement et tout à sa guise les intérêts chrétiens¹¹⁶.

¹¹⁵ Cf. Roland MINNERATH, *Op.cit.* p. 142-143.

¹¹⁶ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2029, n° 28.

D'une manière précise, Léon XIII nous offre un condensé de sa propre pensée sur la notion de « *societas perfecta* » qu'il hérite de ses prédécesseurs et qu'il applique à une société politique qui se montre réservée sur la présence et à l'action de l'Église en son sein :

« Dieu a donc confié le gouvernement du genre humain à deux pouvoirs : le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil ; celui-là préposé aux choses divines, celui-ci aux choses humaines. Chacun d'eux en son genre est souverain ; chacun est renfermé dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc comme une sphère circonscrite dans laquelle chacun exerce son action « *jure proprio* ». Toutefois, leur autorité s'exerçant sur les mêmes sujets, il peut arriver qu'une seule et même chose, ressortisse à la juridiction et au jugement de l'un et de l'autre pouvoir. Il était donc digne de la sage Providence de Dieu, qui les a établis tous les deux, de leur tracer leur voie et leur rapport réciproques. 'Les autorités qui sont ont été disposées par Dieu'. S'il en était autrement, il naîtrait souvent des causes de funestes contentions et de conflits, et souvent l'homme devrait hésiter, perplexe, comme en face d'une double voie, ne sachant que faire, par suite des ordres contraires de deux pouvoirs dont il ne peut en conscience secouer le joug. (...) Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux pouvoirs un système de rapports bien ordonné, non sans analogie avec celui qui, dans l'homme, constitue l'union de l'âme et du corps. On ne peut se faire une juste idée de la nature et de la force de ces rapports qu'en considérant, comme Nous l'avons dit, la nature de chacun des deux pouvoirs, et en tenant compte de l'excellence et de la noblesse de leurs buts, puisque l'un a pour fin prochaine et spéciale de s'occuper des intérêts terrestres, et l'autre de procurer les biens célestes et éternels.

Ainsi, tout ce qui, dans les choses humaines, est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a commandé de rendre à César, ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Il peut se faire qu'en certaines circonstances se soit imposé un autre mode d'assurer la concorde et de garantir la paix et la liberté : c'est quand les chefs d'État et les Souverains Pontifes se sont mis d'accord par un traité sur quelque point particulier. Dans de telles circonstances, l'Église donne des preuves éclatantes de sa charité maternelle, en poussant aussi loin que possible l'indulgence et la condescendance »¹¹⁷.

A travers la description de la société parfaite faite précédemment dans laquelle le champ des compétences de l'Église et de l'État, ainsi que la nécessité du concordat entre le Saint-Siège et les États sont mis en exergue, Léon XIII reprend de manière implicite la

¹¹⁷LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2031-2033, n° 29.

distinction classique que le pape Gélase (en 494 après Jésus-Christ) avait faite au Ve siècle dans sa *Lettre 12 à l'Empereur Anastase* afin de délimiter le champ des compétences de « deux pouvoirs » exercés par l'Église et par l'État :

« Je prie Ta Piété, écrit le pape Gélase, de ne pas juger arrogant l'exercice de ma fonction divine. Qu'un prince romain n'aille pas, de grâce, considérer comme une injure la vérité annoncée à sa conscience. Il y a, auguste empereur, deux principes par lesquels ce monde est régi : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. Et pour les deux, la charge des évêques est d'autant plus lourde qu'ils doivent rendre compte devant la justice divine de ceux-là mêmes qui sont les rois. Tu le sais, en effet, fils très clément : bien que ta dignité te place au-dessus du genre humain, tu inclines cependant, par un devoir religieux, ta tête devant ceux qui sont chargés des choses divines et tu attends d'eux les moyens de te sauver ; et pour recevoir les célestes mystères et les dispenser comme il convient, tu dois, tu le sais aussi, selon la règle de la religion, te soumettre plutôt que diriger.

Par conséquent, en tout cela tu dépends de leur jugement, et tu ne dois pas vouloir les réduire à ta volonté. Si en effet, pour ce qui concerne les règles de l'ordre public, les chefs religieux admettent que l'Empire t'a été donné par une disposition d'En-haut, et obéissant aussi eux-mêmes à tes lois, ne voulant pas, au moins dans les affaires de ce monde, paraître aller contre tes décisions irrévocables, dans quels sentiments ne faut-il pas, je t'en prie, obéir, à ceux qui sont chargés de distribuer les vénérables mystères ? C'est pourquoi, de même qu'elle n'est pas légère, la menace qui pèse sur les pontifes qui n'ont pas parlé pour le culte de Dieu, comme ils le doivent, ainsi n'est pas négligeable le danger- puisse-t-il n'exister point! - encouru par ceux qui, alors qu'ils devraient obéir, méprisent. Et s'il est normal que le cœur des fidèles se soumette à tous les évêques en général qui s'acquittent convenablement de leurs divines fonctions, combien plus l'unanimité doit-elle se faire autour du préposé à ce siège, à qui la Divinité Suprême a voulu donner la prééminence sur tous les évêques et que la piété universelle de l'Église a dans la suite constamment célébrée ? »¹¹⁸.

En prenant appui sur les différentes réflexions qui ont été faites par le pape Gélase ainsi que par ses prédécesseurs sur la distinction des « deux pouvoirs », Léon XIII introduit un changement dans la formulation des principes catholiques relatifs à la société civile, à l'État. Elle repose sur trois affirmations fondamentales, à savoir : indépendance et souveraineté de chacune des deux sociétés, dans son ordre : l'État est dit, comme l'Église, société « parfaite » ; ensuite, nécessité d'une coordination entre la puissance séculière et la puissance ecclésiastique, d'une union de l'État et de l'Église ; enfin, supériorité de l'Église,

¹¹⁸ Hugo RAHNER (Textes choisis et présentés par), *Op.cit.*, 1964, p. 204-205.

due à la supériorité de sa fin sur celle de l'État, et extension de sa compétence à tout le champ de la morale, des lois naturelles et de la Révélation¹¹⁹.

1.1.1.2.4. *Conception moderne de l'État selon Immortale Dei*

Après avoir exposé sa doctrine catholique sur l'État et montré ses enjeux dans l'exercice du pouvoir politique, Léon XIII examine la conception moderne de l'État, afin de mettre en évidence le nœud du problème qui oppose les deux doctrines. Le pape met en évidence trois éléments qui sont au cœur de la conception moderne de l'État, à savoir, le soubassement philosophique de cette conception moderne de l'État qui se traduit par une nouvelle conception de la liberté et de l'égalité ; les conséquences néfastes que cette conception moderne de l'État a produites dans les rapports entre l'Église et l'État ; enfin, l'argumentation autour d'une réfutation rationnelle de la conception moderne de l'État.

1. Nouvelle conception de la liberté et de l'égalité : une liberté sans limites

La conception moderne de l'État trouve son point de départ dans la nouvelle conception de la liberté et de l'égalité forgée par le XVI^{ème} siècle dans le sillage des théories du « Contrat social ». Cette nouvelle conception de la liberté et de l'égalité humaine est traduite dans les faits par une série des principes qui affirment que « tous les hommes, dès lors qu'ils sont de même race et de même nature, sont semblables, et, par le fait même, égaux entre eux dans la pratique de la vie ; chacun relève si bien de lui seul, qu'il n'est d'aucune façon soumis à l'autorité d'autrui : il peut en toute liberté penser sur toute chose ce qu'il veut, faire ce qui lui plaît ; personne n'a le droit de commander aux autres »¹²⁰.

A la question de savoir ce que devient une société fondée sur de tels principes, Léon XIII répond en présentant trois changements qui s'opèrent par rapport à sa conception chrétienne de l'État précédemment exposée : tout d'abord, il constate que « l'autorité publique n'est que la volonté du peuple, lequel, ne dépendant que de lui-même, est aussi le seul à se commander. Il choisit ses mandataires, mais de telle sorte qu'il leur délègue moins le droit que la fonction du pouvoir pour l'exercer en son nom » ;

¹¹⁹ André LATREILLE, IX. *Art.cit.*, p. 284.

¹²⁰ LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État, 1^{er} novembre 1885*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2039, n° 33.

ensuite, Léon XIII se rend compte que « la souveraineté de Dieu est passée sous silence, exactement comme si Dieu n’existait pas, ou ne s’occupait en rien de la société du genre humain ; ou bien comme si les hommes, soit en particulier, soit en société, ne devaient rien à Dieu, ou qu’on pût imaginer une puissance quelconque dont la cause, la force, l’autorité ne résidât pas tout entière en Dieu même » ; enfin, le pape note que « l’État n’est autre chose que la multitude maîtresse et se gouvernant elle-même ; et dès lors que le peuple est censé être la source de tout droit et de tout pouvoir, il s’ensuit que l’État ne se croit lié à aucune obligation envers Dieu, ne professe officiellement aucune religion ; qu’il n’est pas tenu de rechercher quelle est, entre toutes celles qui existent, la vraie, ni d’en préférer une aux autres, ni d’en favoriser une principalement ; mais qu’il doit leur attribuer à toutes l’égalité en droit, à cette fin seulement de les empêcher de troubler l’ordre public. Par conséquent, chacun sera libre de se faire juge de toute question religieuse, chacun sera libre d’embrasser la religion qu’il préfère ou de n’en suivre aucune si aucune ne lui agréé. Ces principes posés, il en découle nécessairement une liberté sans frein de toute conscience, une liberté absolue d’adorer ou de ne pas adorer Dieu, une licence sans bornes de penser et de publier ses pensées »¹²¹.

2. Conséquences de la conception moderne de l’État sur les rapports entre l’Église et l’État

Une fois admis que l’État doit reposer sur les principes d’une liberté effrénée, il en découle des conséquences qui affectent les rapports entre l’Église et l’État. Léon XIII situe ces conséquences à un triple niveau : tout d’abord, il affirme que là où de telles doctrines sont observées, la religion catholique est mise dans l’État sur le pied d’égalité, ou même d’infériorité, avec des sociétés qui lui sont étrangères. On ne tient aucunement compte des lois ecclésiastiques qui régissent l’Église. Alors que celle-ci a reçu ordre et mission d’enseigner toutes les nations, elle se voit interdire toute ingérence dans l’instruction publique.

Ensuite, le pape constate que dans les matières qui sont de droit mixte, comme le mariage et l’éducation, les chefs d’État portent d’eux-mêmes des décrets arbitraires et sur ce point affichent un superbe mépris des saintes lois de l’Église. Ainsi, ils font ressortir

¹²¹LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l’État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2039, n° 33.

à leur juridiction les mariages des chrétiens ; portent des lois sur le lien conjugal, son unité, sa stabilité ; mettent la main sur les biens des clercs et dénie à l'Église le droit de posséder. En somme, ils traitent l'Église comme si elle n'avait ni le caractère, ni les droits d'une société parfaite, et qu'elle fût simplement une association semblable à toutes celles qui existent dans l'État. Aussi, tout ce qu'elle a de droits, de puissance légitime d'action, ils le font dépendre de la concession et de la faveur des gouvernements.

Enfin, dans les États où la législation civile laisse à l'Église son autonomie, et où un concordat est intervenu entre les deux puissances, on s'empresse de crier qu'il faut séparer les affaires de l'Église des affaires de l'État, et cela dans le but de pouvoir agir impunément contre la foi jurée et se faire arbitre de tout, en écartant tous les obstacles. Mais, comme l'Église ne peut tolérer ces directives injustes, il naît souvent entre le pouvoir spirituel et le pouvoir civil des conflits, dont l'issue presque inévitable est d'assujettir celui des deux qui est le moins pourvu des moyens humains à celui qui en est mieux pourvu¹²². Le mobile qui se cache derrière ces manœuvres des États, au dire du pape Léon XIII, c'est « une tendance des idées et des volontés à exclure tout à fait l'Église de la société, ou à la tenir assujettie et enchaînée à l'État. La plupart des mesures prises par les gouvernements s'inspirent de ce dessein. Les lois, l'administration publique, l'éducation sans religion, la spoliation et la destruction des Ordres religieux, la suppression du pouvoir temporel des Pontifes romains, tout tend à ce but : frapper au cœur les institutions chrétiennes, réduire à rien la liberté de l'Église catholique et ses autres droits »¹²³.

3. Réfutation rationnelle de la conception moderne de l'État

Après avoir exposé les principes qui commandent la conception moderne de l'État et rappelé ses conséquences sur les rapports entre l'Église et l'État au sein de la société, le pape Léon XIII démontre les limites et les faiblesses de cette conception de l'État à travers une argumentation rationnelle qui repose sur quatre éléments : tout d'abord, il affirme que la ruine de l'autorité étatique procède du refus de considérer Dieu comme la source suprême et auguste de l'autorité, pour soutenir que la source de l'autorité réside

¹²² Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2041, n° 34.

¹²³ LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2041-2043, n°35.

dans le peuple. Pour le pape, la thèse qui fait du peuple la source du pouvoir de l'État ne repose sur aucun fondement solide et ne saurait avoir assez de force pour garantir la sécurité publique et le maintien paisible de l'ordre. Cette source de l'autorité est si faible que les chefs de gouvernement sont réduits à n'être que des délégués chargés d'exécuter la volonté du peuple, avec cette conséquence nécessaire que tout peut également changer au gré du peuple et que les troubles sociaux peuvent y trouver leur justification.

Ensuite, le pape critique l'indifférence religieuse pratiquée par l'État moderne et qui le pousse à adopter l'athéisme comme style de vie par rapport à tout ce qui relève de la religion. Enfin, Léon XIII dénonce les suites funestes de la liberté effrénée et de l'opposition à l'Église : la liberté de penser et de publier ses pensées, tant réclamée par l'État moderne, mais qui est soustraite à toute règle, est une source et l'origine de beaucoup de maux. La liberté qui se veut un élément de perfection pour l'homme, doit s'appliquer à ce qui est vrai et à ce qui est bon. Or, l'essence du bien et de la vérité ne peut changer au gré de l'homme, mais elle demeure toujours la même, elle est immuable. Par conséquent, il n'est donc pas permis de publier et d'exposer aux yeux des hommes ce qui est contraire à la vertu et à la vérité, et bien moins encore de placer cette licence sous le couvert et la protection des lois.

Léon XIII conclue que l'État s'écarte donc des règles et des prescriptions de la nature s'il favorise la licence des opinions et des actions coupables à ce point que l'on puisse impunément détourner les esprits de la vérité et les âmes de la vertu. Aussi, le pape s'insurge également contre l'exclusion faite à l'Église de la vie publique. Il soutient qu'une société sans religion ne saurait être bien réglée et que la vraie maîtresse de la vertu et la gardienne des mœurs est l'Église du Christ. C'est elle qui conserve en leur intégrité les principes d'où découlent les devoirs, et qui, suggérant les plus nobles motifs de bien vivre, ordonne non seulement de fuir les mauvaises actions, mais de dompter les mouvements de l'âme contraires à la raison, quand même ils ne se traduisent pas en acte.

Enfin, le pape Léon XIII dénonce la prétention de l'État moderne à vouloir assujettir l'Église au pouvoir civil dans l'exercice de son ministère. Il considère cette stratégie à la fois comme une grande injustice et une grande témérité avant de conclure que par le fait même, elle trouble l'ordre, car elle donne le pas aux choses naturelles sur les choses surnaturelles ; on tarit la source, ou certainement, on diminue beaucoup l'affluence

des biens dont l'Église, si elle était sans entraves, comblerait la société ; et, de plus, on ouvre la voie à des haines et à des luttes dont de trop fréquentes expériences ont démontré la grande et funeste influence sur l'une et sur l'autre de ces deux sociétés, à savoir l'Église et l'État¹²⁴.

4. Une réfutation inspirée de l'enseignement doctrinal des papes Grégoire XVI et Pie IX

Léon XIII fait appel à l'enseignement doctrinal de ses prédécesseurs, à savoir les papes Grégoire XVI (1831-1846) et Pie IX (1846-1878), pour légitimer sa réfutation de la nouvelle conception de l'État. Du premier, Léon XIII retient l'enseignement tiré de l'encyclique « *Mirari Vos* » du 15 août 1832 où, parlant de la séparation de l'Église et de l'État, Grégoire XVI déclarait que « Nous ne pouvons pas attendre pour l'Église et l'État des résultats meilleurs de tendances de ceux qui prétendent séparer l'Église de l'État et rompre la concorde mutuelle entre le sacerdoce et l'empire. C'est qu'en effet les fauteurs d'une liberté effrénée redoutent cette concorde, qui a toujours été si favorable et salutaire aux intérêts religieux et civils ».

Quant à la seconde référence, celle du pape Pie IX, Léon XIII retient la condamnation des erreurs modernes dans un document appelé le « Syllabus » où sont dénoncées les fausses opinions sur la société moderne, particulièrement celles qui prétendent que « L'Église n'est pas une société vraie, parfaite, indépendante ; elle ne jouit pas de droits propres et constants que lui ait conférés son divin Fondateur ; mais il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et dans quelles limites elle peut les exercer » (prop. XIX) ; que « L'État, comme origine et source de tous les droits, jouit d'un droit illimité » (prop. XXXIX) ; qu' « il faut séparer l'Église de l'État et l'État de l'Église » (prop. LV) ; qu' « (...) Il est faux que la liberté civile des cultes et la pleine faculté donnée à chacun de manifester ouvertement et publiquement n'importe

¹²⁴ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p.2043-2045, n° 36-38 ; il convient de lire aussi LEON XIII, *Lettre encyclique Libertas praestantissimum sur la liberté humaine*, 20 juin 1888, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 176-219.

quelles opinions ou pensées ait pour conséquence de corrompre plus facilement les esprits et les mœurs et de propager la peste de l'indifférence »¹²⁵.

Conforté dans ses positions sur la conception moderne de l'État par l'enseignement social de ses prédécesseurs précités, Léon XIII réaffirme les principales thèses de sa conception chrétienne de l'État, à savoir que l'origine du pouvoir civil doit s'attribuer à Dieu, et non à la multitude ; que le droit à l'émeute répugne à la raison ; que ne tenir aucun compte des devoirs de la religion, ou traiter de la même manière les différentes religions, n'est permis ni aux individus, ni aux sociétés ; que la liberté illimitée de penser et d'émettre en public ses pensées ne doit nullement être rangée parmi les droits des citoyens, ni parmi les choses dignes de faveur et de protection. Il ajoute que comme l'État, l'Église, de sa nature et de plein droit, est une société parfaite ; que les dépositaires du pouvoir ne doivent pas prétendre asservir et subjuguier l'Église, ni diminuer sa liberté d'action dans la sphère qui lui est propre, ni lui enlever n'importe lequel des droits qui lui ont été conférés par Jésus-Christ. Que dans les questions du droit mixte, c'est-à-dire celles qui concernent les matières qui nécessitent la collaboration entre l'Église et l'État, il convient de ne pas séparer les deux pouvoirs, moins encore de les mettre en lutte, mais bien d'établir entre eux cette concorde qui est en harmonie avec les attributs spéciaux que chaque société tient de sa nature¹²⁶.

1.1.1.2.2.5. Devoirs des catholiques dans la vie publique

Après avoir exposé la conception chrétienne de l'État, qui, du reste, est opposée à la conception moderne de l'État, le pape Léon XIII définit les devoirs civiques que les chrétiens catholiques doivent accomplir dans la vie publique. Il s'agit ici de donner les directives d'une mise en œuvre de la doctrine catholique de l'État dans la vie des chrétiens catholiques. Deux principaux devoirs sont mis en évidence : d'une part, l'obéissance aux enseignements du Magistère (n° 44), d'autre part, les devoirs des catholiques dans la vie privée et surtout dans la vie publique (n° 45).

¹²⁵LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p.2047, n° 40, note de bas de page numéro 22.

¹²⁶LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2047, n° 40.

Pour ne parler que des devoirs relatifs à la vie publique qui intéresse notre recherche, Léon XIII affirme qu'il importe au salut public que les catholiques participent avec sagesse à l'administration des affaires municipales et s'appliquent surtout à faire en sorte que l'autorité publique pourvoie à l'éducation religieuse et morale de la jeunesse, comme il convient à des chrétiens, ce dont dépend surtout le salut de la société. Pour le pape, refuser de prendre part aux affaires publiques serait aussi répréhensible que de n'apporter à l'utilité commune ni soin ni collaboration ; d'autant plus que les catholiques, en vertu même de la doctrine qu'ils professent, sont obligés de remplir ce devoir en toute intégrité et conscience. Il en résulte que les catholiques ont de justes motifs de se mêler à la vie politique ; car ils le font et doivent le faire, non pour approuver ce qu'il peut y avoir de blâmable présentement dans les institutions politiques, mais pour tirer de ces institutions mêmes, autant que faire se peut, le bien public authentique et vrai, en se proposant d'infuser dans toutes les veines de l'État, comme une sève et un sang réparateur, la vertu et l'influence de la religion catholique.

En même temps, il est nécessaire que tous les catholiques dignes de ce nom se déterminent à être et à se montrer les fils très dévoués de l'Église ; qu'ils repoussent sans hésiter tout ce qui serait incompatible avec le christianisme ; qu'ils se servent des institutions publiques, autant qu'ils pourront le faire en conscience, au profit de la vérité et de la justice ; qu'ils travaillent à ce que la liberté ne dépasse pas les limites assignées par la loi naturelle et la loi divine ; qu'ils prennent à cœur de ramener la constitution de tous les États à cette forme chrétienne que Nous avons proposée pour modèle. Toutefois, Léon XIII reconnaît qu'on ne peut guère, en ces matières, donner des directives uniques et déterminées, attendu qu'elles doivent être adaptées à des lieux et à des circonstances différentes. Néanmoins, reconnaît-il qu'il faut avant tout conserver la concorde des volontés et tendre à l'uniformité de l'action. On obtiendra sûrement ce double résultat si chacun prend pour règle de conduite les prescriptions du Siège Apostolique et l'obéissance aux Évêques¹²⁷.

Les directives pontificales relatives à la conduite des catholiques dans la vie publique ont été approfondi par Léon XIII dans deux autres encycliques, à savoir

¹²⁷ Cf. LEON XIII, *Lettre encyclique Immortale Dei sur la constitution chrétienne de l'État*, 1^{er} novembre 1885, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p.2051-2057, n°44-46.

l'encyclique *Sapientiae Christianae* du 10 janvier 1890 sur le chrétien dans la communauté politique¹²⁸, et dans l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* sur le respect de l'autorité de l'État du 16 février 1892 adressée aux Archevêques, évêques et tous les catholiques de France les invitant à faire un ralliement à la République¹²⁹.

Au terme de cette analyse de l'encyclique *Immortale Dei* qui porte sur la constitution chrétienne des États, nous pouvons confirmer que l'apport du pape Léon XIII à l'élaboration de la doctrine catholique de l'État a été décisive, comme l'ont souligné par Patrick de Laubier et John Courtney Murray. Léon XIII confirme la thèse d'André Latreille selon laquelle l'Église n'est pas venue au monde avec une doctrine toute faite sur l'État. C'est une doctrine qui s'est progressivement constituée comme une réponse de l'Église catholique à tel ou tel problème qui aurait surgi dans la société à un moment donné. Face aux théoriciens du contrat social, Léon XIII souligne que Dieu est la source de l'autorité, que l'homme est un être social par nature, que l'autorité doit être au service du bien commun et non au service des intérêts privés. En outre, dans la doctrine catholique de l'État telle qu'elle émerge des encycliques *Diuturnum Illud* et *Immortale Dei*, le pape Léon XIII articule, dans sa pensée, les deux traditions sur l'autorité politique dans la ligne de l'épître aux Romains de Saint Paul, ainsi que la tradition qui fait de l'État le garant du bien commun, une théorie que Thomas d'Aquin emprunte à la philosophie aristotélicienne.

Après avoir noté les avancées majeures de la doctrine de l'État chez Léon XIII, il convient aussi de relever une critique adressée à la même doctrine sur l'État. Alors que les commentateurs de Léon XIII considèrent généralement que sa doctrine chrétienne sur l'État procéderait directement et, d'évidence, du précepte : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu », et qu'elle mettrait fin à toutes les difficultés entre l'Église et l'État, André Latreille n'est pas de cet avis. Celui-ci affirme que la doctrine pontificale n'a pas, et, précisément dans la mesure où elle entend être l'expression de principes immuables, ne peut pas avoir toute la précision, toute la clarté qu'on lui prête de prime abord. Parmi les questions cruciales que soulève la doctrine catholique de l'État

¹²⁸ LEON XIII, *Lettre encyclique Sapientiae Christianae, sur les principaux devoirs civiques du chrétien*, 10 janvier 1890, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2142-2179.

¹²⁹ LEON XIII, *Lettre encyclique Au milieu des sollicitudes sur le respect de l'autorité de l'État, critique de la législation*, 16 février 1892, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2246-2257.

selon *Immortale Dei*, André Latreille se demande là où passe la ligne de démarcation entre le temporel et le spirituel. Il se demande aussi ce que consiste la supériorité revendiquée par l'autorité spirituelle sur l'autorité temporelle ; ou encore en quoi consiste l'obligation qui est rappelée à l'État de « rendre un culte » à Dieu : entraîne-t-elle comme conséquence nécessaire le système de la religion d'État ? ou sinon, comment doit-elle se traduire ?¹³⁰

Pour aller au-devant de ces difficultés et les affronter dans la forme particulière que l'évolution historique viendrait à leur donner, André Latreille souligne que Léon XIII avait posé deux principes qui contenaient un germe actif de développement, à savoir le principe de la liberté de la conscience religieuse comme garantie des droits de la personne, d'une part ; et le principe du bien commun comme norme de finalité de l'État. A partir de ce second principe surtout, Léon XIII le premier, puis ses successeurs, va progressivement concéder à l'État, même sur le plan théorique, des attributions, des droits, voire lui imposer des obligations qui ne lui étaient pas habituellement ou même pas du tout reconnus jusque-là¹³¹. Telle est l'inflexion que l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII apporte à la doctrine catholique de l'État.

1.1.1.3. L'Encyclique sociale Rerum novarum (15 mai 1891) sur la condition ouvrière

L'enseignement systématique du Magistère de l'Église en matière sociale commence avec l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII sur la condition ouvrière¹³². Avant lui le mouvement appelé « catholicisme social » avait alerté l'opinion, surtout en Allemagne, en Belgique et en France, sur la condition des travailleurs de l'industrie et les injustices criantes du capitalisme sans règle¹³³. Dans l'encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII analyse les causes idéologiques et institutionnelles de ces nouveaux déséquilibres sociaux et propose des remèdes¹³⁴. Les successeurs de Léon XIII ont reconnu à cette encyclique une place particulière dans la doctrine sociale de l'Église à tel point que les dates de publication de leurs encycliques sociales correspondent aux anniversaires de la publication de *Rerum novarum* ; tout en adaptant leur enseignement à leur époque, les

¹³⁰Cf. André LATREILLE, *Art.cit.*, p. 284.

¹³¹ Cf. André LATREILLE, *Art.cit.*, p. 284-285.

¹³² LEON XIII, *Lettre encyclique Rerum novarum sur la condition ouvrière*, 15 mai 1891, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 510-567.

¹³³ Cf. Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010, p.18.

¹³⁴ Cf. Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p.18.

papes du XXe siècle et de la première moitié du XXIe siècle se réfèrent souvent à *Rerum novarum*, soulignant par-là la continuité de l'enseignement du Magistère en matière sociale¹³⁵.

1.1.1.3.1. *Les principaux enseignements de Rerum novarum*

Alors que l'Église catholique a longtemps gardé silence sur les questions sociales, le pape Léon XIII s'empare du problème de l'économie qui le préoccupe à juste titre. Il est authentiquement indigné par l'évolution de la situation ouvrière et inquiet de la division du corps social en deux classes : « La violence des bouleversements sociaux, écrit-il, a divisé le corps social en deux classes et a creusé entre elles un immense abîme. D'une part, une faction, toute-puissante par sa richesse. Maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, elle détourne le cours des richesses et en fait affluer vers elle toutes les sources. Elle tient d'ailleurs en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. De l'autre, une multitude indigente et faible, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre »¹³⁶.

1.1.1.3.1.1. *Rôle de l'Église et relation de l'Église avec l'État*

Dans *Rerum novarum*, Léon XIII commence par préciser le rôle de l'Église, avant de déterminer celui de l'État. Selon Baudoin Roger, cet ordre est significatif dans la mesure où il correspond à la vision profonde de Léon XIII qui consacre la prééminence de l'Église sur le pouvoir temporel. Il est vrai que cette prééminence n'est plus effective, mais, pour Léon XIII, elle reste un fait que les gouvernements sages seraient bien inspirés de reconnaître. C'est là la thèse défendue par le pape Léon XIII dans ses encycliques *Diuturnum Illud* et *Immortale Dei*. En effet, dans une société marquée par des inégalités naturelles, seule l'Église est à mesure de réaliser la concorde et l'harmonie des différentes classes sociales. Elle seule, qui est la « gardienne et l'interprète des vérités religieuses » peut énoncer les principes sur lesquels l'on peut fonder l'unité harmonieuse de la société. Ainsi, d'une part, la lutte des classes n'est pas une fatalité et l'harmonie est possible, et, d'autre part, toutes les tentatives d'harmonie établies en dehors de l'Église sont condamnées à l'échec¹³⁷.

¹³⁵ Cf. Baudoin ROGER, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*, Paris, Cerf, 2012, p. 40.

¹³⁶ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.52.

¹³⁷ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.56.

1.1.1.3.1.2. Rôle de l'État

En abordant la question du « rôle de l'État dans la solution de la question ouvrière », Léon XIII commence par clarifier le sens qu'il donne à l'« État » : « Or, quelle part d'action et de remède sommes-nous en droit d'attendre de l'État ? - Disons d'abord que par l'État nous entendons ici non point tel gouvernement établi chez tel peuple en particulier, mais tout gouvernement qui répond aux préceptes de la raison naturelle et des enseignements divins, enseignement que Nous avons exposé Nous-même spécialement dans Nos Lettres encycliques sur la constitution chrétienne des sociétés »¹³⁸. Or, nous avons déjà vu que pour *Immortale Dei*, l'État existe pour répondre aux besoins de la nature sociale de l'homme ; et aussi que l'autorité détenue par les agents de l'État n'est pas une fin en soi mais que sa raison d'être réside dans le service du bien commun, le bien public.

Parmi les évolutions que la pensée sociale de Léon XIII a connues, il y a l'affirmation de l'intervention de l'État dans le domaine social face au libéralisme économique qui prônait un laisser-aller dans le domaine économique¹³⁹ : « L'État, dont la raison d'être est la réalisation du bien commun dans l'ordre temporel, ne peut rester absent du monde économique ; il doit être présent pour y promouvoir avec opportunité la production d'une quantité suffisante de biens matériels, « dont l'usage est nécessaire à l'exercice de la vertu », et pour protéger les droits de tous les citoyens, surtout des plus faibles, comme les ouvriers, les femmes et les enfants. C'est également son devoir inflexible de contribuer activement à l'amélioration des conditions de vie des ouvriers »¹⁴⁰.

¹³⁸ LEON XIII, Lettre encyclique *Rerum novarum* sur la condition ouvrière, 15 mai 1891, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 539, n° 26.

¹³⁹ JEAN XXIII, Lettre encyclique *Mater et Magistra* sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p.669, n° 206-207 : « Comme on le sait, la conception du monde économique alors la plus répandue et traduite le plus communément dans les faits était une conception naturaliste, qui nie tout lien entre morale et économie. Le motif unique de l'activité économique, affirmait-on, est l'intérêt individuel. La loi suprême qui règle les rapports entre les facteurs économiques est la libre concurrence illimitée. L'intérêt du capital, le prix des biens et services, le profit et le salaire sont exclusivement et automatiquement déterminés par les lois du marché. L'État doit s'abstenir de toute intervention dans le domaine économique. Les syndicats suivant les pays, sont interdits, ou tolérés, ou considérés comme personnes juridiques de droit privé. Dans un monde économique ainsi conçu la loi du plus fort trouvait sa pleine justification sur le plan théorique et l'emportait dans les rapports concrets entre les hommes. Il en résultait un ordre social radicalement bouleversé ».

¹⁴⁰ JEAN XXIII, Lettre encyclique *Mater et Magistra* sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 671, n° 215.

Léon XIII déclare aussi que c'est le devoir de l'État de veiller à ce que les relations de travail se développent en justice et équité, que dans les milieux de travail la dignité de la personne humaine, corps et esprit, ne soit pas lésée. Aux travailleurs, affirme encore le pape, on reconnaît le droit naturel de créer des associations pour ouvriers seuls ou pour ouvriers et patrons, comme aussi le droit de leur donner la structure organique qu'ils estimeront la plus apte à la poursuite de leurs intérêts légitimes, économiques et professionnels, et le droit d'agir d'une manière autonome, de leur propre initiative, à l'intérieur de ces associations, en vue de la poursuite de leurs intérêts. Enfin, les ouvriers et les employeurs doivent régler leurs rapports en s'inspirant du principe de la solidarité humaine et de la fraternité chrétienne, puisque tant la concurrence au sens du libéralisme économique que la lutte des classes dans le sens marxiste sont contre nature et opposées à la conception chrétienne de la vie¹⁴¹.

En justifiant l'intervention de l'État dans le domaine économique, Léon XIII se situe dans une position médiane entre les socialistes et les libéraux¹⁴². Il reconnaît, avec les

¹⁴¹ JEAN XXIII, Lettre encyclique *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 671-673, n° 216-218.

¹⁴² A ce niveau, il convient d'ajouter quelques considérations d'ordre historique de contextualisation de la pensée sociale de l'Église sur la manière dont le libéralisme, le socialisme ont fait leur émergence comme courant de pensée : 1. Le libéralisme : Dans leur *Dictionnaire de la pensée politique. Idées, doctrines et philosophes*, Paris, Dalloz, Paris, 2005, p. 103-108, Olivier Nay, Johann Michel et Antoine Roger affirment que « le libéralisme ne constitue pas un courant de pensée unifié. Il ne s'incarne ni dans un corps de doctrine précis, ni dans la référence à une autorité intellectuelle fondatrice. Il constitue plutôt une sensibilité intellectuelle et morale rassemblant une grande diversité d'auteurs (philosophes, économistes, historiens...) dont le point commun est de placer au centre du débat philosophique et social la protection de l'individu, de sa liberté et de ses droits » (p. 103). Dans leur argumentation, ces auteurs notent que le mot « libéralisme » ne prend son sens contemporain qu'au milieu du XIXe siècle : « il désigne alors tous les partisans de la liberté individuelle inquiets de la montée en puissance des thèses « socialistes » favorables aux solutions collectivistes » (p. 103). S'agissant de sa source, ils disent que le libéralisme la prend plus tôt, dans l'Angleterre de la fin du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle, sous la plume d'auteurs hostiles aux contraintes qu'exerce l'État sur les individus et les communautés. D'une manière générale, les penseurs libéraux estiment que la liberté individuelle est le principe fondamental qui guide l'existence humaine. La liberté doit primer sur les exigences de la vie collective, sauf lorsque celles-ci sont nécessaires pour protéger cette même liberté. Cette conviction s'appuie sur l'idée que la vie privée a une valeur primordiale, car c'est là que chaque individu peut y réaliser son bonheur. A l'inverse, pour les libéraux, les institutions politiques, économiques ou sociales représentent un danger dès lors qu'elles acquièrent la capacité d'empiéter sur les libertés privées. Il ne convient certes pas de faire disparaître ces institutions, - le libéralisme modéré rejette l'anarchisme ou le libertarisme-, mais il appartient de les limiter étroitement afin qu'elles n'abusent pas de leur autorité (p.103).
D'après nos auteurs, on a pris l'habitude d'identifier deux sources bien distinctes du libéralisme qui, jusqu'aujourd'hui, ont conservé leurs particularités. Le libéralisme politique qui naît de la critique de l'absolutisme monarchique, considéré comme la source de l'injustice sociale. Forgé à partir des réflexions de John Locke (*Traité du gouvernement civil*, 1689-1690) et de Montesquieu (*L'Esprit des lois*, 1748), le libéralisme politique condamne la concentration du pouvoir au sein de l'État. Il prend la défense des

« droits naturels », droits inviolables et imprescriptibles dont dispose chaque être humain quelle que soit son origine et son statut social. Au XVIII^e siècle, ces droits sont identifiés à la sûreté (ou sécurité), à la propriété et aux libertés d'opinion et de conscience. Dans les premiers temps, ce libéralisme politique prend la forme d'un libéralisme « constitutionnel » dans la mesure où les auteurs voient dans le droit et l'aménagement des institutions la principale garantie contre les abus de l'État. Le libéralisme économique est la seconde source importante de la pensée libérale. Il naît avec les premiers travaux d'Adam Smith (*De la richesse des nations*, 1776), Robert Malthus (*Essai sur le principe de population*, 1798) et David Ricardo (*Principe de l'économie politique et de l'impôt*, 1817), que prolongent ceux de James Mill et Jean-Baptiste Say. Tous ces auteurs s'intéressent moins aux libertés civiles et politiques qu'à la liberté du commerce et à la libre jouissance des biens dans la sphère économique. Pour eux, il appartient de protéger la propriété et de garantir les contrats privés, et donc de briser toutes les entraves qui pèsent sur les systèmes de production et les échanges. L'État est invité à limiter strictement son rôle et à ne jamais brider l'initiative privée de sa législation (p.104).

Sur le plan politique et social, les libéraux sont restés assez longtemps élitistes. C'est le cas dans l'Angleterre du XIX^e siècle où les élites libérales qui dominent le Parlement expriment les plus vives réticences à l'égard de l'extension du suffrage. C'est aussi le cas en France parmi les députés révolutionnaires de 1789, décidés à briser les règles de la société féodale qui entravent leur ascension politique, mais réticents à l'égard de toute idée de république populaire. D'une manière générale, les premiers libéraux se méfient du peuple et de sa soif d'égalité qui ne reconnaît pas la valeur des talents individuels. Ils cherchent à promouvoir les individus qui font preuve d'aptitudes supérieures. Ils considèrent les théories révolutionnaires proclamant la toute-puissance du peuple comme un grand danger pour la liberté, car elles mènent généralement aux mêmes dérives despotiques que la monarchie absolue. Pour les élites libérales, le peuple est une masse aisément manipulable et peu éduquée qui prend des décisions excessives si elle est invitée à décider de tout.

Néanmoins la pensée politique libérale s'est progressivement ouverte à l'idéal démocratique. L'idée que la liberté peut se concilier avec l'égalité est en effet soutenue dès le XIX^e siècle, au moment où les premières théories socialistes sont défendues en France et où les classes intermédiaires réclament l'ouverture du système politique en Angleterre. Des auteurs comme Benjamin Constant, John Stuart Mill et surtout Alexis de Tocqueville contribuent activement à cette conciliation. Peu à peu émerge l'idée d'une « démocratie libérale » ouverte au plus grand nombre, mais respectueuse de la liberté des personnes. Cette conception modérée du libéralisme politique s'appuie sur quelques grands principes qui sont au cœur de la pensée politique moderne : 1) le refus de la concentration du pouvoir au sein de l'État ; 2) la promotion de la liberté individuelle (et plus largement des droits de la personne) qui garantit l'autonomie et renforce la responsabilité de l'individu ; 3) le pluralisme à tous les niveaux de la société, ce qui conduit les libéraux à défendre la séparation des pouvoirs institutionnels et le rôle de la société civile ; 4) l'idée démocratique qui reconnaît aux citoyens le pouvoir de désigner régulièrement ceux qui les gouvernent ; 5) enfin, le gouvernement représentatif qui entend confier à des représentants élus la réalité du pouvoir entre deux élections.

Les théories libérales triomphent à la fin du XIX^e siècle. Sur le plan politique, le modèle de la démocratie parlementaire et constitutionnelle s'enracine en Europe de l'ouest et en Amérique du nord. Sur le plan économique, les partisans du libre-échange gagnent du terrain, même si les tensions diplomatiques et militaires provoquent régulièrement des réactions protectionnistes. Le libéralisme est néanmoins confronté, dès le début du XX^e siècle, à plusieurs défis qui obligeront les gouvernements libéraux à opérer des infléchissements. Le premier défi est celui du socialisme. Portée par un mouvement ouvrier de plus en plus puissant, la pensée socialiste- à laquelle le marxisme apporte une indéniable cohérence théorique- conteste à la fois les règles du parlementarisme (incapables d'intégrer les classes les plus modestes dans la vie politique) et l'ensemble des valeurs économiques libérales (qui s'accommodent trop facilement des inégalités sociales). Le second défi est posé par le reflux de régimes parlementaires en Europe après la Première guerre mondiale, conséquence de l'expansion simultanée du communisme soviétique, du nazisme et du fascisme. Le modèle libéral apparaît désormais menacé par des régimes autoritaires privilégiant la voie de l'étatisme et collectivisme. Il ne demeure incontesté qu'en Grande-Bretagne et aux États-Unis. Le troisième défi est la crise économique dans laquelle s'enfoncent les nations industrielles à la suite de l'effondrement boursier de 1929 (p. 106).

Si les gouvernements libéraux réagissent en général par la fermeté aux menaces venues des régimes autoritaires, ils adaptent néanmoins leur système socioéconomique dès les années 1930. La montée en puissance des revendications socialistes et la crise économique poussent en effet les régimes libéraux à

marxistes, qu'il existe souvent un lien entre pouvoir économique et pouvoir politique et que la transformation des conditions socio-économiques appelle une action politique. Par contre, il se distingue des libéraux en affirmant que l'État doit réglementer les rapports entre employeurs et employés. En effet, les contrats établis bilatéralement entre employeur et employé peuvent être injustes lorsque l'employé est dans une position de dépendance. Les seules lois de l'offre et de la demande ne permettent pas d'établir un ordre juste, elles doivent être encadrées.

Il convient de remarquer que Léon XIII ne définit pas le bien commun. Il en rappelle simplement la finalité. En d'autres termes, il dit simplement que le bien commun

accepter des mécanismes d'intervention de l'État dans les domaines économique et social afin de lutter contre les inégalités (notamment dans les domaines de la santé et de l'éducation) et soutenir la croissance. Contre le credo du « laisser-faire, laisser passer », se généralise un libéralisme tempéré inspiré par les théories de l'économiste J.M. Keynes. Sans remettre en question les bases de la société capitaliste et libérale (propriété privée, liberté économique), ce dernier justifiera de façon pragmatique l'interventionnisme étatique. C'est ainsi dans des pays acquis aux grands principes du libéralisme que se développera « l'économie mixte » dans l'après-guerre, assurant ainsi le développement continue de « l'État-providence ».

Le renouveau de la pensée libérale s'opère au cours des trois dernières décennies du XXe siècle, à la faveur de plusieurs changements : le déclin des idées marxistes (dénonciation de la « barbarie rouge » dans les années 1970, les difficultés rencontrées par l'État-providence (après les chocs pétroliers de 1973 et 1979), et enfin la disparition du modèle soviétique (1989-1993). Non seulement les nations occidentales amorcent un tournant « néo-libéral » marqué par le retrait de l'État et la confiance accrue dans les mécanismes du marché (avec Ronald Reagan et Margaret Thatcher notamment), mais le dernier grand modèle alternatif à la démocratie libérale, le communisme soviétique, disparaît avec l'effondrement du mur de Berlin. En quelques années, le modèle de la démocratie représentative n'est plus contesté, tandis que les politiques déregulatrices (privatisations, déréglementations, rigueur budgétaire, retraits de l'État de certains services publics) mettent définitivement fin au modèle de l'État interventionniste. La victoire du camp libéral est telle – sur le plan politique comme sur le plan économique – que certains intellectuels se risquent, au début des années 1990, à évoquer une nouvelle « fin de l'histoire » (F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, 1992) – thèse qui sera vite démentie par l'apparition de nouveaux clivages internationaux et le développement du terrorisme contre les pays occidentaux (p. 107).

Désormais, « l'ultra-libéralisme » gagne du terrain : de plus en plus d'auteurs en appellent au désengagement maximal de l'État, à la promotion de l'initiative privée et à la confiance dans les règles de marché, conditions d'une justice sociale fondée sur la responsabilité et le mérite. Les plaidoyers ultra-libéraux ne se limitent pas au champ de l'économie. De nombreux philosophes et intellectuels (pour la plupart américains), dans la lignée de Hayek (*Droit, législation et liberté*, 1973-1979), et de Robert Nozick (*Anarchie, État et Utopie*, 1974), animent un courant idéologique particulièrement actif : le « libertarisme ». Ses animateurs (Ayn Rand, David Friedman, Charles Murray, David Boaz) n'hésitent pas à prôner l'établissement d'une société où règnerait la « liberté absolue », où les relations sociales, dans tous les domaines, seraient réglées par les contrats privés et les règles du marché, et où l'État serait réduit à un rôle de « veilleur de nuit » (n'intervenant sporadiquement que pour limiter les comportements malveillants qui nuisent aux libertés et aux contrats). Les critiques de l'ultra-libéralisme restent néanmoins nombreuses : face à la « mondialisation libérale », de nouveaux mouvements sociaux dits « alter-mondialistes » émergent à la fin des années 1990 et condamne frontalement l'extension ininterrompue du capitalisme, appelant à limiter les règles du marché partout où persistent des inégalités de richesse notamment entre « pays du nord » et pays du sud » et où se font jour des menaces pour l'équilibre écologique de la planète (p. 107-108).

dont l'acquisition « doit avoir pour effet de perfectionner les hommes, est principalement un bien moral » et qu'il inclut les biens matériels « dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu ». Cependant, le pape précise l'extension des responsabilités des gouvernements : mœurs pures, défense des familles, pratique de la religion, justice, répartition des charges, progrès de l'industrie, défense de la propriété privée et maintien de l'ordre¹⁴³. Dans le domaine du droit du travail, Léon XIII est plus précis encore et appelle à mettre en place une législation sociale dont l'État sera le garant. Alors que le marxisme dénonce le salariat, considéré comme une source d'aliénation du travailleur et qu'il appelle à abolir, Léon XIII ne dénonce pas le salariat comme illégitime. Au contraire, il le justifie implicitement en précisant ses justes modalités. Outre les conditions de travail (durée, repos dominical, travail des femmes et des enfants qui doit tenir de l'âge et du sexe), Léon XIII introduit la notion de « juste salaire ». Celui-ci doit permettre de satisfaire les besoins de l'ouvrier « sobre et honnête » et de sa famille ; le juste salaire est lié au devoir de conserver sa vie et relève donc du droit naturel. Il n'est pas nécessairement établi par le seul jeu de l'offre et de la demande et requiert une intervention de l'État¹⁴⁴.

Partant de ce qui précède, nous retenons que *Rerum novarum* reconnaît à l'État, comme « le devoir propre de tous ceux qui gouvernent », l'obligation d'intervenir dans le domaine des relations économique-sociales, afin de « prendre les mesures voulues pour sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière ». Il s'agit, aux dires d'André Latreille, d'une prise de position singulièrement lourde de conséquences dans la mesure où elle s'inscrit en faux contre la conception libérale de l'autorité étatique, telle que la concevait encore à cette date la classe dirigeante. D'où la conclusion que du point de vue historique, « l'Encyclique de Léon XIII n'a pas peu contribué à faire passer la société politique du stade de l'État libéral au stade de l'État social, donc à favoriser une extension considérable des attributions de l'autorité temporelle »¹⁴⁵.

Constatons aussi que Léon XIII prend soin de délimiter les domaines d'intervention possible de l'État. Après avoir rappelé que l'État ne peut légitimement

¹⁴³ LEON XIII, *Lettre encyclique Rerum novarum sur la condition ouvrière*, 15 mai 1981, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 545, n° 30.

¹⁴⁴ LEON XIII, *Lettre encyclique Rerum novarum sur la condition ouvrière*, 15 mai 1981, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 549-551, n° 34.

¹⁴⁵ André LATREILLE, *Art.cit.*, p. 285.

s'opposer aux lois naturelles et a fortiori aux lois divines, en particulier à propos de la propriété privée et de la famille, le pape rappelle qu'« il faut absolument appliquer dans certaines limites la force et l'autorité des lois. Ces limites seront déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois : c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer ni rien entreprendre au-delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers »¹⁴⁶.

Rerum novarum a donné ses lettres de noblesse au catholicisme social, qui était largement contesté dans l'Église ; cette encyclique a posé des grands principes qui guident depuis la réflexion sociale de l'Église. La pensée de Léon XIII se développe dans un cadre nouveau pour l'Église, cadre caractérisé par une affirmation d'autonomie des hommes, de la société et des États par rapport à l'Église. Cette situation de fait est en décalage avec le schéma de pensée traditionnel de l'Église, celui d'une imbrication hiérarchique de l'Église, de l'État et de la société visant à construire une « société chrétienne ». Cette conception apparaît dans les premières encycliques de Léon XIII, que nous avons regroupées sous le terme d'encycliques « politiques », et se traduit par une posture d'opposition de l'Église, une critique radicale débouchant sur ce que Baudoin Roger appelle « une stratégie de combat »¹⁴⁷.

Conclusion partielle

Au terme de notre analyse de la conception chrétienne de l'État chez Léon XIII, il convient d'affirmer que son enseignement sur l'État confirme la complémentarité de deux principales théories sur l'État que nous avons avancées dans notre hypothèse sur la conception du pouvoir politique dans la tradition catholique. Nous retenons que, dans les « encycliques politiques » analysées sur l'État, notamment *Diuturnum Illud* et *Immortale Dei*, le pape y apparaît attaché à la doctrine traditionnelle de l'Église, où l'Église a un rôle prééminent sur le politique dans le cadre de ce que Patrick Granfield appelle une *respublica christiana* « société chrétienne » dans laquelle l'Église et l'État au Moyen Âge n'étaient pas deux institutions distinctes mais deux entités d'une même institution. Les encycliques politiques de Léon XIII témoignent d'une attitude d'opposition, voire d'une

¹⁴⁶ Léon XIII, Lettre encyclique *Rerum novarum* sur la condition ouvrière, 15 mai 1891, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 545, n° 29.

¹⁴⁷Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 62.

certaine crispation face à un monde qui rejette l'autorité de l'Église et ne reconnaît pas la vérité qu'elle porte. Le pape recourt notamment à un vocabulaire guerrier, qui reflète sa perception d'une opposition violente entre l'Église et le monde en affirmant que « la guerre cruelle qui, depuis le XVI^e siècle, a été déclarée contre la foi catholique par des novateurs, visait à ce but d'écarter toute révélation et de renverser tout l'ordre surnaturel, afin que l'accès fût ouvert aux inventions ou plutôt aux délires de la seule raison »¹⁴⁸, ou encore lorsqu'il affirme, dans une autre encyclique, que « (...) l'Église, société parfaite, très supérieure à toute autre société, a reçu de son Auteur la mission de combattre pour le salut du genre humain 'comme une armée rangée en bataille' »¹⁴⁹.

Le pape dénonce d'abord la conception de l'homme héritée de la philosophie du siècle des Lumières. Appuyé sur sa raison, l'homme se conçoit comme un être autonome, sans référence à Dieu. Sa liberté, étant affranchie de tout lien à la vérité, s'accommode d'un relativisme moral et le conduit finalement à une liberté sans limites. De même, le pape dénonce les erreurs correspondantes sur les conceptions de l'État, de l'autorité politique et des lois qui découlent de cette vision erronée de l'homme. La société que forment ces individus autonomes leur semble être le produit de leur construction commune. Elle est fondée sur le consentement, sans référence à la nature sociale de l'homme. L'autorité de ses gouvernants découle de la seule souveraineté du peuple et ne trouve pas son origine en Dieu. Les lois sont l'expression de la volonté de la majorité, indépendamment de la loi naturelle ou de la loi divine. Enfin le pape dénonce une séparation entre l'Église et l'État qui tend à circonscrire l'Église dans le domaine spirituel et à la soumettre à l'État.

La doctrine de l'Église qu'explicite Léon XIII s'oppose radicalement sur tous ces points. L'Église conçoit l'homme non pas comme individu autonome, mais comme un être social, en référence à Dieu, qui est son créateur et sa fin ultime. La vérité, que l'homme décèle à travers sa nature et ultimement par la révélation chrétienne, est la norme de sa raison et de sa liberté. Cette opposition se prolonge au plan de la société : loin d'être une simple construction humaine, la société a un caractère naturel qui correspond à la

¹⁴⁸ LÉON XIII, *Lettre encyclique Quod apostolici muneris sur les erreurs modernes*, 28 décembre 1878, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 57, n° 121.

¹⁴⁹ LEON XIII, *Lettre encyclique Sapientiae Christianae, sur les principaux devoirs civiques du chrétien*, 10 janvier 1890, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2157, n° 61.

nature sociale de l'homme et lui est nécessaire pour atteindre sa perfection. Les lois civiles ne sont pas une libre construction des hommes, elles sont pour l'essentiel liées aux préceptes de la loi naturelle et c'est dans cette référence à la loi naturelle qu'elles trouvent leur force. Plus généralement, l'autorité des gouvernants, qui est nécessaire à l'ordre et à l'harmonie de la société, trouve son origine en Dieu ; elle trouve aussi en Lui sa force¹⁵⁰. Pour aider les hommes à atteindre leur perfection, les gouvernements doivent lutter contre les erreurs qui risquent de détourner les hommes. Ils doivent aussi soutenir l'Église et la seule vraie religion, sans laquelle il est impossible d'établir un ordre social juste et harmonieux.

Cette conception de l'État et de l'Église s'articule autour du concept de « société parfaite », c'est-à-dire une société qui « possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son existence et à son action ». L'Église et l'État sont des « sociétés parfaites » et elles sont distinguées : « L'une dans l'ordre spirituel, l'autre dans le domaine temporel (...). Chacune d'elles en son genre est souveraine ; chacune est renfermée dans des limites parfaitement déterminées », lit-on dans l'encyclique *Immortale Dei*. De cette distinction résulte un ordre, une primauté de l'Église. Ainsi, d'un côté le pouvoir de l'Église « ne peut en aucune façon être inférieur, ni assujéti au pouvoir civil » ; de l'autre côté, « les chefs d'État doivent (...) mettre au nombre de leurs principaux devoirs celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider qui soit contraire à son intégrité »¹⁵¹.

Léon XIII considère que l'Église seule peut établir un ordre social harmonieux dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler la « société chrétienne ». L'Église détenant la vérité est le seul pilier solide possible pour une société juste ; elle s'appuie sur un pouvoir politique pour instituer un ordre conforme à l'Évangile et conduire tous les hommes à leur perfection. En d'autres termes, l'articulation entre l'Église, l'État et l'homme se fait sous la forme d'une « imbrication hiérarchique » dominée par l'Église, au nom de la vérité qu'elle détient. La primauté de l'Église sur l'État et ses membres résulte de celle de la vérité sur la liberté.

¹⁵⁰Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 48-50.

¹⁵¹Baudoin ROGER, *Op. cit.*, p. 50.

Cependant, comme le fait remarquer Baudoin Roger, cette imbrication entre le religieux et le politique ne correspond plus à la réalité de la position de l'Église. Les États marquent la distance par rapport à l'Église et les dirigeants politiques peuvent ne pas reconnaître l'autorité de l'Église, ou même ne pas être chrétiens. D'où la tension qui apparaît dans les propos du pape. Celui-ci semble vouloir restaurer la « société chrétienne » en mobilisant les chrétiens dans ce qui ressemble à un combat pour établir la vérité de l'Évangile et l'ordre qui lui correspond. A l'intérieur de ses propos orientés par cette « stratégie de combat », le pape développe cependant des intuitions tout à fait novatrices et partiellement en tension avec son attitude principale. Il reconnaît la place de la liberté dans l'acte de foi, et en conséquence reconnaît que l'État doit tolérer des cultes autres que la « vraie religion » ; il reconnaît la liberté de l'homme comme le fondement de sa dignité ; il articule la relation entre la liberté et la vérité que la raison reconnaît, sans toutefois accepter la possibilité de l'erreur au nom de la liberté : « L'erreur doit être combattue y compris par l'État. Lorsqu'elle peut être tolérée, ce n'est pas en raison de la liberté de l'homme et de sa dignité : 'elle (l'Église) ne s'oppose pas cependant à la tolérance dont la puissance publique croit pouvoir user à l'égard de certaines choses contraires à la vérité et à la justice, en vue d'un mal plus grand à éviter ou d'un bien plus grand à obtenir ou à conserver »¹⁵². Enfin, le pape souligne l'autorité qui est propre à la doctrine chrétienne : Mise en lumière, elle a par elle-même assez de force pour triompher de l'erreur¹⁵³. Concrètement, cette nouvelle vision se traduira par l'appel des catholiques français au « ralliement » à la République¹⁵⁴. Après un siècle d'opposition, l'Église abandonne une attitude qui apparaît désormais stérile : en participant au débat politique les chrétiens seront en mesure de participer à la détermination des lois et d'abroger les lois anti-catholiques.

1.1.2. PIE XI (1922-1939)

Dans le sillage de Léon XIII, le pape Pie XI publie en 1931, la grande encyclique *Quadragesimo anno* sur « la restauration de l'ordre social, en pleine conformité

¹⁵²Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.51, note 1.

¹⁵³Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.51.

¹⁵⁴ Cf. Léon XIII, *Lettre encyclique Au milieu des sollicitudes sur les rapports de l'Église et de l'État aux archevêques, évêques, au clergé et à tous les catholiques de France*, 16 février 1892, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 2257, n°205-207.

avec les préceptes de l'Évangile, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Encyclique *Rerum novarum* » (15 mai 1931)¹⁵⁵. Pie XI reprend la question sociale dans un cadre des régimes totalitaires d'Europe centrale, à savoir le fascisme, le national-socialisme (ou nazisme) et le communisme. A travers l'encyclique *Quadragesimo anno*, il développe le « principe de subsidiarité » et propose une organisation de la société civile comme alternative aux institutions politiques déficientes. Dans sa présentation de la conception catholique de l'État, Pie XI avait prononcé aussi, dans d'autres encycliques, la condamnation du fascisme (1931), du national-socialisme (1937) et du communisme (1937) pour leur conception idolâtrique de l'État.

1.1.2.1. L'encyclique *Quadragesimo anno* (15 mai 1931)

Dans l'encyclique *Rerum novarum*, Léon XIII avait légitimé le principe de l'intervention de l'État dans le domaine économique en réaction aux thèses du libéralisme économique. Il avait aussi pris le soin de limiter l'extension de ces interventions, en particulier en situant le droit positif, qui régit l'action de l'État, en dépendance des lois naturelles et divines (la propriété privée, la famille).

1.1.2.1.1. Le principe de subsidiarité

Avec la subsidiarité, Pie XI donne un principe plus précis pour régir le cadre des interventions légitimes de l'État¹⁵⁶ :

« Il est vrai sans doute, écrit le pape, et l'histoire en fournit d'abondants témoignages, que, par suite de l'évolution des conditions sociales, bien des choses que l'on demandait jadis à des associations de moindre envergure ne peuvent plus désormais être accomplies que par de puissantes collectivités. Il n'en reste pas moins indiscutable qu'on ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale : de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur initiative et par leurs propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très

¹⁵⁵ PIE XI, *Lettre encyclique Quadragesimo Anno, sur la restauration de l'ordre social, en pleine conformité avec les préceptes de l'Évangile, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Encyclique Rerum novarum*, 15 mai 1931, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome 1, pp 569-663.

¹⁵⁶ PIE XI, *Lettre encyclique Quadragesimo Anno, sur la restauration de l'ordre social, en pleine conformité avec les préceptes de l'Évangile, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Encyclique Rerum novarum*, 15 mai 1931, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome 1, p. 617, n° 79-80 ; Cf. Baudoin ROGER, *Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine*, Cerf, Paris, 2012, p. 75-76.

dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social, et non pas de les détruire ni de les absorber »¹⁵⁷.

En conséquence, Pie XI demande

« que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort ; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir ; diriger, surveiller, stimuler, contenir selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité. Que les gouvernants en soient donc bien persuadés : plus parfaitement sera réalisé l'ordre hiérarchique des divers groupements selon ce principe de la fonction supplétive de toute collectivité, plus grandes seront l'autorité et la puissance sociale, plus heureux et plus prospère l'état des affaires publiques »¹⁵⁸.

1.1.2.1.2. Diverses interprétations du principe de subsidiarité

Pour pouvoir comprendre ce qui est en jeu derrière le principe de subsidiarité tel que défini par l'encyclique *Quadragesimo anno* de Pie XI, nous pouvons faire appel à trois interprétations de la subsidiarité : celle de Baudoïn Roger qui positionne ce principe face aux idéologies du socialisme et du libéralisme ; celle de Mgr Roland Minnerath qui fait de la subsidiarité un principe de l'éthique sociale catholique susceptible de freiner la tendance de l'État-Providence et la tendance de l'État omniprésent et centralisateur ; et enfin, celle de Bertrand Badie qui considère la subsidiarité comme un principe politique organisant la répartition des compétences entre l'Union européenne et les pays membres¹⁵⁹.

1.1.2.1.2.1. Baudoïn Roger

Pour le théologien français, le principe de subsidiarité s'oppose aux schémas socialistes où l'État tend à régir toutes les questions. Tel est le contexte qui était en vigueur au moment où les régimes totalitaires étaient en vogue en Europe entre la première et la

¹⁵⁷ PIE XI, *Lettre encyclique Quadragesimo Anno, sur la restauration de l'ordre social, en pleine conformité avec les préceptes de l'Évangile, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Encyclique Rerum novarum*, 15 mai 1931, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome 1, p. 617, n° 79.

¹⁵⁸ PIE XI, *Lettre encyclique Quadragesimo Anno, sur la restauration de l'ordre social, en pleine conformité avec les préceptes de l'Évangile, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Encyclique Rerum novarum*, 15 mai 1931, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome 1, p. 617, n° 80.

¹⁵⁹ Bertrand BADIE « Subsidiarité », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris Armand Colin, 2015, p. 294.

deuxième Guerre mondiale, lorsque le pape Pie XI avait défini ce principe en 1931 ; le principe de subsidiarité s'oppose aussi aux schémas néolibéraux où l'État devrait intervenir le moins possible. Tel était le contexte dans lequel le pape Léon XIII avait écrit son encyclique *Rerum novarum* en 1891 en réponse au libéralisme économique qui interdisait toute intervention de l'État dans les activités économiques.

Le principe de subsidiarité établit une distinction entre les domaines d'action propres à l'État et les domaines qui relèvent des individus ou des corps intermédiaires, sans les disjoindre absolument. En d'autres termes, selon Baudoin Roger, la subsidiarité n'instaure pas un cloisonnement entre les différents niveaux de pouvoir : l'État ne doit pas se désintéresser des questions traitées aux niveaux inférieurs de la société ; au contraire, si cela s'avère nécessaire, l'État doit apporter son *aide* (subsidiarité vient du latin *subsidium* « aide ») aux institutions intermédiaires pour leur permettre de résoudre les questions qui relèvent de leur compétence, sans le faire à leur place : il s'agit d'une aide que l'État offre, et pas d'une suppléance¹⁶⁰.

1.1.2.1.2.2. Roland Minnerath

Roland Minnerath aborde le principe de subsidiarité dans le cadre de la société politique, à travers le concept de « l'État subsidiaire »¹⁶¹. D'entrée de jeu, il rappelle que l'État n'est pas une fin en soi, ni une entité détachée de la société qu'il administre. En amont de l'État se situe la société civile ; l'État se définit par sa finalité, qui est la charge du bien commun de la société, il gère la société selon le principe de subsidiarité. Selon notre auteur, le principe de subsidiarité suppose une construction politique qui parte de la base de la société. La source de la vie sociale est la personne. Celle-ci s'épanouit dans une famille, un groupe socioprofessionnel, une commune, un syndicat, une région, un État, et au-delà. L'État doit garantir que chaque niveau naturel ou contractuel (entreprises, collectivités publiques non étatiques) pourra développer ses virtualités au service du bien commun, et veiller à ne s'y substituer que le temps nécessaire pour restaurer leur autonomie. La société civile, composée d'acteurs réels, a une consistance propre¹⁶².

¹⁶⁰ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 76.

¹⁶¹ Roland MINNERATH (Mgr), *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Cerf, Paris, 2004, p. 98-100.

¹⁶² Cf. Roland MINNERATH (Mgr), *Op. cit.*, p. 98.

Parmi les implications du principe de subsidiarité, l'Archevêque de Dijon note que ce principe réclame une pratique réelle de la démocratie de proximité et le respect des autonomies. Il lie l'intervention de l'État au critère de la stricte nécessité. L'État n'est pas l'interprète de l'absolu ni de la raison. L'État subsidiaire tente de freiner deux tendances opposées à éviter : celle des individus qui demandent le maximum de protection (État providence), et celle du pouvoir qui est d'envahir tous les domaines (État omniprésent et centralisateur). La subsidiarité est un appel à la pratique authentique de la démocratie. L'État subsidiaire se distingue de l'État providence qui tend à prendre en charge tous les besoins de la société, en déresponsabilisant les instances intermédiaires. Sous prétexte d'égalité, l'État providence technocratique se méfie de l'initiative privée et associée. L'État subsidiaire, par contre, favorise les prises de responsabilité aux échelons où les problèmes peuvent être résolus, et se réserve d'intervenir à titre supplétif lorsque ces derniers ne sont pas capables d'assumer leur tâche. L'État subsidiaire évite le piège du centralisme et son corollaire l'individualisme atomiste, qui étouffe la liberté individuelle et les corps intermédiaires et qui, en définitive, paralyse l'État¹⁶³.

Si le principe de subsidiarité permet d'éviter deux écueils, à savoir celui de l'État providence, et celui de l'État policier ou État omniprésent ou centralisateur, il serait intéressant de savoir la place que doit occuper au juste l'autorité dans la société politique. D'après Roland Minnerath, l'autorité a pour mission d'aider les membres du corps social, non de les détruire ou de les absorber. On ne peut retirer ni aux particuliers ni aux groupements inférieurs les fonctions dont ils peuvent s'acquitter par eux-mêmes. A l'autorité supérieure de diriger, de coordonner, de stimuler, de contenir les initiatives des corps intermédiaires. Subsidiarité est synonyme de suppléance. Le principe de subsidiarité ne régule pas seulement les rapports entre État et corps intermédiaires, il préside aussi à la répartition des responsabilités entre secteur public et secteur privé dans l'économie, à la régulation des efforts en faveur de la paix entre nations et organisations internationales, aux arbitrages entre initiatives individuelles et responsabilité publique dans le domaine du travail¹⁶⁴.

¹⁶³ Cf. Roland MINNERATH (Mgr), *Op.cit.*, p. 98-99.

¹⁶⁴ Cf. Roland MINNERATH (Mgr), *Op.cit.*, p. 99.

En conclusion, notre auteur affirme que le principe de subsidiarité est tout orienté vers la réalisation du bien commun. Il est à distinguer et à compléter par les principes de spécialité et de proportionnalité. Selon ces deux derniers principes, une union d'États, par exemple, ne peut exercer que les compétences qui lui sont explicitement attribuées, et les moyens qu'elle met en œuvre ne peuvent aller au-delà de l'objectif fixé. La subsidiarité pose d'abord la question de la nécessité ou non de l'action de l'instance supérieure. Elle précise aussi quelles sont les compétences exclusives de l'union et celles que l'union partage avec les États membres. La loi constitutionnelle ou les traités internationaux peuvent prévoir la répartition des pouvoirs entre communes, régions, et État ou entre union d'États et États membres. Doivent aussi être précisées les compétences exclusives à chaque niveau et les compétences partagées¹⁶⁵.

1.1.2.1.2.3. Bertrand Badie

A l'entrée « subsidiarité » du *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Bertrand Badie rappelle que la « subsidiarité » est un principe issu du christianisme et, plus particulièrement, de la doctrine sociale de l'Église catholique, apparaissant notamment dans l'encyclique *Quadragesimo anno* (1931). Selon le politiste français, le principe de subsidiarité marquait alors la volonté de ne pas transférer à la communauté tout entière les attributions dont les particuliers sont capables de s'acquitter « par leurs propres initiatives et leurs propres moyens ». La subsidiarité s'inscrit ainsi en même temps dans une perspective fonctionnelle : les compétences dépendent d'abord de l'aptitude des acteurs à les réaliser de manière satisfaisante¹⁶⁶.

Dans son argumentation, Bertrand Badie affirme que le principe de subsidiarité a pour règle de base le fait que chaque niveau est responsable de ce qui le concerne et que lui-même décide de ce qui doit être délégué au niveau supérieur. Explicitement mentionné dans le Traité de Maastricht du 7 février 1992, le principe de subsidiarité a été repris dans le langage communautaire européen pour organiser le partage entre les compétences nationales et celles de l'union. Il permet ainsi d'établir que la communauté ne peut intervenir, dans les domaines extérieurs à sa compétence déclarée, que si les objectifs visés

¹⁶⁵ Cf. Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 99-100.

¹⁶⁶ Bertrand BADIE « Subsidiarité », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Op.cit.*, p. 294.

ne peuvent pas être réalisés de façon satisfaisante par les États membres. Ainsi défini, le concept de subsidiarité permet autant d'élargir les compétences communautaires que de les restreindre : son usage peut être-et a été-source de controverses ; il présente, en revanche, l'avantage de penser différemment les processus dévolutifs de compétence, en dépassant notamment le paradigme de la souveraineté. Pour finir, Bertrand Badie affirme que cet usage de la subsidiarité reflète toutefois un dévoilement de pensée quand c'est la Commission européenne qui décide, du haut de la pyramide, ce qui relève du niveau européen et ce qu'elle laisse aux États, aux régions ou communes¹⁶⁷.

A la suite de trois interprétations invoquées précédemment, nous pouvons dire que si *Rerum novarum* de Léon XIII a marqué la sortie de l'Église de son enfermement dans une attitude d'opposition, *Quadragesimo anno* de Pie XI manifeste une attitude plus assurée de l'Église face à un monde dont la première Guerre mondiale et la crise économique de 1929 ont montré la fragilité des fondements. Par la profondeur de sa réflexion, Pie XI nous laisse un texte- l'encyclique *Quadragesimo anno*- dont nombre des analyses restent à bien des égards pertinents en ce début du XXI^e siècle, notamment le principe de subsidiarité¹⁶⁸. Celui-ci soutient l'idée de l'État comme garant du bien commun auquel tous les membres de la société, c'est-à-dire les individus, les corps intermédiaires, les groupes de citoyens et l'État lui-même doivent collaborer.

1.1.2.2. La condamnation de Pie XI des idéologies totalitaires

Entre les deux conflits mondiaux, celui de 1914-1918 et celui de 1939-1945, le pontificat de Pie XI s'est trouvé confronté aux conséquences du premier de ces conflits, celui qui a vu naître et se développer des régimes totalitaires en Europe. Pie XI a compris que les germes d'une nouvelle guerre s'y trouvaient contenus ; il a condamné de façon prophétique et tranchante les dérives totalitaires de son temps¹⁶⁹. En plus de l'encyclique *Quadragesimo anno* dans laquelle il édicte le principe de subsidiarité pour régler les interventions de l'État dans la société politique, Pie XI prononce, le 29 juin 1931, la

¹⁶⁷ Cf. Bertrand BADIE, « Subsidiarité », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM et alii, *Op.cit.*, p. 294.

¹⁶⁸ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.82.

¹⁶⁹ Marie-Thérèse DESOUCHE, « Pie XI, le Christ Roi et les totalitarismes », in *Nouvelle Revue Théologique* 2008/4 (Tome 130), p. 741 (l'ensemble de l'article va de pages 741-759).

condamnation du fascisme¹⁷⁰, dans l'encyclique *Non abbiamo bisogno*, et quelques années plus tard, il publiait deux encycliques condamnant respectivement l'idéologie du communisme en date du 19 mars 1937¹⁷¹, et l'idéologie nazie en date du 14 mars 1937¹⁷².

1.1.2.2.1. L'encyclique *Divini Redemptoris* : l'Église face au Communisme

Divini Redemptoris doit sa célébrité à sa condamnation sans appel du communisme : « Le communisme est intrinsèquement pervers ». Le Magistère avait déjà critiqué les formes sociales et politiques défendues par le communisme alors qu'il était seulement une doctrine révolutionnaire. Depuis la révolution bolchevique de 1917, le marxisme-léninisme n'était plus une théorie mais un programme mis en œuvre pratiquement par un régime politique. La critique du communisme théorique portait principalement sur son athéisme et sur son matérialisme. La mise en œuvre pratique des principes montrait que son opposition à la religion était plus profonde encore : le système mis en place en URSS par Lénine s'employait à extirper la religion par la force, c'est-à-dire par la persécution, sans attendre qu'elle s'éteigne toute seule, comme la pensée de Marx le prophétisait¹⁷³.

1.1.2.2.1.1. Objectif de l'encyclique

L'encyclique *Divini Redemptoris* vise essentiellement à s'opposer à la propagation des idées communistes, à saper leur pouvoir d'attraction en révélant leur

¹⁷⁰PIE XI, *Lettre encyclique Non abbiamo bisogno pour l'Action catholique*, 29 juin 1931, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome III, p. 2649-2693. Cette encyclique définit la lutte de l'Église contre la limitation de la liberté de religion dans un État totalitaire. Dans cette encyclique, c'est le Fascisme qui est condamné par le pape Pie XI. Étymologiquement, le Fascisme vient de l'italien *fasci*, faisceau (emblème de l'autorité de la Rome antique utilisé par les milices de Mussolini). Au sens strict, le fascisme est le régime, né de la crise qui a suivi la première Guerre Mondiale, mis en place par Benito Mussolini de 1922 à 1945. Ce régime est fondé sur la dictature d'un parti unique, sur un pouvoir autoritaire, nationaliste et anticommuniste. Le régime fasciste entend faire de la nation une communauté unique rassemblée derrière un seul homme (culte de la personnalité et importance de la hiérarchie), avec un individu qui doit s'effacer devant l'État. Rejetant les droits de l'Homme, le fascisme s'accompagne d'un État policier fort et sécuritaire, d'une organisation verticale des métiers en corporation, d'une méfiance envers les étrangers et d'une politique réactionnaire. Le fascisme est une des formes du totalitarisme. Au-delà du régime mussolinien, le terme « fasciste » sert souvent à qualifier des régimes autoritaires, proches dans leur forme du fascisme italien : nazisme, régime de Franco, régime de Vichy. Voir Fascisme. www.toupie.org (consulté le 8 juillet 2020).

¹⁷¹PIE XI, *Lettre encyclique Divini Redemptoris sur le communisme*, 19 mars 1937, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p.220-285.

¹⁷²PIE XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 286-325.

¹⁷³Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 87.

nature profonde. Pie XI considère que, si le communisme se propage si bien, « (...) C'est que bien peu de personnes ont su pénétrer la vraie nature du communisme ; le plus souvent on cède à la tentation habilement présentée sous les plus éblouissantes promesses. Sous prétexte de ne vouloir que l'amélioration du sort des classes laborieuses, de supprimer les abus réels provoqués par l'économie libérale et d'obtenir une répartition plus équitable des richesses (objectifs parfaitement légitimes, sans aucun doute), en profitant de la crise économique mondiale, le communisme réussit à faire pénétrer son influence même dans les milieux sociaux où par principe on rejette le matérialisme et le terrorisme (...). On séduit ainsi des esprits distingués au point d'en faire à leur tour des apôtres auprès des jeunes intelligences trop peu averties pour découvrir les erreurs intrinsèques au système (...) »¹⁷⁴.

1.1.2.2.1.2. Critique du communisme et affirmation des droits de la personne

Pie XI identifie dans le communisme un mal dont la nature et l'origine sont spirituelles, qui appelle donc à un combat du même ordre, à un combat spirituel : « De toutes parts, ont fait aujourd'hui un appel angoissé aux forces morales et spirituelles, et l'on a bien raison, car le mal à combattre est avant tout, si on le regarde dans sa source première, un mal de nature spirituelle, et c'est de cette source empoisonnée que sortent, par une logique infernale, toutes les monstruosité du communisme »¹⁷⁵. L'encyclique se propose donc comme discernement spirituel d'une idéologie.

Le pape commence par dénoncer le faux idéal communiste qui atteint la dimension d'un « faux mysticisme » et propose une « fausse rédemption ». Il dénonce les présupposés matérialiste et athée qui sont au fondement de la doctrine communiste. La société est comprise dans une perspective matérialiste qui est fortement réductrice. Elle exclut toute autre réalité que la matière, notamment les réalités spirituelles, et elle enferme l'histoire dans une forme de nécessité, fondée sur le matérialisme dialectique et historique. La propriété privée est rejetée ainsi que les prérogatives de la famille en matière d'éducation. Finalement, la transcendance divine, étant niée, laisse la place à une forme de transcendance qui est incarnée dans la société. La société et l'État, n'étant plus contenus

¹⁷⁴ PIE XI, *Lettre encyclique Divini Redemptoris sur le communisme*, 19 mars 1937, in Arthur F. UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 231-233, n° 91.

¹⁷⁵ Pie XI, cité par Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 89.

dans leurs prétentions par la référence divine, deviennent la fin ultime et ont la primauté sur les hommes qui la constituent. Pie XI considère qu'une telle théorie est contraire au droit naturel, car elle ne reconnaît pas les droits attachés à la « personne humaine », dans la mesure où l'homme est non seulement dépouillé de sa liberté et de la dignité, mais aussi assujéti à la collectivité. Cette théorie est aussi contraire à Dieu, car elle rejette toute hiérarchie au nom d'un principe d'égalité absolue¹⁷⁶.

S'agissant du rôle que doit jouer l'État dans la bataille contre le communisme, le pape Pie XI affirme que « la doctrine catholique revendique pour l'État la dignité et l'autorité d'un vigilant et prévoyant défenseur des droits divins et humains ». Selon le pape, il est faux que les hommes aient les mêmes droits dans la société civile et qu'il n'existe aucune hiérarchie légitime. Pour cela, il rappelle les encycliques de Léon XIII, en particulier celle qui concerne le pouvoir de l'État et celle qui traite de la constitution chrétienne de l'État. Il fustige la spoliation des droits et l'asservissement de l'homme, la négation de l'origine première et transcendante de l'État et de son pouvoir, l'horrible abus de l'autorité publique au service du terrorisme collectiviste, que réalise le communisme, en affirmant que tout cela est précisément le contraire de ce qu'exigent la morale naturelle et la volonté du Créateur. Pie XI conclue sa pensée en disant que

« La société civile et la personne humaine tirent leur origine de Dieu et sont par Lui mutuellement ordonnées l'une à l'autre ; aucune des deux, par conséquent, ne peut se soustraire à ses devoirs envers l'autre, ni renier ou diminuer les droits de l'autre. C'est Dieu qui a réglé ces rapports mutuels dans leurs lignes essentielles ; le communisme commet une usurpation injuste quand il impose, au lieu de la loi divine basée sur les principes immuables de la vérité et de la charité, un programme politique de parti, provenant de l'arbitraire humain et tout rempli de haine »¹⁷⁷.

1.1.2.2.2. *L'Encyclique Mit brennender Sorge : L'Église face au Nazisme*

Après l'arrivée au pouvoir du parti nazi en janvier 1933, Hitler cherchait à attirer les catholiques. Depuis 1930 (ou 1932), il leur était interdit par leurs évêques d'adhérer au parti national-socialiste, sous peine d'excommunication. De son côté, Pie XI menait une politique de concordats qui visait à faire reconnaître officiellement l'existence de l'Église catholique et ses droits essentiels, ainsi que la liberté religieuse. Les discussions

¹⁷⁶ Pie XI, cité par Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.90.

¹⁷⁷ PIE XI, *Lettre encyclique Divini Redemptoris sur le communisme*, 19 mars 1937, in Arthur F. UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p.245, n° 109.

sont menées par Mgr Pacelli, ancien nonce apostolique en Allemagne et futur pape Pie XII¹⁷⁸.

L'encyclique fait une analyse profonde du national-socialisme et de sa nature intrinsèquement perverse. Alors que beaucoup de chrétiens ne voyaient en Hitler qu'un tyran et, dans la politique anti-romaine du Reich, qu'un simple prolongement de la politique menée par Bismarck, Pie XI met en évidence le caractère de mystique païenne de l'idéologie nazie, basée sur l'idolâtrie de la race et de l'État. Par son recours à l'idolâtrie et à la force de la mystique, le pouvoir nazi exerçait un pouvoir de fascination énorme et devenait toujours plus dangereux. Aussi Pie XI s'attache-t-il en premier lieu à réaffirmer les composantes de la vraie foi et à montrer comment ces composantes sont radicalement opposées aux principes qui sous-tendent l'idéologie nationale-socialiste.

La dénonciation de Pie XI est faite en trois plans successifs : le rappel de la vraie foi en Dieu¹⁷⁹, de la vraie foi en Christ¹⁸⁰, et de la vraie foi en l'Église guidée par l'évêque de Rome, le pape¹⁸¹. A chaque fois, Pie XI précise les éléments déviants dans la « foi » nazie. A la conception du vrai Dieu, pour ne citer qu'elle, Pie XI oppose la « confusion panthéistique »¹⁸² ; au Dieu personnel, il oppose une conception de « l'impersonnel destin » qui serait hérité des « anciens Germains »¹⁸³, et finalement dénonce l'idolâtrie nazie : « Quiconque prend la race, ou le peuple, ou l'État, ou la forme de l'État, ou les dépositaires du pouvoir... pour les retirer de cette échelle de valeurs, même religieuses, et les divinise par un culte idolâtrique, celui-là renverse et fausse l'ordre des choses, créé et ordonné par Dieu : celui-là est loin de la vraie foi en Dieu et d'une conception de la vie répondant à cette foi »¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.95.

¹⁷⁹ Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 239, n° 102.

¹⁸⁰ Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p.243, n° 106.

¹⁸¹ Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, n° 107.

¹⁸² Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 293, n°176.

¹⁸³ Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 293, n° 177.

¹⁸⁴ Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 293, n°178.

L'encyclique dénonce aussi l'antisémitisme foncier du régime allemand. Elle le fait de manière indirecte, mais sans laisser planer aucun doute : pour le pape Pie XI et pour la pensée de l'Église, le peuple juif est le peuple choisi par Dieu, et ses Écritures sont Parole de Dieu. Le Christ est l'un de ses membres, ce qui indique, sans les préciser, les liens insécables qui unissent le christianisme au judaïsme. A travers ces affirmations essentielles de la foi de l'Église, l'encyclique dénonce la prétention aryenne à une pseudo-élection divine ou historique qui bannirait la première.

Les multiples pressions et agressions que les nazis infligent aux chrétiens conduisent Pie XI à affirmer le droit fondamental de l'homme à la liberté religieuse : « Le croyant a un droit inaliénable à professer sa foi et à la vivre comme elle veut être vécue. Des lois qui étouffent ou rendent difficile la profession et la pratique de cette foi sont en contradiction avec le droit naturel »¹⁸⁵. De même, le pape s'oppose à l'obligation faite aux parents d'inscrire leurs enfants dans des écoles nazies, sous peine de perdre leur emploi, ou celle imposant à tous les enfants de plus de dix ans d'adhérer aux (jeunesses hitlériennes (Hitlerjugend), en réaffirmant le droit des parents à décider de l'éducation de leurs enfants¹⁸⁶.

Malgré la vigueur des condamnations du régime nazi, le pape évite toute incitation à la subversion. Il reste fidèle en cela à l'enseignement magistériel sur l'État qui dit que tout pouvoir vient de Dieu et invite les chrétiens à supporter patiemment leur sort. Selon ses propres mots, le but de cette encyclique est d'éviter de devenir « complice de l'équivoque (...) par un silence inopportun ». La violence des représailles lancées par les nazis suite à la publication de cette lettre montre que le propos de Pie XI n'a pas été considéré comme équivoque par ceux à qui il était destiné.

Conclusion partielle

Les deux encycliques par lesquelles le pape Pie XI condamne le communisme et le nazisme sont essentiellement destinées aux chrétiens. Elles les invitent à un discernement de la nature profonde de deux idéologies qui pourraient attirer certains

¹⁸⁵ Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 311-313, n° 202.

¹⁸⁶ Cf. Pie XI, *Lettre encyclique Mit Brennender Sorge, sur la situation de l'Église catholique dans l'Empire Allemand*, 14 mars 1937, in UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p.313, n° 205-209.

d'entre eux malgré leur incompatibilité radicale avec le christianisme. En ce sens, ces deux encycliques sont exemplaires du lien qu'il convient de faire entre le contenu de la foi chrétienne et ses conséquences concrètes au plan politique¹⁸⁷.

En réaction aux excès de régimes totalitaires qui ravagent l'Europe entre les deux Guerres Mondiales, le pape Pie XI évoque les « droits de l'homme » pour les opposer aux tentations totalitaires des États. Il prolonge la réflexion engagée par Léon XIII sur les droits de l'homme, sa liberté et sa dignité. Mais, Pie XI introduit aussi un changement dans l'articulation entre l'homme, l'Église et l'État telle qu'elle est classiquement conçue par le Magistère. Dans cette conception classique, l'homme apparaît comme un sujet qui doit être conduit à sa perfection par l'Église, avec l'aide de l'État. Dans ses deux encycliques sur le communisme et le nazisme, Pie XI se situe bien dans cette perspective : aux errements des fausses idéologies, il oppose la vérité de la foi que porte l'Église ; il soutient que la mission de l'Église est de construire la « société chrétienne », et que l'État doit l'y aider.

Néanmoins, la confrontation aux régimes totalitaires nazis et communistes conduit Pie XI à s'écarter de ce schéma classique en affirmant la primauté de l'homme sur l'État. Les droits de l'homme, fondés sur la dignité irréductible de la personne humaine créée à l'image de Dieu, apparaissent en effet comme un contrepoids nécessaire aux prétentions des États totalitaires. L'Église ne pouvant par elle-même limiter les États qui ne reconnaissent pas son autorité, le pape met en évidence que c'est ultimement l'homme lui-même qui est l'instance supérieure (et antérieure) aux États qui norme leur action. Pie XI introduit ainsi une évolution par rapport à la conception classique où l'homme occupe la place inférieure dans la hiérarchie Église, État, homme.

Enfin, l'on peut noter que Pie XI ne prône pas l'opposition active aux régimes nazi et communiste dont il met par ailleurs en évidence l'injustice criante. Dans le cadre d'une « spiritualité de la stabilité », ou par crainte d'explosions de violence, il n'appelle pas à la mobilisation active des chrétiens. Écrivant aux catholiques, victimes de violentes persécutions au Mexique, par le pouvoir en place, Pie XI enseigne que « L'Église condamne toute rébellion ou acte de violence injuste contre un pouvoir civillégitimement établi. Par contre, s'il arrive que le pouvoir civil piétine la justice et la vérité au point de

¹⁸⁷ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 99-100.

saper les fondements même de son autorité, il n'y aurait alors pas de raison de condamner des citoyens qui s'uniraient pour défendre la nation, et eux-mêmes, par des moyens légaux et appropriés »¹⁸⁸.

A travers ce passage, le pape défend la théorie paulinienne et augustinienne du pouvoir selon laquelle tout pouvoir vient de Dieu, théorie qui légitime l'importance de l'État dans la vie sociale. Toutefois, Pie XI précise que si l'état perd sa légitimité en outrepassant ses compétences, il n'y a plus d'obligation à lui obéir si seulement il persécute ses citoyens.

1.1.3. PIE XII (1939-1958)

Élu pape le 2 mars 1939, Pie XII commence son pontificat alors que la Deuxième Guerre mondiale devait commencer six mois après, soit le 1^{er} septembre 1939 pour finir le 2 septembre 1945. Pendant les années de guerre, le pape communiquait par des « radio-messages » qui portent notamment sur la conception de l'État, de son rôle et de son lien avec l'Église¹⁸⁹. En marquant le cinquantième anniversaire de la publication de *Rerum novarum* en 1941, Pie XII réaffirme la légitimité et l'importance des prises de positions de l'Église sur les questions sociales et contribue à avancer la réflexion de l'Église sur l'ordre politique. Confronté à l'arrogance des pouvoirs nazis et soviétiques, qui sont au cœur de la guerre, le pape Pie XII est invité à réfléchir à la nature et aux limites des pouvoirs politiques. Tel est le centre de la réflexion qu'il déploie dans les différents radio-messages¹⁹⁰.

1.1.3.1. Le cadre de la pensée de Pie XII : rétablir la société chrétienne

Le schéma de pensée de Pie XII concernant la société et les rôles de l'Église et de l'État apparaît dans ses premiers textes, notamment son encyclique inaugurale *Summa Pontificatus* (octobre 1939) et les radio-messages de la célébration du 50^e anniversaire de *Rerum novarum* du 1^{er} juin 1941 ainsi que celui de Noël 1941. Pie XII s'attache à la

¹⁸⁸ PIE XI, cité par Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.101.

¹⁸⁹ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p.103, Dans la note 1 de la page 103, l'auteur affirme que pendant la Deuxième Guerre Mondiale (1939-1945), Pie XII avait adressé cinq radio-messages aux peuples : le 1^{er} juin 1941, pour le 50^e anniversaire de *Rerum novarum* ; à Noël 1941, sur l'ordre international ; à Noël 1942, sur l'ordre intérieur des nations ; le 1^{er} septembre 1944, sur la civilisation chrétienne ; à Noël 1944, sur les problèmes de la démocratie.

¹⁹⁰ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 103-104.

reconstruction de l'ordre social et international pendant et après la guerre, notamment à travers ses radio-messages de Noël. Selon lui, il faut former les consciences à revenir à l'ordre immuable des choses que Dieu a manifesté par le droit naturel et la Révélation¹⁹¹. La thèse qui sous-tend la pensée du pape est que les normes de l'ordre social ont été inscrites par Dieu dans la nature et qu'il appartient à l'Église d'en déterminer les principes d'organisation. Par conséquent, les perturbations de la société trouvent leur origine dans la méconnaissance de la loi naturelle et du Dieu qui en est l'origine. Ainsi, pour Pie XII, les causes du conflit sont liées à la déchristianisation de la société et à la perte des références morales correspondantes : s'étant éloignés de Dieu et des lumières données par l'Église, les hommes ont méconnu les modalités de leur existence sociale. Au positivisme juridique et à l'arbitraire humain, Pie XII oppose la « conscience d'un ordre juridique reposant sur le souverain domaine de Dieu »¹⁹². Seule l'Église est en mesure de définir le cadre d'une société harmonieuse correspondant à l'ordre et aux lois inscrites dans la nature par le Créateur. Le retour à un ordre juste, la construction d'une société « en harmonie avec les lois divines » imposent un retour aux valeurs chrétiennes. Il importe que l'Église forme les consciences, en particulier celles des gouvernants¹⁹³.

Le schéma de pensée correspond à ce que Pie XI appelle déjà « la société chrétienne » : Pie XII parle à plusieurs reprises de la « civilisation chrétienne », associant les références nostalgiques au passé et des invocations à l'engagement qui s'expriment parfois en termes de combat :

« Le devoir de l'heure présente n'est pas de gémir, mais d'agir. Pas de gémissements sur ce qui est ou ce qui fut ; mais reconstruction de ce qui se dressera et doit se dresser pour le bien de la société. Aux membres les meilleurs de l'élite de la chrétienté, vibrants d'un enthousiasme de Croisés, il appartient de se grouper dans l'esprit de vérité, de justice et d'amour, au cri de : Dieu le veut ! Prêts à servir et à se sacrifier comme les anciens Croisés. Il s'agissait alors de délivrer la terre sanctifiée par la vie du Verbe de Dieu incarné, il s'agit aujourd'hui, si Nous pouvons Nous exprimer ainsi, d'une nouvelle traversée, bravant la mer des erreurs du jour et du temps pour délivrer la terre sainte des âmes qui est destinée à être le soutien et le fondement des

¹⁹¹Cf. Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Beauchesne, Paris, 2010, p. 18-19.

¹⁹²Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 104.

¹⁹³Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 105.

normes et des lois immuables pour des constructions sociales d'une solide consistance interne »¹⁹⁴.

Pour établir une société selon les orientations correspondant à la vérité que l'Église articule, l'Église s'appuie sur un pouvoir politique qui lui est ordonné dans le cadre d'une forme d'imbrication hiérarchique.

1.1.3.2. Conception de l'État

La conception de l'État que développe Pie XII n'est compréhensible que si l'on met en lumière le concept de « loi naturelle » dont la méconnaissance est considérée par lui comme la racine profonde et dernière des maux de la société moderne, alors que la même loi naturelle peut servir de fondement philosophique et théologique à une société pluraliste :

« Et avant tout il est certain que la racine profonde et dernière des maux que Nous déplorons dans la société moderne est la négation et le rejet d'une règle de moralité universelle, soit dans la vie individuelle, soit dans la vie sociale et dans les relations internationales : c'est-à-dire la méconnaissance et l'oubli, si répandus de nos jours, de la loi naturelle elle-même, laquelle trouve son fondement en Dieu, créateur tout-puissant et père de tous, suprême et absolu législateur, omniscient et juste vengeur des actions humaines. Quand Dieu est renié, toute base de moralité s'en trouve ébranlée du même coup, et l'on voit s'étouffer ou du moins s'affaiblir singulièrement la voix de la nature, qui enseigne même aux ignorants et aux tribus non encore arrivés à la civilisation ce qui est bien et ce qui est mal, le licite et l'illicite, et fait sentir à chacun la responsabilité de ses actions devant un juge suprême »¹⁹⁵.

Si la loi naturelle¹⁹⁶ constitue la toile de fond qui éclaire la pensée de Pie XII, il convient de creuser davantage le concept en question afin d'en découvrir la signification profonde.

1.1.3.2.1. Signification de la loi naturelle

Dans son plaidoyer « Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique », Mgr Roland Minnerath apporte une clarification au concept de « loi

¹⁹⁴ PIE XII, *Message de Noël 1942*, in www.vatican.va (consulté le 30 juillet 2019).

¹⁹⁵ PIE XII, *Encyclique Summa Pontificatus* du 20 octobre 1939, www.vatican.va (visité le 30 juillet 2019).

¹⁹⁶ Le plus récent document du Magistère sur la Loi naturelle est celui élaboré en 2009 par la Commission Théologique Internationale, avec comme titre : « A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle », www.vatican.va (consulté le 05 février 2022).

naturelle ». Il part de l’assertion faite par l’éthique qui enseigne que l’homme est un être social, qui a besoin de la société pour exister et progresser dans son humanité. L’éthique dit aussi que la société doit se construire selon un ordre qui lui est immanent et que la raison est capable de décrypter. Cet ordre est un objet permanent de recherche et non un modèle achevé à appliquer. Il est l’horizon sur lequel la société s’organise pour offrir aux personnes les moyens de déployer pleinement leur potentialité.

Recherchant les racines philosophiques de la loi naturelle, Roland Minnerath met en avant la pensée grecque. Celle-ci, reprise par la pensée sociale catholique, appelle cet ordre de valeurs humanisantes, la loi naturelle. Celle-ci peut-être appréhendée comme la loi non écrite qui est inhérente à ce qui est proprement humain. Elle est ce que la raison discerne comme juste et bon pour tous les hommes. Une telle réflexion n’est jamais déconnectée de l’histoire humaine. La perception de la loi naturelle évolue donc avec le temps et les circonstances.

Abordant le problème de l’éclipse que connaît la loi naturelle de nos jours, Mgr Roland Minnerath reconnaît qu’aujourd’hui, il existe un consensus sur l’existence de valeurs éthiques universelles, alors que l’on évite de parler de loi naturelle. Celle-ci a trop longtemps été comprise comme une loi transcendante établie une fois pour toutes, valable et applicable dans toutes les circonstances, s’imposant de l’extérieur, sans que les hommes participent à sa formulation et en saisissent le bien-fondé. Ce qu’on appelle la loi naturelle n’est pas la loi de la nature physique, qui décrit un ordre immuable de relations contraignantes. Elle n’est pas synonyme de loi biologique, car l’être humain ne se réduit pas à ses conditionnements biologiques. Elle n’est pas la loi positive de telle ou telle société. La loi naturelle est de type éthique. Elle est la dynamique qui porte l’homme à réaliser sa propre finalité. Affirmer qu’il existe une loi naturelle, c’est affirmer qu’il existe un ordre éthique à discerner.

En conclusion, l’Archevêque de Dijon déclare que parler de loi naturelle revient à admettre que les normes éthiques sont à chercher dans la sphère de l’humain et qu’il existe une limite au-delà de laquelle se situe la dérive dans l’inhumain. Cette limite est appréciée par la raison ; elle peut varier avec les cultures et les circonstances, mais elle existe. Admettre qu’il existe une telle limite, c’est postuler une loi naturelle. Admettre une loi naturelle, c’est reconnaître que s’imposent à nous des valeurs indisponibles, comme la

vie ou la dignité de la personne. Au-delà de cette limite, ce n'est plus l'humanité de l'homme qui est prise comme critère de l'éthique, mais l'arbitraire des désirs et des intérêts ou des pouvoirs particuliers¹⁹⁷.

1.1.3.2.2. *L'État dans l'enseignement social de Pie XII*

La pensée pontificale de Pie XII sur l'État est mieux exposée dans quelques-uns de ses écrits notamment l'encyclique *Summi Pontificatus* (1939) et le *Radio-message de 1942*.

1.1.3.2.2.1. *Encyclique Summi Pontificatus (1939)*

Dans l'Encyclique *Summi Pontificatus* de 1939, Pie XII affirme, à propos de l'État, que « la souveraineté civile, en effet, a été voulue par le Créateur (comme l'enseignement Notre grand prédécesseur Léon XIII dans l'Encyclique *Immortale Dei*), afin qu'elle réglât la vie sociale selon les prescriptions d'un ordre immuable dans ses principes universels, qu'elle rendît plus aisée à la personne humaine, dans l'ordre temporel, l'obtention de la perfection physique, intellectuelle et morale, et qu'elle l'aidât à atteindre sa fin surnaturelle »¹⁹⁸.

A travers ce passage de la pensée de Pie XII, nous constatons que l'État, rendu dans l'encyclique précitée par la notion de « souveraineté civile », existe pour répondre aux exigences de la nature sociale de la personne et aussi procurer à celle-ci tout ce dont elle a besoin pour parvenir à un perfectionnement intégral. Le pape Pie XII fait siennes aussi les intuitions que Léon XIII avait développées dans ses encycliques « politiques », particulièrement dans *Immortale Dei* qui porte sur la « constitution chrétienne de l'État ». Autrement dit, sur le principe, le pape Pie XII adopte la ligne de pensée tracée par son prédécesseur, le pape Léon XIII au sujet de l'État.

Parmi les implications du rôle de l'État selon Pie XII, il y a la promotion du bien commun : « C'est par conséquent la noble prérogative et la mission de l'État, que de contrôler, aider et régler les activités privées et individuelles de la vie nationale, pour les

¹⁹⁷ Cf. Roland MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Cerf, Paris, 2004, p. 22-24.

¹⁹⁸ Pie XII, *Encyclique Summi Pontificatus* du 20 octobre 1939, p. 11.

faire converger harmonieusement vers le bien commun, lequel ne peut être déterminé par des conceptions arbitraires, ni trouver sa loi primordiale dans la prospérité matérielle de la société, mais bien plutôt dans le développement harmonieux et dans la perfection naturelle de l'homme, à quoi le Créateur a destiné la société en tant moyen »¹⁹⁹. Si le bien commun est mis à l'honneur, Pie XII prend soin de rappeler que le vrai bien commun est celui qui met l'homme au centre de toutes les activités sociales et qui vise le développement harmonieux et la perfection naturelle de ce dernier. La société est au service de l'homme et elle lui sert de moyen pour atteindre sa fin qui n'est pas seulement limitée à l'horizon matériel mais à l'horizon surnaturel.

Si la société n'est qu'un moyen pour permettre à l'homme d'atteindre sa perfection, le pape Pie XII en vient à l'idée que « considérer l'État comme une fin à laquelle toute chose doit être subordonnée et orientée ne pourrait que nuire à la vraie et durable prospérité des nations ».²⁰⁰ L'État ne devrait donc pas être considéré comme un absolu, car tout comme la société, il sert de moyen et non de fin. L'arrière-fond de la pensée que développe Pie XII ici sur l'État s'éclaire si l'on sait qu'il a commencé son ministère comme pape au début de la Deuxième guerre mondiale durant laquelle des idéologies comme le nazisme ont donné à l'État un pouvoir absolu au nom duquel des millions d'êtres humains ont été sacrifiés.

Pour le dire avec les mots de Pie XII, nous reprenons ce passage où il affirme que

« La conception qui assigne à l'État une autorité illimitée est une erreur, Vénérables Frères, qui n'est pas seulement nuisible à la vie interne des nations, à leur prospérité et à l'augmentation croissante et ordonnée de leur bien-être : elle cause également du tort aux relations entre les peuples, car elle brise l'unité de la société supranationale, ôte son fondement et sa valeur au droit des gens, ouvre la voie à la violation des droits d'autrui et rend difficiles l'entente et la vie commune en paix. Le genre humain, en effet, bien qu'en vertu de l'ordre naturel établi par Dieu, il se divise en groupes sociaux, nations ou États, indépendants les uns des autres pour ce qui regarde la façon d'organiser et de régir leur vie interne, est uni cependant par des liens mutuels, moraux et juridiques, en une grande communauté, ordonnée au bien de toutes les nations

¹⁹⁹ Pie XII, *Op.cit.*, p. 11.

²⁰⁰ Pie XII, *Op.cit.*, p. 11.

et réglée par des lois spéciales qui protègent son unité et développent sa prospérité »²⁰¹.

Si l'État ne doit pas s'attribuer un pouvoir illimité, cela signifie qu'il n'a pas en lui-même la source de l'autorité. C'est plutôt Dieu qui est la source de l'autorité :

« Si l'oubli de la loi de la charité universelle, qui seule peut consolider la paix en éteignant les haines et en atténuant les rancœurs et les oppositions, est la source de maux très graves pour la pacifique vie en commun des peuples, il est une autre erreur non moins dangereuse pour le bien-être des nations et la prospérité de la grande société humaine qui rassemble et embrasse dans ses limites toutes les nations : c'est l'erreur contenue dans les conceptions qui n'hésitent pas à délier l'autorité civile de toute espèce de dépendance à l'égard de l'Être suprême, cause première et maître absolu, soit de l'homme soit de la société, et de tout lien avec la loi transcendante qui dérive de Dieu comme de sa première source. De telles conceptions accordent à l'autorité civile une faculté illimitée d'action, abandonnée aux ondes changeantes du libre arbitre ou aux seuls postulats d'exigences historiques contingentes et d'intérêts s'y rapportant »²⁰².

La conséquence qui découle du reniement de Dieu dénoncé par le pape Pie XII est que « le pouvoir civil, par une conséquence inéluctable, tend à s'attribuer cette autorité absolue qui n'appartient qu'au Créateur et Maître suprême, et à se substituer au Tout-Puissant, en élevant l'État ou la collectivité à la dignité de fin ultime de la vie, d'arbitre souverain de l'ordre moral et juridique, et en interdisant de ce fait tout appel aux principes de la raison universelle et de la conscience chrétienne »²⁰³. Il nous faut examiner aussi le Radio-message de Noël 1942.

1.1.3.2.2.2. Le Radio-message de Noël 1942

Consacré à l'ordre intérieur des nations, le message de Noël 1942 vient après celui que Pie XII avait consacré à l'ordre international à Noël 1941. Il est préoccupé par la recherche de la paix entre les nations, paix que la Deuxième guerre mondiale est venue mettre gravement en péril. C'est en parlant de cinq points fondamentaux pour parvenir à l'ordre et à la pacification de la société humaine que le pape présente une conception chrétienne de l'État. Il s'agit successivement de : 1) la dignité et droits de la personne humaine ; 2) la défense de l'unité sociale et en particulier de la famille ; 3) la dignité et

²⁰¹ Pie XII, *Op.cit.*, p. 12-13.

²⁰² Pie XII, *Op.cit.*, p. 10.

²⁰³ Pie XII, *Op.cit.*, p. 10-11.

prérogatives du travail ; 4) la reconstitution de l'ordre juridique ; 5) la conception chrétienne de l'État.

1. Contenu de la conception chrétienne de l'État

Pie XII présente la paix comme un objectif essentiel que l'État doit atteindre dans la société humaine. Parmi les préalables à remplir pour que la paix advienne dans la société, il retient plusieurs éléments qui doivent caractériser l'action de l'État, à savoir : une discipline rationnelle, un sens humain élevé, une conscience chrétienne de la responsabilité ; le service de la société, le respect absolu de la personne humaine et de son activité pour l'obtention de ses fins éternelles ; la marche l'État et son pouvoir sur le sentier de la morale ; éviter les erreurs qui tentent de dégager l'État du lien éminemment moral qui le relie à la vie individuelle et sociale et à lui faire renier ou pratiquement ignorer sa relation essentielle de dépendance à l'égard du Créateur ; la reconnaissance et la propagation de la vérité, qui enseigne que, même dans l'ordre temporel, le sens profond, l'ultime règle morale et la légitimité universelle du fait de régner consiste à servir²⁰⁴.

2. Implications de la conception chrétienne de l'État

La première implication qui se dégage de la conception chrétienne de l'État chez Pie XII, c'est que la paix dans la société doit demeurer l'horizon ultime que l'État doit viser. A ce propos, le pape, en parlant de « relations internationales et ordre intérieur des nations », il a mis en exergue « les deux éléments de la paix sociale », à savoir : l'organisation d'une « communauté dans l'ordre » et l'organisation d'une « communauté dans la tranquillité ». En concevant de la sorte la paix sociale, Pie XII reprend à son compte la définition thomasiennne de la paix selon laquelle « *pax est tranquillitas ordinis* »²⁰⁵, une définition magnifiée par Saint Augustin dans la période antique. En parlant d'une communauté dans l'ordre, le pape Pie XII retient comme composantes à cet ordre qui doit régner dans la communauté, la considération de Dieu comme cause première et ultime fondement de la vie individuelle et sociale. Ce qui est en jeu ici, c'est la considération de Dieu comme source de tout pouvoir et que l'autorité humaine n'est valable que si elle se réfère de manière permanente à Dieu pour s'exercer comme il se doit ; ensuite, promouvoir

²⁰⁴ Cf. PIE XII, *Radio-message de Noël 1942*, p. 14-15.

²⁰⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, IIa-IIae*, q. XXIX, a. 1ad. 1.

le développement et le perfectionnement de la personne humaine. L'idée qui sous-tend la réflexion du pape dans le contexte des années de guerre (1942) est que la personne humaine, loin d'être un objet au sein de la société que l'on peut manipuler à volonté ou la déshonorer, comme l'ont fait les idéologies nazies, doit être au centre de la politique de l'État et de ses institutions sociales.

Il advient que lorsque le pouvoir de l'État ne cherche pas à prendre la place de Dieu ni afficher un mépris de la personne, mais plutôt accorde à Dieu sa place et la personne qui est faite à son image, alors la communauté vivant dans la tranquillité peut être possible. Le troisième élément que propose le pape pour une société vivant dans l'ordre et la tranquillité, c'est celui qui consiste à veiller au statut juridique de la société et ses fins. Parler de statut juridique veut dire que l'État ne fonctionne pas dans l'arbitraire où le bon vouloir des autorités est considéré comme une loi obligatoire qu'elle soit injuste ou non. Veiller au statut juridique consiste à faire fonctionner l'État selon des normes solides et stables qui ne changent pas au gré des intérêts des gouvernants mais qui ne changent que pour répondre aux besoins du pays et cela après la consultation du peuple à travers ses représentants.

L'autre implication de la conception chrétienne de l'État chez Pie XII est que l'État n'est pas une fin en soi. Il est un moyen pour servir la personne vivant au sein d'une société. Pour ce faire, l'État doit poser des actes raisonnables, pas prendre des décisions émotionnelles, avoir un sens élevé de l'humain parce que l'homme n'est pas fait pour la société mais celle-ci est faite pour l'homme et pour son perfectionnement intégral. L'État doit stimuler les personnes à agir dans la responsabilité, c'est-à-dire agir librement et être prêt à supporter les conséquences de leurs actes ; l'État doit se maintenir dans ses limites qui sont celles de l'ordre temporel, et ne jamais entraver l'Église comme société parfaite dans son travail de guider les personnes vers la réalisation de leur fin surnaturelle ; l'État doit aussi promouvoir une conception du pouvoir qui soit un service désintéressé de l'homme.

A travers les préalables que le pape Pie XII trace pour une conception chrétienne de l'État, nous constatons qu'il critique l'État tel qu'il fonctionnait pendant la Deuxième guerre mondiale. Un État qui s'était écarté de ses principales missions qui sont celles de servir la personne et de l'aider à se perfectionner, promouvoir la dignité de la

personne et respecter ses droits ; un État qui s'est attribué un pouvoir illimité et qui, pour cela, a sacrifié les millions d'êtres humains à l'autel des idéologies : communiste, nazie qui mettaient en avant la race, l'État à la place des personnes.

3. Limites aux prérogatives de l'État dans la société

Si le pape Pie XII a poursuivi l'ouverture amorcée par ses prédécesseurs, notamment Léon XIII et Pie XI, à l'endroit de l'État afin qu'il intervienne dans la société au nom du bien commun, il convient de retenir que le même pape a imposé des limites à ces interventions, notamment pour préserver la dignité de la personne humaine d'une part, mais aussi pour préciser le contenu et les limites du bien commun dans un contexte sociopolitique où les idéologies qui sont au cœur de la Deuxième guerre mondiale, notamment le nazisme, ont mis en place un État totalitaire²⁰⁶.

3.1. Limites relatives à la dignité de la personne humaine et à ses droits

Dès le *Radio-message de Pentecôte 1941* par lequel il célébrait le 50^e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*, Pie XII souligne les limites aux prérogatives des États concernant la propriété, le travail et la famille. Son argumentation prolonge celle de Léon XIII, auquel il se réfère et qui affirme que propriété, travail et famille sont d'ordre naturel. Comme Léon XIII soulignait que l'État, étant postérieur à l'homme, ne pouvait s'opposer à ce que l'homme possède par nature, Pie XII rappelle que l'État ne peut pas s'opposer à la propriété privée ni à la liberté du commerce puisqu'elles correspondent à l'ordre naturel voulu par Dieu²⁰⁷. Il ajoute que le droit à l'usage des biens matériels est lié à la dignité et aux droits de la personne, que le travail, en tant que moyen de pourvoir à sa vie, est un droit naturel et que l'intervention de l'État dans le domaine du travail doit « rester telle que soit sauvegardé le caractère personnel de ce travail »²⁰⁸.

Pie XII précise sa pensée dans le *Radio-message de Noël 1942*. En limitant les prérogatives de l'État dans certaines questions, il s'agit de favoriser « les formes sociales qui rendent possible et qui garantissent une pleine responsabilité personnelle » et de

²⁰⁶ Pour ces deux limites aux prérogatives de l'État dans la société, nous nous référons largement à Baudouin ROGER, *Op.cit.*, p. 106-108.

²⁰⁷ PIE XII, *Radio-message de Pentecôte 1941*, § 13.

²⁰⁸ PIE XII, *Radio-message de Pentecôte 1941*, § 21.

promouvoir le « respect et l'exercice pratique des droits fondamentaux de la personne ». L'expression « droits fondamentaux de la personne » mérite d'être soulignée parce qu'elle marque le début d'une évolution du Magistère sur la question des droits de l'homme, évolution qui sera prolongée par Jean XXIII dans l'encyclique *Mater et Magistra*²⁰⁹ et *Pacem in terris*, puis par Jean-Paul II, qui fera très fréquemment référence aux droits de l'homme, aux droits fondamentaux de la personne humaine²¹⁰.

Enfin, dans le *Radio-message de Noël 1944*, Pie XII souligne la particularité importante de l'approche chrétienne en montrant le fondement théologique de la notion de dignité de la personne et des droits de l'homme : « Le mystère de Noël proclame cette dignité inviolable de l'homme avec une vigueur et une autorité sans appel qui dépasse infiniment celle à laquelle pourraient parvenir toutes les déclarations possibles des droits de l'homme »²¹¹.

3.2. Limites relatives au contenu du bien commun

Le terme de bien commun est communément utilisé par les encycliques antérieures à Pie XII, depuis *Rerum novarum* jusqu'à *Quadragesimo anno*. Il se distingue du bien propre de la personne et intervient principalement pour qualifier la fin et les limites de l'action politique ou économique. Cependant, dans les encycliques de Léon XIII et de Pie XI, son contenu restait assez mal défini. Confronté aux totalitarismes nazi et soviétique, Pie XII a conscience des dangers liés à une compréhension trop extensive du bien commun : il reviendrait alors à l'État d'assurer le bien effectif de ses membres et l'État pourrait alors, au nom de ce bien commun, s'opposer aux libertés individuelles.

²⁰⁹ JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 664-757.

²¹⁰ Comme nous le verrons, Jean-Paul II parle des « droits de l'homme », des « droits fondamentaux de la personne humaine » à de nombreuses reprises et souligne la place spécifique du droit à la vie, qui est la condition de possibilité de tous les autres droits, et du droit à la liberté religieuse, qui est la « raison d'être » ou la fin de tous les autres droits (JEAN-PAUL II, « Message pour la Journée de la paix du 1^{er} janvier 1988 », *La Documentation Catholique* (DC), n° 1953 du 3 janvier 1988, p. 3), ou encore la « pierre angulaire » ou la « mesure des autres droits fondamentaux » (*ibid.* p. 2). Il précise notamment que « la liberté religieuse n'est pas simplement un droit parmi les autres droits humains, mais qu'il est celui auquel tous les autres se réfèrent, car la dignité de la personne humaine a sa première source dans le rapport essentiel avec Dieu » (Discours du 17 mai 2003 pour l'attribution du doctorat *honoris causa* en droit par l'université *La Sapienza* de Rome », DC, n° 2295 du 6 juillet 2003).

²¹¹ Baudoin ROGER, dans son ouvrage précité, entrevoit là une raison possible au fait que Pie XII n'a jamais reconnu la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 : l'insuffisance de leur fondement lorsqu'ils ne sont pas référés à Dieu.

Ainsi, dès son *Radio-message de Pentecôte 1941*, Pie XII s'oppose aussi à une conception large du bien commun. Il rappelle que « le rôle essentiel de tout pouvoir public » est de « sauvegarder le domaine intangible des droits de la personne humaine et lui faciliter l'accomplissement de ses devoirs » ; tel est le « sens authentique de ce bien commun que l'État est appelé à promouvoir ». La primauté absolue de la personne sur la société impose de s'opposer aux conceptions extensives du bien commun et de l'action de l'État : « La charge de ce 'bien commun' ne comporte pas un pouvoir si étendu sur les membres de la communauté qu'il soit permis à l'autorité publique d'entraver le développement de l'action individuelle (...) en opposition avec les devoirs et les droits personnels de l'homme »²¹². Et le pape d'ajouter : « Vouloir déduire une telle extension de ce pouvoir du soin de procurer le bien commun serait fausser le sens même du bien commun et tomber dans l'erreur d'affirmer que le bien propre de l'homme sur la terre est la société »²¹³.

Pie XII était ainsi conduit à préciser le contenu du bien commun. Celui-ci ne porte pas sur le bien effectif, ou substantiel, des personnes mais sur les « conditions extérieures nécessaires à l'ensemble des citoyens pour le développement de leurs qualités, de leurs fonctions, de leur vie matérielle, intellectuelle et religieuse »²¹⁴. Cette juste conception du bien commun est liée à la primauté de la personne sur la société et à la nécessaire autonomie des personnes. En circonscrivant le bien commun aux « conditions extérieures », Pie XII préserve la sphère personnelle des empiètements des États, en affirmant que le cheminement de chacun vers sa perfection est, et doit rester, le fait de la liberté personnelle de chacun. Pour le dire avec les mots du pape : « C'est, en effet, à l'homme qu'appartient le devoir entièrement personnel de conserver et de porter à plus de perfection sa propre vie matérielle, et spirituelle, pour atteindre la fin religieuse et morale que Dieu a assignée à tout homme »²¹⁵.

²¹² PIE XII, *Radi-omessage de Pentecôte 1941*, § 21.

²¹³ PIE XII, *Op.cit.*, § 15.

²¹⁴ PIE XII, *Radio-message de Noël 1942*, § 13.

²¹⁵ PIE XII, *Radio-message de Pentecôte 1941*, § 14.

Conclusion partielle

Comme son prédécesseur, Pie XII est soucieux d'encadrer le pouvoir politique. Les radio-messages montrent comment il limite ce pouvoir à la fois par le haut et par le bas. Par le haut, en référence à la vérité que porte l'Église et à sa primauté sur le politique ; et par le bas, puisque l'action de l'État doit respecter les droits et la dignité de la personne humaine et est normée par le bien commun dont le pape circonscrit le contenu. Bien qu'il n'ait pas écrit d'encycliques sociales, nous pouvons dire que, d'une manière générale, le pontificat de Pie XII marque une avancée significative de la pensée de l'Église sur les questions sociales. En particulier, en affirmant la dignité irréductible de la personne et le respect dû à sa liberté, Pie XII affirme avec force la primauté de la personne sur l'État. Ce faisant, Pie XII prolonge l'évolution engagée par Pie XI sur « l'imbrication de l'Église et de l'État, où l'homme était guidé vers sa perfection par un État soumis à la vérité portée par l'Église²¹⁶.

Mais, avant de clore la réflexion sur le pontificat de Pie XII, il convient de mettre évidence deux faits qui ont caractérisé l'Église catholique au cours du XXe siècle. Il s'agit, d'un côté, de la perte de l'influence de celle-ci sur la société occidentale au plan religieux ; de l'autre, l'influence politique indirecte que l'Église catholique a continué à exercer sur la société à travers la mise en œuvre du principe de subsidiarité et la promotion du bien commun. S'agissant de la perte d'influence sur le plan religieux, il convient de noter que la théologie mise en place par le Syllabus de Pie IX (1864) et qui dénonçait les erreurs de la modernité a été contreproductive pour la mission de l'Église au cours du XXe siècle. L'Église catholique vivait comme une forteresse assiégée par les erreurs modernes. D'où la sévérité avec laquelle elle jugeait les théologiens qui tentaient de s'écarter de la théologie officielle, à travers la mise à l'index de leurs ouvrages et de leur droit d'enseigner.

Comme le souligne aussi Jean-Marie Mayeur, le début des années 60 représente une période charnière pour le monde occidental, en ce sens qu'on assiste à la fin de l'après-guerre ainsi qu'à l'avènement de la croissance et de la société de consommation, qui vont accélérer le processus de sécularisation. Malgré les efforts de l'Église catholique

²¹⁶ Cf. Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 108-109.

pour s'adapter à la modernité, celle-ci se trouve confrontées à une grave contestation qui commence à la fin des années 60 et qui se poursuit dans les années 70 et 80. Des milliers des fidèles quittent l'Église. En d'autres termes, à la fin des années 60 apparaît une nouvelle culture qui conteste les valeurs traditionnelles, dont les Églises restent les représentantes²¹⁷.

Cette nouvelle culture a explosé durant l'année 1968 durant laquelle les jeunes générations, apparues au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, se mirent à contester vigoureusement les cadres des valeurs traditionnelles au sein desquels elles refusaient de s'intégrer. Ces jeunes générations revendiquaient une culture qui fasse davantage sa place aux libertés individuelles et à leurs modes d'expression à l'aide des nouveaux moyens de communications sociales. Dans tous les secteurs et à tous les niveaux se substituaient des interprétations, sinon inédites, du moins assez radicalement différentes de celles auxquelles on était habitué. Deux mots les résumant : autonomie, sécularisation²¹⁸.

Pour ces jeunes générations, les adaptations auxquelles les églises ont consenti n'ont pas apporté de véritable réponse à cette mutation, et le mouvement de sécularisation était déjà engagé avant les années 60. Le choc le plus redoutable, de par les répercussions qu'il avait engendré dans l'Église catholique, fut la publication, le 25 juillet 1968 par le pape Paul VI, moins de trois ans après le Concile Vatican II, de l'encyclique *Humanae vitae* sur le mariage et la régulation des naissances. Tout autant que les conclusions auxquelles elles aboutissaient quant au refus des méthodes artificielles de contraception, ce furent les modalités de son expression qui entraînèrent une crise profonde de conscience et donc d'allégeance à un magistère qui, manifestement, paraissait faire fi des orientations préconisées en réflexion morale par la Constitution *Gaudium et spes* de Vatican II : « Est exclue également toute action, qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans son déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible cette procréation », affirme *Humanae vitae*. La contraception est ensuite définie comme « intrinsèquement un désordre et par conséquent une chose indigne de la personne humaine », et d'ajouter enfin que « c'est une

²¹⁷ Cf. Jean-Marie MAYEUR, « Le XXe siècle a été un grand siècle chrétien », <https://www.letemps.ch/societe/xxe-un-grand-siecle-chretien> (consulté le 5 février 2022).

²¹⁸ Cf. Gérard MATHON, « L'Église dans le monde de ce temps. La réception de *Gaudium et spes* d'hier (1965 à aujourd'hui (2005) », dans *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 238, 2006/1, p. 12.

erreur de penser qu'un acte conjugal rendu volontairement infécond, et par conséquent, intrinsèquement déshonnête, puisse être rendu honnête par l'ensemble d'une vie conjugale féconde »²¹⁹.

Dans le même ordre d'idées, il convient d'évoquer aussi la progression spectaculaire du processus de sécularisation des sociétés occidentales. Comme le dit la sociologue française Danièle Hervieu-Léger, « la sécularisation, ce n'est pas la perte de la religion dans le monde moderne : c'est l'ensemble des processus de réaménagement du croire »²²⁰. Selon Jean-Marie Mayeur, cette analyse tend à montrer que l'emprise de l'Église n'est plus la même, et que l'appartenance religieuse est devenue une réalité essentiellement personnelle, dans le sens où elle n'est plus aussi visible et scandée qu'autrefois. La pratique dominicale est devenue beaucoup moins régulière. Chez les catholiques, la confession a subi un coup considérable. L'enseignement des Églises en matière de mœurs n'est plus suivi. Les catholiques ont été plus touchés que les protestants par la chute des vocations, liée essentiellement au flou qui entoure actuellement la figure et la mission du prêtre et non pas tant au célibat obligatoire. Cela dit, comme le souligne encore Danièle Hervieu-Léger, le phénomène de la sécularisation ne signifie pas le déclin inéluctable du sentiment religieux. On assiste même à un mouvement de réveil et de renouveau, tant dans le monde catholique que dans la constellation protestante. C'est ce qui explique la permanence de la présence chrétienne dans les pays fortement marqués par la sécularisation²²¹.

En dépit de cette perte d'influence de l'Église catholique au plan religieux au XXe siècle, il convient pourtant de reconnaître que le même siècle a été « un grand siècle » à maints égards. La réflexion théologique s'est avérée intense. Le concile Vatican II a conduit à l'affirmation de la liberté religieuse et à l'abandon, par l'Église catholique, d'un certain projet de chrétienté qu'appellent de tous leurs vœux les papes Léon XIII, Pie XI, Pie XII et même d'autres souverains pontifes après eux. LeXXe siècle a vu naître et

²¹⁹ Gérard MATHON, « L'Église dans le monde de ce temps. La réception de *Gaudium et spes* d'hier (1965 à aujourd'hui (2005) », dans *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 238, 2006/1, p. 12-13.

²²⁰ Danièle HERVIEU-LEGER, cité par Jean-Marie MAYEUR, « Le XXe siècle a été un grand siècle chrétien », <https://www.letemps.ch/societe/xxe-un-grand-siecle-chretien> (consulté le 6 février 2022).

²²¹ Cf. Jean-Marie MAYEUR, « Le XXe siècle a été un grand siècle chrétien », <https://www.letemps.ch/societe/xxe-un-grand-siecle-chretien> (consulté le 5 février 2022).

s'étendre aussi le mouvement œcuménique. Finalement, nous pouvons dire que le Christianisme a réussi à s'« inculturer » dans un monde totalement sécularisé²²².

S'agissant de l'influence indirecte que l'Église catholique continue à exercer dans le monde à travers ses principes, notamment le principe de subsidiarité et la promotion du bien commun, il faut noter qu'il s'agit des fruits d'une approche renouvelée de la question sociale. Voulant éviter de promouvoir une « spiritualité désincarnée » qui avait fait qualifier la religion chrétienne d'opium pour le peuple par Karl Marx vers la fin du XIXe siècle, l'Église catholique a décidé, à partir de Léon XIII et l'encyclique *Rerum novarum* sur la condition sociale des ouvriers, de jouer pleinement son rôle de défenseur de la dignité de la personne. Ainsi le principe de subsidiarité, comme nous l'avons fait remarquer précédemment, permet de délimiter le rôle de l'État au sein de la société afin de ne pas étouffer les initiatives des personnes. Avec les régimes totalitaires que le monde a connus au XXe siècle, le principe de subsidiarité a permis à l'Église catholique de mieux percevoir l'emprise que l'État exerce sur la société et les personnes, afin de mieux défendre ce qu'elle juge être la chose la plus importante pour la personne, à savoir la liberté et la dignité. Ce principe est revendiqué par les organisations politiques qui se regroupent afin de relever le défi de la mondialisation, mais aussi ce principe souligne qu'on ne peut faire le bonheur d'un pays, d'une collectivité ou d'un citoyen sans tenir compte de ce que ces entités peuvent apporter comme contribution.

Quant à l'influence politique indirecte qu'exerce l'Église catholique dans son plaidoyer le bien commun, l'Église a pris conscience que la vie sociale est indispensable à la personne et que celle-ci ne peut parvenir à la satisfaction de certains besoins sans le concours des autres. C'est là l'idée du bien commun que possède une communauté, un pays, etc... mais qui, dans le contexte global où nous vivons a pris une dimension universelle. C'est à partir du Pape Pie XII que le bien commun a reçu un contenu précis, et Jean XXIII va actualiser l'enseignement de l'Église sur cette question.

²²² Jean-Marie MAYEUR, « Le XXe siècle a été un grand siècle chrétien », <https://www.letemps.ch/societe/xe-un-grand-siecle-chretien> (consulté le 5 février 2022).

1.1.4. JEAN XXIII (1958-1963)

Près de trois ans après son élection comme souverain pontife, Jean XXIII a publié deux importantes encycliques sociales : *Mater et Magistra* sur les nouveaux aspects de la vie sociale, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de *Rerum novarum* (1961)²²³ et l'encyclique *Pacem in terris* sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité et la liberté²²⁴(1963). Ces deux encycliques ont fortement inspiré le Concile Vatican. Non seulement par l'option choisie d'une lecture des « signes des temps » que l'on trouve développée dans les deux encycliques, mais aussi par le recours qui est fait à la méthode inductive qui effectue son analyse, en partant des faits en présence pour ensuite remonter aux principes. C'est encore le pape Jean XXIII qui convoque, le 25 décembre 1961, le Concile Vatican II à travers la Constitution apostolique *Humanae salutis*. En abordant l'enseignement social du pape Jean XXIII, nous allons procéder en deux temps : d'une part, nous allons analyser la conception de l'État dans l'encyclique *Mater et Magistra* de 1961 ; d'autre part, examiner la même conception de l'État dans l'encyclique *Pacem in terris* de 1963, une encyclique publiée peu avant la mort de Jean XXIII.

Une remarque mérite d'être faite au sujet de la conception de l'État qui doit être examinée dans cet enseignement magistériel de Jean XXIII. Elle vise à relever que, des deux traditions mises en avant par l'Église pour qualifier l'État dans l'enseignement social, c'est la première tradition, celle qui veut que l'État exerce une l'autorité dont Dieu est le fondement, qui a été mise en avant dans la première section de notre recherche sur l'enseignement social du Magistère de Léon XIII à Pie XII. Certes, il a été aussi question du bien commun, mais comment nous l'avons constaté, ce dernier était seulement présenté comme la finalité que doit poursuivre l'autorité au sein de la société sans que le bien commun ne soit clairement défini ni qu'il reçoive un contenu précis. C'est seulement Pie XII qui a fait la différence à travers son message de Noël 1942 à travers lequel il a repensé le bien commun dans un contexte des régimes totalitaires en présence, en affirmant qu'il

²²³JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 665-757.

²²⁴ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité et la liberté*, in AAS, 55, 1963, p. 257-304 (*La Documentation Catholique* 50, n° 1398, 1963, p. 513-548).

concerne les « conditions extérieures nécessaires à l'ensemble des citoyens pour le développement de leurs qualités, de leurs fonctions, de leur vie matérielle, intellectuelle et religieuse ».

C'est cette nouvelle perspective du sens de l'État que Jean XXIII vient approfondir dans ses deux encycliques ciblées jusqu'à lui ouvrir une perspective mondiale, et que les papes de la période postconciliaire, de Paul VI au Pape François vont défendre. Même le Concile Vatican II s'inscrit dans cette vision de l'État comme garant du bien commun. Le magistère privilégie ainsi une vision fonctionnelle de l'État qui, comme l'a dit Catherine Guicherd, doit se mettre au service du bien commun sans ignorer que l'origine de l'autorité se trouve en Dieu, comme le pape Jean XXIII le rappelle dans l'encyclique *Pacem in terris*. La particularité de la conception de l'État chez Jean XXIII, c'est qu'il accorde un contenu précis au bien commun, à savoir la promotion des droits et devoirs de la personne, ce qui implique une interaction constante entre l'État et chaque citoyen dans la société.

Mais, au-delà de cette dimension personnelle du bien commun traduite par les droits et les devoirs aussi bien de l'État que des personnes, le pape Jean XXIII définit un bien commun universel, à la suite du phénomène de socialisation qui traduit les mutations profondes ou encore les évolutions que le monde a connues depuis la fin de la seconde Guerre mondiale jusque dans les années soixante et après. Les changements dont parle Jean XXIII dans l'encyclique *Mater et Magistra* se remarquent à un quadruple niveau : tout d'abord, au plan des sciences et des techniques ; ensuite, au plan des changements d'ordre social ; puis des changements d'ordre économique, enfin, des changements d'ordre politiques²²⁵.

1.1.4.1. L'Encyclique *Mater et Magistra* (15 mai 1961)

Dans cette encyclique consacrée à la célébration du soixante-dixième anniversaire de *Rerum novarum*, le pape Jean XXIII revient sur les questions d'ordre économique et de justice sociale. Tout en se situant dans le prolongement de *Rerum*

²²⁵ JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 665-757.

novarum du pape Léon XIII et de *Quadragesimo anno* de Pie XI, Jean XXIII reprend et précise les principes énoncés par ses prédécesseurs, et surtout les adapte en fonction de la situation historique de l'époque, et notamment des questions liées à la mondialisation, au sous-développement et au problème démographique. Plus fondamentalement, comme l'avait fait Pie XI, le pape recourt largement au concept de « personne » qui apparaît au centre de ses réflexions en morale sociale. La primauté de la personne sur les institutions de la société le conduit à préciser la notion de bien commun et à circonscrire par-là l'action de l'État, dans la continuité des réflexions de Pie XII dans ses radio-messages²²⁶.

1.1.4.1.1. *Un contexte nouveau*

Mater et Magistra est publiée le 15 mai 1961, plus d'une année avant l'ouverture du Concile Vatican II. La situation à l'époque présente des nouveautés que l'encyclique identifie avec clarté dans quatre domaines particulièrement²²⁷ : Tout d'abord, des changements importants au plan des sciences et des techniques : applications de l'énergie nucléaire, apparitions de nouveaux produits de synthèse obtenus par des procédés chimiques, automatisation dans les secteurs de l'industrie et des services, mécanisation de l'agriculture, développement des transports et des moyens de communication.

Ensuite, des changements d'ordre social : dans les pays développés, des systèmes d'assurances sociales, le développement d'un syndicalisme plus responsable, la généralisation de l'instruction de base, et une plus grande mobilité sociale.

Puis, des changements d'ordre économique : une interdépendance croissante entre les différents peuples et pays par le développement des échanges, évolution que le pape évoque en termes de « socialisation » ; les écarts de développement entre les différentes zones économiques, en particulier l'écart Nord-Sud, mais aussi au sein d'un même pays ; l'évolution de l'agriculture et de sa place dans l'ensemble de l'économie.

Enfin, des changements d'ordre politique : la participation à la vie publique d'un grand nombre de citoyens d'origine sociale variée, en de nombreux pays ; l'extension

²²⁶Baudoin ROGER, *Op.cit.* p. 111.

²²⁷JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 681, n° 241-244.

et la pénétration de l'action des pouvoirs publics dans le domaine économique et social. A cela s'ajoute sur le plan international le déclin des régimes coloniaux et la conquête de l'indépendance politique de la part des peuples d'Asie et d'Afrique ; la multiplication et la complexité des rapports entre peuples ; l'approfondissement de leur interdépendance ; la naissance et le développement d'un réseau toujours plus dense d'organismes à la dimension du monde qui tendent à s'inspirer des critères supranationaux : des organismes à buts économiques, sociaux, culturels et politiques²²⁸.

1.1.4.1.2. Le rôle de l'État

Jean XXIII prolonge les réflexions de Pie XII sur le bien commun et définit d'une manière précise ce concept central de l'enseignement social du Magistère. Rappelons que Pie XII s'était interrogé sur les limites du bien commun et les risques d'une extension trop large de ce dernier. L'émergence des régimes totalitaires qu'il a connus durant son pontificat avait mis en évidence les dangers d'une conception « éthique » de l'État, une conception paternelle où il incomberait à l'État de réaliser l'unité sociale et de conduire ses membres à leur fin. Face à ces risques, Pie XII avait finalisé l'action de l'État par un bien commun conçu non plus au plan éthique, mais au plan juridique et institutionnel. Ce qui veut dire qu'il ne s'agit pas pour l'État d'assurer le bien effectif des personnes, mais les « conditions extérieures » permettant à chacun de ses membres d'atteindre sa perfection.

C'est bien cette définition précise du bien commun que Jean XXIII reprend, dans *Mater et Magistra* et qui affirme clairement la primauté de l'homme : « Celui-ci (le bien commun) comporte l'ensemble des conditions sociales qui permettent et favorisent dans les hommes le développement intégral de leur personnalité »²²⁹. La responsabilité de ce « bien commun » incombe en premier lieu à l'État et aux pouvoirs publics et justifie pleinement leur intervention dans le domaine économique. En cela, le pape Jean XXIII reprend à son compte une intuition du pape Léon XIII qui plaidait pour une intervention opportune de l'État dans le monde économique en affirmant que « L'État, dont la raison

²²⁸Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 112-113.

²²⁹JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 689, n° 260.

d'être est la réalisation du bien commun dans l'ordre temporel, ne peut rester absent du monde économique »²³⁰.

A la question de savoir pourquoi l'État doit intervenir dans le domaine économique, Jean XXIII répond qu'« Il (l'État) doit être présent pour y promouvoir avec opportunité la production d'une quantité suffisante de biens matériels, 'dont l'usage est nécessaire à l'exercice de la vertu', et pour protéger les droits de tous les citoyens, surtout des plus faibles, comme les ouvriers, les femmes et les enfants. C'est également son devoir inflexible de contribuer activement à l'amélioration des conditions de vie des ouvriers »²³¹.

L'ordre temporel sur lequel s'étend la compétence de l'État touche tous les aspects de la vie sociale, y compris celui de l'économie dont la finalité est d'aider les personnes à répondre à leurs besoins illimités à partir des moyens limités. Cela implique que l'État a le devoir de veiller à ce que les relations de travail se développent en justice et en équité, et à ce que « la dignité de la personne, corps et esprit, ne soit pas lésée »²³². Veiller à la paix sous toutes ses formes dans la vie sociale, c'est avant tout le rôle qui incombe à l'État en tant que « gardien du bien commun »²³³.

Le présupposé qui légitime l'intervention de l'État dans le monde économique est, selon *Mater et Magistra*, le libéralisme économique qui, au long du XIXe siècle, avait radicalement bouleversé l'ordre social :

« Comme on le sait, la conception du monde économique alors la plus répandue et traduite le plus communément dans les faits était la conception naturaliste, qui nie tout lien entre morale et économie. Le motif unique de l'activité économique, affirmait-on, est l'intérêt individuel. La loi suprême qui règle les rapports entre les facteurs économiques est la libre concurrence illimitée. L'intérêt du capital, le prix des biens et services, le profit et le salaire sont exclusivement et automatiquement déterminés par les

²³⁰ JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p. 671, n° 215.

²³¹ JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p. 671-673, n° 215-216.

²³² Pierre HAUBTMANN (*Introduction, annotations et index analytique des thèmes par*), *Mater et Magistra. L'Église, Mère et éducatrice. Texte intégral de l'encyclique de S.S. Jean XXIII, en date du 15 mai 1961*, Paris, Fleurus, 1961, p. 92.

²³³ Pierre HAUBTMANN (*Introduction, annotations et index analytique des thèmes par*), *Op. cit.*, p. 92.

lois du marché. L'État doit s'abstenir de toute intervention dans le domaine économique. Les syndicats, suivant les pays, sont interdits, ou tolérés, ou considérés comme personnes juridiques de droit privé »²³⁴.

Cette description faite du libéralisme économique par *Mater et Magistra* permet de constater que ce courant se caractérise par quatre principes que voici : tout d'abord, l'« amoralisme » ou la nette séparation entre l'ordre moral et le monde économique. Selon ce principe, l'activité économique est une activité spécifique qui a comme force motrice l'égoïsme, comme principe informateur, le principe économique ou l'utilisation rationnelle de moyens illimités pour produire les richesses, comme objectif la poursuite de l'intérêt individuel. Il s'agit d'une activité qui n'a aucun rapport avec la loi morale ; elle a en elle-même sa propre loi et se développe en conformité avec elle. La loi morale commande de réaliser le bien ; au contraire, dans le monde économique, on se propose de chercher l'utile : bien moral et utilité économique sont deux valeurs étrangères l'une à l'autre. Si bien que l'activité économique ne prête même pas à évaluation morale ; elle n'est ni morale ni immorale ; elle est ce qu'elle est : une activité économique, et donc amonale.

Ensuite, selon le libéralisme, chacun, dans le déroulement de son activité économique, poursuit son propre intérêt, sans égard à celui d'autrui, au besoin en s'y opposant ; il est individualiste. Cela tient, assure-t-on, à la nature même des choses : les richesses sont toujours limitées, et chacun est incoerciblement poussé par son égoïsme à s'en attribuer la plus grande part. En même temps, d'après la conception libérale, dans le monde économique règne le déterminisme : intérêt des capitaux, prix des marchandises et des services, profits de l'entreprise et salaire des ouvriers, tout est fixé d'après le 'déterminisme des lois de l'offre et de la demande, appelées aussi lois du marché'. Ces lois, nous pouvons les connaître, les constater, mais non les modifier.

Puis, sous ses formes diverses, le libéralisme, maintient la libre concurrence comme critère suprême et irremplaçable pour la régulation des rapports entre les agents économiques. La libre concurrence ne cesse d'assurer et de promouvoir l'efficacité des

²³⁴JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur Fridolin UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p. 669, n° 206.

forces de production. Elle a le pouvoir de faire retrouver au monde économique, réellement et pas seulement en apparence, son équilibre, lorsqu'il est créé, dans les différents secteurs de la production des déséquilibres entre production et consommation, et cela en vertu d'une sorte d'automatisme des forces économiques. De l'efficacité de cette concurrence résulte l'optimum possible de bien-être tant individuel que collectif.

Enfin, le libéralisme est opposé à l'intervention de l'État dans le monde économique. La raison en est que, d'après cette conception, l'intérêt collectif n'est que la somme des intérêts individuels. Par suite, plus chacun travaille à son propre intérêt, plus il contribue à la promotion du bien commun. Il n'est pas non plus concevable que l'État puisse se substituer efficacement aux particuliers dans la recherche de leurs intérêts individuels. En ceux-ci, le ressort de l'égoïsme toujours tendu assure l'infailibilité des choix les plus économiques. Dans un seul cas, l'intervention de l'État serait défendable : lorsque la libre expansion des activités économiques est mise en échec par des obstacles que le temps a accumulés ou que les préjugés ont créés²³⁵.

Le contexte sociopolitique dans lequel Jean XXIII aborde le rôle de l'État envers le bien commun est marqué par les liens de dépendance entre les personnes au sein des communautés et entre les communautés. La sphère des interactions sociales s'étend progressivement depuis la famille et de petit groupe jusqu'à l'État et finalement au monde entier. Le pape désigne cette évolution sous le terme de « socialisation » qu'il définit comme « un des aspects caractéristiques de notre époque. Elle est une multiplication progressive des relations dans la vie commune ; elle comporte des formes diverses de vie et d'activité associée, et l'instauration d'institutions juridiques. Ce fait s'alimente à la source de nombreux facteurs historiques, parmi lesquels il faut compter les progrès scientifiques et techniques, une plus grande efficacité productive, un niveau de vie élevé des habitants»²³⁶.

²³⁵ Cf. Pietro PAVAN, « Introduction générale », in Rémy MUNSCH (éd.), *Les Encycliques sociales*, Paris, Bonne Presse, 1962, p. 26-28.

²³⁶ JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p. 685.

C'est en prenant en compte ce phénomène de socialisation²³⁷ grâce auquel les compétences de l'État connaissent une très large extension au niveau social que Jean XXIII précise de manière plus extensive le contenu du bien commun, tant au plan national qu'au plan international. S'agissant des exigences au niveau national, il écrit :

« Il faut considérer les exigences du bien commun sur le plan national : donner un emploi au plus grand nombre possible de travailleurs ; éviter la formation de catégories privilégiées, même parmi ces derniers ; maintenir une proportion équitable entre salaires et prix ; donner accès aux biens et services au plus grand nombre possible de citoyens ; éliminer ou réduire les déséquilibres entre

²³⁷ La notion de « socialisation » a eu de fortes repercussions dans le monde contemporain, grâce à l'intensité des échanges qu'elle a rendu possible, notamment dans le domaine des transports (avions, bateaux, la technologie, la solidarité entre nations au moment des catastrophes, la culture (sport, télévision) et les progrès de la médecine, l'agriculture, etc... La socialisation a permis de repenser le nouvel ordre économique international en vogue au cours des années 70, quand le monde entier a été sensibilisé sur les affres de la pauvreté des pays du tiers-monde à la fin des empires coloniaux, et les injustices économiques (ventes) que subissaient certains pays dont les économies sont fondées sur les produits de rente, les politiques d'ajustement structurel imposées par les institutions de Breton Wood aux pays pauvres ; mais la même socialisation a permis le transfert de la technologie dans certains continents comme l'Asie où des nations comme la Corée du Sud, Thaïlande sont devenues des puissances économiques en pleine évolution aujourd'hui.

La socialisation se trouve renforcée aujourd'hui sous deux phénomènes, notamment avec la mondialisation et le multilatéralisme. D'un côté, la mondialisation est un concept de relations internationales décrivant l'état du monde contemporain, marqué en même temps par un renforcement de la communication, des interdépendances et des solidarités, par le désenclavement des États et des espaces régionaux et par une uniformisation des pratiques et des modèles sociaux à l'échelle de la planète tout entière. Le processus de la mondialisation que les phénomènes politiques, économiques et sociaux ne peuvent pas être étudiés en vase clos, indépendamment de leur insertion dans un système-monde qui, contrairement à autrefois, s'étend à l'ensemble du globe (Cf. Bertrand BADIE, entrée mondialisation, p. 198. En un mot, la mondialisation traduit bien les mutations accélérées que subit le monde actuel ; mais ces mutations bien qu'elles envahissent les parties les plus pauvres de la planète, elles n'apportent pas forcément les bienfaits de la mondialisation parmi les pays pauvres (facilités de communication, l'accès à internet), ce qui fait que nous vivons dans un monde qui marche à deux vitesses : le monde occidental qui avance avec sa technologie dans tous les domaines ; le tiers-monde qui s'enfonce dans la pauvreté parce qu'il est incapable de s'adapter technologiquement aux évolutions que connaît le monde occidental. Cette ouverture supposée entre tous les pays du monde apporte avec elle son cortège des méfaits tels que la drogue, le terrorisme, le pillage des ressources naturelles dans les pays pauvres par des entreprises multinationales, par le biais des milices armées et des violences permanentes dans certains pays ; le transfert des armes de guerre et des armes légères qui font que de nombreux pays deviennent des points chauds de la planète, pour ne pas dire des poudrières... La mondialisation dont il est question est évidemment commandée par la logique de l'économie libérale qui voudrait que les États interviennent rarement dans les opérations économiques, tout au plus pour les sécuriser et non pour défendre les intérêts des pays...

D'autre part, le multilatéralisme. Bertrand Badie le définit comme « un principe structurant les relations internationales, progressivement apparu au XIXe siècle, puis avec la création de la Société des Nations (1919), mais qui s'est accompli à partir des lendemains de la Seconde Guerre mondiale avec la création des Nations Unies. Le multilatéralisme tend à définir un système mondial de coopération dans lequel chaque État cherche à promouvoir ses relations avec tous les autres plutôt que de donner la priorité aux actions unilatérales ou bilatérales jugées dangereuses ou déstabilisantes » (p. 199). Le multilatéralisme opère sur les fronts essentiellement politique et diplomatique, tandis que la mondialisation telle que définie précédemment opère sur le front essentiellement économique et financière. Il existe donc un lien entre les notions de socialisation, de mondialisation et de multilatéralisme...

secteurs : agriculture, industrie, services ; équilibrer expansion économique et développement des services publics essentiels ; adapter dans la mesure du possible, les structures de production aux progrès des sciences et des techniques ; tempérer le niveau de vie amélioré des générations présentes par l'intention de préparer un avenir meilleur aux générations futures »²³⁸.

Quant au bien commun sur le plan mondial, le pape retient les éléments tels que : « éviter toute forme de concurrence déloyale entre les économies des divers pays ; favoriser, par des ententes fécondes, la collaboration entre économies nationales ; collaborer au développement économique des communautés politiques moins avancées »²³⁹.

1.1.4.1.3. Une approche renouvelée du bien commun

Dans l'encyclique *Mater et Magistra* centrée sur de questions économiques, Jean XXIII aborde la question du bien commun en suivant la conception thomasienne du pouvoir qui défend l'idée selon laquelle l'État doit promouvoir le bien commun, une pensée héritée d'Aristote. Comme nous l'avons affirmé dans notre hypothèse de recherche du présent chapitre, l'État n'est plus défini ici en fonction de son origine (Dieu), ni de sa nature (l'autorité), mais en fonction de ses attributs, à savoir la promotion du bien commun qui doit procurer aux personnes et aux groupes des conditions sociales qui leur permettent d'atteindre leur développement intégral, c'est-à-dire qui prend en compte tout l'homme et tout homme.

En adoptant cette perspective, nous constatons que Jean XXIII inscrit sa pensée sur le bien commun dans la tradition catholique de l'État et adapte à un niveau mondial les intuitions repérées dans l'enseignement social du Magistère pontifical qui le précède, notamment celui de Léon XIII, de Pie XI et surtout de Pie XII. Son approche fonctionnelle du bien commun dans *Mater et Magistra* est si importante qu'elle a été prise en compte, non seulement, dans son encyclique *Pacem in terris* sur la paix entre les nations sans pour autant s'y limiter, mais aussi dans les documents conciliaires de Vatican II, spécialement la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, ainsi que

²³⁸ JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, p. 693, Tome I, n° 274.

²³⁹ JEAN XXIII, *Mater et Magistra sur les récents développements de la question sociale à la lumière de la doctrine chrétienne*, 15 mai 1961, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, p. 693, Tome I, n° 275.

dans la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la Liberté religieuse. Au-delà du Concile Vatican II, c'est tout le magistère postconciliaire, depuis le pape Paul VI jusqu'à François, qui adopte la définition fonctionnelle du bien commun, sans oublier l'insistance qui est faite depuis l'encyclique *Pacem in terris* jusqu'à *Laudato si* du Pape François sur la modernisation du bien commun en termes de promotion des droits et devoirs de la personne humaine.

L'autre élément qui donne un cachet spécial à la conception fonctionnelle du bien commun chez Jean XXIII, c'est la limitation du rôle de l'État. Si la socialisation a révélé l'étendue du pouvoir que l'État a acquis dans une nation donnée et dans le monde, lui donnant ainsi une plus grande responsabilité dans la promotion du bien commun, Jean XXIII engage aussi la conception de la personne qui ne doit pas subir l'action de l'État de manière passive, mais doit contribuer au bien commun parce que celui-ci comporte des droits et des devoirs qui incombent à chaque membre de la société. Autrement dit, dans la société, l'État ne doit pas tout régenter, il doit toujours prendre en compte la contribution de chaque membre de la société pour promouvoir le bien commun car celui-ci est essentiellement un bien relatif à la nature humaine qui ne se réduit pas à un ensemble des biens matériels possédés, mais vise aussi les biens spirituels qui répondent à une catégorie des besoins proprement humains.

Conclusion partielle

Alors que *Rerum novarum* traitait essentiellement de la question ouvrière, en démontrant l'opportunité de passer de l'État libéral contre lequel Léon XIII s'est attaqué dans ses encycliques « politiques » à l'État social, capable de défendre le bien commun et promouvoir les droits des faibles, *Quadragesimo anno* a traité de l'ordre social et des grandes idéologies politiques. Tout en prenant en compte le plaidoyer de Léon XIII pour l'État social, Pie XI a défini le principe de subsidiarité qui permet de bien cadrer les interventions de l'État dans la société en critiquant les idéologies qui voudraient qu'un État policier se mette en place ou qui ne voulaient pas du tout que l'État intervienne dans la sphère sociale. *Mater et Magistra* prend en compte ces deux approches de l'État en suivant aussi les perspectives ouvertes par le pape Pie XII dans ses *radio-messages* notamment les limites que l'État ne doit pas franchir dans sa requête pour promouvoir le bien commun. Jean XXIII reprend à son compte ces différentes approches données à l'État par ses

prédécesseurs. Mais il ouvre une perspective plus large, celle de l'ordre mondial qui s'articule avec l'ordre national ou étatique.

1.1.4.2. L'Encyclique *Pacem in terris* (11 avril 1963)

Consacrée au thème de « la paix entre toutes les nations fondée sur la Vérité, la Justice, la Charité, la Liberté »²⁴⁰, l'encyclique *Pacem in terris* prend place dans une longue suite de documents pontificaux que les papes avaient produits au vingtième siècle sur la paix²⁴¹. Mais, au-delà de cette actualisation de l'enseignement magistériel sur la paix dans la première moitié du XXème siècle, *Pacem in terris* tient son originalité au fait qu'elle s'intéresse aux problèmes internationaux que le monde avait connus au lendemain de la Deuxième guerre mondiale ainsi qu'aux mutations sociopolitiques majeures qui ont marqué les années 1960. En publiant l'encyclique *Pacem in terris*, d'aucuns affirment que Jean XXIII cherchait à atteindre deux objectifs majeurs : d'une part, il voulait combler un vide créé par l'absence d'une synthèse renouvelée de la pensée chrétienne sur la paix, synthèse appelée à prendre en compte le nouvel humanisme qui s'instaurait dans la période de l'après-guerre, soucieux de promouvoir les droits de la personne humaine. D'autre part, il s'agissait de compléter l'enseignement social de l'encyclique *Mater et Magistra* publiée deux ans plus tôt en 1961 avec une réflexion sur la paix capable d'investir les énergies mondiales dans la lutte contre l'injustice sociale, pour la promotion humaine et spirituelle de l'homme²⁴². C'est là que les droits de l'homme entrent en jeu puisque l'encyclique *Pacem in terris* présente dans sa première partie une « charte des droits et des devoirs de l'homme ». C'est là une nouveauté dans l'enseignement social de l'Église quand on sait combien les papes du XIXème siècle étaient opposés à la Révolution française et aux droits de l'homme²⁴³. En d'autres termes, l'encyclique *Pacem in terris* marque un tournant dans l'approche catholique du monde contemporain. Le Magistère intègre depuis lors la culture

²⁴⁰ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, AAS, LX (1963), 5, pp. 258-304.

²⁴¹ BENOIT XV, « L'Exhortation aux gouvernements des pays belligérants » (1^{er} août 1917) et son encyclique *Pacem, Dei Munus Pulcherrimum* (23 mai 1920), in www.vatican.va (visité le 6 août 2019) ; Pie XI, Encyclique *Ubi Arcano* (23 décembre 1922) et son allocution devant le Sacré Collège (13 mars 1933) ; Pie XII, Messages de Noël 1941, 1942, 1944, 1951, 1954, 1955) et ses encycliques sur la paix : *Optima pax* (18 décembre 1947), *Anni Sacri* (12 mars 1950), *Summi Maeroris* (20 juillet 1950) et *Mirabile Illud* (6 décembre 1947) sur www.vatican.va (visité le 6 août 2019).

²⁴² Cf. Giancarlo ZIZOLA, *L'Utopie du pape Jean XXIII*, Paris, Seuil, (1974), 1978, p. 23-24.

²⁴³ Cf. René COSTE, « La première charte ecclésiale des droits de l'homme », in René COSTE, Michel DAGRAS, Gérard MATHON, et alii, *Paix sur la terre. Actualité d'une encyclique*, Paris, Centurion, 1992, p. 95-121.

des Droits de l'Homme dans la perspective de son enseignement social. *Pacem in terris* est une remarquable synthèse du droit naturel classique et des Droits de l'Homme désormais inscrits dans les constitutions des États et les instruments internationaux.

1.1.4.2.1. *Un contexte historique explosif*

Jean XXIII publie la lettre encyclique *Pacem in terris*, le 11 avril 1963, moins de deux mois avant sa mort survenue le 3 juin 1963, sept mois après l'ouverture du Concile Vatican II (1962-1965), le 11 octobre 1962. Le contexte international de l'époque, marqué par la guerre froide (1947-1991) entre les deux superpuissances : États-Unis et Union des Républiques Socialistes et Soviétiques (URSS) est particulièrement explosif. En avril 1961, le Président Kennedy des États-Unis d'Amérique autorise le débarquement à Cuba d'un groupe d'opposants à Fidel Castro ; en juillet 1961, l'URSS reprend les essais nucléaires ; en août 1961 commence la construction du mur de Berlin ; enfin, en octobre 1962, les États-Unis découvrent la construction à Cuba d'une base de missiles et organisent le blocus de l'île. Cette dernière crise a mené le monde au bord d'un conflit nucléaire²⁴⁴.

S'adressant « à tous les hommes de bonne volonté », le pape ne traite pas de la guerre ou des conditions de la guerre juste (*jus ad bellum*) mais y développe une exhortation à la paix, « objet du profond désir de l'humanité de tous les temps »²⁴⁵. Dans son argumentation, Jean XXIII affirme que lorsque les hommes détiennent les moyens de s'entre-détruire totalement, la guerre n'est plus un moyen acceptable pour faire prévaloir une opinion. En outre, il souligne le fait que dans un monde où les interdépendances entre les pays sont devenues si étroites, leurs oppositions ne s'expriment pas seulement dans des conflits armés, mais aussi sur les questions économiques, financières, monétaires, d'immigration, etc. Le propos de Jean XXIII est d'identifier les fondements d'un ordre de paix et de concorde entre les hommes.

1.1.4.2.2. *Esquisse d'une doctrine catholique renouvelée de l'État*

C'est dans la deuxième partie²⁴⁶ de son encyclique *Pacem in terris*, qui traite des « Rapports entre les hommes et les pouvoirs publics au sein de chaque communauté

²⁴⁴ Roger BAUDOIN, *Op. cit.*, p. 129.

²⁴⁵ Jean XXIII, *Lettre encyclique ePacem in terris*, n° 1.

²⁴⁶ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 46-79.

politique », que le pape Jean XXIII présente une synthèse de l'appréhension du politique dans la doctrine catholique qui se fonde sur deux traditions. La première est une théorie de l'autorité politique d'inspiration paulinienne et augustinienne ; la seconde est la théorie thomiste, d'origine aristotélicienne, sur le bien commun. Jean XXIII a même modernisé la théorie thomiste sur le bien commun avec l'introduction dans le discours catholique de la philosophie des droits. Constatons que le bien commun qui était resté longtemps un concept abstrait dans l'enseignement du Magistère depuis Léon XIII, reçoit maintenant un contenu concret, notamment la promotion des droits et devoirs de la personne humaine.

1.1.4.2.2.1. Nécessité de l'autorité. Son origine divine

Partant de la nécessité de l'autorité, Jean XXIII affirme qu'

« A la vie en société manqueraient l'ordre et la fécondité sans la présence d'hommes légitimement investis de l'autorité et qui assurent la sauvegarde des institutions et pourvoient dans une mesure suffisante au bien commun. Leur autorité, ils la tiennent tout entière de Dieu, comme l'enseigne saint Paul : « Il n'est pas d'autorité qui ne vienne de Dieu ». La doctrine de l'apôtre est ainsi expliquée par saint Jean Chrysostome : « Que voulez-vous dire ? Chacun des gouvernants serait-il établi par Dieu dans sa fonction ? Ce n'est pas ce que j'affirme, répondra Paul ; je ne parle pas des individus revêtus du pouvoir, mais proprement de leur mandat. Qu'il y ait des pouvoirs publics, que des hommes commandent, que d'autres soient subordonnés et que tout n'arrive pas au hasard, voilà, dis-je, ce qui est le fait de la sagesse divine ». En d'autres termes : puisque Dieu a doté de sociabilité la créature humaine ; mais puisque nulle société « n'a de consistance sans un chef dont l'action efficace et unifiante mobilise tous les membres au service des buts communs, toute communauté humaine a besoin d'une autorité qui la régisse. Celle-ci, tout comme la société, a donc pour auteur la nature et du même coup Dieu lui-même »²⁴⁷.

A travers son affirmation de la nécessité de l'autorité et l'origine divine de celle-ci, l'encyclique souscrit à la tradition catholique qui défend la théorie de l'autorité politique d'inspiration paulinienne et augustinienne. Jean XXIII reprend de manière explicite l'enseignement doctrinal de son prédécesseur Léon XIII qui, à travers l'encyclique *Immortale Dei* sur la constitution chrétienne de l'État, affirme que nulle société « n'a de consistance sans un chef dont l'action efficace et unifiante mobilise tous les membres au service des buts communs, toute communauté humaine a besoin d'une

²⁴⁷ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 46.

autorité qui la régisse ». Cette nécessité de l'autorité pour répondre aux besoins créés par la nature sociale repose sur la pensée aristotélicienne, reprise par Thomas d'Aquin, et qui dit que l'homme est un « animal politique » qui a besoin de la vie sociale pour parvenir à son plein développement. L'État répond à ce besoin de permettre à l'homme de vivre bien au sein de la société.

Si l'autorité est nécessaire pour répondre à la sociabilité de la créature humaine, Jean XXIII affirme qu'elle a son origine en Dieu d'après ce que Saint Paul écrit dans son épître aux Romains : « Leur autorité, ils (les hommes légitimement investis de l'autorité) la tiennent tout entière de Dieu, comme l'enseigne Saint Paul : 'Il n'est pas d'autorité qui ne vienne de Dieu' (Rm 13, 1-6) ». A travers cette référence à la pensée paulinienne, le pape Jean XXIII s'inscrit dans la ligne droite de ses prédécesseurs qui ont aussi affirmé que Dieu est la source du pouvoir et que les hommes investis de l'autorité ne font que participer à l'autorité de Dieu : « Par suite, l'autorité humaine ne peut lier les consciences que dans la mesure où elle se relie à l'autorité de Dieu et en constitue une participation »²⁴⁸. Deux éléments qui sont mis en évidence dans cette première théorie de l'État concernent l'origine divine de l'État et la nature de l'État qui est d'exercer l'autorité au sein d'une société.

Après avoir démontré la nécessité de l'autorité dans la vie sociale, Jean XXIII rappelle, à la manière de Léon XIII, les critères que l'autorité doit remplir pour mériter l'obéissance des citoyens. Il affirme que « l'autorité n'échappe point à toute loi » et qu'elle doit, non seulement, commander selon la droite raison, mais aussi, elle doit respecter l'ordre moral qui lui donne toute sa force. Pour qu'elle atteigne ses objectifs, il propose que l'autorité puisse agir comme une « force morale » en faisant appel à la conscience et non à la contrainte.

Pour clore cette page sur la nécessité de l'autorité, Jean XXIII souligne que l'origine divine de l'autorité est compatible avec le fonctionnement d'un régime vraiment démocratique à travers lequel les hommes ont le pouvoir d'élire leurs gouvernants, de définir la forme de l'État ou d'imposer des règles et des bornes à l'exercice de l'autorité. Il s'agit d'une précision importante parce que l'entendement du pape Jean XXIII, le choix

²⁴⁸ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 49.

qu'effectuent les hommes ne portent pas sur l'autorité en soi mais sur les personnes chargées d'exercer l'autorité publique au nom de toute la société. Ici le pape ne cache pas sa préférence pour le régime politique de démocratie dans la mesure où il assure aux membres de la société une participation à l'exercice du pouvoir. Deux références sont faites à Léon XIII dans son encyclique *Diuturnum Illud* sur l'origine du pouvoir civil et à Pie XII dans son *Radio-message* de Noël 1944 qui est consacré aux problèmes de démocratie.

Rappelons que pour Pie XII, la forme démocratique de gouvernement apparaît comme un 'postulat naturel' imposé par la raison elle-même. Il retient de la démocratie les caractéristiques et avantages suivants : liberté d'expression d'opinions personnelles ; possibilité d'une obéissance civique assortie d'un dialogue entre gouvernants et gouvernés ; transformation du peuple, qui de masse inerte et amorphe devient une communauté politique, acquérant ainsi 'l'exubérance vitale d'un vrai peuple' ; liberté et égalité ; ample acceptation des différences et même des inégalités, à l'exclusion de toute injustice ; respect d'autrui. Quant à la condition de réussite et de fonctionnement du système démocratique, outre le contact réel entre les gouvernants et le peuple, le Pape mentionne un exercice réel de l'autorité, autrement dit le rejet de l'anarchie²⁴⁹.

1.1.4.2.2.2. *La réalisation du bien commun, raison d'être des pouvoirs publics (§53-59)*

Après avoir exposé la doctrine catholique sur l'autorité d'inspiration paulinienne et augustinienne, le pape Jean XXIII s'interroge sur la finalité de l'autorité : « Toutefois, la fonction gouvernementale n'ayant de sens qu'en vue du bien commun, les dispositions prises par ses titulaires doivent à la fois respecter la véritable nature de ce bien et tenir compte de la situation du moment »²⁵⁰. En affirmant que le bien commun est la fin que doit poursuivre l'autorité, nous trouvons une évolution dans la pensée de Jean XXIII sur la conception de l'État. Celui-ci n'est plus défini en fonction de son origine en Dieu, ni de sa nature qui est d'exercer l'autorité au sein de la société, mais il est défini en fonction de la fin à atteindre qui est le bien commun. En d'autres termes, comme l'autorité n'est pas

²⁴⁹ PIE XII, *Radio-message de Noël 1944*, in AAS, 37, 1945, p. 13-23 ; Pie XII, cité par MONSENGWO Pasinya (Mgr), « Le sens chrétien de la démocratie », in *Revue Africaine de Théologie*, vol 18, n° 34, Avril 1994, p. 24.

²⁵⁰ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 54.

une fin en soi, mais un moyen pour promouvoir le bien commun de la société, le pape Jean XXIII adopte la théorie thomiste d'origine aristotélicienne de l'État comme garant du bien commun. Deux considérations méritent d'être faites à propos du bien commun. D'une part, le pape s'interroge sur ceux qui doivent concourir à la réalisation du bien commun sous la coordination des pouvoirs publics (§ 53-54) ; d'autre part, il explicite la théorie thomiste qui considère l'État comme garant du bien commun à travers le repérage des « aspects fondamentaux du bien commun » (§ 55- 59).

1. Les acteurs du bien commun

« Tous les individus et tous les corps intermédiaires sont tenus de concourir, chacun dans sa sphère, au bien de l'ensemble. Et c'est en harmonie avec celui-ci qu'ils doivent poursuivre leurs propres intérêts et suivre, dans leurs apports, en biens et en services- les orientations que fixent les pouvoirs publics selon les normes de la justice et dans les formes et limites de leur compétence. Les actes commandés par l'autorité devront être parfaitement corrects en eux-mêmes, d'un contenu moralement bon, ou tout au moins susceptible d'être orienté au bien » (§ 53).

Parmi les acteurs retenus par l'encyclique pour concourir au bien commun ou « bien de l'ensemble », il y a les individus ou encore chacun des membres de la société pris individuellement, tous les corps intermédiaires, c'est-à-dire toutes ces structures qui assurent la médiation entre les citoyens et les pouvoirs publics. C'est par exemple les syndicats, les acteurs de la société civile qui aident les citoyens à mieux participer à la vie publique les pouvoirs publics. En outre, le bien commun prime sur les intérêts particuliers. Ceux-ci gardent leur place mais ils ne doivent pas s'opposer ni se substituer au bien commun mais ils doivent être poursuivis en harmonie avec le bien de l'ensemble.

La conception de l'État comme garant du bien commun différencie nettement la doctrine catholique classique de toutes les théories contractuelles, qu'elles soient d'inspiration rousseauiste ou lockéene, ainsi que de la théorie marxiste. Le rejet des théories contractuelles fut exprimé avec une vigueur toute particulière dans l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII²⁵¹. Pour l'Église, l'idée de l'existence d'une sphère politique qui s'établirait sur la base du seul arbitraire de la raison humaine,

²⁵¹ Cf. Catherine GUICHERD, *Op.cit.*, p. 33.

indépendamment de tout fondement divin, est en effet inconcevable²⁵². Jean XXIII le réaffirme avec force dans cette encyclique *Pacem in Terris* : « On peut, certes, admettre la théorie selon laquelle la seule volonté des hommes-individus ou groupes sociaux- serait la source unique et première d'où naîtraient droits et devoirs des citoyens, et d'où dériveraient la force obligatoire des constitutions et l'autorité des pouvoirs publics »²⁵³.

2. Aspects fondamentaux du bien commun

Sous ce titre, Jean XXIII explicite le second pilier de l'appréhension catholique du pouvoir politique qui repose sur l'idée de l'État comme garant et promoteur du bien commun, reprise par Thomas d'Aquin de la philosophie aristotélicienne. C'est dans ce sens qu'il s'interroge sur les « aspects fondamentaux du bien commun » (§ 55 -59) que voici :

Tout d'abord, le bien commun est « un élément essentiellement relatif à la nature humaine » (§ 55). C'est le propre de l'homme que de veiller au bien commun parce qu'il le concerne en tant qu'être vivant en société. Qu'il s'agisse de le définir au plan doctrinal dans ses aspects essentiels et les plus profonds, qu'il s'agisse de le déterminer historiquement, il faut le faire en référence à l'homme, parce que le bien commun concerne celui-ci au plus haut point.

Ensuite, tous les citoyens doivent avoir part au bien commun, sous des modalités diverses d'après l'emploi, le mérite et la condition de chacun (§ 56). Pour y parvenir, les pouvoirs publics doivent servir les intérêts de tous sans pratiquer le favoritisme à l'égard de tel particulier ou de telle classe sociale. En plaidant pour un service désintéressé des pouvoirs publics à l'égard du bien commun, Jean XXIII actualise l'enseignement de Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei* qui affirme que « on ne saurait en aucune façon permettre que l'autorité civile tourne au profit d'un seul ou d'un petit nombre, car elle a été instituée pour le bien commun de tous », ou encore cet enseignement de *Rerum novarum* à travers lequel Léon XIII plaidait pour l'intervention opportune de l'État dans la vie économique, au nom de la justice et de l'équité, pour défendre les droits des membres les plus faibles du corps social et qui sont dans l'incapacité de les faire valoir.

²⁵² Catherine GUICHERD, *Op. cit.*, p. 33.

²⁵³ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 78.

Puis, Jean XXIII attire l'attention sur le fait que « le bien commun concerne l'homme tout entier, avec ses besoins tant spirituels que matériels ». Faisant référence à l'encyclique inaugurale de Pie XII, l'encyclique *Summi Pontificatus*, Jean XXIII déclare que si le bien commun est ainsi conçu, c'est-à-dire s'il concerne tout l'homme en sa dimension spirituelle et matérielle, il convient qu'au nom du bien commun, les gouvernements mettent en œuvre une politique appropriée, respectueuse de la hiérarchie des valeurs, une politique qui procure aussi bien au corps qu'à l'âme des ressources qui leur conviennent. Ce qui est sous-entendu, c'est l'idée que le bien commun ne se réduit aux seuls biens matériels. Il est plus que ceux-là car il embrasse les besoins spirituels de l'homme.

En outre, pour définir le bien commun, Jean XXIII reprend la définition du bien commun qu'il avait déjà formulée en 1961, dans l'encyclique *Mater et Magistra*, à savoir que « le bien commun embrasse l'ensemble des conditions de vie en société qui permettent à l'homme d'atteindre sa perfection propre de façon plus complète et plus aisée ». Cette définition met en évidence la fonction sociale de l'État. Elle n'envisage plus l'État selon sa nature qui est d'exercer l'autorité, ni de son origine divine.

Enfin, Jean XXIII insiste sur le fait que le bien commun ne se réduit aux biens matériels mais qu'il comprend également les biens spirituels qui valorisent la dimension surnaturelle de l'homme : « Composé d'un corps et d'une âme immortelle, l'homme ne peut, au cours de cette existence mortelle, satisfaire à toutes les requêtes de sa nature ni atteindre le bonheur parfait. Aussi les moyens mis en œuvre au profit du bien commun ne peuvent-ils faire obstacle au salut éternel des hommes, mais encore doivent-ils y aider positivement ». Si donc le bien commun vise le développement de tout homme et de tout l'homme avec le concours des pouvoirs publics et de l'État, le bien commun atteint à ce niveau est temporel, c'est-à-dire qu'il se réalise en ce monde où se limite la compétence de l'État ; par contre, le bien commun a également une dimension surnaturelle à cause du fait que l'homme est doté d'une âme immortelle. C'est la poursuite de ce bien commun surnaturel, œuvre de l'Église, qui permet aux hommes d'avoir part au salut éternel. Le bien commun surnaturel se réalise dans la vie après la mort et c'est la tâche de l'Église d'y préparer les hommes au long de sa mission sur terre.

3. Une modernisation du concept « bien commun » : la sauvegarde de droits et des devoirs de la personne humaine (§ 60-79)

Depuis le pape Léon XIII, le Magistère de l'Église enseigne que l'État a la charge du bien commun. Mais comme il faut le relever, le bien commun est resté une réalité abstraite dans l'enseignement social de l'Église. Pie XII a le mérite d'avoir jeté un nouveau regard sur le bien commun en le considérant comme un ensemble des « conditions extérieures » que l'État doit satisfaire pour permettre à l'homme de développer ses qualités intellectuelles, morales, etc...

Tout en approfondissant l'intuition de Pie XII sur le bien commun, par le fait que Jean XXIII le définit comme « l'ensemble des conditions de vie en société en société qui permettent à l'homme d'atteindre sa perfection propre de façon plus complète et plus aisée », nous constatons que le même pape a effectué un pas de plus que tous ses prédécesseurs, en modernisant le bien commun :

« Pour la pensée contemporaine, écrit Jean XXIII, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine ; dès lors le rôle des gouvernants consiste surtout à garantir la reconnaissance et le respect des droits, leur conciliation mutuelle, leur défense et leur expansion, et en conséquence à faciliter à chaque citoyen l'accomplissement de ses devoirs. Car 'la mission essentielle de toute autorité politique est de protéger les droits inviolables de l'être humain et de faire en sorte que chacun s'acquitte plus aisément de sa fonction particulière »²⁵⁴.

Avec le nouveau contenu que reçoit le bien commun, la pensée sociale de Jean XXIII lève les derniers obstacles qui pesaient encore sur les droits de l'homme dans l'Église. En outre, Jean XXIII fait entrer la philosophie des droits de l'homme dans l'enseignement social de l'Église tout en précisant que les droits de la personne doivent être complétés par des devoirs correspondants. Afin de mieux percevoir l'impulsion que cette nouvelle approche du bien commun donne à l'enseignement social de l'Église, nous allons rappeler les rapports mouvementés qui existent entre l'Église catholique et les droits de l'homme (1), ensuite, examiner la place que ces mêmes droits de l'homme occupent dans l'encyclique *Pacem in terris* (2) et enfin, examiner les rôles des pouvoirs publics à l'égard des droits et devoirs de la personne » (3) selon L'encyclique *Pacem in terris*.

²⁵⁴ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 60.

4. Retour sur les rapports mouvementés entre l'Église catholique et les droits de l'homme

Les droits de l'homme sont fondés dans un concept de droit naturel²⁵⁵ qui est bien antérieur à la philosophie des Lumières au XVIIIe siècle. Ce concept de droit naturel est un héritage de la pensée chrétienne et de la pensée classique : Grotius, et, avant lui, Francisco Suarez et Francisco de Vitoria, et, plus loin encore, saint Thomas d'Aquin, saint Augustin et les Pères de l'Église l'avaient développé. Cette notion est présente chez saint Paul, et avant lui chez Cicéron et les stoïciens²⁵⁶. Cependant, c'est au XVIIIe siècle qu'on les énonça sous forme de « déclaration »²⁵⁷, leur donnant par là une force particulière dans le jeu social. Les droits de l'homme deviennent alors un argument au service de la défense des prérogatives d'un individu autonome, éclairé par sa raison, contre toute forme de normes qui pourraient lui être imposées par des institutions religieuses ou politiques.

L'individualisme des droits de l'homme, bien qu'abusif, recouvrait un sens authentique de la personne et de sa dignité, conformes à la doctrine chrétienne. Mais au XIXe siècle les droits de l'homme furent utilisés contre l'Église dans le sens d'une

²⁵⁵ Cf. Philippe BRAUD, « Droit naturel », dans Guy HERMET, Bertrand BADIE et alii, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 2015 (8^e édition), p. 95-96. Selon Philippe BRAUD, le Droit naturel est un concept philosophique en vertu duquel il existerait des normes supérieures, opposables le cas échéant aux règles posées par la loi positive. Dès l'Antiquité grecque se fait jour cette dualité qui a pour effet de légitimer la résistance au pouvoir politique lorsque sa volonté bafoue des valeurs inscrites par les dieux dans l'ordre naturel des choses. Ainsi, dans la tragédie d'Euripide, Antigone, malgré l'ordre exprès de son oncle le tyran de Thèbes, fera-t-elle donner une sépulture aux cadavres de ses frères. Aristote inspire la théorie classique du droit naturel et lui confère sa cohérence intellectuelle en soutenant que le droit est inscrit dans la nature, donc qu'un ordre politique harmonieux suppose sa découverte et sa mise en œuvre. Dans la pensée occidentale, dès l'époque médiévale, le concept de droit naturel apparaît comme une catégorie permettant de faire pièce à un pouvoir trop absolu. Rapporté à la loi divine qui inspire la Raison humaine (cf saint Thomas d'Aquin), parfois autonome par rapport à elle (cf Spinoza), au bout du compte totalement laïcisé (cf. philosophes des Lumières au XVIIIe siècle), le droit naturel est conçu comme un ensemble de droits fondamentaux fondés sur des normes éthiques universelles. Si le droit naturel autorise le souverain à édicter des lois (le droit positif), ce ne peut être qu'à condition qu'il s'agisse des lois justes. Les lois humaines contraires au droit naturel légitiment la désobéissance ; d'aucun affirmeront même qu'elles perdent leur qualité de règles juridiques (p. 95-96).

²⁵⁶ Cf. Jacques MARITAIN, *Les Droits de l'homme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

²⁵⁷ Baudoin ROGER, *Op. cit.*, p. 131 cite en note 2 la Déclaration d'indépendance (Philadelphie, 4 juillet 1776) « considère comme des vérités évidentes par elles-mêmes que les hommes naissent égaux ; que leur Créateur les a dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels sont la vie, la liberté, la recherche du bonheur ; que les gouvernements humains ont été institués pour garantir ces droits ». La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) stipule que : « La liberté consiste à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi » (Art.4).

revendication de la conscience individuelle, et indépendamment de toute référence à une forme de transcendance (Dieu ou loi naturelle). Aussi, les papes eurent à combattre cette conception individualiste des droits de l'homme et plus précisément cette « liberté de conscience ». Pie IX, reprenant les termes de Grégoire XVI, qualifiait de « délire » la liberté de conscience, et, Léon XIII, dans son encyclique *Libertas praestantissimum*, condamnait les « droits naturels » en ces termes : « Il n'est aucunement permis de demander, de défendre ou d'accorder sans discernement la liberté de pensée, de la presse, de l'enseignement des religions, comme autant de droits que la nature a conférés à l'homme »²⁵⁸.

Ce qui est en jeu, c'est la conception absolutiste d'une conscience individuelle qui s'affranchit de la loi de Dieu et de la loi naturelle, cette dernière n'étant comprise que comme celle que la raison trouve en elle-même, indépendamment de toute référence extérieure. En d'autres termes, l'absolutisme de la conscience individuelle ouvre la voie aux absolutismes d'État. C'est ce qu'avait très bien vu Pie IX, lorsqu'il condamnait, dans le *Syllabus*, les conceptions où « l'État, comme étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit qui n'est circonscrit par aucune limite »²⁵⁹. Sans le savoir, Pie IX annonçait ainsi de manière prophétique les excès du nazisme et du communisme²⁶⁰ que Pie XI a eu à condamner en 1937.

La conception des droits de l'homme, ultimement fondés en Dieu, est reprise par Pie XII lorsqu'il affirme que « C'est Dieu qui a nécessairement fixé le but de la vie humaine ; c'est donc nécessairement de Lui que l'homme détient le droit personnel et inaliénable de poursuivre ce but et de ne pas être empêché de l'atteindre »²⁶¹. Ainsi, les droits fondamentaux trouvent-ils leur fondement et leur fin dans le lien ontologique qui unit l'homme à Dieu. L'Église se rallie aux droits de l'homme, mais dans une conception où ils sont purifiés de leur individualisme et référés à un ordre transcendant : Dieu ou la loi naturelle²⁶².

5. La personne humaine comme sujet de droits et devoirs dans *Pacem in terris*

²⁵⁸Baudoin ROGER, *Op. cit.*, p. 132.

²⁵⁹Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 132.

²⁶⁰Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 132.

²⁶¹Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 133.

²⁶²Baudoin ROGER, *Op.cit.*, p. 133.

Dans l'encyclique *Pacem in Terris*, Jean XXIII reconnaît la valeur de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 même s'il en souligne les limites : « Nous n'ignorons pas, écrit-il, que certains points de cette déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées. Cependant, Nous considérons cette Déclaration comme un pas vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale »²⁶³. Jean XXIII semble énoncer, dans l'encyclique *Pacem in terris*, les droits de l'homme d'une manière analogue à la Déclaration universelle des droits de l'homme. Les droits énoncés dans la première partie de l'encyclique *Pacem in terris*, du numéro 10 à 28, correspondent à ceux des numéros 3 à 27 de la Déclaration Universelle des droits de l'homme de 1948.

Cependant, ces droits sont conçus de manière différente. Loin d'être les droits d'un sujet autonome, ils sont d'emblée référés à un « ordre qui doit régner entre les hommes »²⁶⁴ et fondés sur la reconnaissance de l'homme comme « personne »²⁶⁵. Par ailleurs, pour le pape Jean XXIII, les droits sont inséparablement associés à des devoirs²⁶⁶. Enfin, la dignité de l'homme est ultimement fondée en Dieu qui l'a rachetée par le sang du Christ²⁶⁷.

C'est seulement après avoir rappelé leur fondement dans la nature et dans le lien de l'homme à Dieu que Jean XXIII énonce les droits de l'homme, dans l'ordre que voici : des droits individuels : le droit à la vie, à l'intégrité physique, à une existence décente, au respect de sa personne, à la liberté dans la recherche de la vérité, à l'expression et la diffusion de la pensée, à l'information objective, à l'accès à la culture et à la formation, à la liberté religieuse ainsi qu'à son expression publique²⁶⁸ ; des droits liés à la famille : le droit au choix d'un état de vie, à fonder et à entretenir une famille, à l'éducation de leurs enfants²⁶⁹ ; des droits économiques : droit au travail et à l'initiative économique, à

²⁶³ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n°144.

²⁶⁴ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 8.

²⁶⁵ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 9.

²⁶⁶ Jean XXIII associe droits et devoirs dans la première mention qu'il en fait (§8), et il rappelle ensuite la réciprocité entre droits et devoirs après avoir énoncés les droits (§ 28). Dans la Déclaration de 1948, les devoirs sont mentionnés seulement au § 29, l'avant-dernier paragraphe, et leur contenu reste indéfini, fait remarquer Baudoin Roger, *Op. cit.*, p. 134, note 2.

²⁶⁷ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 10.

²⁶⁸ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 11-14.

²⁶⁹ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 15-17.

des conditions de travail, à la responsabilité personnelle dans le travail, à un salaire juste, à la propriété privée²⁷⁰ ; des droits sociaux : droit à se réunir et à participer à des associations ou corps intermédiaires, à se déplacer ou à immigrer²⁷¹ ; des droits civiques : droit à participer à la vie publique et de concourir au bien commun, à la protection juridique de ses droits²⁷².

Par ailleurs, Jean XXIII associe ces différents droits à des devoirs dans une commune dépendance envers la loi naturelle : « Tout droit essentiel de l'homme emprunte en effet sa force impérative à la loi naturelle qui le donne et qui impose l'obligation correspondante »²⁷³. Le pape conclue la première partie de l'encyclique sur les droits de l'homme en se situant à un niveau plus profond encore où il affirme que la société est une « réalité d'ordre spirituel »²⁷⁴. La société n'est donc pas seulement un moyen pour permettre à chacun de ses membres d'atteindre leur fin propre. Cette société est décrite comme un lieu d'échange, de dialogue, d'émulation entre les hommes à la recherche du beau, du bien et du vrai. Ainsi, au-delà des droits et des devoirs, l'ordre de la société repose sur quatre piliers que sont la vérité, la justice, l'amour et la liberté, et trouve son « fondement objectif dans le vrai Dieu transcendant et personnel »²⁷⁵.

C'est dans un tel cadre, bien différent de celui des « Déclarations » que l'Eglise affirme les droits et les devoirs de l'homme. Loin d'être un absolu, les droits de l'homme apparaissent dans leur double lien, à la nature de l'homme, et à Dieu. Ils permettent à l'homme de « s'ouvrir aux valeurs spirituelles » et de comprendre « ce qu'est la vérité, la justice, l'amour et la liberté », et finalement de « mieux le Dieu transcendant et personnel »²⁷⁶ (§ 45).

6. Rôles des pouvoirs publics à l'égard des droits et devoirs de la personne

Après avoir affirmé que pour la pensée contemporaine, le bien commun réside surtout dans la sauvegarde des droits et des devoirs de la personne humaine, Jean XXIII

²⁷⁰ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 18-21.

²⁷¹ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 23-25.

²⁷² Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 26-27.

²⁷³ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 30.

²⁷⁴ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 36.

²⁷⁵ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 38.

²⁷⁶ Jean XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, n° 45.

énonce trois principaux rôles que les pouvoirs publics doivent jouer afin de promouvoir les droits et les devoirs de la personne. Il s'agit de la conciliation et protection des droits et devoirs de la personne humaine²⁷⁷ ; ensuite, la valorisation de ces mêmes droits et devoirs à travers la mise en œuvre d'une « politique sociale » ou l'organisation des services essentiels²⁷⁸, enfin, une organisation politique des communautés politiques fondées sur une convenable division des pouvoirs²⁷⁹.

Au sujet du premier devoir de conciliation et de protection des droits et devoirs de la personne, Jean XXIII voudrait que les pouvoirs publics puissent maintenir l'intégrité des droits pour tout le monde et de la rétablir en cas de violation ; d'autre part, à travers la protection des droits et des devoirs de la personne, Jean XXIII demande que les pouvoirs publics contribuent à la création d'un état de choses qui facilite à chacun la défense de ses droits et l'accomplissement de ses devoirs. Car si les pouvoirs publics n'agissent pas en ce sens, il y aura augmentation des inégalités entre citoyens au point que les droits fondamentaux de la personne restent sans portée et l'accomplissement des devoirs correspondants est aussi fortement compromis.

Quant à ce qui concerne la mise en œuvre d'une « politique sociale » ou organisation des services essentiels, le pape Jean XXIII propose de services comme « le réseau routier, les moyens de transport et de communication, la distribution d'eau potable, l'habitat, l'assistance sanitaire, l'instruction, les conditions propices à la pratique religieuse, les loisirs ; organiser des systèmes d'assurances, l'emploi, un salaire juste et équitable, la participation active des travailleurs à la vie de l'entreprise, la création des corps intermédiaires, l'accès aux biens de la culture sous la forme et niveau appropriés »²⁸⁰.

S'agissant, enfin, d'une organisation politique fondée sur une convenable division des pouvoirs, Jean XXIII fait remarquer qu'« il est impossible de définir une fois pour toutes quelle est la structure la meilleure pour l'organisation des pouvoirs publics, et selon quelles formules s'exerceront le mieux les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire »

²⁷⁷ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 62-63.

²⁷⁸ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 64.

²⁷⁹ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 67-79.

²⁸⁰ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 64.

(§ 67). Mais, rien qu'en proposant une division des pouvoirs en pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, le pape Jean XXIII fait référence à un régime démocratique même si le mot démocratie n'est pas cité :

« Nous estimons conforme aux données de la nature humaine l'organisation politique des communautés humaines fondées sur une convenable division des pouvoirs, correspondant aux trois fonctions principales de l'autorité publique. En effet, dans ce régime sont définis en termes de droit non seulement les attributions et le fonctionnement des pouvoirs publics, mais aussi les rapports entre simples citoyens et représentants de l'autorité, ce qui constitue, pour les premiers, une garantie dans l'exercice de leurs droits et l'accomplissement de leurs devoirs »²⁸¹.

L'une des implications majeures de ce système politique et juridique privilégié par le pape Jean XXIII, c'est de favoriser la participation des citoyens à la vie publique. D'une part, il est dit que c'est un droit inhérent des citoyens de prendre une part active à la vie publique, encore que les modalités de cette participation soient subordonnées au degré de maturité atteint par la communauté politique dont ils sont membres et dans laquelle ils agissent ; multipliant ainsi les contacts et les échanges avec leurs administrés, les dirigeants comprennent mieux les exigences objectives du bien commun ; en outre, le pape souligne la valeur du droit de vote : « le renouvellement périodique des titulaires des charges publiques préserve l'autorité de tout vieillissement et lui procure comme un regain de vitalité en harmonie avec l'avance de la société »²⁸².

Au terme de cette réflexion sur l'État dans l'encyclique *Pacem in terris*, nous constatons que le pape Jean XXIII met en évidence deux éléments essentiels sur l'autorité : d'une part, l'origine divine de celle-ci comme chez le pape Léon XIII. La thèse que défend Jean XXIII est qu'aucun homme n'ayant, du fait de l'égalité naturelle des êtres humains, « le pouvoir de déterminer chez un autre le consentement intime, l'autorité humaine ne peut lier les consciences que dans la mesure où elle se relie à l'autorité de Dieu et en constitue une participation. L'autorité humaine est donc en situation de subordination, de participation et dès lors de limitation. On ne peut donc gouverner indépendamment de l'ordre moral, de la droite raison et de la volonté divine. D'autre part, Jean XXIII souligne le caractère moral de l'autorité : l'autorité est une force morale, qui doit s'appuyer moins

²⁸¹ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, n° 68.

²⁸² JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, § 74.

sur la menace, la crainte des sanctions ou la promesse des récompenses que sur la conscience des citoyens et leur devoir de servir le bien commun. Nous avons retenu aussi l'apport décisif que le pape a apporté à la conception du bien commun auquel il a donné un contenu nouveau, à savoir la sauvegarde des droits et devoirs de la personne humaine.

En franchissant un tel cap, l'encyclique *Pacem in terris*, a « effacé l'image, injustement entretenue, de l'Église globalement hostile à la civilisation moderne. L'attitude consiste maintenant à rechercher les éléments positifs et dignes d'approbation présents dans les divers systèmes : ni rejet ni compromission mais collaboration loyale au service de l'homme et de tout homme. Telle est désormais la direction que prenait l'enseignement social de l'Église »²⁸³.

En outre, en ce qui concerne l'organisation politique, Jean XXIII axe sa doctrine sur trois pivots : d'abord le respect des droits de l'homme, ensuite, la modération dans l'exercice de l'autorité et dès lors le rejet de l'autoritarisme et des systèmes totalitaires, enfin l'équilibre entre les pouvoirs qui se font contrepoids.

Enfin, constatons que depuis Jean XXIII, le Magistère a abandonné un discours de type abstrait et philosophique pour s'inscrire dans une perspective globale de l'histoire humaine inspirée par l'histoire du salut. Sans minimiser le fondement rationnel de l'éthique sociale, le Magistère scrute les « signes des temps » et les interprète à la lumière de l'Évangile. L'encyclique *Pacem in terris* a ouvert la voie en ce sens dans la mesure où chacune de ses parties se termine par une section consacrée aux signes des temps, considérés comme des évolutions que le monde des années soixante avait enregistrées.

1.1.4.2.3. *L'organisation de la communauté mondiale : plaidoyer pour le bien commun universel*

Les mutations sociales vécues au lendemain de la deuxième guerre mondiale et dont l'impact a été décisif sur la vie sociopolitique des années soixante ont beaucoup attiré l'attention du pape Jean XXIII. Après avoir analysé le phénomène de « socialisation » dans l'encyclique *Mater et Magistra* (1961), Jean XXIII examine le phénomène de la « globalisation » dans l'encyclique *Pacem in terris*, compte tenu de l'impact qu'il exerce

²⁸³ Roland MINNERATH, *Doctrines sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 19.

sur l'organisation de la communauté mondiale. Il est vrai que le pape ne cite pas le mot « globalisation », mais il en propose la description suivante :

« Les récents progrès de la science et de la technique ont exercé une profonde influence sur les hommes et ont déterminé chez eux, sur toute la surface de la terre, un mouvement tendant à intensifier leur collaboration, et à renforcer leur union. De nos jours, les échanges de biens et d'idées, ainsi que les mouvements de populations se sont beaucoup développés. On voit se multiplier les rapports entre les citoyens, les familles et les corps intermédiaires dans divers pays, ainsi que les contacts entre les gouvernants des divers États. De même la situation économique d'un pays se trouve de plus en plus dépendante de celle des autres pays. Les économies nationales se trouvent peu à peu tellement liées ensemble qu'elles finissent par constituer chacune une partie intégrante d'une unique économie mondiale. Enfin, le progrès social, l'ordre, la sécurité et la tranquillité de chaque communauté politique sont nécessairement solidaires de ceux des autres »²⁸⁴.

La réalité décrite précédemment, c'est sans conteste la mondialisation ou la globalisation que Jean XXIII identifie sans la nommer. Elle bouleverse les rapports entre les États, elle donne une réalité à la notion de bien commun universel et impose « la constitution d'une autorité publique d'une compétence universelle » (§ 137) capable d'instaurer un ordre moral dans ce nouveau contexte. En effet, « dans les conditions actuelles de la communauté humaine, l'organisation et le fonctionnement des États aussi bien que l'autorité conférée à tous les gouvernements ne permettent pas, il faut l'avouer, de promouvoir comme il faut le bien commun universel » (§ 135).

Selon Jean XXIII, les règles de droit international ne suffisent plus pour gouverner la communauté humaine ; il est donc nécessaire d'établir une institution internationale qui régisse les rapports entre les États. Jean XXIII en précise certains contours. Une telle institution doit être établie par « un accord unanime et non pas imposé par la force » (§ 138). Elle doit viser en premier lieu « la reconnaissance, le respect, la défense et le développement des droits de la personne humaine » (§ 139). Ses relations avec les États doivent être réglées par le principe de subsidiarité (§ 140-141)²⁸⁵.

²⁸⁴ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in terris*, § 130.

²⁸⁵ Cf. Baudoin ROGER, *Op. cit.*, p. 140-141.

Conclusion partielle

Dans l'encyclique *Pacem in terris*, Jean XXIII prend la mesure des bouleversements de l'ordre mondial qui se dessinent déjà après la deuxième guerre mondiale. A travail son plaidoyer pour la paix entre les nations, il développe la réflexion du Magistère à un niveau jamais atteint sur la question de l'État parce qu'il adresse son propos à « tous les hommes de bonne volonté » et analyse la réalité sociale tout en mettant en évidence les principales intuitions sur les droits et devoirs de la personne humaine, le bien commun, l'autorité politique en se situant aussi bien à l'horizon national qu'à l'horizon mondial. Ces intuitions théologiques qui sont présentes pour la première fois dans l'encyclique *Pacem in terris*, trouveront un prolongement dans d'autres documents du Magistère, tels que la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps et la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, ainsi que l'encyclique *Populorum progressio* sur le développement des peuples que le pape Paul VI avait publié en 1967.

1.2. *La conception de l'État dans les documents du Concile Vatican II (1962-1965)*

Le 25 janvier 1959, au terme de la *Semaine de prière pour l'unité des chrétiens*, le pape Jean XXIII annonce aux cardinaux trois importantes décisions : la célébration d'un synode pour le Diocèse de Rome, la révision du Code de droit canonique de 1917, et la célébration d'un Concile Œcuménique pour l'Église universelle. Après un temps de consultation des personnes et des institutions habilitées à prendre part au Concile, le pape Jean XXIII publie le 25 décembre 1961, la Constitution apostolique *Humanae salutis* par laquelle il annonçait l'ouverture du Concile Vatican II à Rome à la date du 11 octobre 1962²⁸⁶.

Au plan historique, le Concile Vatican II occupe une place de choix dans l'ensemble des conciles que l'Église catholique a déjà célébrés. Vingt et unième Concile œcuménique, Vatican II a démontré la véritable catholicité de l'Église car, pour la première fois dans l'histoire, un concile accueillait des « Pères conciliaires » en

²⁸⁶ JEAN XXIII, *Constitution apostolique Humanae salutis* du 25 décembre 1961, in www.vatican.va (visité le 13 août 2019).

provenance de tous les continents²⁸⁷. En outre, Vatican II a ouvert la mission de l'Église à de nouveaux horizons grâce aux questions inscrites à son ordre du jour, notamment la liberté religieuse, l'œcuménisme, les relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes et les rapports entre l'Église et le monde.

Au terme de ses travaux, le 8 décembre 1965, le Concile Vatican II avait promulgué durant quatre sessions, seize documents conciliaires parmi lesquels quatre constitutions : Constitution dogmatique *Dei Verbum* sur la Révélation divine, *Lumen Gentium* sur l'Église, *Sacrosanctum Concilium* sur la sainte Liturgie, Constitution pastorale *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps ; neuf décrets : *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, *Presbyterorum Ordinis* sur le ministère et la vie des prêtres, *Apostolicam Actuositatem* sur l'apostolat des laïcs, *Optatam Totius* sur la formation des prêtres, *Perfectae Caritatis* sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse, *Christus Dominus* sur la charge pastorale des évêques dans l'Église, *Unitatis Redintegratio* sur l'œcuménisme, *Orientalium Ecclesiarum* sur les Églises orientales catholiques, *Inter Mirifica* sur les moyens de communication sociale; trois déclarations : *Gravissimum Educationis* sur l'éducation chrétienne, *Nostra Aetate* sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse²⁸⁸. Parmi tous ces documents conciliaires précités, il y a deux textes essentiels qui intéressent directement notre recherche sur l'État. Le premier est la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église avec le monde²⁸⁹, tandis que le second est la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse²⁹⁰.

²⁸⁷Hilari RAGUER, « Physionomie initiale de l'assemblée », in Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965). Tome II : la formation de la Conscience conciliaire. La première session et la première intersession (octobre 1962-septembre 1963)*, Peeters-Louvain, Cerf-Paris, 1998, p. 210-211. L'auteur nous offre des statistiques sur les Pères qui étaient convoqués au Concile Vatican II. Ils étaient au nombre de 2904 Pères, même si ceux qui étaient effectivement présents étaient à 2449 (89,4%) qui provenaient de 116 nations : 849 d'Europe occidentale, 601 d'Amérique Latine, 332 d'Amérique du Nord, 256 du monde asiatique, 250 d'Afrique noire, 174 du bloc communiste, 95 du monde arabe, 70 d'Océanie.

²⁸⁸ Voir le site du Vatican : www.vatican.va/ Conciles œcuméniques/ Concile Vatican II (visité le 13 août 2019).

²⁸⁹ VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p. 814-969.

²⁹⁰ Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 19.

1.2.1. La Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps (1965)

Dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, la réflexion se déploie à partir de la conception de la « personne humaine » et de sa dignité. Ce document témoigne d'une évolution importante de la doctrine de l'Église opérée à Vatican II. La référence centrale n'est plus l'Église mais la personne humaine qui devient une référence normative non seulement pour les États, mais aussi pour toutes les institutions. Désormais, celles-ci sont au service de la personne et doivent être pensées à partir de la personne. D'où l'importance de reconnaître la liberté religieuse comme l'un des droits fondamentaux qui s'impose à toutes les institutions, même à l'Église. Cette évolution doctrinale réalisée par le Concile Vatican II s'enracine essentiellement au plan théologique, et en particulier dans l'ecclésiologie explicitée dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église. En effet, l'ecclésiologie déployée dans cette constitution précitée transforme radicalement la manière dont l'Église se pense elle-même, non plus comme institution mais comme peuple de Dieu. Ce changement renouvelle à son tour le rapport de l'Église au monde et aux hommes²⁹¹.

1.2.1.1. Enracinement historique de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*

Les travaux préparatoires du Concile Vatican II n'avaient pas prévu de document sur les rapports entre l'Église et le monde²⁹². Celui-ci aurait pour point de départ l'intervention que le Cardinal Leo-Joseph Suenens avait faite au Concile le 4 décembre 1962 lors de la trente-troisième Congrégation générale. Le cardinal belge proposait que les schémas conciliaires soient refondus et revus à la lumière d'une double considération : celle de l'Église *ad intra* qui examinerait les questions ayant trait à l'organisation interne de l'Église, c'est-à-dire le dialogue de l'Église avec ses fidèles et ses frères pas encore visiblement unis, et celle de l'Église *ad extra*, qui examinerait les relations de l'Église avec le monde, les religions non-chrétiennes, les autres églises²⁹³.

²⁹¹ Cf. Baudoin ROGER, *Op. cit.*, p. 145-146.

²⁹² Lire à ce propos Gérard MATHON, « L'Église dans le monde de ce temps. La réception de *Gaudium et spes* d'hier (1965) à aujourd'hui (2005) », dans *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 238, 2006/1, pp. 9-48.

²⁹³ Pour en savoir davantage sur les travaux du Concile Vatican II, nous renvoyons à la thèse de doctorat en Théologie que nous avons présentée à l'Institut Catholique de Paris, à la Faculté de Théologie et de

Constatons que cette double distinction ecclésiologique proposée par le Cardinal Suenens à l'assemblée conciliaire pour une organisation pertinente des travaux du Concile n'était pas une nouveauté en soi mais plutôt une actualisation de la « note au sujet du concile » que le prélat belge avait déjà soumise au pape Jean XXIII, neuf mois plus tôt, en mars 1962, concernant les soixante-dix schémas élaborés durant la phase préparatoire du Concile. Le Cardinal belge affirmait que « l'annonce du concile a fait naître de très grandes espérances auprès des fidèles et aussi dans le monde » et que « c'est à cette double attente qu'il doit répondre : de là, concluait-il, la nécessité de traiter au concile une double série de questions. Une première série porterait sur l'Église *ad extra*, c'est-à-dire sur l'Église face au monde d'aujourd'hui. Une deuxième porterait sur l'Église *ad intra*, c'est-à-dire sur l'Église en elle-même, en vue d'ailleurs d'aider celle-ci à mieux répondre à sa mission dans le monde »²⁹⁴.

Le 7 décembre 1965, Paul VI, suivi par les évêques présents au Concile Vatican II, signait la Constitution pastorale sur « l'Église dans le monde de ce temps ». Sur 2391 votants, 2309 se prononcèrent affirmativement. Le même jour un autre document (un Bref) *Ambulate in delictione* pour la levée des anathèmes entre Rome et Constantinople fut ratifié. Le lendemain, le 08 décembre 1965, la clôture du Concile Vatican II, célébrée solennellement, inaugura la période postconciliaire²⁹⁵.

1.2.1.2. La conception de l'État dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*

C'est dans le chapitre portant sur la « communauté humaine » de sa première partie que *Gaudium et spes* nous offre les premiers éléments de son appréhension du pouvoir politique dans la doctrine catholique, La Constitution pastorale défend la thèse de l'État comme garant et promoteur du « bien commun », reprise implicitement par Thomas d'Aquin de la philosophie d'Aristote :

« Parce que les liens humains s'intensifient et s'étendent peu à peu à l'univers entier, le bien commun, c'est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui

sciences religieuses, en date du 19 mai 2016, sous le titre : Dieudonné MUSANGANYA, *Généalogie de l'élargissement de la notion de Bien commun par le Concile Vatican II dans la Constitution pastorale Gaudium et spes*, Thèse, sous la direction de Madame le Professeur Geneviève MÉDEVIELLE, pour l'obtention d'un doctorat en Théologie.

²⁹⁴ Léon-Joseph SUENENS, *Souvenirs et Espérances*, Paris, Fayard, 1991, pp.66.

²⁹⁵ Patrick de LAUBIER, *Op.cit.*, p. 114.

permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée, prend aujourd'hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain. Tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes, et plus encore du bien commun de l'ensemble de la famille humaine »²⁹⁶.

La relecture de ce passage de la Constitution pastorale nous révèle que le Concile adopte une définition fonctionnelle du bien commun dans la mesure où l'État est défini en fonction non de sa nature, à savoir l'exercice de l'autorité dans une société, ou de son origine qui est la volonté divine, mais de ses attributs, notamment celui de la promotion du bien commun.

Se situant dans le contexte d'une société en mutation des années soixante, où le phénomène de socialisation affecte l'ensemble de pays du monde et rend réel l'interdépendance entre les peuples, *Gaudium et spes* en déduit que le bien commun prend aujourd'hui non seulement « une extension de plus en plus universelle » mais aussi qu'il « recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain ». Cette évolution que connaît le bien commun implique deux exigences : d'une part, la solidarité entre les peuples étant donné que « tout groupe doit tenir compte des besoins et des légitimes aspirations des autres groupes », mais aussi la prise en compte du « bien commun de l'ensemble de la famille humaine ». L'appel à la solidarité qui est fait par la Constitution pastorale est une invitation implicite à ne pas envisager le bien commun sous l'angle des théories utilitaristes qui considèrent le bien commun comme une somme des intérêts individuels de membres d'un groupe donné. Pour le Concile, le bien commun est au service des groupes humains et à chacun de leurs membres. De même, la promotion du « bien commun de l'ensemble de la famille humaine » renforce l'idée qu'aucune nation ne doit plus vivre en vase clos mais doit s'ouvrir aux autres parce qu'il y a des problèmes qui ne peuvent plus trouver des solutions au niveau des États mais au niveau d'une autorité dotée d'une compétence universelle capable de coordonner son action avec celle des États.

En plus de son adhésion à la théorie thomiste qui fait de l'État, le garant du bien commun, *Gaudium et spes* intègre aussi dans son enseignement social la philosophie

²⁹⁶ VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p. 849-851, n° 26, § 1.

des droits de l'homme, à la manière du pape Jean XXIII dans l'encyclique *Pacem in terris* sur la paix entre toutes les nations :

« Mais en même temps grandit la conscience de l'éminente dignité de la personne humaine, supérieure à toutes choses et dont les droits et les devoirs sont universels et inviolables. Il faut donc rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine, par exemple : nourriture, vêtement, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse »²⁹⁷.

Sont retenus comme contenu du bien commun, les droits individuels notamment l'accès à la nourriture, vêtement, habitat ; droits liés à la famille ainsi que des droits économiques et sociaux.

Après avoir adhéré à une définition fonctionnelle de l'État, celle qui valorise les attributs de ce dernier, à savoir le bien commun ; la Constitution pastorale adopte également la théorie de paulinienne et augustinienne de l'État qui affirme qu'il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu » selon la lettre que saint Paul écrit aux Romains (Rm 13,1). C'est dans le chapitre consacré à la « vie de la communauté politique » de sa seconde partie que la Constitution *Gaudium et spes* développe cette autre théorie catholique de l'État, celle qui fait appel à l'autorité afin de permettre à la communauté politique d'atteindre son objectif qui est le bien commun :

« Mais les hommes qui se retrouvent dans la communauté politique sont nombreux, différents, et ils peuvent à bon droit incliner vers des opinions diverses. Aussi, pour empêcher que, chacun opinant dans son sens, la communauté politique ne se disloque, une autorité s'impose qui soit capable d'orienter vers le bien commun les énergies de tous : non d'une manière mécanique ou despotique, mais en agissant avant tout comme une force morale qui prend appui sur la liberté et le sens de responsabilité »²⁹⁸.

Derrière la justification qui est faite de la nécessité de l'autorité par la Constitution pastorale, nous retrouvons ici la pensée du pape Léon XIII qui s'exprimait en

²⁹⁷ VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p.851, n° 26, § 2.

²⁹⁸ VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, in Arthur F. UTZ, *Op. cit.*, Tome I, p. 935, n° 74, § 2.

des termes semblables dans les encycliques *Diuturnum Illud* sur l'origine du pouvoir civil, ainsi que *Immortale Dei* sur la constitution chrétienne de l'État. Une autorité est nécessaire pour qu'une société réalise ses objectifs, pour qu'elle atteigne sa fin. Cette référence à Léon XIII se trouve justifiée par le fait que *Gaudium et spes* déclare que la communauté politique et l'autorité trouvent leur fondement dans la nature humaine et relèvent d'un ordre fixé par Dieu. Une autre affirmation qui est faite, c'est que la détermination des régimes politiques comme la désignation des dirigeants sont laissées à la libre volonté des citoyens. Autrement dit, comme l'autorité politique prend sa source en Dieu, la désignation de ceux qui doivent exercer les prérogatives de l'autorité dépend des citoyens eux-mêmes. Ceux-ci désignent les mandataires de l'État tandis que Dieu est la source de l'autorité en elle-même.

1.2.1.3. Quelques implications de la conception de l'État.

L'analyse de la conception de l'État dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes* du Concile Vatican II nous a révélé combien le Concile a réaffirmé l'enseignement classique de l'Église sur le pouvoir politique tout en le modernisant. En effet, le Concile a confirmé la nécessité d'avoir une autorité dans chaque société afin de permettre à ses membres d'atteindre leur fin. Il a aussi affirmé que l'origine de l'autorité se trouve en Dieu ; et que la fin de l'autorité est de servir le bien commun. En cela, le Concile a articulé deux traditions de l'appréhension du politique par l'Église catholique, notamment la tradition paulinienne et augustinienne qui affirme que Dieu est la source de l'autorité ; mais aussi la tradition thomiste qui fait de l'État le garant du bien commun. Au-delà de ces deux traditions, le concile Vatican II a modernisé la notion de bien commun, à la suite du pape Jean XXIII, en l'exprimant en termes des droits et devoirs qui sont universels, inviolables et inaliénables.

Pour comprendre ce qui se joue derrière la théorie conciliaire du bien commun qui s'inspire de la pensée de saint Thomas d'Aquin, nous pouvons interroger Joël-Benoît d'Onorio qui a apporté un éclairage sur le sujet à travers une contribution faite à un

Colloque organisé par l'École Française de Rome en 1986 sur le Concile Vatican II (1962-1965)²⁹⁹.

1.2.1.3.1. *La doctrine conciliaire sur le droit de la société civile*

Pour sa présentation de « la doctrine conciliaire sur le droit de la société civile », Joël-Benoît d'Onorio met en avant l'hypothèse selon laquelle le Concile allie, à la fois, le rappel de la tradition et l'amorce d'une évolution, dans son enseignement sur la société civile³⁰⁰. A travers son rappel de la tradition, notre auteur présente une synthèse de l'enseignement classique de l'Église sur le bien commun et dont le Concile confirme la validité, et à travers l'amorce d'une évolution, il démontre comment le Concile a modernisé à son tour la notion de bien commun en lui donnant les droits de l'homme comme contenu.

1.2.1.3.2. *La tradition rappelée : l'ordre moral et le bien commun*

Dans son argumentation, Joël-Benoît d'Onorio affirme que la philosophie du droit énoncée par le Concile Vatican II³⁰¹ demeure des plus traditionnelles dans la mesure où les Pères conciliaires n'ont pas hésité à rappeler l'enseignement constant de l'Église sur la loi naturelle qui constitue « le fondement solide d'une communauté fraternelle » (G.S.89). Il s'agit, en effet, comme l'écrivait déjà saint Paul aux Romains (II, 14-16),

²⁹⁹ Joël-Benoît d'ONORIO, « Le Concile Vatican II et le droit », in *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965), Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Institut per le Scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Roma 28-30 mai 1986)*, (École Française de Rome Palais Farnèse, 1989), Roma, 1989, p. 651-688. La contribution de Joël-Benoît d'Onorio nous servira de fil conducteur tout au long de cette partie consacrée aux implications de la conception de l'État dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*. Subdivisée en deux parties, cette contribution aborde dans sa première partie, « la doctrine conciliaire sur le droit de la société civile », tandis que la seconde porte sur « la doctrine conciliaire sur le droit de la société ecclésiale ». C'est la première partie qui nous intéresse spécialement car c'est elle qui examine l'enseignement du Concile Vatican II sur l'État, le bien commun et les droits de l'homme.

³⁰⁰ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 653.

³⁰¹ Les références aux documents conciliaires qui sont citées par Joël-Benoît d'ONORIO sous les abréviations suivantes sont : G.S. : *Gaudium et spes* (Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps), L.G. : *Lumen gentium* (Constitution dogmatique sur l'Église), A.A. : *Apostolicam actuositatem* (Décret sur l'apostolat des laïcs), D.H. : *Dignitatis humanae* (Déclaration sur la liberté religieuse), A.G. : *Ad gentes* (Décret sur l'activité missionnaire de l'Église), I.M. : *Inter mirifica* (Décret sur les moyens de communication sociale), G.E. : *Gravissimum educationis* (Déclaration sur l'éducation chrétienne), C.D. : *Christus Dominus* (Décret sur la charge pastorale des évêques), P.C. : *Perfectae caritatis* (Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse), P. O. : *Presbyterorum ordinis* (Décret sur le ministère et la vie des prêtres), O.T. : *Optatam totius* (Décret sur la formation des prêtres), S.C. : *Sacrosanctum concilium* (Constitution sur la liturgie).

d'une « loi inscrite par Dieu dans le cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir et c'est elle qui le jugera » (G.S.16). C'est dire que cette loi concerne tout homme et pas seulement le croyant ou le fidèle de l'Église, car elle est incluse dans l'ordre naturel qui a « ses lois propres » (A.A. 7) sur lesquelles, malgré toute leur science ou leur savoir-faire, les hommes ont bien peu de prise. Cette loi naturelle ne peut avoir pour source que l'Auteur même de la nature ; le contraire aboutirait à reconnaître la nature comme le législateur suprême et ferait tomber dans le naturalisme et le panthéisme. La loi naturelle est donc, par la force des choses, une loi divine et le Concile le souligne quand il parle indistinctement de « la connaissance de la loi divine et naturelle » (G.S. 89)³⁰².

Notre auteur précise que la loi divine est, d'abord, une loi d'Amour, car loi de la Révélation de l'amour de Dieu pour les hommes. Aussi forme-t-elle le tréfonds de la conscience de l'homme parce que « la norme suprême de la vie humaine est la loi divine elle-même, éternelle, objective et universelle, par laquelle Dieu, dans son dessein de sagesse et d'amour, règle, dirige et gouverne le monde entier ainsi que les voies de la communauté humaine » (D.H. 3). On ne peut, en effet, concevoir l'existence de Dieu sans que Celui-ci ait un projet sur l'homme, sinon on aurait affaire à un Créateur sans idée sur la créature, ce qui serait absurde. Un Dieu perdu dans les nuages à contempler silencieusement le monde est peut-être le dieu de l'Encyclopédie ; ce n'est pas Celui de la Révélation ni Celui de l'Église, ni, par voie de conséquence, Celui du Concile.

C'est pourquoi, le Concile donne aux laïcs chrétiens la mission « d'inscrire la loi divine dans la cité terrestre » (G.S. 43 §2). Joël-Benoît déclare qu'aucuns pourraient déceler dans cette directive des relents de nostalgie de la chrétienté issue de « l'obscurantisme anté-conciliaire » dans la mesure où l'on cherche à introduire des préceptes divins dans le gouvernement des sociétés civiles devenues pluralistes, surtout à une époque où le pluralisme semble être devenu une vertu cardinale. La réponse que nous offre Joël-Benoît d'Onorio est que, lorsque le Concile Vatican II confie aux laïcs la charge d'inscrire la loi divine dans la cité des hommes, il ne leur demande pas de l'imposer coûte que coûte. Il est normal que tout homme qui, seul ou en groupe, veut exercer des

³⁰² Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 653.

responsabilités publiques, cherche à faire prévaloir ses idées et sa philosophie de la vie ; c'est le ressort même de toute action publique.

Dès lors, il serait paradoxal que les chrétiens soient les seuls à rester sur la réserve et à s'abstenir de faire en sorte que le message de l'Évangile soit le mieux diffusé et le plus largement reconnu et appliqué. Aussi, ne serait-il pas inconvenant que là où une majorité de la population professe la foi chrétienne, celle-ci soit l'inspiratrice des lois, des arts et des mœurs. Mais là où il n'en va pas ainsi, il revient à chaque fidèle d'agir de telle manière qu'au moins les préceptes de la loi naturelle soient garantis par la législation civile. En effet, c'est sur la loi naturelle que croyants et incroyants peuvent se rencontrer car elle est cette partie de la loi divine que chacun peut percevoir grâce à sa propre intelligence fondée sur l'observation raisonnable et l'expérience personnelle. Il s'agit de revenir à ces *communia*, vocable sous lequel saint Thomas d'Aquin rangeait les principes généraux et universels, valables pour tous les hommes et que ceux-ci peuvent découvrir par le fait qu'ils partagent la même nature humaine. Si la loi divine se rapporte directement aux choses spirituelles dont l'accès n'est possible que grâce à la Révélation transmise par l'Église, la loi naturelle concerne, en revanche, les choses temporelles confiées à la sagesse des hommes de bonne volonté par -delà leurs diversités.

Rappelons que la loi naturelle repose sur deux fondements qui sont deux constantes de la doctrine sociale de l'Église : l'ordre moral et le bien commun. C'est dans l'ordre moral que le droit prend sa source et sa légitimité ; c'est dans le bien commun qu'il trouve sa justification et son accomplissement³⁰³. Nous allons examiner seulement le bien commun qui est au cœur de notre recherche.

1.2.1.3.3. Relecture de la doctrine conciliaire sur le bien commun

Le bien commun est, selon le Concile, « cet ensemble de conditions sociales qui permettent tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée » (G.S. 26 § 1). Joël-Benoît d'Onorio prévient que cette définition conciliaire n'a rien de nouveau car elle est reprise de l'encyclique *Mater et Magistra* de Jean XXIII qui s'était lui-même inspiré du radio-message de Noël 1942 où Pie

³⁰³ Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 654- 655.

XII qualifiait le bien commun de réalisation durable « de ces conditions extérieures nécessaires à l'ensemble des citoyens pour le développement de leurs qualités, de leurs fonctions, de leur vie matérielle, intellectuelle et religieuse »³⁰⁴.

Si cette notion de bien commun est omniprésente dans l'enseignement social de l'Église, notre auteur prévient qu'elle est, en revanche, peu usitée dans le langage juridique, malgré son ancienneté, puisqu'elle a été élaborée par Aristote et enrichie par saint Thomas d'Aquin... avant d'être obscurcie par John Locke et Pufendorf qui ont mis en avant une conception utilitariste du bien commun. Les juristes sont, en effet, plus à l'aise avec le concept d'intérêt général qui doit former la colonne vertébrale de la législation civile. Or, entre les deux, il y a plus qu'une nuance. Le « bien commun » est porteur d'une connotation qualitative, tandis que l'« intérêt général » est plus quantitative. L'intérêt général évoque des avantages matériels, faits de gains et de profits où le grand nombre trouve son compte. Le bien commun, à l'inverse, à une signification plus morale, ne serait-ce que par le substantif « bien » ; il comprend, certes, une composante matérielle et extérieure, car l'homme n'est pas un pur esprit ; mais il implique aussi une dimension spirituelle et intérieure dans la mesure même où le bien commun vise le perfectionnement et l'épanouissement de la vie humaine. Le bien commun est donc un bien d'ensemble, recherché par l'ensemble du corps social et réalisé pour l'ensemble de la communauté civile, dans un cadre juridique et politique défini et, au demeurant, variable selon les lieux et les temps. Mais, dans cette optique, contrairement au collectivisme, l'individu n'est point dissous dans l'ensemble, car la fin du bien commun est le bien des personnes « puisque l'ordre des choses doit être subordonné à l'ordre des personnes et non l'inverse » (G.S. 26 § 3)³⁰⁵.

Ainsi, le bien commun n'est-il pas un état statique ; s'il est « assurément régi, dans sa réalité fondamentale, par la loi naturelle, dans ses exigences concrètes, il est pourtant soumis à d'incessants changements avec la marche du temps » (G.S.78 §1). En effet, si l'homme, dans sa nature et dans son être même, ne change ni n'évolue, ses devoirs comme ses intérêts fondamentaux peuvent se modifier selon les circonstances historiques ou sociales. Dans chaque situation donnée, il convient de rechercher les moyens propres à

³⁰⁴ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 657.

³⁰⁵ Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 657- 658.

accomplir, de manière plus parfaite, sa destinée ontologique. Ainsi en est-il pour le bien commun dans l'exercice de l'autorité publique (I.M. 12), dans le respect des droits fondamentaux (D.H. 6), dans la vie politique (G.S. 73 § 1), dans le maintien de la paix (G.S.78 § 1), dans le travail (G.S. 67 § 2 et 3), dans la propriété foncière (G.S. 75 § 4 et 6), dans les arts et les médias (I.M.11). C'est pourquoi le Concile n'hésite pas à plaider pour un bien commun « conçu d'une manière dynamique » (G.S. 74 § 4). Il dépasse même le cadre de la vie nationale pour s'élargir aux dimensions de l'universel (G.S. 82 § 3 ; 84 § 1), ce qui montre bien le caractère fondamental du bien commun qui le rattache au droit naturel. Le Concile déclare d'ailleurs que « le bien commun du genre humain est régi, dans sa réalité fondamentale, par la loi éternelle » (G.S. 78 § 1)³⁰⁶.

Toujours, selon Joël-Benoît d'Onorio, l'enseignement conciliaire du bien commun, où des esprits peu avertis pourraient voir d'abstraites et inoffensives généralités, est, en réalité, d'une importance primordiale pour tout système juridique, spécialement depuis l'époque moderne. En effet, la tentative d'élaborer un droit naturel sans référence divine a abouti inéluctablement à l'instauration d'un droit dépourvu de tout fondement et, par-là, de toute norme supérieure. La voie était ainsi tracée à Rousseau, Kant, Hegel et enfin Kelsen pour accréditer la philosophie du positivisme juridique selon laquelle il n'y a de droit que positif, c'est-à-dire uniquement dans la loi en vigueur promulguée par l'État. L'autorité publique se suffit à elle-même pour légitimer la norme sociale. La légitimité se confond avec la positivité, la validité avec la licéité et, en fin de compte, le légal avec le moral. C'est ainsi qu'une démocratie dérape vers le totalitarisme³⁰⁷.

Or, en rappelant que le droit ne s'épuise pas dans la loi, que la société civile ne se gouverne pas au gré de ses fantaisies, de ses passions ou de ses pulsions, le Concile combat implicitement mais directement l'idéologie juridique contemporaine qui a pour effet de placer la norme sociale dans l'insécurité juridique en la soumettant à l'arbitraire de l'État ou d'une majorité. A l'encontre de ceux qui donnent « juridiquement tort à qui est politiquement minoritaire, le Concile restreint la prétention de l'esprit humain à tout gouverner à sa guise, en le reliant à son point de dépendance qui est un ordre du monde qui le dépasse et qui l'oblige.

³⁰⁶ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 658.

³⁰⁷ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 658.

C'est pourquoi, dans leur message de clôture adressé aux gouvernants, les Pères conciliaires ont déclaré : « Nous le proclamons hautement : nous rendons honneur à votre autorité et à votre Souveraineté ; nous respectons votre pouvoir ; nous reconnaissons vos justes lois ; nous estimons ceux qui les font et ceux qui les appliquent. Mais nous avons une parole sacro-sainte à vous dire et la voici : Dieu seul est grand. Dieu seul est le principe et la fin. Dieu seul est la source de votre autorité et le fondement de vos lois ». De la sorte, le Concile Vatican II maintient la grande tradition de l'Église ; il réinstalle la règle de droit entre son tenant et son aboutissant : d'une part, l'ordre moral dont elle procède et dans lequel elle doit s'inscrire, d'autre part, le bien commun dont elle s'inspire et qu'elle doit poursuivre. C'est en fonction de ces deux principes *a quo* et *ad quem* que s'articuleront aussi les droits de l'État et les droits de l'homme³⁰⁸.

1.2.1.3.4. *L'évolution amorcée par le Concile : la promotion des droits de l'État et des droits de l'homme*

Selon Joël-Benoît d'Onorio, c'est à la suite du Christ et des Apôtres (l'épître de saint Paul aux Romains, XIII, 1-2) que l'Église dans son Concile réaffirme la légitimité de l'autorité civile (Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* sur la Liberté religieuse, n° 11) et reconnaît, par le fait même, son domaine propre. En proclamant que « la communauté politique et l'autorité publique trouvent leur fondement dans la nature humaine et relèvent, par-là, de l'ordre fixé par Dieu » (*Gaudium et spes*, 74 § 3), le Concile souligne le caractère de droit naturel de l'État si fortement proclamé par le pape Pie XII³⁰⁹.

Cela étant, les droits de l'institution étatique ne sont pas pour autant illimités : le Concile assigne à celle-ci sa destination qui est d'exister « pour le bien commun ; elle trouve en lui sa pleine justification et sa signification, et c'est de lui qu'elle tire l'origine de son droit propre » (G.S. 74 § 6). L'Église estime, en effet, qu'il ne lui revient pas de privilégier un système politique plutôt qu'un autre. En cela, le Concile reste fidèle au principe de non-ingérence de l'Église dans la forme politique des États, hautement proclamé par le Magistère pontifical depuis Léon XIII mais déjà contenu dans la doctrine thomiste. Ce qui lui importe avant tout, c'est moins la structure du pouvoir d'État que son exercice. A cet égard, le Concile déclare que « c'est pour tout pouvoir civil un devoir

³⁰⁸ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 658-659.

³⁰⁹ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 659.

essentiel que de protéger et promouvoir les droits inviolables de l'homme » (Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse, n° 6) et « de défendre les libertés des citoyens » (G.E. 6). C'est en fonction de cet impératif, qui « doit toujours se déployer dans les limites de l'ordre moral et du bien commun » (G.S. 74 § 4), que certaines règles sont à observer dans l'ordonnement étatique³¹⁰.

Le principe de participation active des citoyens à la vie et à la gestion des affaires publiques permet d'assurer une meilleure garantie des droits de la personne (G.S. 73 § 2). Pour cela, le Concile estime qu'un statut de droit positif est nécessaire qui organise une répartition convenable des fonctions et des organes du pouvoir ainsi qu'une protection efficace des droits, indépendante de quiconque » (G.S.75 § 2). Le Concile fait donc sienne la théorie de l'Etat de droit qui est la seule à pouvoir assurer le moins mal possible la mission qui incombe aux pouvoirs publics.

Corrélativement, le Concile « rejette, au contraire, toutes les formes politiques, telles qu'elles existent en certaines régions, qui font obstacle à la liberté civile ou religieuse, multiplient les victimes des passions et des crimes politiques et détournent, au profit de quelques factions ou des gouvernants eux-mêmes, l'action de l'autorité au lieu de la faire servir au bien commun » (G.S. 73 § 4). De même, le Concile qualifie-t-il d'« inhumain » le gouvernement de forme totalitaire ou dictatoriale (G.S. 75 § 3). L'emprise de l'État ici dénoncée vise tant celle issue des débordements et abus du pouvoir lui-même, que celle résultant de la démission des citoyens et des corps intermédiaires entre les mains des pouvoirs publics par l'effet de cette mentalité générale d'assistés qui, selon lui, prévaut dans les sociétés occidentales ; c'est pourquoi le Concile demande aux citoyens d'éviter « de conférer aux pouvoirs publics une trop grande puissance ; qu'ils ne s'adressent pas à eux pour réclamer des secours et des avantages excessifs au risque d'amoinrir la responsabilité des personnes, des familles et des groupes sociaux » (G.S. 75 § 2)³¹¹.

³¹⁰ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 660.

³¹¹ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 660-661.

1. Promotion des droits de l'État

Selon Joël-Benoît d'Onorio, le Concile Vatican II montre aussi que l'Église sait avoir le sens de l'État. Ce dernier, en effet, a des droits qui résultent de son ordination au bien commun. Si l'opposition aux abus de pouvoir (cf. G.S. 74 § 5) et la résistance aux ordres criminels sont conseillés avec force, est aussi reconnue ce qu'en droit constitutionnel on appellerait une théorie des « pouvoirs exceptionnels » puisque est envisagée la possibilité de restreindre « pour un temps l'exercice des droits », à la double condition que ce soit « en vue du bien commun » et « que l'on rétablisse au plus tôt la liberté quand les circonstances auront changé » (G.S.75 § 3). Bien plus, quand bien même l'État opprimerait-il les citoyens, ceux-ci ont le devoir de faire le partage entre les décisions de l'autorité publique pour ne pas refuser obéissance à « ce qui est objectivement requis pour le bien commun » (G.S. 75 § 5), car l'observance des lois justes recommandée par le Concile (cf. C.D. 19) est toujours de règle. Ici, comme le fait remarquer notre auteur, le Concile reste dans la doctrine traditionnelle inspirée par saint Thomas d'Aquin requérant le rejet des ordres injustes du tyran et l'acceptation des ordres justes qui, s'ils sont vraiment tels, sont ordonnés au bien commun³¹².

2. Promotion des droits fondamentaux de la personne humaine

Pour le bon ordre de la société civile, le Concile a été amené à énoncer différents droits fondamentaux de la personne humaine qui n'ont pas été présentés de manière systématique ni sous la forme d'une déclaration, malgré une tentative succincte (G.S. 26 § 2), mais se retrouvent dispersés à travers les textes, notamment la Constitution pastorale *Gaudium et spes*. Pour Joël Benoît d'Onorio, les droits fondamentaux énoncés par le Concile peuvent être regroupés en quatre principales catégories :

Il y a d'abord les droits que la doctrine juridique actuelle pourrait ranger sous l'appellation de « droits de l'homme ». Outre le droit à la nourriture, au vêtement et à l'habitat (G.S. 26 § 2), le Concile retient « le droit à la sauvegarde de la vie privée » (G.S. 26 § 2) qui inclut le « droit à la réputation, au respect » (G.S. 26 § 2) ; « le droit d'exprimer ses opinions personnelles » (G.S. 59 § 2 ; 73 § 2) qui s'étend, au plan civique,

³¹² Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 661.

au droit et au devoir de libre suffrage et, par-dessus tout, au droit à la liberté religieuse (G.S. 26 § 2 ; 73 § 2 ; D.H. 2-6); le droit d'aller et de venir qui comporte notamment « le droit personnel de migration » (G.S. 65 § 3) ; « le droit de libre réunion et d'association » (G.S. 73 § 2 ; 75 § 2) qui concerne aussi les associations syndicales et professionnelles ; le droit à l'information (I.M. 7 ; G.S. 26 § 2) qui suppose évidemment le droit à la culture (G.S. 59 § 5 ; 60 § 1 ; G.E. 6). Au principe de liberté, le Concile joint le principe d'égalité puisque tous les hommes, en raison de leur nature et de leurs origines identiques, sont titulaires d'une « égalité fondamentale » (G.S. 29 § 1). Aussi est-ce très fermement et sans ambiguïté que le Concile proclame « comme contraires au dessein de Dieu » toutes les discriminations relatives aux droits fondamentaux, qu'il s'agisse du domaine social, culturel, sexuel, racial, linguistique ou religieux³¹³.

Ensuite, au chapitre des droits fondamentaux de la famille, le Concile retient le « droit (...) de fonder une famille » (G.S. 26 § 2 ; 52 § 1) qui ne saurait être refusé à quiconque pour quelque motif que ce soit ; il en va de même pour la liberté du consentement matrimonial (G.S. 29 § 2 ; 52 § 1) et pour le droit de procréation (G.S. 52 § 2). Le Concile réaffirme, en outre, solennellement que « les droits et devoirs, premiers et inaliénables, d'éduquer leurs enfants reviennent aux parents » (G.E. 6 ; G.S. 26 § 2 et 52 § 1). On trouve ici une constante de l'enseignement pontifical illustré notamment par l'encyclique *Divini illius Magistri* de Pie XI (1929) qui dit que « les enfants n'appartiennent à personne mais ce sont, en premier lieu, leurs parents qui sont titulaires du droit de les éduquer, ensuite l'Église et enfin l'État à titre subsidiaire. Le rôle des pouvoirs publics consiste à mettre à la disposition des familles les moyens de toujours mieux assurer cette lourde responsabilité ». A cet égard, le Concile condamne « n'importe quel monopole scolaire » (G.E. 6) qu'il n'hésite pas à qualifier d'« opposé aux droits innés de la personne humaine, au progrès et à la diffusion de la culture elle-même, à la concorde entre les

³¹³ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 662, note 17. Ici l'auteur retient trois catégories visées par le Concile : tout d'abord les défavorisés qui subissent « les énormes inégalités économiques » (*Gaudium et spes*, n° 66 § 1), ensuite, les minorités dont les droits à l'intérieur d'une nation doivent toutefois aller de pair avec « leurs obligations à l'égard de la communauté politique » (*Gaudium et spes*, n° 73 § 3), enfin, la femme « frustrée » de la faculté de choisir librement son époux ou d'élire son état de vie ou d'accéder à une éducation et une culture semblables à celles que l'on reconnaît à l'homme » (*Gaudium et spes*, n° 29 § 2).

citoyens, enfin au pluralisme qui est aujourd'hui la règle dans un grand nombre de sociétés » (G.E. 6)³¹⁴.

En outre, dans le domaine économique et social, le Concile proclame « le droit au travail » (G.S. 67 § 2), en esquissant même une théologie du travail qui allait être développée, deux décennies plus tard, par le pape Jean-Paul II, dans l'encyclique *Laborem exercens* (1981) sur le travail humain publiée à l'occasion du 90^e anniversaire de *Rerum novarum*. Le Concile subordonne l'activité professionnelle au bien de la famille qui est aussi la condition du fonctionnement de l'activité économique (G.S. 67 § 3). Le Concile souligne que « dans les entreprises économiques, ce sont des personnes qui sont associées entre elles, c'est-à-dire des êtres libres et autonomes, créés à l'image de Dieu » (G.S. 68 § 1). Sur ce point, le Concile va assez loin parce qu'il plaide pour la promotion de la « participation active de tous à la gestion des entreprises », voire à la prise des décisions, de manière directe ou par l'intermédiaire des représentants (G.S. 68 § 1). A cette fin, le libre exercice du droit syndical est affirmé comme un droit fondamental (G.S. 68 § 2). En revanche, le droit de grève ne reçoit pas la même qualification ; il est néanmoins mentionné comme « un moyen nécessaire, bien qu'ultime » (G.S. 68 § 3), car le souci d'une solution pacifique, opposée à la lutte des classes, est présent dans le souhait de voir reprendre « les voies de la négociation et du dialogue (...) dès que possible » (G.S. 68 § 3).

Quant au droit de propriété, le Concile maintient la ligne traditionnelle en l'analysant comme « un prolongement de la liberté humaine » dans la mesure où il assure « à chacun une zone indispensable d'autonomie personnelle et familiale » et où il constitue « l'une des conditions des libertés civiles » (G.S. 71 § 1 et 2). Toutefois, ce droit ne saurait être illimité ni inconditionné. Son usage peut altérer son caractère social fondé sur le principe thomiste de la destination universelle des biens qui, d'après Joël-Benoît d'Onorio, n'a été méconnu et oublié que sous l'effet de l'idéologie bourgeoise de la Révolution française et du Code Napoléon³¹⁵.

Ceci dit, notre auteur rappelle un point important de la doctrine conciliaire : en indiquant que « Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les

³¹⁴ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 662-663.

³¹⁵ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 663.

hommes et de tous les peuples » (G.S. 69 § 1), Vatican II dit que la terre est pour tous ; il ne dit pas que la terre est à tous. Prétendre que la terre est « à tous » signifie qu'elle n'est à personne, ce qui conduit au collectivisme étatique ; à l'inverse, soutenir que la terre est « pour tous » suppose qu'elle puisse être à quelques-uns mais que ses fruits soient profitables à la collectivité, ce qui, on le voit, n'est pas tout à fait la même chose. Le droit de propriété privée n'est donc pas un absolu puisque, son l'antique adage, « celui qui se trouve dans l'extrême nécessité a le droit de se procurer l'indispensable à partir des richesses d'autrui » (G.S. 69 § 1). C'est pourquoi, en cas d'abus contraire au bien commun, l'État (et lui seul, précise le Concile) est habilité à opérer le transfert de biens privés au domaine public, mais à la double condition de respecter les exigences du bien commun et de verser une juste indemnité³¹⁶.

Enfin, dans l'ordre international, le Concile « entend rappeler la valeur permanente du droit des gens et de ses principes universels » dont toutes les violations constituent « des crimes » au nombre desquels Vatican II range les génocides qu'il condamne « comme des crimes affreux et avec la dernière énergie » (G.S. 79 § 2). La guerre est également condamnée, mais le Concile conserve la théorie traditionnelle de la guerre juste (*jus ad bellum*) en distinguant entre « la guerre pour la juste défense des peuples » et la guerre impérialiste (G.S. 79 § 4). Pour éviter ces maux, le Concile énonce toute une série de recommandations visant à la concertation internationale contre la course aux armements (G.S. 82 §1 et 2) et pour le désarmement (G.S. 82 § 3), pour l'efficacité des institutions internationales (G.S. 84 § 1 à 3) et pour le développement (G.S. 86 § 1 à 7), autant de techniques visant à assurer la paix et donc le respect du droit et des personnes³¹⁷.

Joël-Benoît d'Onorio fait aussi remarquer que la liste des droits « fondamentaux » (G.S. 29 § 2), que le Concile qualifie aussi d'« universels et inviolables » (G.S. 26 § 2), pourrait laisser croire qu'elle diffère en peu de choses des grandes déclarations historiques ou internationales qui nourrissent la logomachie politique contemporaine. A y regarder de plus près, il n'en est rien. Car, à la différence des droits contenus dans la Déclaration française de 1789 ou dans la Déclaration universelle de l'O.N.U. de 1948, les droits énoncés par le Concile de l'Église ont un fondement

³¹⁶ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 663-664.

³¹⁷ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 664.

évangélique. On lit, en effet, dans *Gaudium et spes* (n° 41 § 7) que l'« Église en vertu de l'Évangile, qui lui a été confié, proclame les droits des hommes ». La formule « droits des hommes » « *iurahominum* » mérite d'être relevée : en n'employant pas l'expression habituelle « droits de l'homme », il est probable que les Pères conciliaires aient voulu se distinguer du discours politique.

Mais, toujours selon notre auteur, on peut y voir aussi une autre distinction, non plus de forme mais de fond : en parlant « des hommes » et non pas de « l'homme », le Concile a voulu fuir les abstractions. Les droits qu'il proclame et reconnaît sont ceux d'êtres réels qui naissent, aiment, travaillent, souffrent et meurent. Ce sont des enfants conçus puis mis au monde, des pères et mères, des travailleurs, des malades, des pauvres et des riches, mais aussi et surtout, des créatures de Dieu. Pour l'Église, les droits des hommes sont les droits de ces hommes. Ce ne sont pas des alibis politiques ou des fantasmes de politiciens utilisés dans les enceintes internationales, par réflexe linguistique ou par parade stratégique. C'est dire que l'Église tourne le dos à l'anthropocentrisme des déclarations idéologiques proclamés jusqu'à ce jour. Tout en saluant le « nouvel élan » qui, ces derniers temps, a été donné à ces droits, le Concile met en garde « contre toute idée de fausse autonomie » (G.S. 41 § 3) qui caractérise la philosophie des droits de l'homme, où celui-ci est appréhendé sous un angle outrancièrement individualiste, sans racines ni environnement, dans un « splendide isolement » tant à l'égard de ses semblables que de Dieu. A juste titre, le Concile constate que « nous sommes exposés à la tentation d'estimer que nos droits personnels ne sont pleinement maintenus que lorsque nous sommes dégagés de toute norme de la loi divine » (G.S. 41 § 3). C'est pourquoi il dénonce « une fausse conception de la liberté » (G.S. 65 § 2) et qu'il en appelle, à plusieurs reprises, à « une juste liberté » (G.S. 26 § 2 ; 59 § 2) et aux devoirs de l'homme tout autant qu'à ses droits (G.S. 26 § 2 ; 73 § 3 ; 74 ; § 4 ; 75 § 1 ; D.H. 6, 7)³¹⁸.

En souhaitant que le mouvement contemporain en faveur des droits de l'homme soit « imprégné de l'esprit de l'Évangile » (G.S. 41 § 3), le Concile veut démontrer que la loi divine scelle définitivement le respect de la dignité humaine qui, sans cela, « loin d'être sauvée, s'évanouit » (G.S. 41 § 2). En effet, c'est dans l'intention « de

³¹⁸ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 664-665.

soustraire la dignité de la nature humaine à toutes les fluctuations des opinions » (G.S. 41 § 2) que le Concile déclare qu' « aucune loi humaine ne peut assurer la dignité personnelle et la liberté de l'homme comme le fait l'Évangile du Christ confié à l'Église (...) car si le même Dieu est à la fois Créateur et Sauveur, Seigneur et de l'histoire humaine et de l'histoire du Salut, cet ordre divin lui-même, loin de supprimer la juste autonomie de la créature et en particulier de l'homme, la rétablit et la confirme, au contraire, de sa dignité (G.S. 41 § 2). Il est clair que la loi du Créateur ne saurait s'opposer à celle qui s'applique à sa créature. En ancrant la dignité humaine sur la Révélation divine, le Concile soustrait l'être humain à l'arbitraire du positivisme législatif pour lui donner la garantie de toute sa dimension transcendante.

La conclusion que tire Joël-Benoît d'Onorio est qu'avec les intuitions conciliaires sur la dignité humaine relevées précédemment, on est aux antipodes des principes de 1789 dont les auspices d'un Être suprême muet et éthéré ne réussissent pas à masquer l'anthropocentrisme. Il ajoute qu'on reste éloigné de la Déclaration universelle de 1948 que l'absence de toute référence à Dieu a privée de fondement sûr. C'est ce qui explique que l'expression « droits de l'homme » soit restée étrangère au vocabulaire catholique sous l'effet notamment, des condamnations dont son idéologie a justement fait l'objet de la part des papes Pie VI, Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII et Jean XXIII³¹⁹. C'est à l'entre-deux-guerres avec Pie XI et, surtout pendant la guerre, avec Pie XII que s'est élaboré, dans un sens positif, une véritable doctrine chrétienne en la matière, mais sous les vocables de « droits fondamentaux » ou de « droits de la personne humaine ». Cette rigueur de langage se maintiendra jusqu'au Concile Vatican II.

Mais- et c'est là, affirme aussi Joël-Benoît, l'amorce de l'évolution- l'esprit euphorique d'ouverture aidant, le vocabulaire pontifical va changer dès le lendemain du Concile. On utilisera couramment l'expression « droits de l'homme » et le pape Jean-Paul II en parlera ouvertement mais aussi conjointement avec les expressions catholiques traditionnelles. A la vérité, le pape a choisi de parler au monde avec le langage du monde pour remettre dans le bon sens (c'est-à-dire à l'endroit) la plupart de ces nouveaux

³¹⁹ Pour le dire avec les mots de Jean XXIII dans l'encyclique *Pacem in terris* numéro 144 : « Nous n'ignorons pas que certains points de cette Déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées (...) ». Pour Joël-Benoît d'ONORIO, ces réserves justifiées en raison d'absence de toute référence à Dieu, p. 666, note 22.

concepts. Cela veut dire que Jean-Paul II a situé son discours au seul niveau rationnel afin de se faire comprendre par les hommes d'aujourd'hui qui se recrutent parmi les croyants et les non croyants qui n'adhèrent pas forcément aux valeurs chrétiennes. Aussi bien dans les textes conciliaires que dans les discours officiels post-conciliaires, les mots doivent être laissés dans leur contexte de droit naturel qui est celui de l'ordre moral objectif et du bien commun temporel si souvent cités par le Concile comme s'il s'agissait de deux garde-fous pour des vérités chrétiennes qui ne sont plus comprises par certaines personnes dans le monde d'aujourd'hui³²⁰.

1.2.2. La Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse (1965)

Promulguée le 7 décembre 1965, en même temps que la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, la Déclaration *Dignitatis humanae* est le document conciliaire qui traite de la liberté religieuse au deuxième Concile du Vatican (1962-1965)³²¹. L'importance de cette déclaration s'explique par le fait qu'il fournit une nouvelle base de dialogue pour les rapports de l'Église avec les États déconfessionnalisés et laïcs contemporains³²².

1.2.2.1. Changement de paradigme dans l'élaboration doctrinale des relations Église-État

Pour l'Église catholique, le concile Vatican II a été le moment d'un changement de paradigme dans l'élaboration doctrinale des relations Église-État. La déclaration conciliaire sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* est témoin de ce changement de paradigme. Au premier plan apparaît la personne avec son droit inaliénable de se déterminer librement en matière de religion, la religion étant comprise comme recherche et adhésion à la vérité sur Dieu. La démarche religieuse devant se faire sans contrainte extérieure, l'État est privé de toute compétence propre en matière religieuse. Il ne doit pas ni empêcher ni forcer les choix des citoyens en ce domaine. Il doit veiller à ce

³²⁰ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 667.

³²¹ VATICAN II, *Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse*, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, pp. 484-507.

³²² Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 19.

que tous les citoyens puissent exercer leur droit fondamental à la liberté de conscience et de religion, dans le respect des lois³²³.

Pour le dire avec les mots de la Déclaration conciliaire, nous retenons ces propos :

« Ce Concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres. Il déclare, en outre, que le droit à la liberté religieuse a son fondement réel dans la dignité même de la personne humaine telle que l'ont fait connaître la Parole de Dieu et la raison elle-même. Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil »³²⁴.

L'État auquel le concile Vatican II adresse cette déclaration n'est plus supposé être confessionnel, mais il n'est pas délié pour autant de l'éthique naturelle qui le fonde. Il est tenu de conformer sa législation au droit naturel, c'est-à-dire de ne pas franchir la ligne qui protège l'humanité de l'homme. L'État doit créer les conditions de l'exercice de la liberté religieuse. Celui-ci ne peut être soumis qu'à des limitations extrinsèques pour lesquelles l'État a une compétence propre, à savoir la protection de l'ordre, de la sécurité et de la moralité publique ainsi que la protection des droits des tiers³²⁵.

D'aucuns soutiennent que jusqu'à Vatican II, l'Église catholique revendiquait seulement des droits corporatifs dans et par rapport à l'État. A l'État le domaine du profane, du séculier, du temporel, à l'Église celui du religieux et des fins dernières. Maintenant la dimension corporative et institutionnelle de la liberté religieuse tire ses droits des droits de la personne. Le Concile considère que, lorsque les droits de la personne sont correctement respectés en matière religieuse, la liberté de l'Église comme communauté organisée est correctement respectée. « Il y a donc bon accord entre la liberté

³²³Cf. Roland MINNERATH, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*, Paris, Cerf, 2012, p. 165-166.

³²⁴ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, 7 décembre 1965, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 487, n° 2 § 1.

³²⁵ Cf. Roland MINNERATH, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*, Paris, Cerf, 2012, p.167.

de l'Église et cette liberté religieuse qui, pour tous les hommes et toutes les communautés, doit être reconnue comme un droit et sanctionnée juridiquement »³²⁶. Mais il reste que « la liberté de l'Église est le principe fondamental dans les relations de l'Église avec la société civile »³²⁷.

Constatons aussi avec Mgr Roland Minnerath que le principe de la liberté de l'Église est encore affirmé dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 76 § 3 : « Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu »³²⁸. Autonomie et coopération adaptée sont les deux principes indissociables. Ils impliquent de la part de l'État une laïcité ouverte, une disponibilité à permettre au fait religieux de jouer son rôle dans la société dans le respect des lois.

L'autonomie que requiert la liberté de l'Église couvre tous les aspects de la mission de l'Église. La Déclaration *Dignitatis humanae* passe en revue les dimensions communautaires de la liberté religieuse : autonomie interne, culte public, enseigner, entretenir des instructions de perfectionnement religieux, communiquer avec d'autres communautés, construire des édifices religieux, acquérir et gérer des biens, diffuser l'enseignement par tous les médias, proposer un enseignement social, se réunir librement, « constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et sociales »³²⁹.

1.2.2.2. Enjeux politiques de la liberté religieuse au Concile

S'il est un document conciliaire qui a suscité bien des réserves, tant lors de sa discussion que lors de son adoption, puis dans son application, c'est bien la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse. Ce texte avait fait l'objet d'interminables controverses dans les réunions plénières que le Concile lui consacrait et dans les

³²⁶ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p.166-167.

³²⁷ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 167.

³²⁸ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 167.

³²⁹ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 167.

commissions³³⁰. Selon Joël-Benoît d'Onorio³³¹, les polémiques à propos de *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse viennent, en grande partie, d'un malentendu car on a généralement interprété ce texte conciliaire dans l'optique du nominalisme et du subjectivisme des déclarations de droits politiques. Notre auteur ajoute que si les détracteurs de la Déclaration conciliaire l'ont lue, ils en ont oublié deux précisions qui en constituent le liminaire et en divulguent le code d'interprétation³³².

D'une part, la Déclaration *Dignitatis humanae* doit être lue et comprise à la suite et à la lumière de toute la doctrine et la tradition magistérielle de l'Église, comme l'indique son préambule : « En traitant de cette liberté religieuse, le saint concile entend développer la doctrine des Souverains Pontifes les plus récents sur les droits inviolables de la personne humaine et l'ordre juridique de la société »³³³. C'est donc en compatibilité avec l'enseignement pontifical, particulièrement de Léon XIII, Pie XI, Pie XII et Jean XXIII, que doit s'interpréter l'apport conciliaire. Les notes mêmes du texte officiel de la Déclaration *Dignitatis humanae* se réfèrent abondamment à l'enseignement pontifical de des différents papes. Aussi la Déclaration sur la liberté religieuse ne saurait non plus être détachée des autres documents du même Concile où il est fait fréquemment référence à l'ordre objectif du droit et au bien commun de la société.

D'autre part, il s'agit de « liberté religieuse » et non pas de « liberté de religion » : c'est-à-dire qu'il n'est nullement affirmé que chacun est libre de choisir ou de pratiquer n'importe quelle religion, encore moins que toutes les religions se valent et qu'il n'y a pas de vérité révélée en Jésus-Christ. Aucun relativisme de ce genre n'est présent dans la Déclaration conciliaire. Au contraire, le Concile déclare que « cette unique vraie religion (...), elle subsiste dans l'Église catholique et apostolique à qui le Seigneur Jésus a confié le mandat de la faire connaître »³³⁴. Dans cet esprit, il est d'abord rendu hommage à la Vérité, puisque les aspirations des hommes au libre exercice de la religion dans la société sont étudiées par le Concile dans l'intention de déclarer « à quel point elles sont

³³⁰ Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 667, note 24 dans laquelle l'auteur donne un renseignement sur l'historique du texte de *Dignitatis humanae* au Concile Vatican II.

³³¹ L'article de Joël-Benoît d'ONORIO nous servira de fil conducteur tout au long de notre analyse de la liberté religieuse au Concile Vatican II.

³³² Joël-Benoît d'ONORIO, *art. cit.*, p. 667-670.

³³³ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n. 1.

³³⁴ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n. 1.

conformes à la vérité et à la justice »³³⁵, alors même que « chacun a le devoir, et par conséquent, le droit, de chercher la vérité en matière religieuse »³³⁶, afin de pouvoir « accéder à l'immuable vérité »³³⁷.

Cette vérité une fois découverte, « tous les hommes (...) sont tenus (...) de l'embrasser et de lui être fidèles »³³⁸. En outre, l'affirmation des droits de la conscience personnelle tient éloigné tout risque de subjectivisme sentimental ou de « charismatique » auto-suggestif dans la mesure où cette conscience doit être conforme à la vérité ; le Concile parle expressément du « jugement de conscience droit et vrai »³³⁹, de « la droite règle de conscience »³⁴⁰, de la « conscience qui doit se conformer à la loi divine »³⁴¹, des « normes de la conscience droite et éclairée »³⁴² dont la formation doit prendre « en sérieuse considération la doctrine sainte et certaine de l'Église catholique (...) maîtresse de vérité »³⁴³.

Il est en outre évident que ce document sur la liberté religieuse ne concerne pas l'ordre spirituel mais seulement l'ordre temporel. Ce n'est pas à l'Église qu'est opposable ce droit. Il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre de lire le titre complet de la Déclaration conciliaire : *De jure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa* : du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse ». Pour dissiper toute équivoque, il est bien précisé que « puisque la liberté religieuse que revendique l'homme dans l'accomplissement de son devoir de rendre un culte à Dieu concerne son immunité de toute contrainte dans la société civile, elle ne porte aucun préjudice à la doctrine catholique traditionnelle sur le devoir morale de l'homme et des associations à l'égard de la vraie religion et de l'unique Église du Christ »³⁴⁴.

³³⁵ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n. 1.

³³⁶ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n. 3.

³³⁷ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n. 3.

³³⁸ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n.1 et 2.

³³⁹ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n. 3.

³⁴⁰ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, 26, 2.

³⁴¹ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, 50, 2.

³⁴² VATICAN II, *Décret Inter Mirifica sur les communications sociales*, 5 et 9.

³⁴³ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la Liberté religieuse*, 14.

³⁴⁴ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la Liberté religieuse*, 1.

Cela signifie que la liberté religieuse proclamée par le Concile se situe sur le terrain des droits civils et politiques de nos sociétés pluralistes. Elle constitue un rappel des devoirs de l'État à l'égard de tous les croyants à qui est due la liberté d'expression pour leur foi : « il n'est pas permis au pouvoir public, par force, intimidation ou autres moyens, d'imposer aux citoyens la profession ou le rejet de quelque religion que ce soit, ou d'empêcher quelqu'un d'entrer dans une communauté religieuse ou de la quitter. A fortiori, est-ce agir contre la volonté de Dieu et les droits sacrés de la personne et de la famille des peuples que d'employer la force, sous quelque forme que ce soit, pour détruire la religion ou lui faire obstacle, soit dans tout le genre humain, soit en quelque région, soit dans un groupe donné »³⁴⁵.

Ce faisant, Vatican II n'entendait évidemment pas nier que la liberté religieuse fût théologiquement fondée. Il est, en effet, de tradition constante appuyée sur la Révélation³⁴⁶, que dans l'Église même-nonobstant quelques errements historiques de certains de ses membres³⁴⁷ - la foi ne saurait être le fruit de la contrainte, sinon elle ne serait pas l'acte volontaire d'un homme libre, ainsi que l'avait déjà souligné le pape Pie XII : « S'il en est qui, sans croire, sont en réalité contraints à entrer dans l'édifice de l'Église (...), ceux-là, sans aucun doute, ne deviennent pas de vrais Chrétiens ; car la foi doit être un 'libre hommage de l'intelligence et de la volonté » (Concile Vatican I). Si donc il arrive que, contrairement à la doctrine constante du Siège apostolique, quelqu'un soit amené malgré lui à embrasser la foi catholique, Nous ne pouvons Nous empêcher, conscient de Notre devoir, de réprover un tel procédé »³⁴⁸. Faisons remarquer que la Déclaration *Dignitatis humanae* insiste, à juste titre, sur la liberté nécessaire à tout acte de foi, comme en témoignèrent les Apôtres qui, à l'exemple du Christ, n'ont pas agi « par la contrainte ni par des habiletés indignes (...) mais avant tout par la puissance de la Parole de Dieu »³⁴⁹.

Pour expliciter ce que le Concile a voulu atteindre comme objectif en insérant ce nécessaire développement théologique dans la Déclaration sur la liberté religieuse, nous pouvons nous référer aux propos du cardinal Albino Luciani, le futur pape Jean Paul 1^{er},

³⁴⁵ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la Liberté religieuse*, 6.

³⁴⁶ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la Liberté religieuse*, 9 et 12.

³⁴⁷ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la Liberté religieuse*, 12.

³⁴⁸ PIE XII, cité par Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 669.

³⁴⁹ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la Liberté religieuse*, 11.

alors évêque de Vittorio Veneto en Italie qui disait qu' « Au Concile, toute la question a porté sur l'homme d'État : comment doivent se comporter les autorités civiles-a-t-on demandé-devant les différentes religions non vraies qui existent sur le territoire national ? Question morale, religieuse et aussi politique et juridique. Personne, au Concile, n'a voulu parler de la liberté dans les choses religieuses en face de l'Église (...) Non ce n'est pas celle-là ! C'est une autre : c'est la liberté dans les choses religieuses en face de l'État »³⁵⁰.

Il convient aussi de relever que si la théorie traditionnelle de la *societas perfecta* n'a pas été abandonnée au Concile Vatican II, puisque la Constitution pastorale *Gaudium et spes* en parle en affirmant que « Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'un de l'autre et autonomes »³⁵¹, la même théorie a néanmoins été quelque peu occultée dans la Déclaration sur la liberté religieuse au bénéfice de la thèse moderne de la *libertas religiosa* jugée plus efficace et mieux compréhensible dans les circonstances présentes : cette liberté religieuse, qui « constitue un droit civil »³⁵², est revendiquée pour « les groupes religieux »³⁵³, « pour les croyants » en général³⁵⁴ et même « pour tous les hommes et toutes les communautés »³⁵⁵. Or, dans son dialogue avec l'État, l'Église s'était toujours placée sur le terrain de la *libertas Ecclesiae* : elle revendiquait et défendait la liberté due à l'institution voulue par Dieu. Au Concile, le discours ecclésial passe insensiblement d'une liberté collective et institutionnelle à une liberté individuelle appuyée sur les droits fondamentaux de chaque citoyen. Une évolution s'amorce ainsi dans la nature des relations Église-État : dorénavant, celle-ci paraissent ne plus se présenter exclusivement comme un face à face égalitaire entre deux institutions mais plus simplement en termes de garantie des droits civils réclamés par l'Église à l'État. La liberté et les droits de l'Église se déduisent de ces droits civils car ils sont inclus³⁵⁶.

Après avoir montré l'évolution marquée par la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse par rapport à la théorie de la *societas perfecta*, il y a lieu de se demander

³⁵⁰ Albino LUCIANI, cité par Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 670.

³⁵¹ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 76,3.

³⁵² VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n° 2 et 15.

³⁵³ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n° 4.

³⁵⁴ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 21, 6.

³⁵⁵ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n° 13.

³⁵⁶ Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 673.

si le Concile Vatican II n'a pas opéré une rupture avec le passé doctrinal de l'Église. Selon Joël-Benoît d'Onorio, il n'est nullement question de rupture. Pour deux raisons. D'une part, parce que l'objet même de la Déclaration de Vatican II n'est pas de traiter des rapports institutionnels entre l'Église et l'État mais uniquement d'exposer la pensée catholique sur le droit politique de chaque homme à la liberté religieuse ; d'autre part, cette réflexion conciliaire vient s'ajouter au patrimoine doctrinal de l'Église sans que le discours s'en retrouve évincé. En effet, l'Église en son Concile titre les conclusions de l'évolution des sociétés et des mentalités : en s'en tenant délibérément au plan de la liberté religieuse, l'Église ne fait que se décaler de perspective ; tout en proclamant l'indépendance et l'autonomie respectives des deux communautés politique et ecclésiale³⁵⁷, elle n'attend de l'État aucun privilège ni même le respect de « certains droits légitimement acquis » auxquels elle est éventuellement prête à renoncer « si leur usage peut faire douter de la pureté de son témoignage ou si des circonstances nouvelles exigent d'autres dispositions »³⁵⁸, mais l'Église n'est pas hostile non plus à ce que soit accordée « en raison de circonstances particulières à certains peuples (...), une reconnaissance civile spéciale (...) à une communauté religieuse donnée » (qu'il s'agisse du catholicisme ou d'une autre confession), à la condition toutefois que « pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté »³⁵⁹. L'Église reste donc ouverte à plusieurs types de statut juridique dans la cité, mais en tout état de cause, elle n'a pas besoin que d'une « authentique liberté pour l'accomplissement de sa mission »³⁶⁰.

En fin de compte, qu'il s'agisse de la théorie de la « société parfaite » ou de la thèse de la liberté religieuse, la finalité reste la même dans la mesure où l'une et l'autre se rejoignent puisque l'affirmation de la société parfaite n'avait d'autre but que d'assurer la *libertas religiosa* dans laquelle se retrouve la traditionnelle et inaliénable *libertas Ecclesiae* ; et on a pu soutenir avec justesse que « d'une problématique à l'autre, l'Église demeure, aux yeux de l'État, juridiquement identique à elle-même ». Cependant, sur le plan juridico-politique, Joël-Benoît d'Onorio fait remarquer que la théorie de la société

³⁵⁷ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 76, 2 et 3.

³⁵⁸ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 76, 5.

³⁵⁹ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n° 6.

³⁶⁰ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 42, 4 ; 76 ; 5 ; *Déclaration Dignitatis humanae concernant la liberté religieuse*, 13.

juridiquement parfaite est plus conforme à la nature intrinsèque de l'Église que celle de la liberté religieuse où l'Église semble s'aligner sur le droit commun des libertés reconnues à chaque citoyen ou groupement. En passant du plan objectif et institutionnel, à savoir l'Église comme société divino-humaine, au plan subjectif et individuel, celui des hommes-citoyens titulaires de droits fondamentaux, dont celui d'expression religieuse et culturelle, isolément ou collectivement, on peut craindre que l'Église court le risque de se retrouver relativisée parmi une multitude d'autres associations culturelles ou philanthropiques³⁶¹.

Dans le même ordre d'idées, il convient aussi d'interroger la prétention de l'Église catholique à être un « État » ou encore les limites de sa présentation comme une organisation *sui generis*. A ce propos, nous pouvons rappeler le contexte historique dans lequel ces affirmations s'enracinent. Nous retenons alors que c'est depuis le XVIII^e siècle et sous les effets conjugués des ingérences étatiques et des politiques anti-cléricales que l'Église se présentait devant l'État comme une « société juridiquement parfaite », c'est-à-dire une société possédant, par elle-même et en elle-même, tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin. A l'évidence, la structure de l'Église, qui ne dérive d'aucune autre et surtout pas du système juridique étatique, représente donc un « ordre juridique primaire ou originaire » avec pouvoir de gouvernement législatif, exécutif et judiciaire limité à sa sphère d'activités religieuses et morales.

En conséquence, l'Église est, d'institution divine, une société complète, autonome et indépendante dans son ordre qui est surnaturel. En langage canonique, on appelle cela une « société juridiquement parfaite » qui, en langage constitutionnel, correspond à la notion de souveraineté. Pour l'Église, il s'agit naturellement d'une souveraineté religieuse et spirituelle. Pareillement, l'État dispose, en lui-même, de tous les moyens indispensables à la réalisation de sa fin dans l'ordre temporel qui est le sien. A ce titre, il est, lui aussi, une « société juridiquement parfaite » en ce sens que, ne procédant d'aucune autre institution, pas même de l'Église, il constitue, pour sa part, un autre « ordre juridique primaire ou originaire » complet et indépendant. Sa souveraineté est politique et temporelle³⁶².

³⁶¹ Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 674.

³⁶² Cf. Joël-Benoît d'ONORIO, *art.cit.*, p. 671.

1.3. La conception de l'État dans l'enseignement social du magistère post conciliaire : de Paul VI (1963-1978) au Pape François (2013-).

Cette section s'attache à examiner la conception de l'État dans l'enseignement social des papes de la période postconciliaire, à savoir le pape Paul VI (1963-1978) qui a eu la tâche de mener à bon port le Concile Vatican II (1962-1965) ouvert par son prédécesseur Jean XXIII mais, mort pendant le Concile, le 3 juin 1963. Nous examinerons ensuite, la pensée de Jean-Paul II (1978-2005) qui avait succédé au pape Jean-Paul Ier (17/12/1912), élu le 26 août 1978 comme le 263^e pape de l'Église catholique et mort, un mois seulement après son élection, le 28 septembre 1978. Son pontificat n'aura duré que 33 jours et 6 heures. Après Jean-Paul II, viendra le pape Benoît XVI, élu comme souverain pontife le 19 avril 2005 et dont la fin du pontificat par renonciation a eu lieu le 28 février 2013. Enfin, nous examinerons l'enseignement social du pape François (2013-), successeur de Benoît XVI, et actuel Souverain Pontife de l'Église catholique.

1.3.1. PAUL VI (1963-1978)

Selon Roland Minnerath, le pape Paul VI a poursuivi l'élaboration de la doctrine sociale en l'appliquant à la coopération internationale et au développement des peuples, notamment ceux qui ont nouvellement accédé à l'indépendance, dans un contexte international de forte croissance des pays industrialisés. L'appel que Paul VI a lancé à la solidarité et à la cessation de la course aux armements a reçu un large accueil, tout comme la conviction que le développement est le nouveau nom de la paix. Avec Paul VI, les concepts de développement intégral de l'homme, le développement solidaire de l'humanité font leur entrée dans le Magistère social. Pour le quatre-vingtième anniversaire de *Rerum novarum* Paul VI analyse les défis de l'heure : l'urbanisation rapide, le développement des médias, les luttes idéologiques. Paul VI s'est également prononcé contre les méthodes artificielles de contraception³⁶³. La touche personnelle que Paul VI a apportée à l'enseignement social de l'Église, notamment en ce qui concerne l'approche de l'État est perceptible dans deux des documents qu'il a élaborés durant son pontificat : il s'agit de l'encyclique *Populorum progressio* de mars 1967, et de la Lettre Apostolique *Octogesima*

³⁶³ Cf. Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Beauchesne, Paris, 2010, p. 20

adveniens, publiée à l'occasion du 80^e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* (1971).

1.3.1.1. L'encyclique *Populorum progressio* (1967)

Dans cette encyclique consacrée au développement des peuples³⁶⁴, le pape Paul VI déploie un enseignement social d'une grande portée. Il réaffirme l'importance déterminante de l'Évangile pour l'édification d'une société de liberté et de justice, la perspective idéale et historique d'une civilisation animée par l'amour³⁶⁵. Le pape présente également une vision chrétienne du développement en affirmant, entre autres, que c'est un devoir impérieux pour les chrétiens de contribuer, partout où ils le peuvent, au progrès de l'humanité qu'il appelle « le développement intégral ». Pour le pape, « le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique. Pour être authentique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme »³⁶⁶. Un développement qui promeut tout homme, c'est celui qui n'exclut personne quelle que soit sa race, sa nation ou sa classe sociale ; tandis qu'un développement qui promeut tout l'homme, c'est celui qui donne satisfaction à ses besoins spirituels et matériels, à la fois.

Le devoir de s'engager pour atteindre le développement intégral est devenu particulièrement urgent à notre époque où malgré les progrès de la technique, beaucoup d'hommes sont encore très loin de vivre dans des conditions véritablement humaines. Paul VI souligne mieux les implications d'un tel développement intégral au début de son encyclique sur le développement des peuples : « Être affranchis de la misère, écrit le pape, trouver plus sûrement leur subsistance, la santé, un emploi stable, participer aux responsabilités, hors de toute oppression, à l'abri des situations qui offensent leur dignité d'hommes ; être plus instruits, en un mot, faire, connaître et avoir plus, pour être plus :

³⁶⁴ PAUL VI, *Lettre Encyclique Populorum progressio sur le développement des peuples*, 26 mars 1967, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, Hilari RAGUER, « Physionomie initiale de l'assemblée », in Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965). Tome II : la formation de la Conscience conciliaire. La première session et la première intersession (octobre 1962-septembre 1963)*, Peeters-Louvain, Cerf-Paris, 1998, p. 759-813, n° 460-546.

³⁶⁵ BENOIT XVI, *Lettre Encyclique Caritas in veritate sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité*, 29 juin 2009, n° 13.

³⁶⁶ PAUL VI, *Lettre Encyclique Populorum progressio sur le développement des peuples*, 26 mars 1967, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 767, n° 14 et 473.

telle est l'aspiration des hommes d'aujourd'hui, alors qu'un grand nombre d'entre eux sont condamnés à vivre dans des conditions qui rendent illusoire ce désir légitime »³⁶⁷.

A travers les exigences précitées du développement intégral, nous percevons le soutien que le pape Paul VI accorde à la promotion du bien commun sous sa dynamique des droits de l'homme. A l'État qui exerce le pouvoir dans la légalité, il lui est demandé de ne pas s'arrêter là. Il doit aussi prouver sa légitimité à travers sa capacité à répondre aux besoins fondamentaux des personnes exprimés en termes de droits de l'homme. C'est à cette seule condition que l'obéissance requise de la part des citoyens peut être légitime et fondée.

Paul VI résume sa vision du développement en affirmant que le « vrai développement » (...) est le passage, pour chacun et pour tous, de conditions moins humaines à des conditions plus humaines »³⁶⁸. Par conditions « moins humaines », le pape désigne « les carences matérielles de ceux qui sont privés du minimum vital, et les carences morales de ceux qui sont mutilés par l'égoïsme ». A cela, il ajoute aussi les structures oppressives, qu'elles proviennent des abus de la possession ou des abus du pouvoir, de l'exploitation des travailleurs ou de l'injustice des transactions. Quant aux conditions plus humaines, Paul VI désigne « la montée de la misère vers la possession du nécessaire, la victoire sur les fléaux sociaux, l'amplification des connaissances, l'acquisition de la culture ». Ces conditions plus humaines se traduisent aussi par « la considération accrue de la dignité d'autrui, l'orientation vers l'esprit de pauvreté, la coopération au bien commun, la volonté de paix ». Toujours à ces conditions plus humaines, il faut ajouter « la reconnaissance par l'homme des valeurs suprêmes, et de Dieu qui en est la source et le terme ; la foi, don de Dieu accueilli par la bonne volonté de l'homme, et l'unité dans la charité du Christ qui nous appelle tous à participer en fils à la vie du Dieu vivant, Père de tous les hommes »³⁶⁹.

³⁶⁷ PAUL VI, *Lettre Encyclique Populorum progressio sur le développement des peuples*, 26 mars 1967, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 763, n° 6 et n° 465.

³⁶⁸ PAUL VI, *Lettre Encyclique Populorum progressio sur le développement des peuples*, 26 mars 1967, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 771, n° 20 et n° 479.

³⁶⁹ PAUL VI, *Lettre Encyclique Populorum progressio sur le développement des peuples*, 26 mars 1967, in Arthur F.UTZ (Publiés et introduits par), *Op.cit.*, Tome I, p. 771-772, n° 21 et 480.

La conception de l'État qui se dégage de cette approche du développement intégral, c'est bien la tradition politique qui fait du bien commun la raison d'être de l'État. C'est la théorie thomiste de l'État reprise à la philosophie aristotélicienne qui postule qu'un minimum de biens matériels soit accordé à la personne humaine pour garder sa dignité. Ici aussi l'État n'est pas défini en fonction de son origine divine ni de sa nature qui est d'exercer l'autorité dans la société. C'est plutôt un rôle fonctionnel de l'État qui est mis en évidence et en valeur. C'est bien l'ensemble de ces différents aspects mis en évidence par l'encyclique *Populorum progressio* qui amène Paul VI à dire que le développement est le nouveau nom de la paix. Sans un certain nombre de conditions sociales, il est difficile d'avoir la paix.

1.3.1.2. Lettre apostolique Octogesima adveniens (1971)

Pour célébrer le quatre-vingtième anniversaire de *Rerum novarum* Paul VI a publié une lettre apostolique qu'il adresse au Cardinal Maurice Roy, archevêque de Québec et Président de la Commission pontificale pour les laïcs. Le pape analyse les défis de l'heure des années 1970, notamment l'urbanisation rapide, le développement des médias, les luttes idéologiques³⁷⁰. De manière spécifique, le pape aborde la question du sens de la politique et du péril représenté par des visions utopiques et idéologiques qui compromettent sa qualité éthique et humaine³⁷¹.

Face à tous ces problèmes qui constituent autant des défis mondiaux, le pape Paul VI met en évidence le rôle que l'État est appelé à jouer afin que la société atteigne les objectifs qu'elle s'assigne. Il situe sa réflexion sur l'État dans le prolongement de celle de ses prédécesseurs en parlant du pouvoir politique, d'une manière générale, et la manière dont les individus ou les groupes sociaux doivent contribuer à la réalisation du bien commun qui est la finalité de l'État. Pour le dire avec les propres mots du pape Paul VI, nous citons longuement ce passage :

« (Le pouvoir politique) qui est le lien naturel et nécessaire pour assurer la cohésion du corps social, doit avoir pour but la réalisation du bien commun. Il agit, dans le respect des libertés légitimes des individus, des familles et des

³⁷⁰ Cf. Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Beauchesne, Paris, 2010, p. 20.

³⁷¹ BENOIT XVI, *Lettre Encyclique Caritas in veritate sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité*, 29 juin 2009, n° 14.

groupes subsidiaires, afin de créer, efficacement et au profit de tous, les conditions requises pour atteindre le bien authentique et complet de l'homme, y compris sa fin spirituelle. Il se déploie dans les limites de sa compétence qui peuvent être diverses selon les pays et les peuples. Il intervient toujours avec souci de justice et de dévouement au bien commun, dont il a la responsabilité ultime. Il n'enlève pas pour autant aux individus et aux corps intermédiaires leur champ d'activité et leurs responsabilités propres qui les conduisent à concourir à la réalisation de ce bien commun. En effet, 'l'objet de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social et non de les détruire et de les saboter' (*Gaudium et spes*, 74, 75)³⁷².

Pour le pape Paul VI, la mission première du pouvoir politique en général et de l'État en particulier est de réaliser le bien commun. Cette mission ne peut être atteinte de manière despotique mais exige de la part de l'État le respect des libertés légitimes des individus, des familles et des corps intermédiaires que sont les syndicats, les associations qui encadrent les citoyens dans la vie sociale. L'une des vertus majeures que doit déployer l'État pour accomplir sa mission est celle de la justice. Celle-ci permet à chaque membre de la société d'apporter sa contribution au bien commun selon ses ressources et ses capacités selon la justice contributive, mais aussi la justice permet à chaque membre de la société d'avoir sa part de bien commun selon la justice distributive. Enfin, l'État doit toujours appliquer le principe de subsidiarité qui demande qu'il n'intervienne dans les affaires que peuvent réaliser les responsables au plus bas niveau de la vie sociale. Son intervention n'est requise que pour soutenir les membres du corps social qui sont dans l'incapacité de remplir correctement leur charge.

Dans cette lettre apostolique écrite pour célébrer le 80^e anniversaire de *Rerum novarum*, Paul VI procède à une sorte de récapitulation des principes majeurs de l'enseignement social de l'Église, à savoir le bien commun, le principe de subsidiarité, le respect des droits de l'homme qui appelle au respect des libertés sociales. Le pape souligne la responsabilité qui est celle de l'État dans la réponse à donner aux principaux problèmes des citoyens. Ceux-ci doivent être associés aux activités à mener pour un fonctionnement harmonieux de la société, et un développement qui prend en compte tous les besoins matériels et spirituels de l'homme, c'est-à-dire un développement intégral.

³⁷² PAUL VI, *Lettre apostolique Octogesima adveniens*, à l'occasion du 80^e anniversaire de *Rerum novarum*(1971), n° 46.

1.3.2. JEAN-PAUL II (1978-2005)

Élu pape sous le nom de Jean-Paul II le 16 octobre 1978, Karol Wojtyła est le 264^e pape qui a eu le plus long pontificat au XX^e siècle pour avoir gouverné l'Église catholique pendant 27 ans, entre 1978 et 2005. Fort de son long pontificat, Jean-Paul II a connu beaucoup d'événements marquants du XX^e siècle, notamment la fin du communisme avec la chute du mur de Berlin en 1989 et le démantèlement de l'Union des Républiques Socialistes et soviétiques (U.R.S.S.) en 1991 ; il a aussi vécu la fin du XX^e siècle et l'entrée de l'Église dans le XXI^e siècle qui inaugure le troisième millénaire. Partant de ces données historiques, il convient de rappeler le contexte dans lequel Jean-Paul II a contribué à la Doctrine sociale de l'Église (1), quitte à dégager par la suite les grandes lignes de son enseignement social sur l'État (2).

1.3.2.1. Contexte social du Magistère de Jean-Paul II

Avec le magistère de Jean-Paul II, la démarche théologique de la Doctrine sociale de l'Église est davantage soulignée. Selon Roland Minnerath, une nouvelle ère s'ouvre pour l'éthique sociale. Non seulement le pape y consacre des interventions importantes et nombreuses, mais le concept même de doctrine sociale revient et s'impose de lui-même. Les contextes dans lesquels cette doctrine s'énonce et s'affine sont divers. D'abord le mouvement de la *Théologie de la Libération*, surtout en Amérique latine, proposait une interprétation chrétienne du marxisme incompatible avec la foi. Les clarifications nécessaires seront apportées à ce sujet³⁷³. Ce mouvement, réagissant au scandale de l'oppression des pauvres, a acclimaté dans la pensée sociale de l'Église l'option préférentielle pour les pauvres³⁷⁴. L'autre contexte est celui de la résistance aux régimes communistes. Au cours de ses voyages à travers le monde, le Pape défend les Droits de l'Homme, à commencer par la liberté de conscience et de religion. Il défend la dignité de la personne face aux idéologies et aux pratiques totalitaires³⁷⁵.

³⁷³ Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Beauchesne, Paris, 2010, p. 20-21. L'auteur cite, en note 1, les Instructions de la Congrégation pour la doctrine de la foi : *Libertatisnuntius* du 6 août 1984, et *Libertatis conscientia* du 22 mars 1986.

³⁷⁴ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 21, note 2 où l'auteur cite l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de Jean-Paul II, n° 42.

³⁷⁵ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 21.

Parmi les nombreuses encycliques qu'il a écrites, Jean-Paul II a publié trois encycliques sociales : en 1981, *Laborem exercens* sur le travail humain, à l'occasion du quatre-vingt dixième anniversaire de *Rerum novarum* ; en 1987, *Sollicitudo rei socialis* pour le vingtième anniversaire de *Populorum progressio*, et en 1991, *Centesimus annus* à l'occasion du centenaire de la publication de l'encyclique *Rerum novarum*. Jean Paul II approfondit l'anthropologie christocentrique³⁷⁶, et propose un nouveau personnalisme. Ainsi est reprise la notion de structures de péché, comme résultat accumulé de choix injustes fauteurs d'oppressions³⁷⁷. La chute du communisme a permis au pape de montrer que les idéologies édifiées contre la nature humaine finissent toujours par s'écrouler. Les idéologies se maintiennent par des mensonges institutionnalisés et la violence³⁷⁸.

1.3.2.2. L'État dans la pensée sociale de Jean-Paul II

La doctrine des « droits de l'homme » inaugurée au sein du catholicisme par le pape Jean XXIII, à travers l'encyclique *Pacem in terris*, et diffusée par Jean-Paul II, reste d'inspiration thomiste, complétée chez ce dernier par une forte influence de la philosophie personnaliste. A la suite de Catherine Guicherd, nous retenons que, pour Jean-Paul II, l'exigence du respect de la « dignité humaine » relève d'un ordre moral objectif. Le pape n'en spécifie pas le contenu, mais il accorde à la liberté de conscience et à la liberté religieuse une place primordiale dans cet ordre³⁷⁹. Parlant de liberté de conscience, Jean-Paul II déclare que « Ce principe, ne rentre pas seulement dans la liste des droits de l'homme admis par tous, mais y occupe un poste clé. Il s'agit, en effet, du respect d'un droit fondamental de l'esprit humain, dans lequel l'homme s'exprime peut-être le plus profondément comme homme »³⁸⁰. En conséquence, tout pouvoir, et donc tout pouvoir politique, n'aura de légitimité que s'il respecte l'ordre moral objectif. L'État ne peut tirer son autorité que de la nation, qui est l'émanation de la culture. Dès le moment où l'État

³⁷⁶ C'est dans sa première encyclique *Redemptoris hominis* (Le Rédempteur de l'homme) du 4 mars 1979 qu'une vision de l'homme centrée sur le Christ est développée.

³⁷⁷ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 21, note 10.

³⁷⁸ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 21. C'est à travers son encyclique *Centesimus annus* que Jean-Paul II a développé sa pensée sur la chute du communisme, commencée avec la chute du mur de Berlin le 9 novembre 1989, et parachevée avec l'effondrement de l'Union des Républiques Socialistes et Soviétiques (U.R.S.S.) le 26 décembre 1991.

³⁷⁹ Catherine GUICHERD, *Op.cit.*, p. 35.

³⁸⁰ JEAN-PAUL II, « Discours du Saint-Père au Corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège », 12 janvier 1979, n° 8, www.vatican.va (visité le 5 août 2020).

n'est plus l'expression de la nation telle qu'elle a été façonnée à partir de la libre détermination des individus qui la composent, le pouvoir politique perd sa légitimité³⁸¹.

La philosophie des droits, qui doit beaucoup au personnalisme chrétien, vise à faire réapparaître l'homme comme sujet « capable de décider lui-même et tendant à se réaliser lui-même ». Elle permet ainsi le retour à une conception de la nature humaine comme être en devenir, que le rationalisme et le matérialisme du XVIII^e siècle avaient tenté d'occulter. Dans une perspective chrétienne, l'homme, être spirituel, n'aurait jamais dû être considéré comme un simple objet. L'infinitude humaine est une condition de participation de l'homme au but téléologique de l'Histoire et, vu sous un angle spirituel, à la réalisation du Royaume de Dieu. Le recours à une anthropologie basée sur une philosophie des droits, telle que l'expose Jean-Paul II, implique de redonner la primauté à la « loi naturelle » définie en termes de potentialité, de pouvoir de l'homme sur lui-même, sur le « droit naturel », défini comme une série d'attributs invariables. Elle s'accommode mal d'une vision de l'État ou dominerait le principe d'obéissance inconditionnelle à l'autorité et d'un modèle de société politique où le contenu du bien commun serait déterminé une fois pour toutes³⁸².

1.3.3. BENOIT XVI (2005-2013)

Successeur du pape Jean-Paul II, Joseph Ratzinger, a été élu comme 265^e pape sous le nom de Benoît XVI en 2005. Il a exercé le ministère pétrinien jusqu'à sa renonciation en février 2013. Sous son pontificat, « la doctrine sociale de l'Église revient dans le champ de la loi naturelle inscrite au cœur de l'homme et présente dans les diverses cultures et civilisations »³⁸³. C'est dans l'encyclique inaugurale du pontificat, *Deus caritas est* sur l'amour chrétien, que le pape Benoit XVI précise cette orientation donnée à la doctrine sociale. Il y affirme que « la doctrine sociale de l'Église argumente à partir de la raison et du droit naturel, c'est-à-dire à partir de ce qui est conforme à la nature de tout être humain. Elle sait qu'il ne revient pas à l'Église de faire valoir elle-même politiquement cette doctrine : elle veut servir la formation des consciences dans le domaine politique et

³⁸¹ Catherine GUICHERD, *Op.cit.*, p. 35.

³⁸² Catherine GUICHERD, *Op.cit.*, p.34- 35.

³⁸³ Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Beauchesne, Paris, 2010, p. 22 ; Cf. BENOIT XVI, *Discours du Saint Père à l'ONU le 18 avril 2008*, in www.vatican.va (visité le 05 août 2020).

contribuer à faire grandir la perception des véritables exigences de la justice et, en même temps, la disponibilité d'agir en fonction d'elles, même si cela est en opposition avec des situations d'intérêt personnel. Cela signifie que la construction d'un ordre juste de la société et de l'État, par lequel est donné à chacun ce qui lui revient, est un devoir fondamental, que chaque génération doit à nouveau affronter »³⁸⁴.

Dans le contexte de la mondialisation et de ses crises dues au manque de régulation des activités économiques et financières, Benoît XVI a publié sa première encyclique sociale *Caritas in veritate* sur le développement humain intégral dans la charité et dans la vérité, le 29 juin 2009. Il insiste pour que l'organisation sociale n'absorbe pas tout l'homme, mais prenne en compte toutes ses dimensions, surtout celles liées à sa capacité d'amour et de don. Pour lui, « la question sociale est devenue radicalement une question anthropologique »³⁸⁵.

S'agissant de sa conception de l'État, Benoît XVI en parle largement aussi bien dans l'encyclique *Deus Caritas est* citée précédemment, que dans l'ouvrage « Libérer la liberté. Foi et politique » qu'il a publié en 2018³⁸⁶. Examinons l'une et l'autre source.

1.3.3.1. Encyclique *Deus Caritas est* (25 décembre 2005)

Dans cette encyclique consacrée à « l'amour dont Dieu nous comble et que nous devons communiquer aux autres »³⁸⁷, Benoît XVI affirme que « la norme fondamentale de l'État doit être la recherche de la justice et que le but d'un ordre social juste consiste à garantir à chacun, dans le respect du principe de subsidiarité, sa part du bien commun »³⁸⁸. Par ces mots, le pape rappelle « ce que la doctrine chrétienne sur l'État et la doctrine sociale de l'Église ont toujours souligné »³⁸⁹.

Pour montrer la spécificité du rôle de l'État dans la société, Benoît XVI prend en compte deux situations de fait fondamentales axées d'une part, sur l'engagement nécessaire pour la justice, et d'autre part, sur le service de la charité. De l'engagement

³⁸⁴ BENOIT XVI, *Lettre Encyclique Deus Caritas est sur l'amour chrétien*, Rome, 2005, n° 28 a.

³⁸⁵ Roland MINNERATH, *Doctrine sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 22.

³⁸⁶ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Libérer la liberté. Foi et politique*, Libreria Editrice Vaticana-Parole et Silence, 2018.

³⁸⁷ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, n°1.

³⁸⁸ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, n°26.

³⁸⁹ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, n°26.

pour la justice, le pape déclare que « l'ordre juste de la société et de l'État est le devoir essentiel du politique. Un État qui ne serait pas dirigé selon la justice se réduirait à une grande bande de vauriens, comme l'a dit un jour saint Augustin : « *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia ?* ». La distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu (cf. Mt 22, 21), à savoir la distinction entre État et Église ou, comme le dit le Concile Vatican II, l'autonomie des réalités terrestres, appartient à la structure fondamentale du Christianisme. L'État ne peut imposer la religion, mais il doit en garantir la liberté, ainsi que la paix entre les fidèles des différentes religions. De son côté, l'Église comme expression sociale de la foi chrétienne a son indépendance et, en se fondant sur sa foi, elle vit sa forme communautaire, que l'État doit respecter. Les deux sphères sont distinctes, mais toujours en relation de réciprocité³⁹⁰.

La conclusion qui tire le pape de l'engagement pour la justice, est que

« L'Église ne peut ni ne doit prendre en main la bataille politique pour édifier une société la plus juste possible. Elle ne peut ni ne doit se mettre à la place de l'État. Mais elle ne peut ni ne doit non plus rester à l'écart dans la lutte pour la justice. Elle doit s'insérer en elle par la voie de l'argumentation rationnelle et elle doit réveiller les forces spirituelles, sans lesquelles la justice, qui requiert aussi des renoncements, ne peut s'affirmer ni se développer. La société juste ne peut être l'œuvre de l'Église, mais elle doit être réalisée par le politique. Toutefois, l'engagement pour la justice, travaillant à l'ouverture de l'intelligence et de la volonté aux exigences du bien, intéresse profondément l'Église »³⁹¹.

L'Église dont il s'agit dans cette assertion du pape Benoît XVI, c'est avant tout les membres de la hiérarchie de l'Église, à savoir les évêques et les prêtres. A eux, il est interdit de s'engager en politique sous peine de soutenir des intérêts partisans et se rendre ainsi incapables de garantir l'unité de la communauté ecclésiale à la tête de laquelle ils sont placés comme des pasteurs propres. La catégorie des membres de l'Église appelée à s'investir dans la politique pour promouvoir la justice est celle des fidèles laïcs dont la vocation chrétienne consiste à insérer l'Évangile dans les réalités temporelles, notamment le commerce, l'administration, le travail dans l'entreprise, le parlement. Ils sont appelés à être comme du levain dans la pâte, autrement dit, à exercer des activités multiples qui concourent à la réalisation du bien commun. Or, c'est par la pratique de la justice aussi

³⁹⁰ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, n°28 a.

³⁹¹ Joseph RATZINGER- BENOIT XVI, *Op.cit.*, n°28 a.

bien contributive, par laquelle chaque membre de la société apporte sa contribution au bien de l'ensemble, que distributive, par laquelle chaque membre de la société reçoit sa part de bien commun, que l'on peut construire une société apaisée, et harmonieuse.

Pour le dire avec les mots du pape Benoît XVI, nous retenons que

« Le devoir immédiat d'agir pour un ordre juste dans la société est au contraire le propre des fidèles laïques. En tant que citoyens de l'État, ils sont appelés à participer personnellement à la vie publique. Ils ne peuvent donc renoncer 'à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le *bien commun*'. Une des missions des fidèles est donc de configurer de manière droite la vie sociale, en respectant la légitime autonomie et en coopérant avec les autres citoyens, selon les compétences de chacun et sous leur propre responsabilité »³⁹².

S'agissant du service de la charité comme seconde situation qui permet de délimiter la compétence de l'Église de celle de l'État dans la société, Benoît XVI affirme qu'elle est une tâche propre à l'Église. Selon lui, l'amour-*caritas*-sera toujours nécessaire, même dans la société la plus juste :

« Il n'y a aucun ordre juste de l'État qui puisse rendre superflu le service de l'amour. Celui qui veut s'affranchir de l'amour se prépare à s'affranchir de l'homme en tant qu'homme. Il y aura toujours de la souffrance, qui réclame consolation et aide. Il y aura toujours de la solitude. De même, il y aura toujours des situations de nécessité matérielle, pour lesquelles une aide est indispensable, dans le sens d'un amour concret pour le prochain. L'État qui veut pourvoir à tout, qui absorbe tout en lui, devient en définitive une instance bureaucratique qui ne peut assurer l'essentiel dont l'homme souffrant-tout homme- a besoin : le dévouement personnel plein d'amour. Nous n'avons pas besoin d'un État qui régent et domine tout, mais au contraire d'un État qui reconnaisse généreusement et qui soutienne, dans la ligne du principe de subsidiarité, les initiatives qui naissent des différentes forces sociales et qui associent spontanéité et proximité avec les hommes ayant besoin d'aide. L'Église est une de ces forces vives : en elle vit la dynamique de l'amour suscité par l'Esprit du Christ. Cet amour n'offre pas uniquement aux hommes une aide matérielle, mais également réconfort et soin de l'âme, aide souvent plus nécessaire que le soutien matériel. L'affirmation selon laquelle les structures justes rendraient superflues les œuvres de charité cache en réalité une conception matérialiste de l'homme : le préjugé selon lequel l'homme vivrait 'seulement de pain' (Mt 4,4 ; cf. Dt 8,3) est une conviction qui humilie

³⁹² Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, n° 29.

l'homme et qui méconnaît précisément ce qui est le plus spécifiquement humain »³⁹³.

Après avoir montré ce qui fait la différence entre la mission de l'État et celle de l'Église, Benoît XVI n'en souligne pas moins la complémentarité de ces deux missions. Il affirme que la formation des structures justes n'est pas immédiatement du ressort de l'Église, mais qu'elle appartient à la sphère du politique, c'est-à-dire au domaine de la raison responsable d'elle-même. En cela, la tâche de l'Église est médiate, en tant qu'il lui revient de contribuer à la purification de la raison et au réveil des forces morales, sans lesquelles des structures justes ne peuvent ni être construites, ni être opérationnelles à long terme³⁹⁴. Avec cette distinction des rôles entre l'église et l'État, le pape Benoît XVI actualise la doctrine du Concile Vatican II qui précise l'aide que l'Église cherche à apporter à la société humaine : « Certes, la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux. Mais, précisément, de cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine (...) »³⁹⁵.

1.3.3.2. L'État dans l'œuvre théologique de Benoît XVI

Dans sa préface à l'ouvrage *Libérer la liberté. Foi et politique* de Joseph Ratzinger/Benoît XVI, le pape François affirme que la relation entre foi et politique est un de ces grands thèmes qui a toujours été au centre de l'attention de Joseph Ratzinger-Benoît XVI, et qui traverse tout son parcours intellectuel et humain. Il ajoute que l'expérience directe du totalitarisme nazi avait amené Joseph Ratzinger, en tant que jeune chercheur, à réfléchir sur les limites de l'obéissance à l'État compte tenu de la liberté de l'obéissance à Dieu³⁹⁶.

A la question de savoir ce qu'est l'État et à quoi il sert, Joseph Ratzinger/Benoît XVI répond en affirmant que « le devoir de l'État, c'est de 'maintenir

³⁹³ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, n°28 b.

³⁹⁴ BENOIT XVI, *Op.cit.*, n° 29.

³⁹⁵ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. 873-875, n° 42, §2.

³⁹⁶ FRANCOIS (Pape), Préface, in Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Libérer la liberté. Foi et politique*, Libreria Editrice Vaticana/Éditions Parole et Silence, 2018, p. 7.

l'ordre dans la communauté humaine', de créer un équilibre tel entre les biens et la liberté que chacun puisse mener une vie digne de son humanité »³⁹⁷. Explicitant cette réponse donnée, le pape déclare que

« L'État garantit le droit, comme condition de la liberté et du bien-être commun. Il appartient donc à l'État qu'existe un gouvernement, mais aussi que ce gouvernement ne soit pas seulement l'exercice d'un pouvoir, mais également la protection du droit de chaque individu comme du bien-être de tous. Cependant, il n'est pas du rôle de l'État de réaliser le bonheur de l'humanité ; il n'est donc pas non plus chargé de créer des hommes nouveaux. Il n'est pas davantage de son rôle de transformer le monde en paradis, et il en est du reste incapable. S'il s'y essaie malgré tout, il se pose comme absolu et dépasse ses limites. Il se comporte alors comme s'il était Dieu et devient ainsi, comme le montre l'Apocalypse, le monstre des abîmes, le pouvoir de l'Antéchrist »³⁹⁸.

Prenant appui sur la lettre de saint Paul aux Romains, au chapitre 13, de même que sur le livre de l'Apocalypse de Saint Jean, au chapitre 13, Benoît XVI décrypte deux figures de l'État dans la définition qu'il a donnée précédemment. La première figure est donnée par l'Épître aux Romains. C'est celle d'un État qui reconnaît ses limites. Le pape s'explique de la manière suivante : « la lettre aux Romains décrit l'État sous sa forme ordonnée, l'État qui se tient à l'intérieur de ses limites et ne prétend pas être la source de la vérité et du droit. Paul a sous les yeux un État garant de l'ordre, qui rend possible à l'homme et sa vie privée et sa vie sociale. A un tel État, il sied d'obéir. L'obéissance envers le droit n'est pas un obstacle à la liberté, elle en est la condition »³⁹⁹.

La seconde figure de l'État est celle décrite dans le livre de l'Apocalypse. C'est la figure de l'État qui se pose comme un absolu, qui outrepassa ses limites. Le pape en parle en affirmant que « L'Apocalypse au contraire montre l'État qui se proclame Dieu et qui définit de son propre fonds ce qui doit être tenu pour juste et vrai. Un tel État détruit l'homme. Il nie son être véritable et ne peut donc plus revendiquer aucune obéissance »⁴⁰⁰.

Poursuivant sa réflexion sur l'État, Benoît XVI est encore revenu sur ce sujet au cours d'une homélie prononcée devant les députés catholiques du Parlement allemand,

³⁹⁷ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 122.

³⁹⁸ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 122.

³⁹⁹ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 122-123.

⁴⁰⁰ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 123.

le 26 novembre 1981, sur le thème : « Les chrétiens face aux totalitarismes ». Il affirme notamment que

« l'État ne constitue pas la totalité de l'expérience humaine et n'embrasse pas non plus toute l'espérance humaine. L'homme et son espérance vont au-delà de la réalité de l'État et au-delà de la sphère de l'action politique. Et cela ne vaut pas seulement pour un État qui pourrait être qualifié de Babylone, mais pour n'importe quel État. L'État n'est pas le tout. Cela enlève un poids à l'homme politique et lui ouvre le chemin d'une politique rationnelle. L'État romain était faux et anti-chrétien parce qu'il voulait justement être le *totum* des possibilités et des espérances humaines. Il prétendait ainsi être ce qu'il ne pouvait réaliser, ce en quoi il trompait et appauvrissait l'homme. Son mensonge totalitaire le rendait démoniaque et tyrannique. La suppression du totalitarisme étatique a démythifié l'État, libérant l'homme politique et la politique »⁴⁰¹.

En définitive, Benoît XVI résume sa pensée sur l'articulation entre foi et politique, entre l'Église et l'État, à travers une série de thèses : Tout d'abord, il note que « l'État n'est pas en lui-même principe de vérité et de morale : il n'est pas habilité à produire par lui-même la vérité, que ce soit en la tirant d'une idéologie fondée sur le peuple, la race ou n'importe quel autre idéal, ou que ce soit en passant par une majorité. L'État n'est pas un absolu »⁴⁰². Ensuite, Benoît XVI déclare que « la finalité de l'État ne peut pas non plus consister en une liberté vide de tout contenu. Pour établir un ordre sage et vivable pour la vie ensemble, il a au moins besoin d'une mesure minimale de vérité, de connaissance du bien, qui ne soit pas manipulable. Il risque sinon, comme dit saint Augustin, de déchoir au rang d'une bande de brigands qui fonctionnerait bien, puisqu'il ne serait alors déterminé que par des aspects fonctionnels et non par une justice bonne pour tous »⁴⁰³. En outre, il affirme que « l'État doit trouver hors de lui-même le dosage minimal en connaissance du bien et en vérité qui lui est nécessaire »⁴⁰⁴. Puis, le pape déclare encore que « la foi chrétienne s'est affirmée comme portant la civilisation religieuse la plus universelle et la plus rationnelle. Elle offre aujourd'hui encore à la raison les éléments d'une connaissance morale susceptible de conduire vers une certaine évidence, ou en tout cas de fonder une loi morale rationnelle sans laquelle une société ne peut subsister »⁴⁰⁵.

⁴⁰¹ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 80.

⁴⁰² Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 130-131.

⁴⁰³ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 131.

⁴⁰⁴ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 131.

⁴⁰⁵ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 132.

Aussi, le pape admet la thèse selon laquelle « le soutien essentiel de l'État lui advient donc, (...) de l'extérieur, non pas de la raison pure, trop restreinte dans le domaine moral, mais d'une raison arrivée à maturité par une foi historique. Il est essentiel de ne pas supprimer cette différence : l'Église ne doit pas s'élever au rang d'État, ni vouloir agir sur lui ou en son sein comme organe du pouvoir. Sinon, elle s'érige en État pour former cet État absolu qu'elle doit précisément exclure. Une fusion avec l'État détruirait la nature de l'État et la propre nature de l'Église »⁴⁰⁶.

Enfin, Benoît déclare que « l'Église reste 'extérieure' à l'État. C'est seulement ainsi qu'ils sont tous les deux ce qu'ils doivent être. Comme l'État, elle doit rester à sa place et à l'intérieur de ses frontières. Elle doit respecter la nature et la liberté propres de l'État, afin précisément de pouvoir lui rendre le service dont il a besoin. Elle doit rassembler toutes ses forces pour que brille en elle cette vérité morale qu'elle propose à l'État et qui doit pouvoir apparaître clairement aux yeux des citoyens. Quand cette vérité est forte dans l'Église, quand elle forme des hommes, alors elle est capable aussi d'en convaincre d'autres et de devenir une force pour l'ensemble »⁴⁰⁷.

Pour le pape Benoît XVI, lorsque l'Église appelle à une collaboration loyale à la vie de l'État ainsi qu'au respect de sa particularité comme de ses limites, elle éduque à ces vertus qui rendent bon un État. En même temps, elle met un frein à la toute-puissance de l'État : parce qu'« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes 5, 29), et parce qu'elle reçoit de la Parole de Dieu ce qui est bien et ce qui est mal, elle appelle à la résistance là où serait ordonné le mal intrinsèque, ce qui est contraire à Dieu⁴⁰⁸.

1.3.4. FRANCOIS : (2013-)

Jorge Mario Bergoglio est, selon la tradition, le 266^e pape de l'Église catholique. Élu le 13 mars 2013, après renonciation⁴⁰⁹ du pape Benoît XVI, il a pris le nom de François. Son apport à la doctrine sociale de l'Église est actuellement canalisé par

⁴⁰⁶ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 132.

⁴⁰⁷ Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 132.

⁴⁰⁸ Cf. Joseph RATZINGER/BENOIT XVI, *Libérer la liberté. Foi et politique*, LibreriaEditriceVaticana/Editions Parole et Silence, 2018, p. 134.

⁴⁰⁹ Au sujet de cette renonciation du Pape Benoît XVI, nous référons à l'ouvrage de Philippe LEVILLAIN, *La papauté foudroyée. La face cachée d'une renonciation*, Paris, Éditions Tallandier, 2015, 254p.

l'encyclique *Laudato si* sur la sauvegarde de la « maison commune » (2015) « qui étend l'enseignement social aux questions écologiques »⁴¹⁰.

1.3.4.1. L'Encyclique *Laudato si* : un plaidoyer pour le bien commun universel

« Prendre soin de notre maison commune, car la terre est malade et les pauvres sont les premiers à en souffrir » ! C'est l'appel que lance le pape François dans cette lettre encyclique, invitant « chaque personne qui habite cette planète » (§ 3) à prendre conscience de la gravité de la situation et de la nécessité d'une « conversion qui nous unisse tous » (§ 14) en vue d'une action responsable. Pour le pape François, « Ce qui arrive en ce moment nous met devant l'urgence d'avancer dans une révolution culturelle courageuse » (§ 114), pour une « écologie intégrale » (§ 137) qui à la fois préserve la création, mène le combat pour la justice envers les pauvres et redécouvre un chemin intérieur de paix et de joie⁴¹¹.

1.3.4.1.1. Une encyclique publiée dans un contexte d'urgence

Laudato si s'inscrit dans un contexte d'urgence. Selon Alain Thomasset et Grégoire Catta, la crise écologique a pris une ampleur inquiétante. Publiée au moment où se prépare l'adoption de nouveaux objectifs pour le développement durable, cinq mois avant la réunion à Paris de la Conférence des Nations unies sur les changements climatiques (COP 21), l'encyclique veut contribuer à la conversion des esprits qui est nécessaire pour trouver des solutions globales et efficaces. De même que Jean XXIII, en son temps, s'était adressé dans *Pacem in terris* (1963) à « tous les hommes de bonne volonté » pour faire face à la menace de guerre nucléaire et offrir un chemin de paix (§ 3), François affronte aujourd'hui la crise de l'environnement en proposant un dialogue avec tous et en y apportant les ressources de la tradition chrétienne. Face à la lenteur des négociations et à la difficulté des États à renoncer à leurs intérêts immédiats, les institutions internationales et les organisations qui oeuvrent pour un développement durable attendent beaucoup d'une parole d'Église. Les premières réactions ont d'ailleurs

⁴¹⁰Cf. Bernard LAURENT, « Doctrine sociale de l'Église », in Jean-Dominique DURAND et Claude PRUDHOMME (Sous la direction de), *Le monde du catholicisme*, Paris, Robert Laffont, 2017, p. 400.

⁴¹¹ Alain THOMASSET et Grégoire CATTÀ, « Introduction générale », in *Lettre encyclique du pape François Loué sois-tu ! Laudato si'*. Edition présentée et commentée par l'équipe du CERAS avec guide de lecture en partenariat avec la Conférence épiscopale de France, LibreriaEditriceVaticana (pour le texte de l'Encyclique), 2015, p. 11.

été enthousiastes de la part de nombreuses personnes qui ne vivent pas forcément dans le sillage de l'Église. Plusieurs acteurs des institutions internationales avaient déjà indiqué combien les traditions spirituelles pouvaient jouer un rôle important dans le débat mondial sur la transition écologique⁴¹².

D'aucuns affirment que *Laudato si'* est le premier texte pontifical d'importance consacré au thème de la crise de l'environnement. Peu de réflexions centrées sur ce sujet avaient été publiées par les autorités de l'Église catholique. En ce domaine, les Églises protestantes et orthodoxes ont fait œuvre de précurseur⁴¹³. Dans l'Église catholique, ce sont surtout le discours de Paul VI à l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) en 1970, deux messages pour les journées mondiales de la paix : de Jean-Paul II en 1990 et de Benoît XVI en 2010), ainsi que les prises de position de diverses conférences épiscopales qui servaient de référence. Avec cette encyclique, le pape François comble le manque d'un texte approfondi et d'autorité universelle et donne une forte impulsion à la réflexion chrétienne sur l'environnement et sur la crise sociale qui lui est liée⁴¹⁴.

1.3.4.1.2. *Laudato si' : un héritage et une nouveauté*

L'encyclique *Laudato si'*, dont le pape déclare qu'il « s'ajoute au Magistère social de l'Église » (§ 15), s'inscrit dans une tradition. Reprenant longuement l'apport de ses prédécesseurs, le pape François se propose de compléter la réflexion de l'enseignement social de l'Église en appliquant ses grands principes : destination universelle des biens, recherche du bien commun, justice sociale, solidarité, subsidiarité, à la recherche d'une « écologie intégrale ». Mais, -c'est une attention nouvelle- le pape cite aussi de nombreuses conférences épiscopales des divers continents, montrant ainsi son désir de recueillir l'expérience des chrétiens, en particulier de ceux qui habitent les pays pauvres les plus atteints par la crise qui s'avance.

⁴¹² Alain THOMASSET et Grégoire CATTA, *Art.cit.*, p. 11.

⁴¹³ Alain THOMASSET et Grégoire CATTA, *Art.cit.*, p. 12. « En 1983, affirment les jésuites Alain Thomasset et Grégoire Catta, le Conseil Oecuménique des Églises avait déjà vécu un véritable virage environnementaliste, en ajoutant au couple classique « justice » et « paix » le champ nouveau de la « sauvegarde de la création ». En 2002, le patriarche orthodoxe Bartholomée Ier, conjointement avec le pape Jean-Paul II, lançaient « l'appel de Venise » pour une conversion des modes de vie et une éthique écologique », p. 12.

⁴¹⁴ Alain THOMASSET et Grégoire CATTA, *Art.cit.*, p. 12-13.

S'agissant du plan⁴¹⁵ de l'encyclique, constatons que celle-ci comprend six chapitres : le premier chapitre étudie les divers éléments de la crise écologique, en prenant en compte « les meilleurs résultats de la recherche scientifique » (§ 15) ; « c'est la première fois que les thèmes du changement climatique et de la biodiversité sont abordés par le Magistère romain », affirment Alain Thomasset et Grégoire Catta⁴¹⁶. Vient ensuite uneméditation sur « l'évangile de la création » (chapitre deux), véritable parcours biblique qui présente les lumières de la foi sur la manière de voir le monde comme don du Créateur et de l'habiter en harmonie avec toutes les créatures. Le chapitre 3 revient sur l'analyse des causes profondes de la crise écologique, dénonçant notamment la tyrannie du « paradigme technocratique dominant » qui tend à faire de la « méthodologie et des objectifs de la techno-science un paradigme de compréhension qui conditionne la vie des personnes et le fonctionnement de la société » (§ 107). Le pape ne nie pas que les apports de la technologie soient précieux, et invite même à ne pas en ignorer la beauté (§ 103). Le problème vient du fait que cette manière de penser est devenue « homogène et unidimensionnelle » (§106), et qu'elle invite à appréhender toute chose, y compris l'être humain, sous le mode de l'utilité, de l'efficacité et de la manipulation dominatrice. En plus du paradigme technocratique, le pape François affirme aussi que la crise écologique s'enracine dans les maladies du cœur de l'homme : égoïsme, indifférence ou « relativisme pratique », reflets d'un « anthropocentrisme dévié » (§ 118-119).

Dans le chapitre quatre, « véritable pivot de la réflexion », indiquent Alain Thomasset et Grégoire Catta, le pape François expose sa conception d'une « écologie intégrale » qui prend en compte de multiples dimensions : environnementale mais aussi économique, sociale, culturelle et spirituelle. Sont mises en évidence les différentes relations entre les créatures et leur environnement, mais aussi les questions de la pauvreté, des inégalités et des modes de vie. A la lumière de cette vision globale, le chapitre cinq expose quelques lignes d'orientation et d'action. Elles se fondent sur un « dialogue » renouvelé, tant au niveau des politiques nationales et internationales que des actions locales qui nous concernent tous. Le chapitre 6 revient sur les motivations et l'éducation nécessaires pour amorcer notre conversion intérieure en vue de nouveaux modes de vie : la

⁴¹⁵ Alain THOMASSET et Grégoire CATTA, *Art.cit.*, p. 14.

⁴¹⁶ Alain THOMASSET et Grégoire CATTA, *Art.cit.*, p. 14.

spiritualité écologique », indispensable pour agir, peut beaucoup recevoir des trésors de la tradition chrétienne.

Précisons aussi que chaque chapitre possède sa propre thématique et sa méthode mais reprend des questions et des thèmes qui traversent toute l'encyclique. Ces thèmes récurrents sont : « l'intime relation entre les pauvres et la fragilité de la planète, la conviction que tout est lié dans le monde ; la critique du nouveau paradigme et des formes de pouvoir qui dérivent de la technologie ; l'invitation à chercher d'autres façons de comprendre l'économie et le progrès ; la valeur propre de chaque créature ; le sens humain de l'écologie ; la nécessité de débats sincères et honnêtes ; la grave responsabilité de la politique internationale et locale ; la culture du déchet et de la proposition d'un nouveau style de vie » (§ 16)⁴¹⁷. Ce sont autant de clés de lecture qui nous sont données pour nous approprier ce document.

1.3.4.2. Enjeux éthiques de la crise écologique actuelle

Pour se rendre compte de l'ampleur de la dégradation de l'environnement suite à l'action de l'être humain, il suffit de prendre trois éléments qui traduisent bien la faiblesse de l'Etat aussi bien au niveau national qu'international :

1.3.4.2.1. La crise écologique : les défis majeurs de l'État

Quand on regarde la vigueur avec laquelle le pape François dénonce la crise écologique dont souffre « notre maison commune » ou tout simplement la planète Terre, l'on se rend compte qu'il défend une conception de l'État qui rejoint celle de saint Thomas qui considère l'État comme le garant du bien commun. La « maison commune » est un bien qui est commun à tous les habitants de cette terre. Nul ne doit en être exclu. C'est pour cette raison que pour faire face à la détérioration globale de l'environnement, le pape voudrait s'adresser à chaque personne qui habite cette planète (§ 3) pour dire que la responsabilité de tout un chacun est engagée afin de remédier à la crise dont souffre la planète Terre.

⁴¹⁷ Alain THOMASSET et Grégoire CATTA, *Art.cit.*, p. 15.

1.3.4.2.2. *Prévalence de l'économie sur la politique*

Le pape dénonce la démission des pouvoirs publics aussi bien nationaux qu'internationaux. Pour avoir adopté la logique utilitariste du pouvoir, celle qui évalue les actions à poser ou à soutenir en partant des profits immédiats et des intérêts que l'on peut en tirer, les États se désintéressent de tout ce qui devrait être mis en œuvre pour que l'environnement ne soit pas dégradé. Certes, les déclarations d'intention ne manquent pas au niveau national, régional et international. Mais, pour le pape, ce sont des réactions qui sont sans éclat et qui montrent le manque d'intérêt pour la protection de l'environnement :

« La faiblesse de la réaction politique internationale est frappante. La soumission de la politique à la technologie et aux finances se révèle dans l'échec des Sommets mondiaux sur l'environnement. Il y a trop d'intérêts particuliers, et très facilement l'intérêt économique arrive à prévaloir sur le bien commun et à manipuler l'information pour ne pas voir affectés ses projets. (...) L'alliance entre l'économie et la technologie finit par laisser de côté ce qui ne fait pas partie de leurs intérêts immédiats. Ainsi, on peut seulement s'attendre à quelques déclarations superficielles, quelques actions philanthropiques isolées, voire des efforts pour montrer une sensibilité envers l'environnement, quand, en réalité, toute tentative des organisations sociales pour modifier les choses sera vue comme une gêne provoquée par des utopistes romantiques ou comme un obstacle à contourner »⁴¹⁸.

A travers sa dénonciation d'un anthropocentrisme dévié, le pape reconnaît que l'homme a, depuis l'époque moderne, abandonné sa mission de gérant de la création, pour finalement se considérer comme propriétaire, ce qui signifierait qu'il peut en faire ce que bon lui semble. C'est la mise en œuvre du mythe de Prométhée qui symbolise la conquête effrénée de l'homme vers le progrès, sans pouvoir s'arrêter pour évaluer son entreprise. C'est dans cette logique que l'autorité de l'État est certes présente mais elle ne sert plus à ce pour quoi elle est sensée être donnée à l'État. C'est dans cette logique que la protection de l'environnement est reléguée aux préoccupations secondaires sans importance en dépit des signes évidents de catastrophes à venir.

⁴¹⁸*Lettre encyclique du pape François Loué sois-tu ! Laudato si'. Edition présentée et commentée par l'équipe du CERAS avec guide de lecture en partenariat avec la Conférence épiscopale de France, Libreria Editrice Vaticana (pour le texte de l'Encyclique), 2015, p. 64, § 54.*

1.3.4.2.3. *Absence de protection des droits humains*

Dans le combat qu'il mène pour une « écologie intégrale », celle précisément qui prend en compte plusieurs dimensions : environnementale, économique, sociale, culturelle et spirituelle, dans la gestion de la « maison commune », le pape François souligne que « l'écologie humaine est inséparable de la notion de bien commun, un principe qui joue un rôle central et unificateur dans l'éthique sociale » (§156). A la suite du Concile Vatican II, il affirme que le bien commun, c'est « l'ensemble des conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée » (§ 156). Sachant que l'État est le premier responsable du bien commun dans la société, le pape rappelle l'importance pour les groupes sociaux et pour chacun de leurs membres, de réunir une série de conditions sociales que seul l'État est capable de favoriser afin d'atteindre sa perfection d'une façon totale et plus aisée. Parmi ces conditions indispensables à une perfection sociale de la personne, il y a le droit de vivre dans un environnement sain qui est tout à fait contraire à ce que produit la crise écologique, notamment la pollution qui détruit l'eau, l'air et l'organisme humain, lui-même.

Pour montrer comment l'État devrait promouvoir le bien commun dans les conditions actuelles de la société mondiale, où il y a tant d'inégalités et où sont toujours plus nombreuses les personnes marginalisées, privées des droits humains fondamentaux » (§ 158), le pape note que « le bien commun présuppose le respect de la personne humaine comme telle, avec des droits fondamentaux et inaliénables ordonnés à son développement intégral. Le bien commun exige aussi le bien-être social et le développement des divers groupes intermédiaires, selon le principe de subsidiarité. Parmi ceux-ci, la famille se distingue spécialement comme cellule de base de la société. Finalement, le bien commun requiert la paix sociale, c'est-à-dire la stabilité et la sécurité d'un certain ordre, qui ne se réalise pas sans une attention particulière à la justice distributive, dont la violation génère toujours la violence. Toute société-et en elle, d'une manière spéciale l'État, a l'obligation de défendre et de promouvoir le bien commun⁴¹⁹.

⁴¹⁹*Lettre encyclique du pape François Loué sois-tu ! Op.cit.*, p. 148, § 157.

A ce contenu du bien commun, le pape ajoute que « la notion de bien commun inclut aussi les générations futures. Les crises économiques internationales ont montré de façon crue les effets nuisibles qu'entraîne la méconnaissance d'un destin commun, dont ceux qui viennent derrière nous ne peuvent pas être exclus. On ne peut plus parler de développement durable sans une solidarité intergénérationnelle. Quand nous pensons à la situation dans laquelle nous laissons la planète aux générations futures, nous entrons dans une autre logique, celle du don gratuit que nous recevons et que nous communiquons. Si la terre nous est donnée, nous ne pouvons plus penser seulement selon un critère utilitariste d'efficacité et de productivité pour le bénéfice individuel. Nous ne parlons pas d'une attitude optionnelle, mais d'une question fondamentale de justice, puisque la terre que nous recevons appartient aussi à ceux qui viendront »⁴²⁰.

Face à la crise écologique que connaît la planète Terre, *Laudatosi* plaide pour une redécouverte de la noble mission de l'État au sein de la société. A ceux qui agissent en société au nom de l'État, il est demandé de pouvoir agir avec responsabilité dans l'exercice de l'autorité qui leur est confiée. Cela suppose qu'ils se libèrent de la mentalité utilitariste qui commande les projets économiques aujourd'hui pour ne privilégier que ce qui permet à la personne, aux groupes de personnes vivant dans le monde, à l'humanité entière de parvenir à leur plein épanouissement. La crise écologique dévoile de manière tragique la crise de l'autorité dans le monde. Celle-là ne sera résolue que si celle-ci retrouve ses lettres de noblesse qui consistent à être au service de tout homme et de toute la création dont dépend fortement son existence.

Conclusion du premier chapitre

Au terme du présent chapitre, il convient de mettre en évidence les principales découvertes que nous avons faites à la suite de l'analyse de l'enseignement social du Magistère pontifical sur le concept d'État. Pour l'élaboration du chapitre, nous avons suivi un plan conceptuel et chronologique. D'une part, il s'agissait d'analyser le concept d'État à travers l'enseignement social du Magistère afin de percevoir le contenu qu'il y reçoit. D'autre part, un plan chronologique trouve sa justification dans le fait qu'il fallait rendre compte des inflexions que le concept d'État a connues dans les différents contextes

⁴²⁰ *Lettre encyclique du pape François, Op.cit.*, p. 148, § 159.

sociopolitiques vécus par les papes ont gouverné l'Église depuis Léon XIII jusqu'à François.

Comme l'a fait remarquer Arthur Fridolin Utz dans son aperçu sur l'évolution de la doctrine sociale de l'Église, l'implantation du christianisme s'est faite dans un monde politique très structuré. L'Église ne pouvait pas envisager de se constituer en État. Mais elle devait entrer en contact avec l'État. La position du christianisme est claire : il n'est pas ennemi de l'État, il lui est favorable. L'Église a toujours été convaincue que la nature sociale de l'homme a besoin de l'État, institution qui apporte à la vie sociale une norme juridique de sanction⁴²¹.

Dans l'Antiquité, la distinction classique faite par le pape Gélase (+496) entre autorité temporelle et autorité spirituelle a servi de fondement aux théories sur les rapports entre Église et État pendant plus de mille ans. Au Moyen-Âge, l'Église et l'État n'étaient pas considérés comme deux sociétés diverses, indépendantes ou parfaites, mais plutôt comme deux parties d'une réalité sociale unique : la *respublica christiana*. L'*imperium* et le *sacerdotium*, le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, formaient ensemble la seule communauté parfaite, la cité chrétienne. Le perpétuel problème irrésolu était, bien sûr, de maintenir l'équilibre entre les deux pouvoirs et les limites de l'autorité qu'exerçait chacun d'eux. Très souvent, il y avait une alliance difficile, chacun côté se plaignant d'ingérence⁴²².

Vers la fin du Moyen-âge, la vision unitaire de la société fit place progressivement à une conception dualiste. Une raison majeure de ce changement fut le développement d'États et de nations autonomes à travers l'Europe. En fait, l'Église et l'État agissaient plus ou moins comme des réalités séparées, se gouvernant elles-mêmes⁴²³. Avec les Temps modernes, l'État n'est plus conçu par rapport au religieux comme ce fut durant le Moyen-Âge ; l'État n'est plus conçu comme chez Aristote comme naturel, l'homme étant « un animal politique », mais comme un artifice, le produit d'une convention humaine : dans l'État s'exprime un contrat implicite passé entre les individus qui acceptent son autorité. Dire du pouvoir civil qu'il résulte d'un contrat qui fonde sa

⁴²¹ Cf. Arthur Fridolin UTZ, (Publiés et introduits par), *Op. cit.*, Tome I, p. XXXI

⁴²² Patrick GRANFIELD, *Art.cit.*, p. 14.

⁴²³ Patrick GRANFIELD, *Art.cit.*, p. 13-20.

légitimité, c'est dire que l'autorité a sa source en des conventions humaines. Le Souverain n'est plus « Dieu sur terre » mais un souverain d'institution. Ce n'est pas la nature ou Dieu, mais la raison qui institue le droit, précisément pour corriger la nature et combattre les excès des différents droits positifs. C'est avec l'apparition de la problématique du *Contrat social* et de l'état de nature que la notion de légitimité était devenue inséparable de celle de subjectivité : seule est tenue pour légitime l'autorité qui fait l'objet d'un contrat de la part des sujets qui lui sont soumis. La subjectivité entendue comme une adhésion volontaire est alors clairement posée comme l'origine idéale de toute légitimité⁴²⁴. Cette conception moderne de l'État qui se construit uniquement à partir de la raison a atteint son apogée au Siècle des Lumières. Elle a aussi inspiré fortement les meneurs de la Révolution française de 1789.

- De l'enseignement social du Magistère pontifical sur le concept d'État dans la période préconciliaire

Nous avons constaté que depuis le pape Léon XIII jusqu'à Jean XXIII, l'enseignement social du Magistère aborde le concept d'État selon un triple contexte. Tout d'abord, Léon XIII, agissant dans la deuxième moitié du XIXe siècle, dans un contexte proprement italien, il a mené une réflexion globale sur la philosophie politique qui s'interroge sur l'État et sa souveraineté, la démocratie libérale héritée non seulement du Siècle des Lumières mais aussi de la Révolution Française. Face au libéralisme économique de la fin du XIXe siècle, Léon XIII soutient l'intervention de l'État dans le domaine économique pour défendre les droits des travailleurs et pour promouvoir le bien commun.

Ensuite, Pie XI et Pie XII abordent l'État dans le contexte européen. D'une part, Pie XI a gouverné l'Église au lendemain de la Première Guerre Mondiale (1914-1918). Il assiste à l'émergence des régimes totalitaires en Europe, notamment le Fascisme, le communisme, le nazisme. Il publie, en 1931 l'encyclique *Quadragesimo anno*, pour célébrer le quarantième anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII. Face aux prétentions de l'État totalitaire incarné essentiellement par les trois idéologies précitées

⁴²⁴ Olivier VERDUN, Cf. Olivier VERDUN, « l'État et le pouvoir : le pouvoir de l'État », www.site2014.lfm.edu.mx/media/1907/letat.pdf (consulté le 13 août 2020).

précédemment, Pie XI explicite le principe de subsidiarité dans *Quadragesimo anno* afin de réglementer les interventions de l'État dans la société, en insistant sur le fait que ce dernier ne doit pas être totalement absent de la société au risque de faire valoir la politique du laisser-faire réclamée par le libéralisme économique. L'État ne doit pas non plus être omniprésent au sein de la société au risque d'étouffer et de détruire l'autorité des instances de niveau inférieur dans la société.

D'autre part, le pape Pie XII. Confronté aux atrocités de la Deuxième Guerre Mondiale, de 1939 à 1945 et attentif aux efforts de reconstruction de l'Europe de l'après-Guerre, le pape Pie XII propose que la loi naturelle soit le socle de la gestion du pouvoir de l'État. Seule la mise en œuvre de la loi naturelle pourrait permettre aux États de servir la dignité de la personne humaine fortement mise à mal par la guerre et son cortège des violations de droits de la personne humaine. A travers ses radio-messages de Noël durant les années de guerre, le pape trace la voie pour construire une société favorable à la paix et à la prospérité.

Enfin, Jean XXIII. Dans son enseignement, il a démontré que la question sociale est devenue mondiale. Préférant la méthode inductive qui part de l'observation des faits avant de dégager des principes d'action, à la méthode déductive qui suit la démarche inverse, le pape avait procédé à la lecture des Signes des temps, qui sont les évolutions majeures que connaissent les sociétés humaines au début des années soixante. Il s'agit notamment de la fin des empires coloniaux dès la fin des années 1950 et l'émergence des nations indépendantes, l'entrée de la femme dans la vie politique, et une grande attention aux droits et devoirs de l'homme à travers les constitutions des États. En outre, à travers l'enseignement social du pape Jean XXIII, l'on note dans ses déclarations magistérielles une nouvelle insistance sur les conditions de légitimité de l'État qui passe par l'affirmation et la promotion des droits de l'homme. Mais, à la différence de la Déclaration Universelle des Droits de l'homme de l'ONU (1948) qui proclame uniquement les droits de l'homme, le pape Jean XXIII insiste sur l'articulation entre droits et devoirs de la personne dans la société. Pour lui, les uns ne vont pas sans les autres.

D'une manière globale, la recherche sur l'État à travers l'enseignement social du Magistère pendant la période préconciliaire, avait comme socle la notion de « *societas perfecta* » héritée de la distinction classique faite par le pape Gélase au Ve siècle entre

autorité civile et autorité ecclésiastique. Durant cette période, les papes avaient beaucoup insisté sur l'origine de l'État qui est Dieu et sur la nature de l'État qui est l'exercice de l'autorité dans la société adoptant ainsi la théorie paulinienne et augustinienne de l'État. Évidemment, Jean XXIII avait souscrit également à cette théorie paulinienne et augustinienne de l'État sans pour autant s'y limiter. Il a ouvert la porte à la théorie thomasiennne qui fait de l'État le garant du bien commun. Par ce fait, l'État n'est plus envisagé uniquement selon son origine et sa nature, mais selon ses attributs, la promotion du bien commun, essentiellement traduite par la promotion des droits de l'homme.

- Dans les documents conciliaires de Vatican II (1962-1965)

L'analyse des documents conciliaires de Vatican II, sur la conception de l'État, notamment la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, et la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse nous a révélé que le Concile a assuré une continuité dans la discontinuité de l'enseignement social du Magistère. Non seulement la Constitution pastorale a réaffirmé la théorie de l'État d'inspiration paulinienne et augustinienne qui s'intéresse à l'origine de l'autorité et à sa nature qui est d'exercer l'autorité dans la société ; mais aussi le Concile a adhéré à la théorie thomasiennne, reprise de la philosophie aristotélicienne, de l'État comme garant du bien commun dont le contenu se traduit par la promotion des droits et des devoirs de la personne humaine qui sont universels, inaliénables et inviolables. En outre, le Concile a pris position en faveur de la démocratie en reconnaissant le pluralisme politique des citoyens. Quant à la Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, le Concile s'est démarqué de l'enseignement antérieur de l'Église. Alors qu'avant Vatican II, l'Église catholique revendiquait la liberté pour elle-même et pour ses membres, à travers la Déclaration *Dignitatis humanae*, le Concile a défendu la liberté religieuse pour tous les hommes, en se positionnant sur le terrain des droits civils pour défendre ladite liberté. En d'autres termes, avec *Dignitatis humanae*, le Concile Vatican II a promulgué un document «(qui) fournit une nouvelle base pour les rapports de l'Église avec les États déconfessionnalisés laïcs contemporains »⁴²⁵.

⁴²⁵ Roland MINNERATH, *Doctrines sociale de l'Église et bien commun*, Paris, Beauchesne, 2010, p. 19.

- Dans l'enseignement social du Magistère pontifical postconciliaire

L'analyse de la conception de l'État dans l'enseignement social des papes Paul VI, Jean-Paul II, Benoît XVI et François a révélé une constante : tous les papes précités ont pris conscience du fait que la question sociale est devenue mondiale et que c'est d'une manière globale qu'il faut trouver des solutions aux problèmes sociaux de l'humanité. D'où l'intérêt porté à la promotion du bien commun, défini en termes de protection et de promotion des droits et devoirs de la personne humaine. C'est dans cette perspective que le pape Paul VI plaide pour un « développement intégral » de l'homme à travers son encyclique *Populorum progressio*. Rappelons que le « développement intégral » est celui qui cherche à promouvoir tout homme et tout l'homme, et à ce titre le pape l'a qualifié comme étant le nouveau nom de la paix. Cela implique que la légitimité de l'État passe par la capacité de celui-ci de répondre aux besoins fondamentaux de la personne dans la société, à savoir l'accès au logement, à la nourriture, à l'eau potable, à l'éducation et aux soins de santé.

Si la doctrine des « droits de l'homme » a été inaugurée au sein du catholicisme par le pape Jean XXIII, c'est le pape Jean-Paul II qui en a assuré la diffusion. L'approche des droits de l'homme est soutenue chez Jean-Paul II par une forte influence du personnalisme, une philosophie d'inspiration chrétienne qui vise à faire réapparaître l'homme comme « sujet capable de décider lui-même et tendant à décider lui-même »⁴²⁶. Si Jean-Paul II a fait de la promotion des droits de l'homme en général, et de la liberté religieuse en particulier, le fer de lance de son enseignement social, c'est parce « face à la prétention totalitaire de l'État marxiste et à son idéologie fondamentale, il pensa l'idée des droits de l'homme comme une arme capable de limiter concrètement l'État total et offrir ainsi l'espace de liberté nécessaire non seulement pour la pensée personnelle mais aussi et surtout pour la foi des chrétiens et les droits de l'Église »⁴²⁷. C'est pour défendre les droits de l'homme que Jean-Paul II encourage les laïcs à s'engager dans les réalités temporelles en général, et en politique en particulier, afin de promouvoir le bien commun.

⁴²⁶ Catherine GUICHERD, *Op.cit.*, p. 35.

⁴²⁷ Joseph RATZINGER-BENOÎT XVI, *Op. cit.*, p. 12.

Le pape Benoît XVI valorise, pour sa part, la justice comme mission première de l'État. Selon lui, un État qui ne serait pas dirigé selon la justice se réduirait à une bande de vauriens. Car c'est par la justice que chaque membre de la société contribue au bien commun, et c'est aussi par la justice distributive que chaque membre reçoit sa part de bien commun. Tout en reconnaissant la responsabilité de l'État envers le bien commun, le pape Benoît XVI fait appel à la loi naturelle afin de démystifier l'État qui tend à se considérer comme une réalité absolue. Nous avons dit que dans son argumentation, le pape Benoît XVI affirme que « l'État ne constitue pas la totalité de l'expérience humaine et n'embrasse pas non plus toute l'espérance humaine. L'homme et son espérance vont au-delà de la réalité de l'État et au-delà de la sphère de l'action politique (...) L'État n'est pas le tout »⁴²⁸. A travers cette mise au point, le pape Benoît XVI tient à rappeler que l'État n'est pas l'unique institution de la vie sociale même s'il est appelé à y jouer un rôle de régulation et d'organisation de premier plan.

Enfin, le pape François. Nous avons vu que la particularité de son approche de l'enseignement social de l'Église, consiste dans l'intégration des questions écologiques parmi les préoccupations de l'enseignement social de l'Église. A travers sa dénonciation de la crise écologique, le pape souhaite que l'État retrouve ses lettres de noblesse dans la société, c'est-à-dire qu'il puisse assumer ses responsabilités pour promouvoir le bien commun universel qu'est la « maison commune » rendue méconnaissable par la dictature de l'économie sur le politique. Dans sa vision du bien commun, le pape demande que les besoins des générations futures soient pris en compte, ce qui suppose la mise en œuvre par l'État mais aussi par tout membre de la société du « Principe responsabilité » cher à Hans Jonas⁴²⁹ dans la manière d'articuler économie et politique aujourd'hui.

⁴²⁸ FRANCOIS (Pape), « Préface », in Joseph RATZINGER-BENOIT XVI, *Op.cit.*, p. 7.

⁴²⁹ Hans JONAS, *Le Principe Responsabilité : Une éthique pour une civilisation technologique*, Paris, Cerf, (1979), 1990, 336p. A travers cet ouvrage, l'auteur entreprend une tâche ambitieuse : combler le « vide éthique » auquel nous confronte aujourd'hui l'accélération du progrès scientifique, « progrès » devenu lourd de terribles menaces. Selon Jonas, un tel projet ne peut être mené à bien qu'en rompant précisément avec l'idéal du Progrès, comme avec toutes les formes d'utopie morale, sociale ou historique. Il ne s'agit pas de savoir quel avenir nous voulons, mais de savoir si nous voulons tout simplement avoir un avenir. Mieux, l'extension démesurée de notre puissance nous rend responsables, ici et maintenant, de toute l'humanité future, ainsi que du devenir de notre Terre si fragile. Le « Principe Espérance », exalté naguère par le penseur marxiste Ernst Bloch, doit aujourd'hui céder le pas au « Principe Responsabilité ». ww2.ac-poitiers.fr (consulté le 8 février 2022).

Au vu de toutes les inflexions que la conception de l'État a connues dans l'enseignement social du Magistère pontifical, depuis Léon XIII jusqu'au pape François, nous donnons raison à André Latreille qui affirmait, dès les années 1960, que l'Église catholique n'est pas venue au monde avec une doctrine toute faite sur l'État, mais que celle-ci a été élaborée progressivement avec le concours des circonstances historiques à travers lesquelles les papes ont exercé leur magistère dans l'Église.

CHAPITRE 2 : LA CONCEPTION DE L'ÉTAT DANS LE DISCOURS SOCIAL DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO (RDC)

Le chapitre précédent nous a permis de mesurer l'importance que l'Église catholique accorde à la notion d'État à travers l'enseignement social de son magistère pontifical. Pour bien percevoir la portée des intuitions majeures repérées dans l'étude de l'enseignement magistériel sur l'État, nous allons, dans le présent chapitre, analyser le concept de l'État à travers le discours social de l'Église catholique au Congo. Notre ambition est de voir comment l'Église particulière du Congo s'est positionnée par rapport à la doctrine catholique sur l'État qui, rappelons-le, repose sur un double socle : celui de la théorie de l'autorité politique d'inspiration paulinienne et augustinienne ; et celui de la théorie de l'État comme garant du bien commun que saint Thomas d'Aquin a empruntée à la philosophie aristotélicienne. En un mot, à travers ce chapitre, il s'agit de comprendre comment l'Église catholique au Congo construit son discours social sur l'État tout en prenant en compte des acquis majeurs de l'enseignement social du Magistère sur le même concept au sens d'une certaine inculturation du politique dans un discours social d'une Église particulière.

Rappelons que l'implantation de l'Église catholique au Congo qui remonte aux années 1880 a été profondément marquée par les interventions de l'État léopoldien au Congo. C'est le roi Léopold II des Belges qui était intervenu auprès du Saint-Siège afin que les missionnaires envoyés dans le territoire de l'État Indépendant du Congo soient essentiellement recrutés en Belgique. L'État Indépendant du Congo était intervenu ensuite dans toutes les négociations pour l'implantation des nouvelles congrégations, entreprise qu'il avait facilitée dans une large mesure pour autant que ces mêmes congrégations soient « nationales »⁴³⁰, c'est-à-dire belges. Le missionnaire était un supérieur qui devait tout faire : non seulement prêcher et administrer les sacrements, mais construire des bâtiments, organiser des cultures de tous ordres, tracer des routes, etc. Le missionnaire était un acteur majeur de la « mission civilisatrice » que le roi Léopold II voulait instaurer au Congo. Le

⁴³⁰ Pour en savoir plus sur ce concept de « mission nationale » dans le cadre de la colonisation belge au Congo, nous exploiterons la contribution de Jean BRULS, « Les Églises belges », in Marcel MERLE (Sous la direction de), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Centre d'Étude des Relations internationales, Paris, Librairie Armand Colin, 1967, p.341-357.

missionnaire était un adjuvant important des œuvres de l'État colonial, mais ce dernier avait trouvé auprès de l'État un soutien matériel et financier non moins important. D'où l'ambiguïté de l'attitude de l'Église catholique en contexte colonial au Congo et les critiques récurrentes qui lui sont adressées d'avoir réduit la mission d'évangélisation à une mission politique, dont les contours n'étaient pourtant pas définis par le roi Léopold II, son initiateur.

Pour se démarquer de pratiques pastorales de leurs prédécesseurs qui avaient trop lié la mission de l'Église à celle de l'État durant l'époque coloniale, mais aussi pour barrer la route au régime du Président Mobutu qui voulait refaire l'expérience d'une collusion entre l'Église et l'État, les évêques zaïrois ont élaboré une « Note doctrinale sur l'Église et l'État » en date du 6 mars 1972 qu'ils adressaient au Président Mobutu et dans laquelle ils ont esquissé les grandes lignes de la doctrine catholique sur l'État au Congo/Zaïre, largement inspirée par tout l'enseignement social du Magistère pontifical sur le pouvoir politique, et actualisée par le Concile Vatican II (1962-1965). Plus précisément, la note doctrinale de l'épiscopat zaïrois met en évidence la distinction entre l'Église et l'État, l'indépendance, l'autonomie de chacune de deux institutions, mais aussi leur collaboration dans certains domaines de la vie sociale, puisque l'État comme l'Église sont au service des mêmes personnes, appelées à vivre une double fidélité comme citoyens et chrétiens zaïrois ou congolais, à la fois⁴³¹.

Rappelons que c'est par un coup d'État militaire effectué le 24 novembre 1965 que le Président Mobutu avait pris le pouvoir au Congo-Zaïre. Il avait instauré un pouvoir typiquement militaire et autocratique qui, à partir de 1970, s'était mué en une version africaine d'un État absolu. Pour asseoir son autorité, Mobutu avait remodelé à son avantage les structures administratives héritées de l'époque coloniale et il s'était inspiré des notions et symboles traditionnels du pouvoir en Afrique, mettant en place un régime politique qualifié de « pré-moderne, néo-traditionnel et bureaucratique-patrimonial »⁴³² ou

⁴³¹ CONFERENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Au service de la Nation zaïroise. Actes de la XIe Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972*, Bruxelles, Max Arnold, 1972, p. 57-90.

⁴³² Thomas M. CALLAGHY, *The State-Society Struggle. Zaïre in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 1984, p. 5.

encore un « État-chefferie »⁴³³. A ce titre, Mobutu s'est arrogé un pouvoir discrétionnaire très large, à tel point que ses pensées, faits et gestes ont constitué la doctrine dite du 'mobutisme', professée par les idéologues du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), son parti unique. Dans le même ordre d'idées, Mobutu disposait non seulement des ressources du pays, mais aussi des hommes qu'il révoquait et plaçait continuellement à des postes de responsabilité publique ou de gestion économique. En définitive, Mobutu a détenu 'en droit et en fait plus de pouvoir que toutes les autres institutions'⁴³⁴ politiques zaïroises.

A travers la politique religieuse de son régime qui s'inspirait essentiellement de la philosophie du « Recours à l'Authenticité », le Président Mobutu cherchait une stratégie politique capable de résorber la méfiance qu'il éprouvait envers l'Église catholique en tant qu'institution fortement structurée et implantée sur l'ensemble du territoire national. Le même régime de Mobutu redoutait aussi le poids social des églises chrétiennes en général et de l'Église catholique en particulier, et qui pour ce fait, constituait le plus grand obstacle à vaincre dans la recherche hégémonique du pouvoir par les élites zaïroises⁴³⁵.

Pour saisir la portée de la conception de l'État défendue par l'épiscopat zaïrois à travers sa « Note doctrinale sur l'Église et l'État » précitée, nous allons rappeler le contexte sociopolitique dans lequel s'est faite l'implantation de l'Église catholique au Congo avec un appui significatif du roi Léopold II (1885-1908) de même que le rôle que l'Église avait joué au sein de la « trinité coloniale » belge au Congo (1908-1960) (I) ; ensuite, nous allons examiner l'action de l'Église catholique dans le processus de décolonisation du Congo et son apport à la construction de l'État et la Nation congolaise durant la Première République du Congo indépendant (1960-1965) (II) ; puis, nous allons

⁴³³ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye (2003), « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : quel avenir pour l'économie ? », in www.ua.ac.be/objs/00111796.pdf (consulté le 16 août 2020). Selon ces auteurs, lorsque le Président Mobutu lui-même était interpellé pour son autoritarisme, il avait coutume de présenter cette parade quasi inattaquable : « Je suis le Chef. Citez-moi un seul village du Zaïre où il y a deux chefs, dont l'un de l'opposition. Ça n'existe pas. Pour les Zaïrois, c'est une monstruosité que d'avoir deux têtes sur un même corps. La notion de chef est indiscutable », p. 5-6.

⁴³⁴ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye (2003), « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : quel avenir pour l'économie ? », in www.ua.ac.be/objs/00111796.pdf (consulté le 16 août 2020), p. 6.

⁴³⁵ Cf. MUHOLONGU Malumalu Apollinaire, *La politique de recours à l'Authenticité au Congo-Zaïre sous le régime Mobutu (1965-1997)*, Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en Science Politique de l'Université Pierre Mendès France à l'Institut d'Études Politiques de Grenoble/Université Pierre Mendès France, Décembre 1999, sous la direction de Michel HASTINGS, (Inédit), p. 268.

examiner les enjeux de la grande crise politique entre l'Église et l'État sous le régime Mobutu et la réaction de l'Église catholique à cette crise travers sa « note doctrinale sur l'Église et l'État » (1971-1975) (III) ; enfin, nous examinerons les retombées de l'apaisement négocié entre l'Église et l'État en République Démocratique du Congo à travers la signature de l'Accord-Cadre conclu le 20 mai 2016 entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur les matières d'intérêts communs, et dont l'échange des instruments de ratification a eu lieu le 17 janvier 2020 (IV).

2.1. L'implantation de l'Église catholique au Congo-Belge (1885-1960).

L'évangélisation de la République Démocratique du Congo par des missionnaires venus d'Europe connaît deux principales phases⁴³⁶ à ce jour : la première remonte au XVe siècle (1485) et est l'œuvre des missionnaires portugais. A partir de 1645, la relève fut prise par les missionnaires capucins italiens et la mission d'évangélisation s'est poursuivie jusqu'au XIXe siècle (1835). La deuxième phase de l'évangélisation du Congo commence en 1865 et c'est elle qui court encore jusqu'aujourd'hui. Elle a été inaugurée par les missionnaires français du Saint-Esprit (les spiritains) à partir de 1865 et s'est poursuivie jusqu'en 1880, lorsque le roi Léopold II entre en scène pour faire connaître ses ambitions sur le bassin du Congo. En plus du commerce à l'intérieur de ce bassin précité, le roi Léopold II entendait mettre en place une « mission civilisatrice au Congo » à laquelle les missionnaires exclusivement belges allaient largement prendre part. C'est cette deuxième phase de l'évangélisation qui intéresse notre recherche, spécialement, à partir de l'époque Léopoldienne jusqu'à celle du Congo belge ou celle de la colonisation proprement dite. Mais, avant de l'analyser, rappelons les idées majeures de la première phase d'évangélisation du royaume Kongo au XVe siècle.

⁴³⁶ Sur l'implantation missionnaire au Congo-RDC, nous renvoyons à la thèse de doctorat en sociologie de Faustin-Noël GOMBANIRO RUTASHIGWA, *L'implantation missionnaire au Congo-RDC : de l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique*. Thèse présentée et soutenue le 22 juin 2016 pour l'obtention du grade de Docteur en Sociologie de l'Université de Paris I Panthéon Sorbonne sous la direction du Prof André GUICHAOUA.

2.1.1. La première évangélisation du Congo (1481-1835) : une expérience portugaise

En République Démocratique du Congo, le catholicisme est avant tout un héritage de la colonisation portugaise des XVe et XVIe siècle. Envoyé par le roi Jean II du Portugal, le navigateur Diogo Cao aborde l'embouchure du fleuve Congo en 1482. Il y plante la première croix chrétienne dans la région, le *padrao*, pilier de pierres surmonté d'une croix qui attestent que pour les portugais, colonisation et évangélisation participent du même projet. Diogo Cao établit des relations diplomatiques, commerciales et militaires avec le royaume du Kongo et son roi, Ntinu Nzinga Nkuvu.

Rappelons que le royaume du Kongo s'étendait sur le territoire de ce qui est aujourd'hui la partie occidentale de la RDC (l'actuelle province du Congo-Central (Bas-Congo) et le district du Kwango dans la province du Bandundu), du Congo-Brazzaville et du nord de l'Angola. C'est dans ce contexte que débarquent les premiers missionnaires catholiques portugais, en 1491, à l'embouchure du fleuve Congo, à Pinda. Le roi Ntinu Nzinga Nkuvu est baptisé sous le prénom de Joao I (Jean Ier). Son fils, Dom Alfonso consolide le christianisme pendant son règne (1506-1543) : il établit en 1512 des rapports directs avec le pape Léon X et envoie l'un de ses fils, Dom Henri, à Rome où il entre au Séminaire, et est ordonné prêtre avant que le pape Léon X le nomme évêque d'Utica (Tunisie, au nord de Carthage, diocèse vacant depuis la conquête musulmane, à la fin du VIIe siècle) en 1508. Don Henri est donc le premier évêque originaire d'Afrique subsaharienne⁴³⁷.

Après la mort de Dom Alfonso, le christianisme dans le royaume du Kongo perdit beaucoup de son éclat. L'on se rendit compte que la vitalité de la religion chrétienne était tributaire de beaucoup de contingences parmi lesquelles la personnalité du Roi régnant quiconstituait un facteur prépondérant. Après une longue période mouvementée, le Dicastère romain pour la propagation de la foi (*Propanda Fide*) avait décidé, le 25 juin 1640, la constitution d'une Préfecture apostolique du Kongo avant de la confier à l'Ordre des Capucins italiens qui avait pris la relève des missionnaires portugais. Cette préfecture avait poursuivi l'évangélisation du royaume Kongo pendant près de deux siècles, à partir

⁴³⁷ Cf. Laurent LARCHER, « L'Église en République démocratique du Congo (encore) face au pouvoir », *Notes de l'Ifri*, Ifri, mai 2018, p. 7.

de 1645 jusqu'en 1835, année de départ du dernier missionnaire capucin du royaume Kongo⁴³⁸.

2.1.2. Relations entre l'Église et l'État à l'époque de l'État Indépendant du Congo (1885-1908)

Après le départ des missionnaires capucins du royaume Kongo en 1835, le relais était pris, dans la deuxième partie du XIXe siècle, par d'autres Églises européennes, en premier lieu par l'Église de France. Le mouvement était préparé par l'arrivée des Pères français du Saint-Esprit (spiritains) en 1865⁴³⁹. Au même moment, les missionnaires protestants anglo-saxons et scandinaves investissent la région. Ils sont baptistes et méthodistes. Les moteurs de leur expansion missionnaire sont la « Livingston Inland Mission » à partir de 1878 et la *Baptist Missionary Society* en 1879. La rivalité entre catholiques et protestants avait apporté un dynamisme à l'élan missionnaire. Elle tourne à l'avantage des premiers, c'est-à-dire les missionnaires catholiques, lorsque le royaume du Kongo passa entre les mains de Léopold II, roi des Belges, qui cherchait à s'approprier un territoire encore plus vaste auquel il allait donner le nom d'État Indépendant du Congo.

Après la conférence de Berlin, Léopold II, devenu souverain de l'État Indépendant du Congo, favorisait l'implantation des missions catholiques issues de son royaume. En 1886, le pape Léon XIII confiait officiellement à l'Église belge le soin d'évangéliser le domaine africain de Léopold II. Ainsi, les missionnaires d'Afrique (les Pères blancs), présents dès 1880 au Kongo, sont exclusivement des belges à partir de 1886.

⁴³⁸ Cf. René BEECKMANS, « La première évangélisation au Zaïre (1485-1835) », in XXX, *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Volume I, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 15-42.

⁴³⁹ Cf. J.L. NKULU Butombe, « L'arrivée des premiers missionnaires du St-Esprit au Zaïre », in XXX, *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Volume I, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 61-71. Dans cette contribution, NkuluButombe confirme que ce sont les Pères spiritains qui ont été les premiers à prendre la relève de l'évangélisation du Congo à partir de 1866, après le départ des missionnaires capucins en 1835. Mais, l'auteur affirme que les spiritains, missionnaires d'origine française, se sont heurtés à deux grands obstacles qui ont réduit à néant leur volonté d'évangéliser le Congo. Le premier obstacle était le pouvoir politique et religieux du Portugal qui affirmait que le Congo était leur fief au nom de l'ancienneté de leur présence, grâce à l'explorateur Diogo Cao arrivé à l'embouchure du fleuve Congo en 1482. Les portugais craignaient que ces missionnaires français ne favorisent l'avènement de la France sur les terres qu'ils revendiquent être les leurs. Le deuxième obstacle était le roi Léopold II qui, à travers l'Association Internationale Africaine était en train de s'octroyer un grand territoire au Congo. Après la reconnaissance juridique de l'État Indépendant du Congo à la conférence de Berlin (1884-1885), Léopold II avait obtenu du pape Léon XIII que l'E.I.C soit évangélisé par des missionnaires de nationalité belge. C'est ainsi que les spiritains se retirent du Congo pour aller évangéliser en territoire français. (p. 61-62).

Ils sont rejoints par les missionnaires de Scheut en 1892, tous venus de Belgique. Des trappistes, des franciscains, des missionnaires du Sacré-Cœur, des Sœurs du Précieux-Sang s'installent aussi dans l'Etat indépendant du Congo du roi des Belges. Ces communautés religieuses se partagent des terres à l'intérieur du pays, ouvrent des missions, des dispensaires, des écoles, construisent des églises, bâtissent des paroisses, établissent des diocèses appelés encore des Vicariats apostoliques ou des Préfectures apostoliques⁴⁴⁰.

Mais, pour comprendre comment cette implantation de l'Église s'est réalisée dans la deuxième moitié du XIXe siècle, il convient de s'interroger sur les rôles joués par les différents acteurs que sont le roi Léopold II, le Saint-Siège, les missionnaires eux-mêmes à travers leur engagement pastoral au Congo.

2.1.2.1. Léopold II et la genèse de l'État Indépendant du Congo (1876-1885)

Avant d'accéder au trône de Belgique, Léopold II qui était alors Duc de Brabant, s'intéressait déjà à l'idée de colonisation. En 1860, il offre à Frère-Orban, ministre des Finances, une plaque de marbre, provenant de l'agora d'Athènes portant l'inscription suivante : « Il faut à la Belgique une colonie ». Il est plein d'admiration pour l'œuvre colonisatrice hollandaise. Ce qui le tente dans ces possessions coloniales, ce sont d'abord les avantages classiques qui en découlent, puis le revenu important que ces territoires peuvent rapporter à la mère-patrie⁴⁴¹. Robert Cornevin est du même avis que Daniel Vangroenweghe lorsque, parlant des intentions de Léopold II sur l'Afrique, note qu'« il voulait entreprendre une œuvre africaine, il voulait développer pour la prospérité de son propre pays. L'idée coloniale était devenue chez lui presque une obsession, dont il osait à peine parler. Mais en pratique, il attendait tout des circonstances ».⁴⁴²

En d'autres termes, Léopold II rêvait de voir la Belgique, pays de dimension modeste, certes, mais disposant de capacités techniques et économiques, s'intéresser à des territoires outre-mer qui pourraient contribuer à valoriser ses capacités commerciales, lui assurer l'accès à des matières premières et à des produits de la terre dont elle ne disposait

⁴⁴⁰ Cf. Laurent LARCHER, *Art.cit.*, p. 9.

⁴⁴¹Cf. Daniel VANGROENWEGHE, *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, Bruxelles, Aden, (1986), 2010, p. 5.

⁴⁴² Robert CORNEVIN, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, Bruxelles- Paris, Hayez-Académie des Sciences d'Outre-mer, 1989 (4^e édition), p. 132. Nous allons nous inspirer largement de l'ouvrage de cet auteur car il ne s'agit pas pour nous de réécrire une histoire du Congo-Zaïre.

pas, ou encore servir d'exutoire pour ceux qui vivaient en Belgique dans la misère. Léopold II avait accompli divers grands voyages et tracé les idées maîtresses d'un programme, que son règne devait réaliser pour une large part, dans les discours qu'il prononça au Sénat de Belgique, dont il était membre de droit depuis 1853, en sa qualité d'héritier présomptif. La déclaration la plus importante, et qui témoigne des préoccupations du futur roi, fut faite au Sénat belge le 17 février 1860, et dans laquelle il disait : « Je crois, que le moment est venu de nous étendre au dehors ; je crois qu'il ne faut pas perdre du temps, sous peine de voir les meilleures positions, rares déjà, successivement occupées par des nations plus entreprenantes que la nôtre »⁴⁴³.

Mais, comme le souligne l'historien français Robert Cornevin, Léopold II sentait bien que l'opinion publique belge n'était pas mûre pour une entreprise coloniale, c'est pourquoi il recherchait une couverture internationale à ses desseins. En effet, en 1876, en créant l'Association Internationale Africaine (AIA), ce n'est pas tant la découverte de l'intérieur de l'Afrique, ni l'abolition de la traite des esclaves qui préoccupent le Roi Léopold II, mais bien une organisation supranationale qu'il puisse manœuvrer à sa guise de façon à prendre pied fermement au centre de l'Afrique, y installer des intérêts belges, mais aussi et surtout se créer un « empire personnel » pour satisfaire sa soif de création et de pouvoir, en faisant fructifier la considérable fortune personnelle de 15 millions de francs-or que lui avait léguée son père⁴⁴⁴. Le regard de Léopold II va se porter d'abord vers l'Asie mais « la voie était fermée » parce qu'il n'avait pas pu, comme il l'espérait, racheter les Philippines à l'Espagne. Il va s'intéresser ensuite au bassin du fleuve Congo, au cœur de l'Afrique noire, région très mal connue des européens.

2.1.2.1.1. La Conférence géographique de Bruxelles (12-19 septembre 1876)

Pour mettre toutes les chances de son côté dans un projet visant à donner à la Belgique une colonie, Léopold II s'était rendu à Londres où il s'était entretenu avec plusieurs géographes et explorateurs. Cependant Léopold II ne laissait passer que les informations sur les buts scientifiques et humanitaires. C'est dans ces conditions que fut programmée la conférence de Bruxelles. Convoquée le 12 septembre 1876, la

⁴⁴³ A. MICHIELS & N. LAUDE, *Notre colonie. Géographie et notice historique*, Bruxelles, l'Édition Universelle S.A, 1951, p. 322.

⁴⁴⁴ Cf. Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p. 132-134.

« Conférence internationale de géographie de Bruxelles » « était une assemblée sans caractère officiel, mais que l'on doit considérer comme la première manifestation publique de l'action coloniale du Roi et le point de départ de l'entreprise congolaise »⁴⁴⁵. Pour alimenter la curiosité des journalistes, on laissait entendre qu'il s'agissait d'une affaire personnelle du roi, autrement dit, « on chercherait les moyens de coordonner ce qui restait encore à faire dans le domaine de l'exploration de l'Afrique et on traiterait des questions qui touchaient à l'intérêt humanitaire, scientifique et économique. Le roi était heureux de donner, dans ce but élevé, l'hospitalité aux grandes illustrations de la science »⁴⁴⁶.

Deux objectifs avaient été assignés à la Conférence géographique de Bruxelles. D'une part, « organiser l'exploration complète, par des voyageurs isolés et partant de divers points de la contrée limitée à l'est et à l'ouest par l'Océan (atlantique), au nord par l'Égypte et le Soudan, au sud, par le Zambèze » ; d'autre part, « établir des stations scientifiques et hospitalières destinées à venir en aide aux explorateurs, à les ravitailler, à étendre leur protectorat sur les contrées environnantes et confiées à des résidents européens »⁴⁴⁷. En d'autres termes, la Conférence géographique de Bruxelles devait faire le point sur les connaissances acquises jusque-là, qui regrouperait toutes les personnalités intéressées par l'aventure de l'exploration africaine ou qui seraient impliquées : hommes de terrain, savants et hommes politiques. Les États étaient donc représentés aux côtés des personnalités invitées pour leurs compétences intrinsèques. L'initiative avait une portée vraiment historique.

La conférence qui a eu lieu du 12 au 19 septembre 1876, rassemblaient des délégués de la plupart des pays intéressés par la question : Allemagne, Autriche-Hongrie, Grande-Bretagne, France, Italie et Russie⁴⁴⁸. Dans le discours inaugural, Léopold II déclara qu'il s'agissait, dans cette conférence de Bruxelles de :

« Ouvrir à la civilisation la seule partie du globe où elle n'a pas encore pénétré, percer les ténèbres qui enveloppent les populations entières, c'est si j'ose le dire, une croisade digne de ce siècle de progrès... Il m'a paru que la Belgique, Etat central et neutre, serait un terrain bien choisi pour une semblable

⁴⁴⁵ A. MICHIELS & N. LAUDE, *Op.cit.*, p. 351.

⁴⁴⁶ Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p. 136.

⁴⁴⁷ A. MICHIELS & N. LAUDE, *Op.cit.*, p. 322.

⁴⁴⁸ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Paris, Bruxelles, De Boeck & Larciers.a, 1998, p. 273.

réunion... ai-je besoin de vous dire qu'en vous conviant à Bruxelles, je n'ai pas été guidé par des vues égoïstes ? Non, messieurs, si la Belgique est petite, elle est heureuse et satisfaite de son sort ; je n'ai d'autre ambition que de la bien servir. Mais je n'irai pas jusqu'à affirmer que je serais insensible à l'honneur qui résulterait pour mon pays qu'un progrès important dans une question qui marquera notre époque, fût daté de Bruxelles. Je serais heureux que Bruxelles devînt en quelque sorte le quartier général de ce mouvement civilisateur... »⁴⁴⁹.

L'ambition que Léopold II affiche à cette conférence de Bruxelles est de planter l'étendard de la civilisation sur le sol de l'Afrique centrale et de lutter contre la traite des esclaves. C'est celui-là l'objectif que Léopold II cherche à atteindre à travers la lettre qu'il avait adressée aux puissances européennes en septembre 1876 et dans laquelle il présentait la Conférence géographique de Bruxelles sous les couleurs d'une œuvre philanthropique : « Ces expéditions, écrit-il, répondent à une idée éminemment civilisatrice et chrétienne : abolir l'esclavage en Afrique, percer les ténèbres qui enveloppent encore cette partie du monde, en reconnaître les ressources qui paraissent immenses, en un mot verser les trésors de la civilisation, tel est le but de cette croisade moderne »⁴⁵⁰. Léopold II tenait donc à se tailler une place importante dans le partage futur de l'Afrique. Pour ce faire, il avait soutenu activement les expéditions de Henry Morton Stanley dans les territoires congolais qui lui rapportait des informations précieuses sur les peuples et les richesses locales. Lors de la Conférence de Berlin, Léopold II était parvenu à faire reconnaître sa sphère d'influence sur le Congo.

2.1.2.1.2. *La Conférence de Berlin (15 novembre 1884-26 février 1885)*

A partir du 19^e siècle, les Européens commencent à considérer l'Afrique sous un nouveau regard. Ils étaient convaincus que l'Europe pouvait bâtir sa prospérité sur le très vaste et très peuplé continent africain par un autre type de commerce plus lucratif que la traite des esclaves, écouler ses produits et exploiter ses immenses ressources. C'est ainsi que, saisis par une véritable frénésie de découverte, les Européens vont se lancer dans une course de conquête des colonies. Des hommes de tout genre, allant d'intrépides aventuriers poussés par l'esprit de simple curiosité ou de gain, jusqu'aux véritables scientifiques, en passant par des missionnaires, vont faire connaître le centre de l'Afrique sous tous ses aspects : géographiques, culturels, topographiques, climatiques, sa faune, sa flore, etc.

⁴⁴⁹ LEOPOLD II, cité par Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p. 138.

⁴⁵⁰ A. MICHIELS & N. LAUDE, *Op.cit.*, p. 322.

C'étaient les explorateurs, à la fois militaires, géographes, anthropologues, médecins, et parfois missionnaires⁴⁵¹.

La conférence de Berlin marque un tournant fondamental dans l'histoire de l'Afrique : elle fixe les règles du jeu et les conditions du partage du continent, permet une série d'accords bilatéraux sur des litiges frontaliers franco-allemands notamment, enfin et surtout, elle aboutit à la reconnaissance de l'État indépendant du Congo. Convoquée sur l'initiative du chancelier Bismarck, la conférence rassemble les représentants de 14 nations : Allemagne, Autriche-Hongrie, Belgique, Danemark, Espagne, États-Unis, France, Grande-Bretagne, Hollande, Italie, Norvège, Portugal, Russie, Suède et Turquie. Le programme de la conférence était vaste, et abordait aussi bien les questions humanitaires : lutte contre la traite des esclaves, amélioration des niveaux de vie, que les problèmes économiques ou de droit international.

Le 26 février 1885, l'*Acte de Berlin* détermine le Statut du bassin conventionnel du Congo qui comprend :- sur le plan politique : occupation territoriale effective et neutralité des territoires définis par la conférence ; - sur le plan économique : liberté de commerce et de navigation sur le Congo ; - sur le plan social : interdiction de l'esclavage, répression de la traite en Afrique et sur mer, enfin engagement d'améliorer les conditions morales et matérielles des indigènes. L'État indépendant du Congo est alors constitué, sauf que les limites géographiques ne sont pas fixées avec précision et que l'occupation effective des régions conditionne la validité des droits. Mais le succès de Léopold II est total : grâce à sa persévérance et à la valeur de ses agents, il a réussi à faire reconnaître l'État indépendant du Congo et, c'est sans l'ombre d'une hésitation et à l'unanimité que les puissances désignent le roi Léopold II comme chef du nouvel État. C'est peut-être en Belgique que ce triomphe diplomatique avait rencontré moins d'échos :

« Le pays (la Belgique) semblait embarrassé du succès personnel que son roi venait de remporter. Il fallut toute l'habileté de Beernaert pour amener les chambres à voter les déclarations des 28 et 30 avril 1885, arrêtés au terme de l'article 62 de la Constitution qui autorisait 'S.M. le roi à être chef de l'État fondé en Afrique par l'Association internationale du Congo'. Ce vote est d'ailleurs un simple vote de courtoisie, sinon de résignation. Il n'engage que le

⁴⁵¹ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Congo-Zaïre. Le destin tragique d'une nation*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 38.

souverain dans 'l'aventure congolaise', toutes charges et toutes responsabilités étant déclinées par la Belgique »⁴⁵².

Robert Cornevin précise même que le texte du projet gouvernemental en Belgique selon lequel le roi est autorisé à être le chef de l'État Indépendant du Congo est restreint à la seule personne de « Léopold II roi des Belges ». Ainsi l'union était exclusivement personnelle. L'historien français ajoute que c'est le 30 avril 1885 que Léopold II avait pris le titre de souverain de l'État indépendant du Congo, tandis que le premier chef désigné de cet immense territoire du Congo est un anglais, Sir Francis de Winton, qui a le titre d'administrateur général et c'est lui qui proclame officiellement à Vivi la fondation de l'État indépendant du Congo et l'avènement de Léopold II comme souverain de cet État⁴⁵³. Isidore Ndaywel précise que c'est 1^{er} juillet 1885 que la création de l'État Indépendant du Congo (EIC) est proclamée à Vivi, capitale du nouvel État par Sir Francis de Winton, le premier gouverneur général de l'État indépendant. Située sur la rive droite du fleuve Congo en amont de la Ville de Matadi, Vivi était une importante station créée par Stanley pendant les travaux de construction de la Route des Caravanes fréquentée pour contourner la partie non navigable du fleuve Congo⁴⁵⁴.

Après avoir pris connaissance des péripéties qui ont conduit à la création de l'État indépendant depuis la Conférence géographique jusqu'à la conférence de Berlin, la question qui mérite d'être posée est celle du lien à établir entre la convocation de la Conférence de Berlin et la création de l'État indépendant du Congo. Pour répondre, nous avons interrogé l'historien congolais Isidore Ndaywel à Nziem qui affirme que la question du Congo n'était pas à proprement parler à l'ordre du jour de la conférence internationale de Berlin, mais que Léopold II avait profité de la circonstance pour obtenir la reconnaissance par les puissances représentées de la souveraineté de l'Association internationale du Congo (A.I.C.) qu'il avait créée pour défendre ses intérêts au Congo. C'est ainsi que le 23 février 1885, la conférence de Berlin reçut la notification du Président de l'Association internationale du Congo (A.I.C.) de sa reconnaissance, comme État souverain, par toutes les nations présentes à Berlin, à l'exception de la Turquie. L'État Indépendant du Congo était né. Il sollicita et obtint son adhésion à l'Acte général de

⁴⁵² Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p.161.

⁴⁵³ Cf. Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p.161-162.

⁴⁵⁴ Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 279.

Berlin, le 26 février et fut la seule nation « africaine » à avoir été présente à Berlin du moins en cette dernière journée.

En outre, Isidore Ndaywel affirme qu'on a beau dénoncer les faux rôles que les différentes interprétations ont fait jouer à la Conférence de Berlin qui n'aurait pas formellement partagé l'Afrique, ni posé le principe des sphères d'influence, ni même reconnu l'État Indépendant du Congo (EIC) qui acquit une sorte de statut de « colonie internationale » ; il n'en reste pas moins vrai que Berlin aura constitué un point de départ, la mise au point d'une méthode d'expansion coloniale qui fait l'économie de conflits entre puissances coloniales. Berlin apparaît ici comme l'ébauche d'une première « Société des Nations » où furent conclues les premières conventions internationales qui ne soient pas le résultat d'une guerre.

Considérée sous l'angle résolument africain, la Conférence de Berlin, en prenant acte des zones d'influence des uns et des autres, a prôné le partage entamé plus tôt et qui allait se poursuivre après elle. L'Europe avait renforcé son unité par ce partage. En ce qui concerne le Congo, la conférence a constitué le premier instant de la célébration collective d'une reconnaissance qui avait été négociée et accordée individuellement. Le premier acte diplomatique du nouvel État, confirmant par le fait même son existence, a été posé d'un point de vue juridique. La conférence de Berlin demeurait incontestablement le point de départ juridique de l'État Indépendant du Congo, et donc, de l'aventure coloniale au Congo⁴⁵⁵.

2.1.2.2. *L'État Indépendant du Congo (E.I.C.) (1885-1908).*

Pour se faire une idée globale de ce qu'était l'État indépendant du Congo (E.I.C.), un État patrimonial et propriété privée de Léopold II au Congo, nous pouvons interroger deux historiens : d'une part, le français Robert Cornevin ; d'autre part, le congolais Isidore Ndaywel à Nziem. L'un et l'autre s'accordent pour dire que le nouvel État Indépendant du Congo qui venait d'être créé à la Conférence de Berlin avec le génie diplomatique du roi Léopold II des Belges est un État atypique.

⁴⁵⁵ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 277-279.

Selon Robert Cornevin, Léopold II est souverain du Congo, souverain absolu qui n'a jamais vu son royaume de ses yeux, mais suivait pas à pas sur les cartes, dans les rapports de ses explorateurs et dans la montée des valeurs boursières la lente construction de ce pays pendant vingt-trois ans. Il note aussi que la personnalité complexe de Léopold II permet difficilement de suivre l'évolution de la politique congolaise sur le triple plan international, belge et congolais. Bien que les archives de l'État indépendant aient été délibérément détruites sur l'ordre même du roi, notre auteur estime qu'on peut retracer, grâce aux archives diplomatiques des pays voisins et aux documents bancaires, l'essentiel de ce période.

Tout d'abord, l'opinion internationale qui était très favorable à Léopold II lorsqu'il insiste sur les buts humanitaires (la chasse aux esclavagistes, la création d'hôpitaux, missions) et scientifiques (explorations) de la création de l'État indépendant du Congo, devient hostile lorsque le système d'exploitation économique suscite des abus et que le Congo devient pour le roi une bonne affaire. Ensuite, sur le plan diplomatique, Léopold II tente de poursuivre ses avantages et d'agrandir encore le royaume déjà immense dont il a le contrôle. L'histoire de ses visées sur le Nil, de ses tentatives vers côte orientale, des tractations secrètes avec Rabah montre un aspect particulier de son génie. En outre, sur le plan belge, les difficultés financières avaient contraint le roi Léopold II à publier son testament pour obtenir le prêt qui allait lui éviter la banqueroute et en 1895, l'annexion du Congo à la Belgique n'avait été évitée que d'extrême justesse. L'opinion publique et dans une large mesure la banque belge avait boudé longtemps les entreprises congolaises. Enfin, sur le plan congolais, les exportations ont commencé à équilibrer les importations à partir de 1894. Le régime domanial réservant à l'État la plus grande partie de l'ivoire et du caoutchouc, permet d'encaisser de substantielles recettes et le chemin de fer Matadi-Léopoldville (Kinshasa actuelle), véritable tour de force, permet l'évacuation des produits. Les frontières du Congo sont définitivement fixées, la pacification progresse et lorsque la Belgique prendra possession du Congo en 1908, c'est un pays en plein essor économique qu'elle trouvera⁴⁵⁶.

⁴⁵⁶ Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p.163.

Quant à Isidore Ndaywel, il fait remarquer que le Congo, appelé « État indépendant du Congo » est donc, au départ, une « colonie privée » du monarque Léopold II, sur laquelle il va exercer sa souveraineté absolue de 1884 à 1908 (sans, toutefois, jamais être allé), en en disposant comme d'un bien privé. Du point de vue des populations congolaises, l'État nouveau était colonial, en dépit de la fiction juridique de Léopold II car, de même que l'Association internationale Africaine (AIA) avait été faussement humanitaire et que l'Association internationale du Congo (AIC) n'avait dans les faits associé qu'un individu avec lui-même, l'État léopoldien n'était que faussement indépendant. Il était une « colonie sans métropole » ou plus exactement, une colonie dont la métropole était un individu et non pas une nation⁴⁵⁷.

2.1.2.1.3. *L'occupation effective du Congo*

Afin de mettre en valeur le vaste territoire que lui avait reconnu la Conférence de Berlin, au Congo, Léopold II entreprit la construction du chemin de fer Matadi-Stanley Pool (Kinshasa actuelle) devant remplacer la route des caravanes. Rappelons que c'est pendant les travaux de construction de cette route des caravanes que Stanley avait acquis le nom de « Bula Matadi », déformé en « Boula Matari » qui signifie « Briseur de rocs ». Les autochtones étaient impressionnés à la limite de l'effroi, au point de prendre Stanley pour un surhomme, quand il faisait sauter des rochers à coup de dynamite. Avec le temps « Bula Matari » désignera l'État colonial, l'ordre colonial ou ses représentants qui imposaient un travail toujours plus dur et qui ne finit pas⁴⁵⁸. Commencé en 1887 sous la conduite du Colonel belge Albert Thys, et la mise au travail de 60 000 personnes venant d'Afrique de l'Ouest et de la Chine, les travaux du chemin de fer prirent fin en 1898. Les africains étaient soumis à des conditions de travail particulièrement difficiles. Ils travaillaient enchaînés, mal nourris et pauvrement payés. Quand en mars 1898 le premier train conduit par l'ingénieur Nicolas Cito venant de Matadi fit son entrée dans la gare de Kinshasa, une nouvelle page de l'occupation du Congo venait de s'ouvrir.

Toutefois, des grandes difficultés attendaient Léopold II pour assurer son contrôle sur le Congo. Pendant que les européens étaient occupés à trouver des arrangements pour le partage du continent africain, toute la région de l'Est du Congo, était

⁴⁵⁷Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 311.

⁴⁵⁸ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 48.

mise à coupe réglée par des négriers arabes venus de Zanzibar. L'un deux, TippoTippo, régnait en maître absolu, contrôlant tous les trafics d'esclaves et de l'ivoire. Il avait même pu élargir son terrain de chasse vers l'Ouest après avoir lancé ses hommes sur les traces de Stanley dans sa descente du fleuve Congo. Des colonnes d'esclaves enchaînés portant des pointes d'ivoire et s'étendant sur des kilomètres partaient de l'intérieur du Congo vers Zanzibar. Les esclaves qui tombaient sur la route par suite de fatigue ou de maladie étaient tout simplement achevés et leurs corps abandonnés dans la forêt, car il fallait alléger la charge pour assurer le transport de l'ivoire⁴⁵⁹.

Avant de se lancer à la conquête des territoires de l'Est du Congo dévastés par des négriers arabes, Léopold II voulut d'abord sensibiliser, convaincre et mobiliser l'opinion européenne sur la cause qu'il prétendait défendre : l'éradication de l'esclavage. Il organisa à cet effet à Bruxelles de Novembre 1889 à Juillet 1890 le Congrès Antiesclavagiste dont la principale résolution fut l'autorisation qui lui était accordée de percevoir les taxes sur les importations, contournant ainsi le principe de la liberté de commerce instauré par la Conférence de Berlin. Il avait réussi à convaincre le Congrès de Bruxelles en évoquant la nécessité de disposer de moyens importants pour combattre l'esclavagisme⁴⁶⁰.

2.1.2.1.4. *La Force Publique*

Après avoir compris que pour occuper de manière effective le vaste territoire qu'il venait de s'attribuer au Congo il lui fallait organiser une armée, Léopold II créait la Force Publique en 1886. Au début, celle-ci était composée d'Africains recrutés en Afrique de l'Ouest, en Somalie, en Égypte, au Zanzibar, et en Afrique du Sud. Les soldats étaient placés sous le commandement d'officiers européens venus de la Belgique et de partout en Europe, principalement d'Italie, et de la Scandinavie. Quatre missions étaient assignées à la Force Publique : maintenir l'ordre dans les territoires occupés ; occuper, et sécuriser ces territoires et les frontières ; assurer la mise en exécution de la politique d'exploitation des ressources du Congo. Cette situation est restée telle quelle jusqu'au 30 juin 1960, jour de l'indépendance du Congo, et il n'y avait aucun officier autochtone dans la nouvelle armée

⁴⁵⁹ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 51-54 ; 58.

⁴⁶⁰ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 51-54 ; 58.

congolaise qui comptait 63.000 soldats congolais, et un millier d'officiers, tous européens⁴⁶¹.

2.1.2.1.5. *L'action de l'Église catholique dans l'État Indépendant du Congo*

La création de l'État Indépendant du Congo marque le début de l'ère coloniale qui, historiquement, est inséparable de la seconde évangélisation du Congo. Ce contexte historique, à travers lequel le roi Léopold II est devenu souverain de l'État Indépendant du Congo, marque aussi le début de sa collaboration avec les missions catholiques dans l'État indépendant du Congo. Dans un discours prononcé en 1883 devant les missionnaires se rendant en Afrique, Léopold II donnait les orientations suivantes :

« (...) Le but principal de votre mission en Afrique n'est donc point d'apprendre aux nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà. Ils parlent et se soumettent à un Mundi, un Mungu, un Diakomba et que sais-je encore ; ils savent que tuer, voler, coucher la femme d'autrui, calomnier et injurier est mauvais. Ayons donc le courage de l'avouer. Vous n'irez donc pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà. Votre rôle essentiel est de faciliter la tâche aux administratifs et aux industriels. C'est donc dire que vous interprétez l'évangile de façon qui sert à mieux protéger nos intérêts dans cette partie du monde. Pour ce faire, vous veillerez entre autres 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 une concurrence meurtrière et rêvent un jour à nous déloger. Votre connaissance de l'Évangile nous permettra de trouver facilement des textes recommandant aux fidèles d'aimer la pauvreté, tel par exemple : 'heureux les pauvres car le Royaume des cieux est à eux', 'Il est difficile aux riches d'entrer au ciel' »⁴⁶².

A travers ce discours de Léopold, c'est bien le plan de la complicité ou de collusion de l'Église avec l'État colonial, l'État Indépendant du Congo, qui est tracé. L'on comprend alors pourquoi le roi Léopold II tenait à ce que l'évangélisation du Congo se fasse essentiellement par des missionnaires d'origine belge dans la mesure où ils devaient manifester leur loyauté envers le roi et la mère-patrie, la Belgique, mais aussi ils devaient par conséquent couvrir tous les abus qui se commettaient au Congo, au nom de cette loyauté envers le roi des Belges et souverain de l'Etat Indépendant du Congo.

⁴⁶¹ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 51-54 ; 59-63.

⁴⁶² LEOPOLD II, cité par Samuel SOLVIT, *RDC : Rêve ou illusion ? Conflits et ressources naturelles en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 22, note 9.

Toutefois, il convient de rappeler qu'avant le déploiement des missions catholiques au Congo, il existait déjà des missions chrétiennes protestantes qui œuvraient déjà sur place. Vu l'important rôle qu'elles ont joué dans la dénonciation du système économique d'exploitation du Congo instauré par Léopold II, il convient d'en parler dans la mesure où elles sont les plus anciennes au Congo⁴⁶³.

2.1.2.1.5.1. *Les missions protestantes au Congo*

Les missions protestantes sont venues s'installer au Congo à la suite des appels réitérés de David Livingstone à combattre la traite des noirs. Cet objectif avait suscité beaucoup de vocations missionnaires dans le milieu anglo-saxon. L'évangélisation et l'abolition de la traite se trouvaient intimement liées⁴⁶⁴. D'où la naissance et la succession de plusieurs missions protestantes au Congo. La première mission protestante à s'installer au Congo porte le nom de *Livingstone Island Mission* (L.I.M.). Elle fut créée à Londres grâce à l'initiative du pasteur Henri Grattan Guinness. En 1883, les missionnaires de la L.I.M atteignent le Pool (autour de Kinshasa) et installent plusieurs postes le long du fleuve Congo. Mais, par manque de moyens financiers, leur activité débordante cesse. Pour reprendre l'évangélisation de l'ancien royaume du Kongo, la *Baptist Missionary Society* (B.M.S.) obtient une importante dotation d'un riche protestant anglais, R. Arthington.

En janvier 1878, G. Grenfell et T.J Comber, qui évangélisaient au Cameroun, débarquent à Banana dans le but de prospecter le nouveau champ missionnaire. Ils ne s'y installèrent définitivement qu'en juillet de la même année. Avec le concours de nouveaux arrivants, Bentley et Crudgington, les stations de cette mission sont ouvertes à Lutete et à Pool (un peu au nord de Kinshasa sur le fleuve) et servent de points de départ pour l'exploration et la pénétration à l'intérieur du pays. Le 28 février 1878, les Danois Strom et Craven de la L.I.M. débarquent à Boma. Craven et Johnson (nouvellement arrivés) poursuivent leur progression vers l'intérieur du pays et fondent une station à Palabala. En 1884, la L.I.M. qui comptait 26 missionnaires, huit stations, un steamer et quelques écoles, cède son œuvre à l'*American Baptist Missionary Union* et devient l'*American Baptist Foreign Mission Society* (A.B.F.M.S.). Celle-ci connaîtra des progrès remarquables et

⁴⁶³Cf. Louis-NGOMO Okitembo, *L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre 1960-1992*, Paris, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 23-24.

⁴⁶⁴ Cf. Louis-NGOMO Okitembo, *Op.cit.*, p. 24.

favorisera l'entrée des missions protestantes d'outre-Atlantique dans l'intention de barrer la route à l'islam venant de l'Est.

Les Suédois de l'ancienne *Livingstone Island Mission* (L.I.M.) qui n'avaient pas rejoint l'*American Baptist Foreign Mission Society* (A.B.F.M.S.) s'organisent en *Svenska Missions Forbunde* (S.M.F.), avec leur siège à Stockholm. En 1885, l'Alliance chrétienne missionnaire, dirigée à partir de New York, s'établit au Bas-Congo. En 1886, la *Garaganze Evangelical Mission* de l'écossais F.S. Arnot s'implante profondément à l'intérieur du territoire, dans le royaume de Msiri, au sud du Congo. La même année, le Docteur Summer ouvre une station à Kananga dans la partie centrale du sud du pays ; cette mission, qui va s'étioler rapidement, avait préparé le terrain à l'*American Presbyterian Congo Mission* (A.P.C.M.) qui fonde la première station en 1891 à Luebo. En 1895, à Boston, les missionnaires de *Disciples of Christ* héritent le champ missionnaire de l'*American Baptist Foreign Mission Society* (A.B.F.M.S.) et deviennent les *Disciples of Christ Congo Mission* (D.C.C.M.).

En 1910, le nombre des missions protestantes, qui étaient de 12, passe à 26 en 1920 et à 43 en 1947. D'aucuns disent que cette expansion rapide s'explique non seulement par l'importance des moyens matériels et financiers engagés dans la mission, mais aussi par le fait que les nouveaux arrivants savent profiter de l'expérience des anciens en matière de connaissance du terrain et de leurs méthodes d'évangélisation. Mais cet effort d'expansion missionnaire protestant va être largement dépassé par l'entrée massive des missionnaires catholiques belges⁴⁶⁵.

2.1.2.1.5.2. *Les missions catholiques au Congo*

Dans sa contribution sur les « Églises belges » en contexte colonial⁴⁶⁶, Jean Bruls révèle que c'est dès avant la création de l'État indépendant du Congo en 1885, que le roi Léopold II avait activement cherché à attirer dans la nouvelle colonie des missionnaires de nationalité belge. Il était intervenu auprès du Saint-Siège pour obtenir que ce terrain d'apostolat fût réservé exclusivement à des missionnaires belges, ce qui lui fut accordé en

⁴⁶⁵ Cf. Louis-NGOMO Okitembo, *Op.cit.*, p. 25.

⁴⁶⁶ Marcel MERLE (Sous la direction de), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Armand Colin, 1967.

principe en 1886. Dès lors, bien que toute mission chrétienne, sans distinction de confession ou de nationalité, devait avoir droit à la protection du gouvernement, celui-ci accorda une aide particulière aux « missions nationales », c'est-à-dire aux « sociétés de missions sans distinction de culte, qui ont leur siège en Belgique, qui sont dirigées par des Belges et qui comptent un certain nombre de Belges parmi leurs missionnaires au Congo⁴⁶⁷.

Soucieux d'obtenir la collaboration des missionnaires de son royaume, le roi Léopold II finit par recevoir du Saint-Siège le droit de rattacher le territoire ecclésiastique du Congo à l'autorité hiérarchique belge. L'épiscopat belge obtient cette nouvelle juridiction et, du même coup, les missions catholiques françaises perdent leur droit sur le Congo. Le Portugal perd également son droit de patronage exclusif. Un arrangement spécial est néanmoins trouvé pour les missions des Pères Blancs de Mgr Lavigerie : les missionnaires doivent désormais être de nationalité belge. Un bref du Saint-Siège, date du 30 décembre 1886, confie à la branche belge des Pères Blancs, le Vicariat apostolique du Haut-Congo. Cette décision entraîne le départ des missionnaires français du territoire de l'État indépendant du Congo. En date du 2 mai 1888, par le décret *Ut in amplissimo congi Independentis territorio*, le Saint-Siège crée le « Vicariat apostolique du Congo belge » qu'il confie à la congrégation des missionnaires de Scheut⁴⁶⁸.

Bien plus, suite à la tournée en Belgique du Cardinal français Charles Martial Lavigerie, le fondateur des missionnaires d'Afrique, une effervescence missionnaire et humanitaire était déclenchée. Plusieurs congrégations catholiques belges s'intéressent au Congo. Les jésuites partent au Congo en 1893 et s'installent dans le Kwango. En 1894, les Trappistes partent également au Congo et s'établissent dans la région de Stanleyville. Ils seront remplacés, trente ans après, par les missionnaires du Sacré-Cœur. En 1899, les Pères Rédemptoristes s'installent dans le Bas-Congo, à l'Ouest du Congo. En plus des congrégations masculines, il faut noter que les congrégations religieuses féminines ont aussi marqué leur présence au Congo. C'est ainsi que les Sœurs de la Charité de Gand arrivent en 1892, les Sœurs Franciscaines missionnaires de Marie en 1896, les Sœurs du Saint Sang en 1898. Au seuil du XX e siècle, presque toutes les congrégations religieuses

⁴⁶⁷ Cf. Jean BRULS, « Les Églises belges », in Marcel MERLE (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 344.

⁴⁶⁸ Cf. Louis NGOMO-Okitembo, *Op.cit.*, p. 26.

établies en Belgique s'installent au Congo, chacune à son tour, pour réaliser le rêve du roi Léopold II qui consiste dans « l'évangélisation du Congo par des missionnaires belges »⁴⁶⁹.

Durant la réalisation de son « œuvre civilisatrice » en Afrique centrale, le roi des belges misait à fond sur la collaboration des missions catholiques au détriment des missions protestantes, comme le soutient Philippe Kabongo-Mbaya⁴⁷⁰. De Schaetzen explique ce choix opéré par le roi en disant que les missionnaires catholiques ont toujours été d'excellents civilisateurs qui pouvaient assurer en même temps la conversion et le salut des noirs⁴⁷¹. La conclusion qui se dégage de la collaboration entre les missions catholiques et le roi des belges, Léopold II, est que l'indifférence de l'opinion publique belge à l'entreprise coloniale de Léopold II a renforcé cette option du roi catholique, fier de compter plus sur l'Église catholique belge que sur l'Église protestante qui, elle, est composée des ressortissants des nationalités étrangères : anglaise, américaine, etc.

2.1.2.3. La conception de l'État selon l'Église catholique au Congo

Nous avons déjà affirmé que l'implantation de l'Église catholique dans l'État indépendant du Congo a été profondément marquée par les interventions de l'État, notamment du roi Léopold II, roi des Belges et souverain de l'État indépendant du Congo. Celui-ci avait entrepris des démarches auprès du Saint Siècle pour l'envoi des missionnaires d'origine belge au Congo. Leur loyauté envers le roi des Belges a fini par créer une confusion délibérée entre la mission de l'Église et celle de l'État qui sont pourtant distinctes, selon l'Évangile⁴⁷² les directives du Magistère Pontifical⁴⁷³, spécialement depuis l'Instruction de la Congrégation pour la Propagation de la Foi de 1659⁴⁷³.

⁴⁶⁹ Cf. Louis NGOMO-Okitembo, *Op.cit.*, p. 27.

⁴⁷⁰ Cf. Philippe B. KABONGO-Mbaya, *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992, p. 11-16. D'après Louis Ngomo, cet auteur montre comment les protestants étaient victimes de la politique religieuse du roi visant à favoriser les missions catholiques. Cette « discrimination religieuse » a fortement contribué, d'après lui, au rapprochement des différentes associations protestantes et à la formation des premières structures unitaires. Actuellement, toutes les associations protestantes sont réunies au sein de *l'Église du Christ au Congo* (E.C.C.), p. 27, note 17.

⁴⁷¹ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 27.

⁴⁷² L'Évangile selon saint Matthieu 22,21 : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ».

⁴⁷³ Cf. Christine ALIX, « Le Vatican et la décolonisation », in Marcel MERLE (Sous la direction de), *Op.cit.* p. 17-113.

2.1.2.3.1. Une collusion entre l'Église catholique et l'État

Selon Bujo Bénézet, quand on parle de la collaboration des missionnaires avec les autorités coloniales, il ne s'agit pas simplement d'une impression ou d'un soupçon, mais d'un fait avéré. Citant les directives du *Recueil du Ministre des Colonies pour les fonctionnaires et d'autres collaborateurs territoriaux*, Bujo déclare que

« Les agents du Gouvernement ne travaillent pas seuls à l'œuvre de la civilisation. Les œuvres religieuses participent dans une mesure au moins égale, (...) les entreprises commerciales elles-mêmes collaborent. Les agents du Gouvernement, quelles que puissent être leurs opinions, ont l'obligation stricte d'aider les missionnaires chrétiens (...). Ils favoriseront de toute leur influence la fréquentation régulière des écoles organisées par les missions (...) »⁴⁷⁴.

Partant de cette directive du Ministre des Colonies, mais aussi de la manière dont l'Église catholique a fait son implantation au Congo avec les interventions de l'État et son appui multiforme dans la deuxième moitié du XIXe siècle, elle s'est fortement liée à l'œuvre colonisatrice. Grâce à cette collusion ou complicité avec l'État, l'Église catholique a développé une pastorale des institutions destinée à épauler le gouvernement colonial dans la gestion de biens temporels, spécialement dans le domaine social ayant trait aux écoles, aux soins de santé, etc... Pour le dire avec les mots des évêques missionnaires au Congo qui confirment cette collusion, nous citons longuement ce passage :

« Au début de l'évangélisation du Centre-africain, l'Église a dû faire face à de multiples besoins. Il fallait améliorer les conditions humaines, remédier à la misère, la sous-alimentation, les maladies, les endémies, l'ignorance. Le missionnaire se fit donc instituteur, infirmier, cultivateur, traceur de routes, bâtisseur. Dans l'accomplissement de cet effort, les missions rencontrèrent l'appui de la doctrine officielle de la Belgique au sujet de la colonisation. Cette doctrine à laquelle tous les ministres successifs furent fidèles, prônait une mise en valeur économique qui devait aller de pair avec une action médicale, sociale et morale tout imprégnée de christianisme. C'est pourquoi le gouvernement mita à fond sur le concours des missions pour assurer cette tâche spécifiquement civilisatrice. La Convention avec le Saint-Siège (1906) consacra ce principe de collaboration afin d'assurer le progrès des peuples congolais et codifia, dans un acte diplomatique, les règles maîtresses des relations entre l'Église et l'État, précisant les responsabilités de chacun. Cette collaboration a donc été délibérément acceptée par l'Église car elle apparaissait

⁴⁷⁴ Bénézet BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Freiburg Schweiz, 2008, p. 44.

comme la formule la plus efficace pour assurer une rapide promotion de l'ensemble de la population congolaise. Cette formule, l'expérience l'a montré, avait ses avantages. Dans les débuts, les missions assumèrent le principal de cet effort civilisateur : elles s'occupèrent des soins des malades, de l'amélioration des conditions de vie, de l'enseignement. Progressivement, à mesure de l'étoffement de ses cadres techniques, le gouvernement prit en charge les services qui sont normalement de sa compétence tout en maintenant le principe de collaboration. En acceptant le lourd fardeau de ces « tâches de suppléance », l'Église a rendu un incontestable service à la société congolaise. Il est indubitable que, dans la mesure où un État s'organise, la spécification des fonctions doit se marquer nettement. Mais le rythme accéléré de l'évolution a empêché la réalisation harmonieuse de ce processus de différenciation. Il en résulta que, au moment où les légitimes aspirations à l'indépendance donnèrent lieu à des frictions avec les autorités civiles, les missions apparurent à beaucoup comme liées au gouvernement et faisant bloc avec lui »⁴⁷⁵.

La lecture de ce texte montre clairement les priorités que s'étaient fixées les missions catholiques une fois implantées au Congo à la fin du XIXe siècle. Évangéliser le Congo à travers une collaboration à la mission civilisatrice telle que le roi Léopold II la concevait afin de légitimer les buts humanitaires qu'il entendait poursuivre à travers la création de l'État indépendant du Congo. Les missions ont donc prêté main forte à l'œuvre du roi des Belges dont la vraie motivation était l'exploitation économique du Congo.

Le constat qui se dégage de cette conception de l'État par l'Église catholique durant l'époque léopoldienne au Congo, c'est bien la réduction de la mission d'évangélisation à une mission civilisatrice d'après l'adage « au Congo, coloniser, c'est civiliser ; civiliser, c'est évangéliser »⁴⁷⁶. Comme l'a affirmé Maurice Ahanhanzo Glélé, « l'exemple le plus caractéristique de la collusion du christianisme et de la colonisation est le cas belge. En effet, dès 1886, le roi Léopold II obtint du pape, pour son « État indépendant du Congo » le monopole de l'apostolat pour les missionnaires belges, l'aide financière et administrative de l'État allant en exclusivité aux « missions nationales ». (...). De plus, en 1806 (sic), une convention entre « l'État du Congo » et le Saint-Siège attribuait

⁴⁷⁵ EPISCOPAT DU CONGO, *Actes de la VI e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo*, Léopoldville, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1961, p. 29-30.

⁴⁷⁶ BUSUGUTSALA GANDAYI GABUDISA, *Politiques éducatives au Congo-Zaïre. De Léopold II à Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 37.

le monopole de l'enseignement aux missions belges ordonnant la collaboration entre l'Église et le pouvoir colonial qui assurait son assistance financière (...) »⁴⁷⁷.

Par cet Acte, précisément celui de la Convention de 1906, les missions nationales étaient, désormais, véritablement intégrées dans l'œuvre coloniale. C'est bien cela qu'affirme Nicolas Kapinga lorsqu'il affirme que « l'Église n'est plus spectatrice, mais agent véritable de la colonisation. (...) Au fur et à mesure que la collaboration missionnaire se précisait, cette convention de 1906, qui s'est portée essentiellement sur l'enseignement et le social, avait fait de l'Église une institution étatique, au service de l'État lui-même »⁴⁷⁸. Il advient que Religion et colonisation au Congo furent, dès le départ, si associées que, pour exprimer leur connivence et leurs rapports, l'on parle à juste titre d'une Église au service de l'œuvre civilisatrice de l'État. La mission propre d'évangélisation s'en trouva être, en théorie et en pratique, seconde.

Cependant, même si l'idéologie officielle de l'État léopoldien voulait que les missionnaires catholiques travaillent dans une complicité avec les agents de l'État, nous devons reconnaître que des missionnaires courageux qui n'ont pas suivi à la lettre ces directives n'ont pas manqué. Ces derniers étaient en conflit, souvent ouvert, avec les agents de l'État indépendant du Congo. Selon Léon de Saint Moulin et Roger Gaïse, certains agents de l'État indépendant du Congo, dans le courant anticlérical de la fin du 19^e siècle, voyaient d'un mauvais œil l'action du missionnaire. Pour illustrer ce fait des missionnaires courageux et attentifs à la mission, nous pouvons citer une lettre écrite par le jésuite Émile Van Henxthoven, fondateur de la Mission du Kwango à l'ouest du Congo, au Père Cus en date du 11 avril 1905 qui traduit son indignation contre le spectacle des habitants du Mai-Ndombe arrivant à Wombali pour fuir les excès des agents de l'État dans le Domaine de la Couronne :

« Après tout, pourquoi les indigènes ne pourraient-ils pas tirer profit des richesses de leur pays ? Pourquoi les condamner à rester éternellement esclaves ? Si, durant votre séjour en Belgique, vous pouviez trouver le moyen de constituer, entre nos aînés, un petit syndicat de commerce et d'industrie, vous auriez rendu à la mission un immense service... Je suis de plus en plus

⁴⁷⁷ Maurice AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, éd. Economica et Présence Africaine, 1981, p. 88. La date de 1806 attribuée à la convention entre l'État du Congo et le Saint-Siège par l'auteur est fautive. La convention dont il est question date de 1906.

⁴⁷⁸ BUSUGUTSALA GANDAYI GABUDISA, *Op.cit.*, p. 56-57.

indigné à la vue de ce qui se passe. Chaque année, la Belgique tire des millions de ce pays ; quelle part est employée au relèvement des indigènes ? Je vous en prie, cher Père, prenez en main les intérêts des pauvres noirs, que l'on dépouille d'abord de leurs terres et de leurs biens, et à qui l'on vient dire : Maintenant, payez-moi des impôts. Rendez-moi possible la création d'un syndicat entre noirs, et je mourrai content »⁴⁷⁹.

Pour mettre fin à des difficultés de collaboration entre missionnaires de l'Église catholique et agents de l'État indépendant du Congo qui se multipliaient, notamment, concernant les cessions de terre aux missions pour les œuvres sociales, une convention fut conclue le 26 mai 1906 entre l'État Indépendant du Congo et le Saint Siège : « Elle confiait, écrit Jean Bruls, pratiquement aux missions, sous le contrôle et avec l'aide de l'État, tout l'enseignement pour les Africains ; elle recommandait aussi l'harmonie la plus parfaite, à tous les échelons, entre missionnaires et représentants du pouvoir colonial »⁴⁸⁰.

2.1.2.3.2. *Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo (26 mai 1906)*

La convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo est signée à Bruxelles le 26 mai 1906, d'un côté par Mgr Vico, Nonce apostolique représentant le Pape Pie X, et de l'autre par le Chevalier de Cuvelier représentant le roi Léopold II⁴⁸¹. Pour François Bontinck, la convention du 26 mai 1906 est en réalité « la solution de compromis, péniblement acquise, d'un conflit fondamental opposant les missions catholiques à la nouvelle politique foncière de l'E.I.C. »⁴⁸² D'après le Saint-Siège, la convention de cette nature devrait « favoriser la diffusion méthodique du catholicisme au Congo »⁴⁸³. Quant au roi Léopold II, la convention paraît nécessaire car il « appréciait la part considérable des missionnaires catholiques dans son œuvre civilisatrice en Afrique centrale »⁴⁸⁴. Par « Œuvre Civilisatrice », Léopold II entend une action d'ensemble visant à « sortir les

⁴⁷⁹ Léon de SAINT MOULIN s.j et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Église et Société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, p. 31-32, note 32.

⁴⁸⁰ Jean BRULS, « Les Églises belges », in Marcel MERLE (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 344.

⁴⁸¹ François BONTINCK, « La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo », in *L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 261-302.

⁴⁸² Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 28.

⁴⁸³ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 28.

⁴⁸⁴ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 28.

indigènes de la barbarie, à améliorer leur sort, à les élever jusqu'à un certain niveau, même malgré eux ; à des destinées plus humaines, à les régénérer »⁴⁸⁵.

Nous reproduisons *in extenso* le texte de la Convention du 26 mai 1906 entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo :

« Le Saint-Siège apostolique, soucieux de favoriser la diffusion méthodique du Catholicisme au Congo, et le Gouvernement de l'État Indépendant, appréciant la part considérable des missionnaires catholiques dans son œuvre civilisatrice de l'Afrique centrale, se sont entendus entre eux et avec les représentants des missions catholiques du Congo en vue d'assurer davantage la réalisation de leurs intentions respectives.

A cet effet, les soussignés :

S.Exc. Mgr Vico, archevêque de Philippines, nonce apostolique, grand'croix de l'ordre de la Conception de Villa Viçosa, commandeur avec plaque de l'ordre de Charles III, etc., dûment autorisé par Sa Sainteté le Pape Pie X, etc.

Le Chancelier de Cuvelier, officier de l'ordre de Léopold, commandeur de l'ordre de Saint-Grégoire-le-Grand, etc., dûment autorisé par S.M. Léopold II, roi-souverain de l'État Indépendant, sont convenus des dispositions suivantes :

1°- L'État du Congo concédera aux établissements des missions catholiques au Congo les terres nécessaires à leurs œuvres religieuses dans les conditions suivantes :

2°- Chaque établissement de mission s'engage, dans la mesure de ses ressources, à créer une école où les indigènes recevront l'instruction. Le programme comportera notamment un enseignement agricole et d'agronomie forestière et un enseignement professionnel pratique des métiers manuels ;

3°- Le programme des études et des cours sera soumis au gouverneur et les branches à enseigner seront fixées d'un commun accord. L'enseignement des langues nationales belges fera partie essentielle du programme ;

4°- Il sera fait par chaque supérieur de mission, à des dates périodiques, rapport au gouverneur général sur l'organisation et le développement des écoles, le nombre des élèves, l'avancement des études, etc. Le gouverneur général, par lui-même ou un délégué qu'il désignera expressément, pourra s'assurer que les écoles répondent à toutes les conditions d'hygiène et de salubrité ;

5°- La nomination de chaque supérieur de mission sera notifiée au gouverneur général ;

6° - Les missionnaires s'engagent à remplir pour l'État, et moyennant indemnité, les travaux spéciaux d'ordre scientifique rentrant dans leur compétence personnelle, tels que reconnaissances ou études géographiques, ethnographiques, linguistiques, etc. ;

⁴⁸⁵ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 28.

7° - La superficie de terres à allouer à chaque mission, dont l'établissement sera décidé d'un commun accord, sera de 100 hectares cultivables ; elle pourra être à 200 hectares en raison des nécessités et de l'importance de la mission. Ces terres ne pourront être aliénées et devront rester affectées à leur utilisation aux œuvres de la mission. Ces terres sont données à titre gratuit et en propriété perpétuelle ; leur emplacement sera déterminé d'un commun accord entre le gouverneur général et le supérieur de la mission ;

8°- Les missionnaires catholiques s'engagent, dans la mesure de leur personnel disponible, à assurer le ministère sacerdotal dans les centres où le nombre des fidèles rendrait leur présence opportune. En cas de résidence stable, les missionnaires recevront du gouvernement un traitement à convenir dans chaque cas particulier ;

9° Il est convenu que les deux parties contractantes recommanderont toujours à leurs subordonnés la nécessité de conserver la plus parfaite harmonie entre les missionnaires et les agents de l'État. Si des difficultés venaient à surgir, elles seront réglées à l'amiable entre les autorités locales respectives, et si l'entente ne pouvait s'obtenir, les mêmes autorités locales en référeront aux autorités supérieures.

En foi de quoi les soussignés ont signé la présente convention et y ont apposé leurs cachets.

Fait en double exemplaire à Bruxelles le vingt-six mai mil neuf cent six.

(s.) Chevalier de Cuvelier (s.) Vico, Archevêque de Philippes

Nonce Apost. »⁴⁸⁶.

Dans une étude qui retrace « la genèse de la convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo »⁴⁸⁷, François Bontinck affirme que la Convention conclue, le 26 mai 1906, entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo constituait une sorte de concordat limité par lequel l'Etat colonial concédait « aux établissements des missions catholiques au Congo les terres nécessaires à leurs œuvres religieuses » et, en retour, « obtenait de ceux-ci l'engagement de créer, dans la mesure de leurs ressources, « une

⁴⁸⁶ F. BONTINCK, *Art.cit.*, p. 302-303 (Annexe : La Convention du 26 mai 1906).

⁴⁸⁷ F. BONTINCK, *Art.cit.*, p. 261. Dans cette contribution, l'auteur explique l'originalité de sa recherche en disant que parmi toutes les études parues sur la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo de 1906, « on a guère tenté de remettre la convention dans le contexte de la campagne anti-congolaise, ni d'en retracer les origines relativement éloignées. Isolée de ce contexte historique, la Convention a été regardée comme une des multiples manifestations de la « collusion » entre les partenaires de la fameuse-et mythique !-triade coloniale (administration, missions, grandes sociétés) ; en réalité, elle fut la solution de compromis, péniblement acquise, d'un conflit fondamental opposant les missions catholiques à la nouvelle politique foncière de l'E.I.C., inaugurée vers la fin du XIXe siècle. Le problème vital, réglé en faveur des missions catholiques, n'était pas celui de l'enseignement missionnaire, mais celui de la propriété ecclésiastique dans le Congo léopoldien, un État unique en son genre puisque, « colonie » sans métropole, il avait un gouvernement central résidant en dehors du pays, à trois semaines de distance », p. 261.

école où les indigènes recevront l'instruction ». Ces clauses essentielles sont précisées et complétées dans les neuf articles de la Convention, qui déterminent entre autres l'étendue des concessions et le programme de l'enseignement à organiser.

La Convention fut annexée à la Charte coloniale du 18 octobre 1908 et, de ce fait, a continué à régler les rapports entre les missions et le gouvernement colonial en matière scolaire jusqu'aux années 1925-1928 quand s'organisa, par les conventions dites De Jonghe, l'enseignement libre subsidié. Ces conventions avec les sociétés de missions « nationales » laissaient intacte la Convention de 1906 ; une nouvelle Convention entre la Belgique et le Saint-Siège au sujet du Congo fut signée le 8 décembre 1953, mais celle-ci ne fut jamais ratifiée, de sorte que la Convention de 1906 a régi les rapports entre l'Église catholique et l'État durant toute la période coloniale⁴⁸⁸.

Mais pour que la convention du 26 mai 1906 puisse produire des effets attendus, il fallait que l'État et les missions s'engagent à réaliser ce qui est exigé de chacun. Pour l'État, il fallait concéder aux missions les terres nécessaires à leurs œuvres d'évangélisation. Ces terres sont données à titre gratuit et en propriété perpétuelle. Car, d'après le Nonce Mgr Vico, « il s'agissait de sauvegarder l'œuvre des missions catholiques par une convention entre les deux pouvoirs, temporel et spirituel, de manière à ce qu'elles ne soient pas, dans l'avenir, dépendantes de la bonne ou mauvaise volonté de ceux qui seraient appelés à diriger la politique religieuse du Congo, lors de la reprise du pays par la Belgique »⁴⁸⁹.

Pour les missions, chaque établissement de mission s'engageait, dans la mesure de ses ressources, à créer une école pour l'instruction des indigènes. Le programme des études et des cours est soumis au gouvernement. La nomination de chaque supérieur est notifiée au gouverneur général. Chaque supérieur de mission rend, à des dates périodiques, un rapport au gouverneur général sur l'organisation et le développement des écoles. Les missionnaires s'engagent à remplir pour l'État, moyennant indemnité, les travaux spéciaux d'ordre scientifique rentrant dans leur compétence personnelle⁴⁹⁰.

⁴⁸⁸ F. BONTINCK, *Art.cit.*, p. 261.

⁴⁸⁹ F. BONTINCK, cité par Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 28.

⁴⁹⁰ Cf. Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 28.

Il va sans dire que les deux parties contractantes devaient apprendre à leurs subordonnés respectifs à conserver « la plus parfaite harmonie entre les missionnaires et les agents de l'État. Si des difficultés venaient à surgir, elles seront réglées à l'amiable entre les autorités locales respectives, et si l'entente ne pouvait s'obtenir, les autorités locales en réfèreraient aux autorités supérieures », comme le stipule clairement la convention de 1906, en son article 9.

Parmi les retombées de la convention du 26 mai 1906, il convient de noter qu'à la cession du Congo à la Belgique en 1908, Léopold II avait mis tout en œuvre pour que l'estime qu'il ressent pour les Missions ainsi que les obligations auxquelles il se sentait tenu soient partagées par les responsables politiques et par les institutions belges. C'est bien cela qu'il recommande à ses secrétaires généraux lorsqu'il dit : « Je ne dois pas vous recommander de faciliter l'œuvre de nos missionnaires. Vous savez avec moi tout le bien qu'ils font au Congo. Notre devoir est de les soutenir dans la poursuite de leur noble tâche »⁴⁹¹.

Selon Louis Ngomo-Okitembo, ce vœu du roi Léopold II était entendu. Dans le traité de cession de l'État Indépendant du Congo à la Belgique, traité signé le 28 novembre 1907 et mis en vigueur le 15 novembre 1908, la Belgique accepte de prendre l'État Indépendant du Congo, tout en respectant ses obligations vis-à-vis des missions. L'une des implications de ces obligations prises par la Belgique est que l'apport financier de la colonie à l'œuvre missionnaire est alors assuré grâce à la création d'un poste de dépenses en faveur des missions dans le budget de la colonie. De son côté, l'Église est présente dans le conseil colonial. Plus tard, les missionnaires se feront membres des conseils de gouvernement et ceux des provinces, soit comme notables, soit comme représentants des indigènes ou des milieux ruraux⁴⁹².

2.1.3. La cession du Congo à la Belgique : le Congo-Belge (1908-1960)

L'événement politique marquant de l'histoire du Congo du début du XXe siècle fut la cession du Congo à la Belgique. Pour Isidore Ndaywel è Nziem, tout s'était joué le jour où l'État Indépendant du Congo avait été constitué et où les puissances

491 Léopold II, cité par Louis NGOMO-OKITEMBO, Op.cit., p. 29.

492 Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op. cit.*, p. 29.

signataires de l'Acte de Berlin avaient accepté de le confier à Léopold II qui devenait un souverain absolu du nouvel État (1885-1908), tout en demeurant constitutionnellement roi des Belges (1865-1909). Cette situation n'était que provisoire. Il ne fallait pas être un grand devin pour savoir que « la colonie sans métropole » qu'était l'État Indépendant du Congo allait finir par devenir une « colonie belge ». Le reste ne serait qu'une petite histoire entre Belges, c'est-à-dire entre l'opinion publique, le Parlement, le Sénat et le roi lui-même.

Déjà avant 1908, l'État Indépendant du Congo était qualifié souvent dans le langage courant de « Congo belge ». C'était même fréquent dans le langage diplomatique. C'était compréhensible dans la mesure où le roi du Congo résidait en Belgique ; ses services centraux étaient basés à Bruxelles et tous les fonctionnaires qui en faisaient partie étaient belges. Au Congo même, le rôle essentiel était joué par des Belges, tout spécialement par les officiers de l'armée belge. Il était donc normal qu'on qualifie ce « Congo indépendant » de belge⁴⁹³. Le 15 novembre 1908, le parlement belge avait voté à une très grande majorité (88% de voix favorables) la reprise du Congo par la Belgique. L'État indépendant était mort, le Congo devenait une colonie belge, le Congo belge⁴⁹⁴.

Rappelons toutefois qu'en héritant le Congo par cession du roi Léopold II, la Belgique n'avait pas d'expérience coloniale parce qu'elle s'était tenue à l'écart de l'aventure de son roi Léopold II au Congo. La question qui se pose est celle de savoir comment la Belgique allait-t-elle gérer le Congo, un territoire 80 fois plus vaste que le sien, ou encore comment elle allait réparer à la face du monde son image fortement ternie par le système d'exploitation marqué par des atrocités que le roi Léopold II avait instauré au Congo. Au plan pratique, le Congo dont hérite la Belgique en 1908 est aussi un territoire dévasté par la traite arabe dans sa partie orientale, par les pratiques d'exploitation instaurées par Léopold II et les maladies. Sa dépopulation est dramatique : de 20 millions d'habitants en 1880, il n'en comptait plus que 6 millions en 1918. Les infrastructures de communication étaient inexistantes. Seul le fleuve Congo et les grandes rivières

⁴⁹³ Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 357.

⁴⁹⁴Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op. cit.*, p. 79.

constituaient les artères de liaison dans tout le bassin du Congo. Dans ces conditions, comment la Belgique allait-elle assurer la gestion de sa colonisation ?⁴⁹⁵

Pour répondre à cette question, nous allons tout d'abord examiner les soubassements de la « politique coloniale » au Congo. Il s'agit de voir, d'une part, les stratégies que la Belgique avait mises en place pour relever les défis de l'héritage colonial du Congo qui lui a été légué. D'autre part, nous analyserons le rôle joué par l'Église catholique dans sa collaboration avec l'État colonial jusqu'à la proclamation de l'indépendance du Congo, le 30 juin 1960

2.1.3.1. Les trois piliers de la gestion coloniale du Congo : la « trinité coloniale »

Pour assurer la gestion de sa colonie du Congo, la Belgique a repris à son propre compte les trois piliers sur lesquels reposait l'entreprise coloniale de Léopold II dans l'État Indépendant du Congo. Il s'agit des missions, des sociétés et l'administration. N'Kisi Nganda explique le rôle de chacun de ces trois piliers de la manière suivante : « D'abord, l'Église catholique, chargée de pacifier les cœurs des indigènes et de les gagner à la civilisation chrétienne. Ensuite, les sociétés coloniales, chargées de rentabiliser l'opération de colonisation en exploitant les richesses minières et agricoles du Congo. Enfin, l'administration et l'armée, chargées d'instaurer le pouvoir de l'État colonial »⁴⁹⁶. Durant la période du Congo Belge, ces trois piliers formaient la « trinité coloniale »⁴⁹⁷ ou la « triade coloniale »⁴⁹⁸ ou encore la « trilogie coloniale »⁴⁹⁹ dont l'historien belge Léon de Saint Moulin confirme l'existence en disant qu'« A partir de la première guerre mondiale jusqu'en 1954, la collaboration entre les missions, les sociétés et l'État fut effectivement assez large. Les quelques vives protestations contre les abus qui peuvent être relevés dans les premières années de la pénétration coloniale et missionnaire devinrent exceptionnelles »⁵⁰⁰.

⁴⁹⁵ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 81.

⁴⁹⁶ Alain Flavien N'KISI Nganda, « Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997) substitut à l'absence de contre-pouvoir. Prom. : Dujardin, Vincent. <https://hdl.handle.net/2078.1/216616> (consulté le 24 août 2020).

⁴⁹⁷ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 345.

⁴⁹⁸ François BONTINCK, *Art.cit.* p. 261.

⁴⁹⁹ Colette BRAECKMAN, *Terreur africaine : Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1996, p. 19.

⁵⁰⁰ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 32.

2.1.3.1.1. *L'Administration coloniale*

Parlant de l'administration coloniale belge au Congo, Colette Braeckman procède à une sorte d'évaluation du Congo léopoldien marqué par les atrocités et énumère les innovations apportées par la reprise du Congo par la Belgique. Elle affirme que lorsque la Belgique prend la relève au Congo, une colonisation plus classique se met en place : l'extraction des matières premières se fait moins féroce, la cueillette du caoutchouc touche d'ailleurs à sa fin et le transfert des ressources n'est plus une priorité. Les abus du système léopoldien disparaissent, la Fondation de la Couronne est dissoute. Cependant, la Belgique reprend à son compte la « mission civilisatrice » dont Léopold II s'était investi, et elle entend à son tour « mettre en valeur » l'immense territoire. La « métropole malgré elle » demeure prudente et sépare rigoureusement des siennes les finances de la colonie. Un principe de base inspire la politique menée outre-mer, selon lequel le Congo ne doit pas coûter un franc à la métropole. Autrement dit, les dépenses d'infrastructures (le chemin de fer, les routes) doivent en quelque sorte être autofinancées. Jusqu'en 1960, la colonie était ainsi gérée par Bruxelles selon les principes du paternalisme éclairé, qui marquera profondément les populations congolaises. Ces dernières trouveront en face d'elle ce qu'on appellera la trilogie coloniale, composée des administrateurs territoriaux et des fonctionnaires envoyés par la métropole, des missionnaires, et des trusts qui exploiteront les ressources économiques du pays (Unilever, Union minière, Forminière, etc.)⁵⁰¹.

Dans son ouvrage « Congo-Zaïre. Le destin tragique d'une nation », Ngimbi Kalumvueziko revient sur les tâches qui étaient réservées à l'administration⁵⁰². Selon lui, pour administrer le vaste territoire de la colonie congolaise, le gouvernement belge était parti du simple principe que le budget pour la mise en valeur du Congo devait être financé par les ressources du Congo. Il fallait pour cela continuer avec la politique de Léopold II d'accorder des concessions à des sociétés belges constituées avec la participation de l'État belge. Ces sociétés dites parastatales devaient exploiter les minerais, exploiter les ressources agricoles, construire les voies de communication (chemins de fer, routes). En outre, le Ministre des Colonies, Jules Renkin (1908-1918) avait pris des mesures destinées à réparer les abus du système de Léopold II. C'est ainsi que le travail forcé fut allégé. Les

⁵⁰¹ Cf. Colette BRAECKMAN, *Op.cit.*, p. 18-19.

⁵⁰² Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 82-84.

restrictions sur le commerce levées. Des pouvoirs plus accrus, comme l'accomplissement des tâches administratives et de police, furent accordés aux chefs coutumiers, au nombre d'environ six mille en 1918. Portant des médailles comme signes d'autorité et d'allégeance au pouvoir colonial, les chefs coutumiers ne jouissaient pas toujours de la légitimité.

Jules Renkin avait créé également des districts, dirigés par des chefs de poste, appelés « Bula Matari » dont la plupart étaient des anciens agents de l'État Indépendant du Congo. Enfin, il mit fin au monopole de l'exploitation du caoutchouc, et créa des services sociaux, notamment dans le domaine de la santé. Certains de ces chefs de poste ne s'étaient pas défaits des habitudes de l'État Indépendant du Congo, continuaient à collecter l'impôt à la pointe du fusil, ordonner des travaux forcés et l'usage routinier du fouet. La préparation des futurs fonctionnaires de l'État a justifié la création d'une école coloniale d'Anvers. Les candidats devaient suivre un enseignement théorique de base notamment en droit, comptabilité, botanique et géographie du Congo. Ils devaient en plus apprendre des langues congolaises principalement le Lingala et le Kiswahili. En outre, une formation pratique leur était dispensée comme la construction des routes et des ponts, la construction des maisons, l'aménagement des jardins potagers, et l'administration des soins de santé de base. Les fonctionnaires coloniaux servaient de lien entre l'État colonial et les populations congolaises. Chaque territoire avait un hôpital et un centre de santé pour enfants. L'enseignement était gratuit et assuré par l'Église catholique avec les subsides de l'État.

2.1.3.1.2. Les grandes sociétés

Les grandes sociétés constituaient un important pilier sur lequel s'appuyait l'Etat colonial au Congo. Après le succès de l'expérience des sociétés à charte dont le Comité Spécial du Katanga (CSK) et la Compagnie des Chemins de Fer de Grands Lacs (CFL), Léopold II avait créé en 1906 trois grandes sociétés faisant partie d'un holding, la Société Générale, un groupe de financement permettant à l'État Indépendant du Congo de participer dans tous les secteurs de l'économie sans libérer le moindre capital. Ainsi virent le jour l'Union Minière du Haut Katanga (UMHK) créée avec des participations anglaises, la Société Internationale Forestière et Minière du Congo (FORESTIERE) avec des participations américaines, et la Compagnie des Chemins de Fer du Bas-Congo au Katanga (BCK) avec des participations françaises. Une autre société à charte, le Comité spécial du

Kivu a laquelle fut attribuée une concession de 12 millions d'hectares sera créée plus tard en 1927 pour promouvoir le colonat au Kivu.

Dans la suite de ces initiatives de Léopold II, les grands groupes financiers belges pour leur part, avaient commencé à s'intéresser de plus en plus aux affaires au Congo, pendant que l'État colonial se consacrait au maintien de l'ordre et à l'instauration de son autorité sur l'ensemble du territoire congolais. Les sociétés à charte avaient entrepris d'intenses activités de recherche minière et d'exploitation des gisements miniers connus. C'est ainsi que plusieurs sociétés étaient nées pour accroître la production et la commercialisation des produits. Quand la Belgique fut occupée durant la première Guerre Mondiale, elle mit le Congo au service des Alliés. Le Congo devait produire plus des métaux, de caoutchouc et divers autres produits agricoles. La première coulée du cuivre avait déjà eu lieu en 1909, avant la découverte d'importants gisements d'uranium et de cobalt en 1911 à Shinkolobwe (au Katanga), et ceux de l'or à Kilo-Moto dans la province Orientale. En outre, une loi fut votée contraignant chaque communauté tribale congolaise à cultiver des produits de rente comme le café et le coton, achetés aux congolais à des prix très bas. Cette politique avait permis au Congo d'accroître rapidement et considérablement ses exportations⁵⁰³.

2.1.3.1.3. *Les missions, spécialement l'Église catholique*

L'Église catholique avait la mission d'évangélisation mais aussi la gestion des œuvres sociales, notamment les hôpitaux et autres services sociaux. Si ces œuvres sociales ont produit des résultats spectaculaires au Congo à la fin de la période coloniale⁵⁰⁴, il convient d'examiner le rôle joué par l'Église dans le domaine de l'enseignement dont elle avait le monopole et surtout à cause des résultats controversés que l'enseignement avait produits au Congo au moment de l'indépendance. Rappelons que l'évangélisation constituait le troisième plan-avec l'administration et le commerce ou les grandes sociétés d'exploitation du Congo-sur lequel s'exerçait le processus de modernisation et donc, d'accès à la culture extérieure. L'enseignement dépendait de l'évangélisation, et celle-ci

⁵⁰³ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 82-84-86.

⁵⁰⁴ Nous renvoyons pour cela à l'ouvrage de Robert Cornevin sur l'histoire du Congo. Nous n'allons pas aborder ces œuvres sociales...

continuait à se réaliser suivant deux optiques distinctes, celle du catholicisme et celle du protestantisme⁵⁰⁵.

Deux moments assez distincts ont caractérisé la collaboration de l'Église catholique à la mission civilisatrice poursuivie au Congo Belge. D'une part, l'enseignement pour lequel elle détenait le monopole depuis l'annexion du Congo à la Belgique en 1908 jusqu'en 1954. D'autre part, la rupture de l'Église avec l'État colonial, suite à l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement libéral qui avait mis fin aux privilèges de l'Église au sein de la trinité coloniale et son monopole de l'enseignement. Nous verrons alors comment l'Église s'est tournée vers le peuple congolais pour l'accompagner durant le processus d'émancipation vers l'indépendance pendant la courte période de la décolonisation survenue entre 1956 et 1960.

2.1.3.2. L'Église catholique et le monopole de l'enseignement au Congo-Belge⁵⁰⁶

Robert Cornevin renseigne que l'enseignement fut très longtemps laissé à la disposition exclusive des missions chrétiennes, qui formaient des auxiliaires de la colonisation. L'enseignement du français était réservé à une élite très limitée, les progrès les plus importants, aussi dans l'enseignement secondaire que dans le supérieur, le furent à cause des enfants européens des fonctionnaires et des colons⁵⁰⁷. L'enseignement a connues plusieurs évolutions durant la colonisation belge au Congo. Il convient d'en rappeler les principales étapes⁵⁰⁸.

2.1.3.2.1. Évolution de l'enseignement au Congo Belge

Dès 1892, l'État Indépendant du Cogo avait quelques écoles. Par ailleurs, les missions chrétiennes avaient organisé, à côté des postes d'évangélisation, des classes où se dispensait un enseignement rudimentaire. En 1906, l'État indépendant du Congo passe avec le Saint-Siège une convention aux termes de laquelle chaque établissement de mission

⁵⁰⁵ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 345.

⁵⁰⁶ Sur la question de l'enseignement et la question scolaire en RDC, la source de référence est l'ouvrage de BUSUGUTSALA GANDAYI Gabudisa, *Politiques éducatives au Congo-Zaïre. De Léopold II à Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 1997. La question de l'enseignement n'est pas au cœur de notre recherche. Nous l'abordons pour simplement évoquer le rôle que l'Église catholique a joué dans la trinité coloniale aux côtés de l'Administration et de grandes sociétés. A l'Église revenait donc l'enseignement et les œuvres sociales (médicales, etc.).

⁵⁰⁷ Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p. 327.

⁵⁰⁸ Nous nous inspirons largement de l'ouvrage précité de l'historien Robert CORNEVIN, *Op.cit.* p. 327-333.

catholique s'engage à ouvrir une école. Le gouvernement qui avait le contrôle du programme et du fonctionnement de ces écoles, octroyait gratuitement des terres à ces stations missionnaires. En 1908, dès l'annexion du Congo par la Belgique, l'enseignement officiel est institué. Mais alors que dans l'ancienne Afrique française le terme d'« enseignement officiel » correspond à l'« enseignement laïc », au Congo belge, il correspond plutôt à l'enseignement destiné à former des auxiliaires de l'administration et des Européens en général.

Par crainte d'émergence de l'esprit critique, l'enseignement officiel en question ne visait pas la formation d'une élite intellectuelle. Dans la réalité, la formation des congolais se limitait au cycle primaire, car seulement 2% des finalistes du primaire pouvaient accéder à un cycle secondaire de deux ans. En outre, l'enseignement était dispensé en langues locales, le français étant considéré comme langue étrangère. C'est cette conception de l'enseignement qui explique qu'en 1960, on comptait seulement 17 diplômés universitaires⁵⁰⁹ au Congo. Mais, il importe de comprendre les motivations du choix opéré par les missions catholiques de promouvoir de manière exclusive l'enseignement du primaire, et aussi d'alphabétiser les enfants en langue vernaculaire, puis dans la langue indigène la plus répandue dans la région. Ces langues sont le Kiswahili, le Kiluba, le Lingala, le Kikongo⁵¹⁰.

Pour Colette Braeckman l'option prise par les missionnaires catholiques pour un enseignement présenté dans les langues locales est révélatrice d'une « philosophie culturelle de la colonisation belge » qui était radicalement opposée à l'émergence d'une élite intellectuelle au Congo :

« Quand les enseignants belges veulent privilégier ainsi l'enseignement pratique, les notions concrètes, ils ne sont pas seulement mus par le souci de respecter les spécificités culturelles de leurs élèves, au risque d'enfermer ces derniers dans leur différence. Ils espèrent aussi que, en empêchant la diffusion dans la colonie d'une langue à portée universelle, ils feront obstacle à la diffusion des idées « subversives » qui, depuis 1945, font des ravages dans l'Afrique coloniale française. « Pas d'élite, pas d'ennuis » : ainsi pourrait se résumer la philosophie culturelle de la colonisation belge, qui, en essayant de

⁵⁰⁹ Cf. NGIMBI Kalumvueziko, *Op.cit.*, p. 89-90.

⁵¹⁰ Cf. Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p. 328.

priver ses pupilles de l'accès à l'universel, contribue à renforcer le sentiment d'appartenance ethnique »⁵¹¹.

2.1.3.2.2. *Organisation de l'enseignement*

Au Congo belge, le problème de l'enseignement se posait d'abord pour la masse. Certes, la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo avait déjà posé les bases juridiques pour une bonne organisation de l'enseignement avec la cession de la part de l'État des terrains prévus pour l'école. Mais, c'est seulement après l'annexion du Congo par la Belgique que des progrès concernant l'enseignement ont été enregistrés. Par ordonnance du Gouverneur Général du 16 décembre 1908, une école primaire fut ouverte à Boma, dans le Bas-Congo. Faute de personnel laïc européen, le Gouvernement avait confié l'enseignement officiel aux missions nationales (congrégations missionnaires belges) qui en assumèrent la responsabilité. En 1910, l'école officielle fondée par l'État en 1908 à Boma, dont les laïcs avaient la direction, passa aux mains des Frères des Écoles Chrétiennes ainsi que celle de Léopoldville fondée en 1910. Par la suite, d'autres congrégations assurèrent la direction des écoles officielles : les Pères Salésiens à Élisabethville (la ville de Lubumbashi actuelle), les Frères Maristes à Stanleyville (Kisangani actuelle) et à Buta, les Frères de la Charité de Gand à Lusambo et Kabinda. L'essor de ces écoles se poursuivit jusqu'en 1922, en dépit de son ralentissement entre 1914 et 1922 suite à la première Guerre Mondiale qui rendit le développement des œuvres scolaires impossible.

De la fin de la Première Guerre Mondiale jusqu'en 1922, les écoles connurent un succès sans cesse croissant auprès des enfants indigènes ainsi qu'en témoignent les statistiques : plus de 1658 écoles rurales et 216 autres non spécialisées. Les Missions du Kwango (confiées aux Jésuites) comptaient, en 1917 : 3.325 élèves dans leurs écoles et 18 écoles centrales avec 20.000 élèves ; 2 écoles normales comportant 225 élèves, une cinquantaine d'ateliers d'apprentissage. Il y avait en 1922 dans plus de 2.000 écoles, plus de 60.000 élèves⁵¹².

⁵¹¹ Colette BRAECKMAN, *Op.cit.*, p. 31.

⁵¹²Cf. Alain Flavien N'KISI Nganda, « Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997) substitut à l'absence de contre-pouvoir ». Prom. : Dujardin, Vincent <https://hdl.handle.net/2078.1/216616> (consulté le 24 août 2020), p. 53.

Entre 1922 et 1947, l'État organisait l'enseignement libre subsidié avec le concours des missions nationales. Le Ministre des colonies, Louis Franck, un libéral, était soucieux de systématiser l'enseignement. En 1922, il réunit une Commission d'étude chargée de mettre définitivement au point le statut scolaire colonial. Celle-ci s'inspira surtout du rapport de la 'Phelps Stokes Commission' présidée par Th. Jessé Jones, spécialiste de l'éducation des Noirs aux États-Unis. La philosophie que Th. Jessé Jones avait développée établissait une distinction entre l'enseignement donné aux Noirs et celui donné aux Blancs. Le principe de base était que l'enseignement de l'agriculture, des métiers et professionnel était le plus indiqué pour les Noirs. Le 10 juillet 1922 la Commission publia ses recommandations destinées à constituer le noyau de la politique scolaire coloniale belge. Selon les principes établis par la Commission, l'école devait être adaptée au milieu indigène ; l'éducation devait prédominer sur l'instruction ; la Commission soulignait la collaboration avec les missions religieuses nationales ainsi que le développement des écoles nationales pour accroître le nombre des moniteurs indigènes.

La Commission Franck avait opté pour la collaboration avec les missions religieuses nationales. Des conventions spéciales avaient été signées entre le Gouvernement du Congo Belge et les congrégations religieuses intéressées. Ces conventions instaurèrent, pour la première fois de façon officielle un régime de subsides. Le principe de base consacré par la Commission Franck fut la collaboration avec les missions religieuses nationales. En vertu de ce principe, les écoles des missions belges avaient droit aux subsides officiels à condition d'appliquer des programmes bien déterminés et d'accepter l'inspection du gouvernement. La colonie espérait par ce moyen répandre très largement l'instruction sans grever lourdement le budget. Les idées directrices de la Commission Franck servirent de base à la rédaction, en 1924, et à sa réédition, en 1925, du projet de l'orientation de l'enseignement libre au Congo avec le concours des missions nationales. L'adaptation fut au centre de ce projet. En 1924, une réglementation fut élaborée sous le titre de 'Projet de l'organisation de l'enseignement libre au Congo'. Le projet prévoyait une organisation scolaire de trois types :

Tout d'abord, les écoles primaires du premier degré, divisées en écoles rurales pour les villages et en écoles urbaines pour les centres, s'adressaient avant tout à la grande masse.

Ensuite, les écoles primaires de second degré, destinées aux enfants plus doués, se rencontraient dans les grands centres et dans les postes principaux des missions. Enfin, les écoles spéciales : écoles pour candidats-commis, écoles normales, écoles professionnelles ou agricoles.

L'enseignement officiel du second degré, plus développé, prévoyait un programme de trois ans comportant l'écriture, la lecture, les éléments de la langue française et de l'arithmétique, la géographie, l'histoire du Congo Belge, la calligraphie, l'étude d'une langue maternelle (kikongo, lingala, swahili et tshiluba). Ce programme du second degré était réservé à des élèves sélectionnés par les missionnaires eux-mêmes et destinés à entrer dans des écoles spéciales : professionnelles, normales et celles des candidats-commis. Les jésuites qui considéraient l'enseignement comme une question vitale pour la mission firent des efforts particuliers pour l'établissement solide des écoles. Après l'expérience concluante des fermes-chapelles et des écoles-chapelles, ils ouvrirent des écoles rurales dans toutes les stations. Un catéchiste-instituteur fournit l'enseignement des vérités fondamentales et des premiers éléments de connaissances profanes. Au bout de deux ou trois ans, les enfants de ces écoles poursuivaient leur formation intellectuelle et religieuse dans l'école centrale du poste. Les meilleurs élèves passaient ensuite à l'école des catéchistes ou étaient initiés à un travail qualifié⁵¹³.

A propos de l'école urbaine ou école centrale, il faut dire que c'est celle qui est établie dans un poste de mission et dirigée par un missionnaire ou dans un centre urbain. L'établissement est bien équipé. Le personnel enseignant a été bien formé à l'école normale ou a suivi cinq d'études primaires. Le candidat moniteur s'est exercé pendant quatre ans à sa future profession. L'école centrale comprenait deux degrés. En plus du premier degré équivalent à l'école rurale, l'école centrale a ajouté un second degré de trois à quatre ans. Les deux premières années correspondaient au premier degré et absorberaient le programme développé à l'école rurale. Les trois ou quatre années suivantes se rapportaient au deuxième degré et clôturaient le cycle primaire.

Selon N'Kisi Nganda, nous pouvons distinguer au Congo Belge trois réseaux d'enseignement dont les missionnaires catholiques avaient le monopole : les écoles

⁵¹³ Cf. Alain Flavien N'KISI Nganda, *Op.cit.*, p. 55-57.

officielles créées par le gouvernement qui en assumait toutes les charges, et qui en avait confié l'enseignement à certaines congrégations belges ; les écoles privées subsidiées fondées par l'initiative des missions religieuses belges, agréées et dont une partie importante des charges étaient couvertes par des subventions gouvernementales, moyennant des conditions précises de programme, de fréquentation et d'inspection. Ce sont les écoles qu'on appelait communément 'enseignement libre'. Enfin, les écoles libres non subsidiées. Il s'agissait d'écoles des missions belges à caractère confessionnel tels que les petits séminaires, les grands séminaires, les écoles pour Frères et sœurs indigènes. Cette troisième catégorie, comprenait aussi les écoles protestantes.

Si, durant les vingt-trois ans de l'État Indépendant du Congo, les missions catholiques furent pionnières, le demi-siècle de la colonisation belge vit de nouvelles sociétés missionnaires protestantes s'installer au Congo. Les missions catholiques continuèrent à étendre toujours davantage leur action dans tous les domaines, mais particulièrement en matière d'enseignement et de santé. Par contre, les missions protestantes, anglo-saxonnes, s'occupèrent davantage de prédication que d'enseignement. L'action des protestants provoqua en diverses régions de mouvements messianiques dont le Kimbanguisme était le plus important⁵¹⁴, appelé aussi Église de Jésus-Christ sur la Terre par le prophète Simon Kimbangu.

2.1.3.2.3. Réorganisation de l'enseignement : la réforme de 1948

Le contexte nouveau, après la seconde Guerre Mondiale, imposait des réformes dans le système éducatif en vigueur au Congo. La population scolaire était en croissance continue et l'évolution de la société indigène nécessitait de multiplier les écoles et d'adapter l'enseignement au développement du Congo et au degré d'instruction déjà acquis par les populations. En outre, l'enseignement devait évoluer vers l'enseignement supérieur. Rappelons qu'après la seconde Guerre Mondiale, le Congo avait connu des problèmes aigus. Pendant cinq ans, l'économie était tournée vers 'l'effort de guerre' exercé principalement sur les secteurs minier et agricole. N'Kisi Nganda précise que ces deux aspects de 'l'effort de guerre' étaient réalisés par la contrainte physique des populations : cultures obligatoires et tonnages imposés aux agriculteurs ; discipline de fer et important

⁵¹⁴ Alain Flavien N'KISI Nganda, *Op.cit.*, p. 57-58.

volume de travail à fournir pour les mineurs. Après la guerre, pour pouvoir maintenir et même élever le niveau de production agricole et minière, il fallait recourir à des méthodes moins contraignantes et plus rentables.

Depuis la fin de la guerre, les autorités coloniales s'étaient investies dans l'éducation. Le premier cycle d'humanités commença officiellement en 1948, pour aboutir, en 1954, à la création de l'Université *Lovanium*. La guerre ayant rendu impossible l'envoi des techniciens européens, le gouvernement demanda aux missions d'ouvrir les écoles pour former les Congolais. Les 'évolués' avaient réclamé l'amélioration de leurs conditions sociales et l'accès à une éducation de niveau supérieur avec la possibilité de fréquenter les universités belges. Les Congolais s'étaient vite aperçus que l'enseignement était la clé pour accéder aux fonctions supérieures modernes. L'élévation du niveau de l'enseignement au Congo était aussi le fait de la présence d'un nombre croissant d'enfants belges au Congo, ce qui obligeait le gouvernement à ouvrir des écoles d'un niveau de plus en plus élevé pour permettre à ces enfants d'avoir le niveau de leurs camarades de la métropole. A partir de 1952, un certain nombre d'enfants congolais furent admis à suivre les programmes métropolitains, mais à des conditions sévères. Ils devaient être issus de famille jouissant d'une bonne réputation et disposant d'importants moyens financiers⁵¹⁵.

S'agissant de la réforme scolaire de 1948, elle fut publiée sous le titre de 'Organisation de l'Enseignement libre subsidié pour indigènes avec le concours des missions chrétiennes'. La mention « Missions catholiques » fut remplacée par « Missions chrétiennes ». Jusqu'en 1945, les missions nationales étaient les seules à bénéficier du financement de l'État, selon la convention scolaire de 1929. Entretemps, durant la période de 1946-1947, le Ministère des Colonies fut occupé par le socialiste Godding. Celui-ci avait brisé le monopole catholique dans le domaine des subsides scolaires au Congo. En 1946, le gouvernement décidait de subventionner les œuvres scolaires des missions étrangères, une mesure qui était entrée en vigueur à partir de 1948.

Selon N'Kisi Nganda, l'ambition de la réforme de 1948 était de réorganiser tout le système d'enseignement congolais. Elle mettait l'accent sur la distinction entre l'enseignement de masse et l'enseignement de sélection. Elle visait à améliorer

⁵¹⁵ Alain Flavien N'KISI Nganda, *Op.cit.*, p. 58-59.

l'enseignement primaire, notamment, en créant un enseignement secondaire général préparant à l'enseignement supérieur. Ses dispositions évoquaient clairement la perspective de la formation d'une élite. La sélection à la fin du primaire conditionnait la poursuite des études secondaires. La nouveauté consistait en un dédoublement de l'enseignement (primaire) du second degré : d'une part, préparer et confiner la masse à la vie paysanne et aux travaux manuels ; d'autre part, préparer adéquatement les éléments destinés à constituer la future élite intellectuelle. La réforme introduisait une sixième année primaire préparatoire aux écoles professionnelles et à l'enseignement secondaire. Les missions chrétiennes étrangères pouvaient, dans ce nouveau paysage, bénéficier des mêmes avantages que les missions nationales. Jusque-là, seules les Missions catholiques bénéficiaient des subsides du gouvernement. Les Alliés Anglais et Américains ayant joué un rôle déterminant pendant la guerre pour la libération de la Belgique, furent assimilés aux Missions catholiques.

La sympathie de Léopold II et de ses successeurs pour les Missions catholiques nationales s'expliquait par la crainte de confier l'éducation des Congolais, selon la philosophie belge, à des étrangers, lesquels convoitaient le territoire congolais. Pour écarter ce danger, cette tâche fut confiée aux nationaux quelles qu'aient été leurs orientations philosophiques et religieuses. Godding abandonnait la politique nationale inaugurée par Léopold II et suivi jusque-là par le gouvernement belge. Dans une lettre du 26 février 1946, il déclarait que le gouvernement belge 'mettra dorénavant sur le même pied, à conditions et garanties égales, toutes les missions chrétiennes dans la colonie en ce qui concerne l'octroi des subsides en matière d'enseignement que dans tous les autres domaines'. Le gouvernement de 1946 estima que la collaboration entre les missions catholiques et l'Etat avait déjà suffisamment consolidé les assises belges au Congo pour qu'il n'existât plus aucun danger. La reconnaissance officielle de l'enseignement des missions étrangères (protestantes) s'imposait grâce à leurs efforts de plus en plus remarquables dans l'œuvre de civilisation du Congo. De même l'œuvre de l'instruction publique ne pouvait continuer à être le monopole des missions nationales⁵¹⁶.

⁵¹⁶ Alain Flavien N'KISI Nganda, *Op.cit.*, p. 60-61.

2.1.4. L'émergence de l'enseignement officiel laïc et la fin du monopole des missions

D'après Jacques Brassinne de La Buissière⁵¹⁷, il y a deux facteurs expliquent le changement radical de la politique de l'Église vis-à-vis de l'État colonial belge au Congo : d'une part, la politique suivie par le Ministre des Colonies Auguste Buisseret de 1954 à 1958 et, d'autre part, la création d'institutions professionnelles et sociales non catholiques brisant le monopole du mouvement d'émancipation et de promotion que l'Église catholique avait contrôlés jusqu'alors.

2.1.4.1. La politique éducative du Ministre des Colonies Auguste Buisseret

Pour comprendre la politique mise en œuvre par Auguste Buisseret, il convient de remonter à l'année 1948 lorsque Godding était Ministre des Colonies en Belgique. Celui-ci avait accordé en 1948 à toutes les missions chrétiennes sans distinction des faveurs jusque-là réservées aux seules « missions nationales », entendez par là les missions catholiques, dont le concept disparut ; en même temps, il portait une première atteinte au monopole de fait dont jouissait l'enseignement confessionnel en créant un enseignement officiel et laïc pour Européens. Au moment où Auguste Buisseret devenait Ministre des Colonies, il avait étendu à partir de 1954, l'enseignement officiel et laïc aux Africains. Cette dernière mesure s'accompagna d'une campagne systématique, en Belgique et au Congo, contre l'enseignement et l'influence des missions.

S'agissant des enjeux sociopolitiques de cette fin de monopole de l'enseignement confessionnel au Congo, il convient de noter à la suite d'Isidore Ndaywel è Nziem⁵¹⁸ que l'arrivée au pouvoir à Bruxelles, à partir de 1954, d'une coalition gouvernementale des libéraux et des socialistes présidée par Achille Van Acker, révèle que l'ordre colonial belge était en pleine décomposition. La crise de l'ordre colonial belge se perçoit encore mieux si l'on observe l'état dans lequel se trouve l'enseignement dans la colonie belge du Congo. Les changements s'observent lorsque Auguste Buisseret, libéral et

⁵¹⁷ Jacques Brassinne de La Buissière, « La décolonisation du Congo belge », in Jacques BRASSINNE de La BUISSIERE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064, p. 15, In [http : .cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm](http://cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm) (consulté le 07 mai 2020).

⁵¹⁸ Isidore NDAYWEL è Nziem, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, De Boeck & Larcier s.a., Paris-Bruxelles, 1998, p. 501.

franc-maçon, est nommé ministre des Colonies au sein du gouvernement de coalition aux affaires à Bruxelles depuis 1954. Son cabinet compte plusieurs éléments anticléricaux, et il portait son action essentiellement sur l'enseignement. Une « mission pédagogique » fut aussitôt chargée d'enquêter sur la situation scolaire de la colonie. Elle ramène un rapport incendiaire, critiquant avec véhémence le monopole de l'Église catholique et soulignant avec vigueur les abus et situations scandaleuses que ce monopole avait suscités. Tout cela provoque la réforme qui mit fin au monopole missionnaire en matière d'éducation par le développement de l'enseignement officiel laïc.

2.1.4.2. L'instauration de l'enseignement officiel laïc (1954)

Le réseau d'écoles officielles naquit dès 1954 avec la création des premiers « groupes scolaires » pour Africains à Léopoldville, Luluabourg, Stanleyville et Élisabethville ; chaque « groupe » comprenait des écoles primaires, une école technique et une école des moniteurs. En 1955, un second réseau d'écoles officielles fut créé à Lodja, Bukavu, Coquilhatville et Jadotville.

Le second secteur auquel le Ministre Buisseret s'est attaqué au cours de sa « guerre scolaire est le budget alloué à l'enseignement. Les missionnaires catholiques se taillaient la part du lion en matière de subsides, alors que les protestants n'avaient rien reçu jusqu'en 1946 et que le réseau officiel laïc était pratiquement inexistant. Il décida de réduire sensiblement l'intervention financière de l'État dans les frais de fonctionnement des écoles missionnaires, compris dans les salaires du personnel enseignant et les dépenses d'internat, ce à quoi l'Église catholique avait réagi avec fermeté par une déclaration du Comité permanent de l'épiscopat en date du 25 juillet 1954 : « Tout en souhaitant que l'Église et l'État continuent à l'avenir comme par le passé leur collaboration féconde pour le progrès de la civilisation, les évêques du Congo belge et du Ruanda-Urundi n'hésiteront pas, si la chose s'avère indispensable, à employer les moyens nécessaires pour défendre efficacement l'enseignement chrétien et les intérêts les plus élevés des populations d'Afrique belge »⁵¹⁹. Le conflit devient bientôt aigu et au début de l'année 1955, les évêques avaient menacé de fermer toutes leurs écoles si le gouvernement persistait dans son intention de réduire sensiblement son aide à l'enseignement privé et de le mettre dans

⁵¹⁹Jean BRULS, « Les Églises belges », in Marcel MERLE (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 345.

une situation inférieure à celle qui était faite désormais à l'enseignement officiel. Une négociation s'engagea à Léopoldville, entre les évêques catholiques et le Ministre des Colonies Buisseret lui-même. Un compromis fut adopté en faveur des missions catholiques qui conservaient tous les droits acquis jusque-là.

2.1.5. L'enseignement supérieur au Congo-Belge

Robert Cornevin affirme que, dès la création de l'État Indépendant du Congo, les autorités académiques de l'Université Catholique de Louvain avaient manifesté leur souci d'être associés au développement de ce pays où plusieurs des anciens élèves avaient œuvré. Le rappel de quelques dates suffit pour confirmer l'intérêt que l'Université Catholique de Louvain accordait à l'éclosion de l'enseignement supérieur au Congo⁵²⁰ : En 1886, un séminaire africain est ouvert à Louvain pour former des prêtres séculiers qui sera absorbé par la congrégation de Scheut. Au lendemain de l'annexion du Congo par la Belgique en 1908, l'Université inaugure une école des sciences coloniales en vue de préparer les laïcs à une carrière africaine. En 1924, à la suite des conférences du Père Pierre Charles, jeune jésuite dynamique, est fondée l'Association Universitaire Catholique pour l'Aide aux Missions (A.U.C.A.M). En 1926 est créée la Fondation Médicale de l'Université de Louvain au Congo (FOMULAC) qui installe à Kisantu dans le Bas-Congo un centre médical qui accueille en 1927 les premiers malades et délivre en 1930 les premiers diplômés d'infirmiers. En 1931, un nouveau centre est ouvert à Katana (Kivu) et en 1939 un autre à Kalenda (Kasaï). En 1932 est créée le Centre Agronomique de l'Université de Louvain au Congo (CADULAC) qui ouvre l'année suivante à Kisantu une école d'agriculture tropicale dirigée par L. de Wilde. Des conventions existent avec l'État qui fournit 70% du budget ordinaire, alors que les constructions demeurent à la charge de la Fomulac et de la Cadulac. En 1937, la Fomulac ouvre à Kisantu une école d'assistants médicaux.

En 1945, Guy Malengreau, chargé de cours à la faculté de droit de Louvain, propose d'ouvrir à Kisantu une école supérieure des sciences administratives et commerciales. Les trois composantes de Kisantu reçoivent le nom d'Université Lovanium, institution d'utilité publique de droit congolais par arrêté royal du 21 février 1949. Robert

⁵²⁰ Cf. Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p. 331-332.

Cornevin fait remarquer qu'à cette époque il paraissait très difficile d'envisager une université, étant donné la faiblesse numérique de l'enseignement secondaire congolais. Mais en 1950, pour ne pas décevoir les aspirations des élites congolaises, et sans doute également pour obéir à la volonté des colons européens qui souhaitaient que leurs enfants poursuivent leurs études au Congo, la création d'une véritable université est envisagée : université qui doit être installée à Léopoldville pour bénéficier de la vitalité intellectuelle de la capitale, de la présence de ses laboratoires, de ses musées, de la collaboration des spécialistes attachés aux institutions publiques et privées, enfin de l'existence d'une population beaucoup plus évoluée que dans le reste du Congo. Aussi à la fin de 1950, Lovanium obtient du gouvernement la cession de la colline Amba, à 12 kilomètres à vol d'oiseau de la capitale congolaise.

Le 15 janvier 1954 était inauguré le premier cours de la section pré-universitaire, où trente jeunes étudiants africains recevraient une formation destinée à leur donner un complément d'instruction permettant d'accéder aux études universitaires proprement dites. Onze d'entre eux, dix mois plus tard, y arrivaient effectivement. Le 26 septembre 1954 était posée la première pierre du bâtiment de la faculté des sciences. Cette première pierre avait été prélevée dans un mur de la Halle de Louvain, le plus ancien bâtiment de l'université belge, cependant qu'étaient gravées dans la pierre les deux dates 1425-1954, symbole de la continuité unissant la jeune université congolaise à l'une des plus anciennes universités du monde. Le 12 octobre 1954, le chanoine Luc Gillon ouvrait solennellement la première année académique et, en juillet 1955, la première session d'examens aboutissant à des résultats particulièrement encourageants, si bien qu'un arrêté du 3 février 1956 instituait officiellement Lovanium en université. A la fin de l'année universitaire 1958, Mgr Luc Gillon, recteur de l'université, remettait solennellement les premiers diplômes de fin d'études licenciés en sciences pédagogiques, en sciences politiques et administratives et en sciences économiques.

En plus de l'université Lovanium de Léopoldville, une autre université fut implantée à Élisabethville (Lubumbashi actuelle). L'idée d'implanter cette université est venue lors de la visite au Congo de la mission pédagogique Coulon-Deheyn-Renson qui, en décembre 1954, indiquait au ministre Buisseret la nécessité de créer une université d'État et de la situer à Élisabethville dans une province contenant 30 000 Européens et

dont le dispositif scolaire est déjà très étoffé. Pour ouvrir l'université, on choisit l'année 1956 au cours de laquelle les trois sociétés du Katanga (Union Minière, Forminière, et la Compagnie des Chemins de fer du Bas Congo au Katanga) fêtaient le cinquantenaire de leur création. Au début, la proportion des Africains était restée faible. La loi belge du 14 juillet 1959 avait admis l'équivalence des diplômes conférés par les universités du Congo et les universités belges, ce qui reconnaissait par là-même la valeur de l'enseignement supérieur dispensé au Congo. Les universités de Lovanium et Elisabethville seront les deux foyers d'où sortiront les élites congolaises qui vont jouer un si grand rôle au cours des années 1960-1961⁵²¹, lors de la crise politique d'après l'indépendance.

2.1.6. L'Église catholique dans le processus de décolonisation du Congo-Belge

Après la rupture de la collaboration avec l'État colonial dans le domaine de l'enseignement, l'Église catholique s'est engagée à fond dans le processus de décolonisation. Comme le souligne Jacques Brassine de La Buisserie, l'Église avait choisi de raccourcir le processus d'émancipation du peuple congolais pour maintenir son avantage par rapport aux institutions concurrentes d'inspiration non catholique. Ces dernières étaient défavorisées par leur manque d'ancienneté et leur absence à l'intérieur du Congo. La nouvelle politique de l'Église catholique était conforme à celle de Rome, où la Congrégation de la Propagation de la foi (*Propaganda fide*) avait opté résolument pour la décolonisation⁵²². Après avoir rappelé les prises de position du Saint-Siège sur la décolonisation, nous allons analyser les lettres pastorales et autres messages produits par l'épiscopat du Congo Belge pour soutenir le processus de décolonisation au Congo.

2.1.6.1. Rappel des positions doctrinales du Saint-Siège sur la décolonisation

Dans sa contribution au dossier portant sur *Le Vatican et la décolonisation*, Christine Alix affirme que la souplesse que l'Église catholique avait affichée vis-à-vis de

⁵²¹ Cf. Robert CORNEVIN, *Op.cit.*, p. 333.

⁵²² Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE, « La décolonisation du Congo belge », in Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064, p. 16, In [http : .cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du crisp-2010-18-pages-9.htm](http://.cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm) (consulté le 07 mai 2020).

la colonisation⁵²³, fait présager une égale souplesse à l'égard de la décolonisation. Selon Christine Alix, la logique voudrait que l'indépendance des pays coloniaux soit un aboutissement non seulement admissible mais normal. Toutefois, elle reconnaît que la décolonisation a été extrêmement rapide. A peine ébauchée pendant la première moitié du XXe siècle, elle ne s'amorce réellement qu'après la deuxième guerre mondiale, dans le Sud-Est asiatique, puis s'étend rapidement après quelques années de stabilité (1951-1954) à l'Asie et à l'Afrique entières. La précipitation des événements politiques constitue un élément perturbateur par le fait même qu'elle donne à l'évolution un caractère irréversible et définitif, et surtout en ce qu'elle fait de tout refus d'adaptation une attitude plus ou moins illusoire⁵²⁴. Entre 1945 et 1961, le Vatican a produit un certain nombre de prises de position qui ont trait à la décolonisation⁵²⁵. Ces prises de position sont à mettre à l'actif de deux papes, à savoir Pie XII qui avait gouverné l'Église de 1939 à 1958 et Jean XXIII, son successeur immédiat et qui a gouverné l'Église de 1958 à 1963.

2.1.6.1.1. *Le Pape Pie XII (1939-1958)*

Dans son allocution au Sacré-Collège du 2 juin 1945, le pape Pie XII proclame « le droit à la vie et à l'indépendance de toutes les Nations, grandes et petites... Les Nations petites et moyennes, réclament qu'il leur soit permis de prendre en main leurs propres destins ». Pour Christine Alix, cette déclaration se situe dans le contexte historique de la réorganisation de l'Europe d'après-guerre, mais « les paroles pontificales n'en ont pas moins le caractère d'une déclaration de principe »⁵²⁶.

Près de dix ans plus tard, dans son message de Noël 1954, le pape Pie XII dénonce « les torts de l'Europe » « ses devoirs » envers les peuples colonisés:

« Chez quelques peuples considérés jusqu'à présent comme coloniaux, le processus d'évolution vers l'autonomie politique que l'Europe aurait dû guider avec prévoyance et attention, s'est rapidement transformé en explosion de nationalisme avide de puissance. Il faut avouer que ces incendies imprévus, au

⁵²³ Christine ALIX, « Le Vatican et la décolonisation : Annexe 3 : Vatican et colonisation. Chronologie des prises de position doctrinales », in Marcel MERLE (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 73-80. Nous avons eu à analyser quelques-unes de ces prises de position doctrinales sur la colonisation précédemment lorsque nous parlions de la conception de l'État adoptée par l'Église catholique durant la période coloniale au Congo entre 1885 et 1955.

⁵²⁴ Cf. Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 82-96.

⁵²⁵ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 82-96.

⁵²⁶ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 82.

détriment du prestige et des intérêts de l'Europe, sont, au moins partiellement, le fruit de son mauvais exemple... »⁵²⁷.

Dans son Message de Noël 1955, le pape Pie XII rappelle encore les « devoirs de l'Europe » à l'égard des pays d'outre-mer :

« Dans le message de Noël de l'an dernier, Nous avons déjà fait allusion aux foyers d'opposition qui se remarquent dans les rapports entre les peuples européens et ceux qui, hors d'Europe, aspirent à la pleine indépendance politique. *Pourrait-on laisser ces conflits suivre leur cours, ce qui amènerait facilement à augmenter la gravité, à creuser dans les esprits des sillons de haine et à créer ce qu'on appelle des inimitiés traditionnelles ? Qu'une liberté politique juste et progressive ne soit pas refusée à ces peuples et qu'on ne mette pas d'obstacles.* Ceux-ci, toutefois, reconnaîtront à l'Europe le mérite de leur avancement ; sans l'influence de l'Europe étendue à tous les domaines, ils pourraient être entraînés par un nationalisme aveugle à se jeter dans le chaos et dans l'esclavage... *Les peuples de l'Occident, spécialement de l'Europe, ne devraient pas, sur l'ensemble des questions dont il s'agit, demeurer passifs dans un regret stérile du passé, ou s'adresser des reproches mutuels de colonialisme. Ils devraient, au contraire, se mettre à l'œuvre de façon constructive, pour étendre, là où cela n'aurait pas été fait, les vraies valeurs de l'Europe et de l'Occident qui ont porté tant de bons fruits dans d'autres continents* »⁵²⁸.

Dans l'encyclique « *Fidei Donum* » du 21 avril 1957 sur les missions catholiques notamment en Afrique, le pape Pie XII se félicite du « développement des églises indigènes » et rappelle les « conditions d'évolution des pays d'outre-mer » ou encore les conditions de la décolonisation. S'agissant de la première préoccupation, Pie XII écrit : « *Nous avons eu la joie d'instituer en de nombreux pays la hiérarchie ecclésiastique et d'élever déjà plusieurs prêtres africains à la plénitude du sacerdoce, conformément au « but dernier » du travail missionnaire qui est d'établir fermement et définitivement l'Église chez de nouveaux peuples.* Ainsi, dans la grande famille catholique, les jeunes Églises africaines prennent aujourd'hui leur place légitime, saluées d'un cœur fraternel par les diocèses plus anciens ». Ce qui est mis en évidence dans ce passage, c'est bien la responsabilisation des africains dans la direction des Églises locales fondées par les missionnaires.

⁵²⁷ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 87. C'est l'auteur qui place une partie du texte en italique.

⁵²⁸ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 88-89. C'est l'auteur qui met en italique les phrases ciblées.

S'agissant des « conditions d'évolution des pays d'outre-mer », Pie XII note que

« L'Église qui, au cours des siècles, vit déjà naître et grandir tant de Nations, ne peut qu'être particulièrement attentive aujourd'hui à l'accession de nouveaux peuples aux responsabilités de la liberté politique. *Plusieurs fois déjà, Nous avons invité les Nations intéressées à procéder dans cette voie selon un esprit de paix et de compréhension réciproque... Nous formons les vœux pour que se poursuive, en Afrique, une œuvre de collaboration constructive, dégagée de préjugés et de susceptibilités réciproques, préservée des séductions et des étroitesse du faux nationalisme, et capable d'étendre à ces populations les vraies valeurs de la civilisation chrétienne* »⁵²⁹.

Dans son allocution du 13 juin 1957 aux participants du Congrès de l'Europe, Pie XII plaide pour le « maintien de l'influence européenne » et de la « nécessité de son aide charitable » :

« *Il nous paraît nécessaire que l'Europe garde en Afrique la possibilité d'exercer son influence éducative et formative et qu'à la base de cette action elle déploie une aide large et compréhensive* qui contribue à relever le niveau de vie des peuples africains et à mettre en valeur les ressources de ce continent. Ainsi, prouvera-t-elle que sa volonté de former une communauté d'États ne constitue pas un repliement égoïste, qu'elle n'est pas commandée par un réflexe de défense contre les puissances extérieures qui menacent ses intérêts, mais procède surtout de mobiles constructifs et désintéressés »⁵³⁰.

Le discours de Pie XII dans le sillage de la décolonisation opère sur un double registre : d'une part, sur le registre politique en demandant aux empires coloniaux de tout mettre en œuvre pour que les peuples colonisés sortent de la tutelle coloniale ; mais aussi sur le registre spirituel, il conçoit l'instauration de la hiérarchie ecclésiastique comme une preuve de la reconnaissance de la maturité des églises locales fondées par les missionnaires en période de colonie, et la décision de confier les églises à des africains, fils du terroir.

2.1.6.1.2. *Le pape Jean XXIII*

Dans son encyclique *Grata recordatio* du 26 septembre 1959, le pape Jean XXIII formule des « encouragements au développement des pays d'outre-mer » :

« Nos regards vont vers les continents, là où les peuples sont en mouvement vers des temps meilleurs, et où nous voyons un réveil d'énergies profondes qui

⁵²⁹ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 89. C'est l'auteur qui met en italique.

⁵³⁰ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 89. C'est l'auteur qui met en italique.

fait espérer que les consciences droites voudront se vouer à la recherche du bien véritable de la société humaine. Pour que cet espoir se réalise, par le triomphe de la vérité, de la justice, de la paix et de la charité, nous souhaitons ardemment que tous nos fils méditent sur ces paroles : nous souffrons de multiples façons, mais nous ne sommes pas abattus, nous sommes hésitants, mais nous ne sommes pas désespérés, nous sommes persécutés, mais non abandonnés, nous sommes terrassés mais non anéantis »⁵³¹.

Dans son message du 5 juin 1960 aux fidèles d'Afrique, le pape Jean XXIII rappelle l'encyclique *Fidei Donum* par laquelle son prédécesseur Pie XII se félicitait de l'instauration de la hiérarchie locale dans les jeunes églises et, par laquelle il demandait aussi aux puissances coloniales de ne pas empêcher aux nouvelles nations d'accéder à la liberté politique, il rappelle aussi le message à l'occasion des fêtes de l'indépendance du Togo, puis le pape exprime sa « grande satisfaction de voir se réaliser progressivement les accessions à la souveraineté : l'Église s'en réjouit et fait confiance à la volonté de ces jeunes États de prendre la place qui leur revient dans le concert des Nations »⁵³².

Cependant le pape fustige les guerres civiles qui surviennent dans les pays à la suite des indépendances :

« (...) Face aux oppositions qui se font jour, hélas, parfois jusqu'à la violence, entre les populations d'un même pays, l'Église professe la supériorité du bien commun sur les légitimes intérêts particuliers, et par conséquent le renoncement par les citoyens à telle ou telle coutume, au bénéfice de l'ensemble de leurs compatriotes, et davantage, les sacrifices consentis par divers pays, que lient des impératifs géographiques ou économiques, en faveur des grands ensembles d'États. Cela nous pousse à vous redire que l'Église se trouve chez elle en Afrique comme en toute partie du monde...(allusion au développement du clergé autochtone et à la nomination d'un cardinal noir), mais cette situation nouvelle des Églises d'Afrique n'est encore qu'une étape. Longtemps, encore, elles auront besoin de l'aide fraternelle des pays de vieille chrétienté »⁵³³.

Le 1^{er} juillet 1960, à l'occasion de l'indépendance du Congo ex-belge, célébrée le 30 juin 1960, le pape Jean XXIII envoie un message pontifical dans lequel il prône « la collaboration internationale ». Il rappelle le radio-message aux catholiques d'Afrique de la Pentecôte du 5 juin 1960, mais aussi il ajoute :

⁵³¹ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 91.

⁵³² Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 93.

⁵³³ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 93.

« (...) A ceux qui vous ont apporté la foi catholique ou transmis les bienfaits de la civilisation, vous aurez à cœur de donner en retour votre amitié et de la manifester par une loyale et fructueuse collaboration »⁵³⁴. Bien plus, le 16 janvier 1961, dans son allocution au cours d'un consistoire secret, le Pape Jean XXIII affirme la « nécessité de la charité internationale ». Après avoir fait des vœux pour la paix, le Pape ajoute : « Nous voulons espérer...qu'une fois satisfaites les légitimes aspirations des peuples à la liberté et à l'indépendance, les plus riches aideront les plus pauvres, les plus forts soutiendront les plus faibles, les plus avancés tendront la main aux moins développés... »⁵³⁵.

Dans l'Encyclique *Mater et Magistra*, publiée le 15 mai 1961, Jean XXIII aborde les plus récents développements de la question sociale à l'occasion du 70^e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII sur la condition sociale des ouvriers. Parlant, dans la première partie de son encyclique, des « derniers changements » survenus dans le monde en lien avec la question sociale, le pape Jean XXIII note que « la situation déjà bien évoluée au moment de la commémoration faite par Pie XII a encore subi en vingt ans de profondes transformations, soit à l'intérieur des États, soit dans leurs rapports mutuels ». En vérifiant la portée de ces transformations « dans le domaine politique », le pape note des avancées, telles que « la participation à la vie publique d'un plus grand nombre de citoyens d'origine sociale variée, en de nombreux pays ; l'extension et la pénétration de l'action des pouvoirs publics dans le domaine économique et social. A cela s'ajoute sur le plan international le déclin des régimes coloniaux et la conquête de l'indépendance politique de la part des peuples d'Asie et d'Afrique ; la multiplication et la complexité des rapports entre peuples ; l'approfondissement de leur interdépendance (...) »⁵³⁶.

Cette évolution que connaissent les relations internationales, dans *Mater et Magistra*, avec l'accession de plusieurs nations à l'indépendance politique, particulièrement au cours de l'année 1960, est saluée par le pape Jean XXIII, dans sa dernière encyclique *Pacem in terris* sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté, du 11 avril 1963, comme un des « traits caractéristiques de notre époque », ou encore comme des « signe des temps » :

⁵³⁴ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 93.

⁵³⁵ Christine ALIX, *Art.cit.*, p. 94.

⁵³⁶ JEAN XXIII, *Encyclique Mater et Magistra sur les plus récents développements de la question sociale à l'occasion du 70^e anniversaire de Rerum novarum*, 15 mai 1961.

« Enfin, écrit le pape, l'humanité, par rapport à un passé récent, présente une organisation sociale et politique profondément transformée. Plus de peuples dominateurs et de peuples dominés : toutes les nations ont constitué ou constituent des communautés politiques indépendantes »⁵³⁷.

Explicitant sa pensée énoncée dans ce passage précitée, le pape affirme que

« les hommes de tout pays et continent sont aujourd'hui citoyens d'un État autonome et indépendant, ou ils sont sur le point de l'être. Personne ne veut être soumis à des pouvoirs politiques étrangers à sa communauté ou à son groupe ethnique (...) »⁵³⁸.

2.1.6.2. Prises de position doctrinale de l'épiscopat du Congo-Belge sur la décolonisation

Le contexte dans lequel l'épiscopat du Congo Belge prend position en faveur de la colonisation est à situer dans le prolongement d'un manifeste très célèbre écrit par Jef Van Bilsen, à travers lequel, il annonce un plan de décolonisation du Congo Belge. En décembre 1955, fut publié le « Plan de trente ans » du professeur Jef Van Bilsen dans lequel il proposait à la Belgique d'élaborer un plan d'émancipation politique pour ses colonies africaines en général, et pour le Congo en particulier :

« Sans préjuger ici de l'avenir politique du Congo, il est autant de notre intérêt que celui de notre colonie, de préparer le plus vite possible des élites autochtones solides, des cadres sociaux éprouvés capables de fournir l'armature d'un Congo, d'un Ruanda-Urundi autonome. Si nous ne le faisons pas, notre situation deviendrait rapidement intenable, car nous serions pris entre les feux des critiques extérieures du monde anticolonialiste et de celles, intérieures, de l'opinion congolaise et du Ruanda-Urundi, qui se réveille rapidement... N'oublions pas que si nous avons heureusement une avance dans le domaine de l'éducation de base et de l'instruction primaire des deux premiers degrés, nous sommes largement en retard, par comparaison avec nos voisins français et anglais, dans les domaines de l'enseignement secondaire et supérieur... Former des élites demande du temps. A part les quelques pionniers qui suivent actuellement les cours à Kimwenza, il faudra quinze ans pour former une première génération... Voilà donc une œuvre de longue haleine que nous devons mener sans désespérer. Dans ces conditions la double notion du timing et du planning s'impose... Nous devons avoir un plan précis et souple à la fois qui canalise les immenses espoirs qui germent et se développent dans les agglomérations indigènes grouillantes et dans les savanes de notre Afrique. Un plan de développement politique et de l'émancipation du Congo et Ruanda-

⁵³⁷JEAN XXIII, *Encyclique Pacem in terris sur la paix entre toutes les nations, fondées sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*, 11 avril 1963, § 42-43.

⁵³⁸JEAN XXIII, *Encyclique Pacem in terris sur la paix entre toutes les nations, fondées sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*, 11 avril 1963, § 42-43.

Urundi, un plan de trente ans, aurait aussi une immense portée psychologique intérieure et mondiale et contribuerait à nous ‘dédouaner’ comme puissance coloniale dans un monde anticolonialiste »⁵³⁹.

Trois préoccupations sont au cœur du plan de décolonisation de Jef Van Bilsen. Tout d’abord, il demande à la Belgique, pays colonisateur, de préparer des élites autochtones solides au Congo belge et au Ruanda-Urundi, et des cadres sociaux capables de prendre la relève de l’administration coloniale après l’indépendance des anciennes colonies ; ensuite, il démontre les limites et les insuffisances accumulées par la colonisation belge dans le domaine de l’enseignement. Car, si l’instruction primaire a été poussée durant la colonisation, l’Afrique belge accuse un grand retard dans l’enseignement secondaire et supérieur qui prépare directement les élites dans tous les domaines du savoir. En cela, Jef Van Bilsen montre les méfaits de la philosophie culturelle de la colonisation belge qui avait comme slogan : « pas d’élites, pas d’ennuis », une philosophie dont le cynisme est évident et qui est responsable du grand retard qu’accusait le Congo en 1960 dans la formation des élites ; enfin, il demande qu’un plan précis et souple pour la formation des cadres soit élaboré, un plan de développement politique et de l’émancipation du Congo belge et du Ruanda-Urundi qui s’étendrait sur une période de trois décennies, une période estimée nécessaire pour la formation de deux générations de cadres pour la gestion des pays en marche vers les indépendances.

Après la publication de ce document, les premières réactions politiques congolaises apparaissent. Le 1^{er} juillet 1956, encouragés par le Plan de trente ans, un groupe d’intellectuels Congolais liés à l’Université *Lovanium*, dont l’Abbé Joseph-Albert Malula, publie un Manifeste sur l’indépendance de la colonie intitulé *Conscience africaine*. Ce texte provoque un électrochoc dans la société coloniale belge⁵⁴⁰. Le Manifeste du périodique congolais plaidait pour « une émancipation progressive mais totale du pays » et à propos des relations de la Belgique et du Congo, il ajoutait « qu’une telle communauté devait être un jour le fruit d’une libre collaboration entre deux nations indépendantes liées par une unité durable ». Rédigé en termes modérés, ce document fut suivi par un contre-

⁵³⁹ Jef Van BILSEN, cité par Guy AUNDU MATSANZA, *Politique et élites en R.D.Congo. De l’Indépendance à la troisième république*, Louvain-la-Neuve, Academia-L’Harmattans.a, 2015, p. 33.

⁵⁴⁰ Cf. Laurent LARCHER, « L’Église en République démocratique du Congo (encore) face au pouvoir », *Notes de l’Ifri*, Ifri, mai 2018, p. 10.

manifeste publié par l'Alliance des Bakongo (Abako), en date du 26 août 1956 qui réclamait « l'émancipation immédiate » du Congo⁵⁴¹.

Constatons qu'au plan international, le processus de décolonisation politique occupe une place de choix dans la Charte de l'Atlantique signée le 14 août 1941 entre Roosevelt et Churchill et qui déterminait les prescrits devant régir désormais les relations entre nations du monde libre. L'une des dispositions de cette Charte concernait les colonies, à propos du « respect du droit pour tous les peuples de choisir la forme de gouvernement sur lequel ils désiraient vivre »⁵⁴². Le paysage de la vie internationale contemporaine s'était précisé lors de la Conférence de San Francisco qui avait abouti à la signature le 26 juin 1946 de la Charte des Nations Unies par cinquante États. Cette charte qui se caractérise par la volonté de promouvoir les droits des « territoires non autonomes »- le terme « colonie » ayant été banni du langage de l'ONU- est considérée à juste titre comme un tournant dans l'ère de la colonisation, comme le précise clairement l'article 73 :

« Les membres des Nations Unies qui ont ou qui assument la responsabilité d'administrer des territoires dont les populations ne s'administrent pas encore complètement elles-mêmes, reconnaissent le principe de la primauté des intérêts des habitants de ces territoires. Ils acceptent comme une mission sacrée l'obligation de favoriser dans toute la mesure du possible leur prospérité dans le cadre du système de paix et de sécurité internationale établi par la présente charte, et à cette fin :

- a) d'assurer, en respectant la culture des populations en question, leur progrès politique, économique et social, ainsi que le développement de leur instruction, de les traiter avec équité et de les protéger contre les abus.
- b) de développer leur capacité de s'administrer elles-mêmes, de tenir compte des aspirations politiques des populations et de les aider dans le développement progressif de leurs libres institutions politiques, dans la mesure appropriée aux conditions particulières de chaque territoire et de ses populations et à leurs degrés variables de développement... »⁵⁴³.

D'une manière générale, nous pouvons retenir que l'engagement de l'Église catholique au Congo dans le processus de décolonisation avait été défavorablement perçu

⁵⁴¹ Jacques BRASSINNE de LA BUISSIÈRE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064 pages 9-117. In [http :
cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm](http://cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm) (consulté le 07 mai 2020).

⁵⁴² Isidore NDAYWEL è Nziem, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a., 1998, p. 448.

⁵⁴³ Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 448.

par la haute administration coloniale qui vit un encouragement au nationalisme naissant⁵⁴⁴. En d'autres termes, durant la période allant de 1956 à 1959, les prises de position de l'Église tranchaient avec l'attitude conservatrice adoptée par celle-ci pendant des années sous le Congo léopoldien et le Congo Belge, du moins jusqu'en 1954. Les prises de position des évêques du Congo suscitèrent des réactions parmi les catholiques européens au Congo, notamment dans la haute administration coloniale, qui selon Jef Van Bilsen, les interpréta comme un « coup de poignard dans le dos »⁵⁴⁵.

Dans leur réquisitoire contre la volte-face de l'Église catholique :

« Les colonialistes accusent l'Église d'aller trop vite, de prendre fait et cause pour les Africains les plus extrémistes, de faire de la démagogie, de trahir l'Occident..., etc. Pour certains, et nous songeons particulièrement à l'Afrique belge, l'Église, en se dissociant nettement des gouvernements coloniaux et en portant des jugements parfois sévères sur certains de leurs comportements, ferait preuve de cynisme. Aussi longtemps, disent-ils, que la collaboration avec le gouvernement a été avantageuse, l'Église n'a pas craint d'en user. Maintenant que la situation devient délicate, elle s'empresse de renier une attitude de collaboration pour ne pas être 'compromise' et risquer de perdre les positions acquises. Et de citer avec amertume des chiffres propres à impressionner ceux qui ne sont au courant de la situation de fait, tout particulièrement les subsides aux écoles des missions. En somme on voudrait que l'Église fasse peser tout le poids de son influence pour soutenir une politique inévitablement inspirée par le souci instinctif de sauvegarder des positions acquises et les intérêts engagés dans l'entreprise coloniale. On considère comme une lâcheté d'abandonner son partenaire précisément au moment où les difficultés l'accablent »⁵⁴⁶.

En réponse à ce réquisitoire, le Père Guy Mosmans affirme qu'en se refusant à confondre son sort avec celui d'un gouvernement colonial, non seulement l'Église reste fidèle à elle-même, mais elle rend un précieux service car elle tend à empêcher toute cassure et à créer le climat indispensable à une solution vraie, respectant les droits de chacune des parties. Le grand danger qui guette les gouvernements coloniaux c'est de

⁵⁴⁴ Cf. Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE, « La décolonisation du Congo belge », in Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064, p. 14, In [http : .cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm](http://cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm) (consulté le 07 mai 2020).

⁵⁴⁵ Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE, « La décolonisation du Congo belge », in Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064, p. 14, In [http : .cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm](http://cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm) (consulté le 07 mai 2020).

⁵⁴⁶ Guy MOSMANS, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casterman, 1961, p. 70.

s'accrocher à une situation privilégiée, dépassée et intenable. De même pour les anticolonialistes, le grand danger est de s'appesantir sans cesse sur les « erreurs du passé » et d'en prendre argument pour refuser toute entente. La sagesse impose de dire avec réalisme : « le passé, c'est le passé ». Tout ce que nous en dirons, ne changera ni le mal ni le bien objectivement faits⁵⁴⁷.

Abondant dans le sens de la haute administration coloniale qui dénonce le tournant que prenait l'Église catholique dans son engagement pour l'émancipation politiques des congolais, Mgr Gérard Philips, un prélat belge et membre du Sénat de Belgique, est revenu le 28 décembre 1958 sur la position délicate dans laquelle l'Église catholique au Congo s'est placée :

« La situation de l'Église catholique au Congo est particulièrement délicate. Après avoir largement profité des avantages fournis par la puissance colonisatrice, la Mission semble aujourd'hui se détacher de ce patronage pour se tourner résolument vers les populations autochtones en marche vers leur indépendance politique...Jusqu'ici son activité a marché de pair avec l'effort colonisateur...Ce mariage de raison, consenti aussi bien par la puissance colonisatrice que par l'Église, ne pouvait former une union éternelle et indissoluble. L'Église, en effet, devait s'implanter en terre africaine et s'africaniser dans une sage mesure sans sacrifier son universalisme. Sous des formes nouvelles, elle se doit de rester sur place, afin d'y incarner la vie chrétienne. Quant au pouvoir de l'État, il préconisait d'avance que le régime établi serait éphémère et qu'un arrangement d'un autre type prendrait tôt ou tard la place du stade de transition...Ainsi donc la colonisation appelle d'elle-même sa contrepartie, la décolonisation. Il n'y a qu'un colonialisme effréné pour s'en offusquer... S'il a des missionnaires dépassés par les événements, qui gémissent sur les dangers d'une émancipation prématurée, la plupart d'entre eux se trouvent amenés, par la complexité même des nouveaux problèmes, à un redoublement de générosité et de clairvoyance... L'Église, elle aussi, se trouve au Congo à un tournant de son histoire. Elle se réjouit, étant catholique, de l'éclosion d'une chrétienté congolaise bientôt majeure. C'était là le but même de son œuvre missionnaire. Parce qu'elle se préoccupe du bien total des populations, elle travaillera de toutes ses forces pour que, sur le terrain civil et politique aussi, les transformations prévues et souhaitées se réalisent sans bouleversements révolutionnaires »⁵⁴⁸.

⁵⁴⁷ Cf. Guy MOSMANS, *Op.cit.*, p. 71.

⁵⁴⁸ Gérard PHILIPS (Mgr), cité par Jean BRULS, « Les Églises belges », in Marcel MERLE (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 350.

Après cette déclaration du sénateur belge et prélat Mgr Gérard Philips, nous pouvons examiner la portée des prises de position des évêques du Congo Belge qui ont mis fin à la longue collaboration entre l'Église et l'État au Congo belge :

1. La Déclaration « l'Église et les problèmes politiques et sociaux » (29 juin 1956)

Le mouvement d'émancipation mis à l'ordre du jour par le Plan Van Bilsen avait été encouragé par la Déclaration des évêques du Congo belge et du Ruanda-Urundi du 29 juin 1956, qui proclamait l'existence du droit pour les habitants d'un pays de collaborer activement à la vie sociale et politique de leur pays :

« Tous les habitants d'un pays ont le devoir de collaborer activement au bien général. Ils ont donc le droit de prendre part à la conduite des affaires publiques. La nation tutrice a l'obligation de respecter ce droit et d'en favoriser l'exercice par une éducation politique progressive. Les autochtones ont l'obligation de prendre conscience de la complexité de leurs responsabilités et de se rendre aptes à les assumer. L'Église n'a pas à se prononcer sur les modalités de l'émancipation d'un peuple. Elle la considère comme légitime du moment qu'elle s'accomplit dans le respect des droits mutuels et de la charité »⁵⁴⁹.

Cette déclaration prônait une politique de désengagement de l'Église catholique du système colonialiste ; elle insistait sur le respect des droits des populations autochtones. La prise de position de l'Église catholique fut primordiale, car elle exerçait une influence prépondérante au Congo depuis la création de l'État indépendant du Congo en 1885. Selon Crawford Young, on analysait la structure du pouvoir politique « en parlant de l'image d'une trinité composée de l'administration, de l'Église et de grandes sociétés »⁵⁵⁰. Dans une recherche sur « La politique congolaise de la Belgique », Jules Gérard-Libois était convaincu que « sans l'appui actif d'une des forces de pression en faveur de la thèse de l'indépendance et la passivité d'une des deux autres, il était impossible de modifier fondamentalement la politique congolaise de la Belgique »⁵⁵¹. C'est

⁵⁴⁹ Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 47-48.

⁵⁵⁰ Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE, « La décolonisation du Congo belge », in Jacques BRASSINNE de LA BUISSIERE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064, p. 14, In [http : .cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm](http://cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm) (consulté le 07 mai 2020).

⁵⁵¹ Jacques BRASSINE de LA BUISSIERE, « La décolonisation du Congo belge », in Jacques BRASSINNE de LA BUISSIERE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064, p. 14, In [http : .cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm](http://cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm) (consulté le 07 mai 2020).

dire que la rupture provoquée par l'Église au sein de la « trinité coloniale » est jugée salutaire pour amorcer le processus de décolonisation.

2. La lettre pastorale du 15 août 1959

Après avoir soutenu « l'émancipation politique » du Congo-belge » dans une première déclaration du 29 juin 1956 portant sur « l'Église et les problèmes politiques et sociaux », les évêques du Congo belge ont publié le 15 août 1959, la « Lettre pastorale des vicaires et préfets apostoliques du Congo Belge et du Ruanda-Urundi du 15 août 1959 » dans laquelle ils saluaient avec grand espoir l'annonce de l'indépendance du Congo et du Ruanda-Urundi. Pour ce faire, les évêques mettaient en exergue trois préoccupations majeures axées sur une conception de la politique, l'annonce de l'indépendance, les relations entre l'Église et l'État.

2.1. Une conception de la politique

Pour les évêques, « la politique est l'art de conduire la société vers le bien de tous. Ce souci du bien commun doit constituer le critère fondamental. L'exercice du pouvoir ne peut être mis au service de l'intérêt particulier des dirigeants ou d'une catégorie des citoyens : il doit servir l'intérêt général »⁵⁵². Après cette affirmation générale sur le sens de la politique, les évêques désignent les laïcs comme étant des « acteurs principaux de la politique » : « la politique est essentiellement l'affaire des laïcs et l'Église comme telle n'entend pas intervenir dans la mise en place et le fonctionnement des institutions. Elle demande à tous ses fidèles d'y collaborer activement, en citoyens soucieux du bien du pays, en chrétiens soucieux de la destinée divine de l'humanité. Car chacun des membres de la communauté doit avoir son mot à dire selon ses capacités et ses possibilités. C'est pourquoi nous souhaitons qu'on établisse une loi électorale déterminant avec justice les pouvoirs et les devoirs des citoyens appelés à exprimer leur volonté »⁵⁵³.

⁵⁵² Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 50.

⁵⁵³ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 50-51.

2.2.L'indépendance annoncée

Après avoir apporté une clarification de sens au concept de « politique » et du rôle de premier plan qui revient aux laïcs dans l'exercice de celle-ci dans l'avenir proche du Congo, les évêques mettent en exergue « les principes qui établissent les communautés nationales sur des bases solides »⁵⁵⁴ : ils parlent de l'indépendance à venir, des devoirs des électeurs, des devoirs des élus, des partis politiques, de la morale politique et des fonctionnaires publics. Pour ne parler que de l'indépendance, ils disent que « L'Église salue avec grand espoir l'annonce de l'indépendance du Congo et du Ruanda-Urundi. Elle se plaît, à cette occasion, à rendre un hommage solennel à l'œuvre que la Belgique a accomplie en Afrique. Elle est convaincue qu'avec la loyale et généreuse collaboration de tous, ces pays peuvent devenir prospères et heureux, capables de tenir dans l'histoire de l'Afrique et du monde le rôle que la Providence leur réserve »⁵⁵⁵.

2.3.L'Église et l'État

Dans leurs propos sur les relations entre l'Église et l'État, les évêques s'inscrivent dans le sillage de l'enseignement du magistère pontifical qui distingue les deux institutions l'une de l'autre, sans les opposer ni chercher à les confondre: « L'Église et l'État constituent des sociétés différentes et autonomes, et chacune d'elle a un but propre. L'Église veut respecter scrupuleusement cette indépendance du pouvoir temporel en son domaine et revendique pour elle-même une légale indépendance en tout ce qui relève de sa compétence ».

Mais, parce que l'Église et l'État sont au service des mêmes personnes qui sont à la fois citoyen et chrétien, les évêques proposent qu'une « collaboration loyale » s'instaure entre les deux parties, non plus au sens de la collusion entre l'Église et l'État, comme ce fut durant la période coloniale où l'Église apparaissait comme une institution au service de l'État, mais dans une collaboration « loyale », c'est-à-dire une collaboration « qui fait preuve de fidélité relativement aux engagements pris », ou encore une collaboration « qui est inspirée par les lois de l'honneur et de la probité ».

⁵⁵⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 51-54.

⁵⁵⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 51.

Les évêques décrivent la collaboration entre l'Église et l'État de la manière suivante :

« Pourtant, vivant dans le même pays, ayant la charge des mêmes populations, ces deux sociétés ne peuvent s'ignorer. C'est leur collaboration loyale, dans le respect et l'estime mutuels, qui peut le mieux assurer le bien du pays. Les relations concrètes entre l'Église et l'État diffèrent de pays à pays : c'est dire que l'Église s'adapte volontiers aux circonstances ».

Au menu des matières dans lesquelles l'Église peut collaborer avec l'État, les évêques énumèrent une série des matières : « Dans les questions où elle est directement intéressée, comme l'enseignement, les mouvements de jeunesse, l'éducation populaire, les œuvres sociales, les institutions hospitalières, le régime de la propriété foncière, les subsides aux missions, l'Église est disposée à chercher avec les autorités compétentes les solutions les plus aptes à favoriser le bien du pays et de ses habitants ».

Prenant en compte le pluralisme social et religieux que connaît la société congolaise, les évêques reconnaissent que tous les citoyens ne professent pas la religion catholique. Ils recommandent néanmoins que les chrétiens catholiques collaborent des non-chrétiens pour le service du bien commun : « Nos pays ne sont pas entièrement catholiques. Les chrétiens devront donc collaborer avec des non-chrétiens pour l'édification de l'État. C'est ainsi que peut se poser le problème de la « neutralité » de l'État ».

Si donc le pluralisme social et religieux est une réalité dans la société congolaise, les évêques demandent que l'État observe une certaine « neutralité » dans la société, autrement dit, il ne devrait pas se mêler des affaires de religion ; l'État doit faire valoir sa laïcité qui ne se confond pas avec le laïcisme :

« Profondément religieux, nos peuples ne pourraient s'accommoder d'une constitution d'un laïcisme agressif qui renierait toute référence à Dieu, principe de l'autorité légitime. L'âme bantoue vit depuis toujours de cette vérité : c'est de Dieu que vient toute force, tout pouvoir, toute vie, faisant ainsi écho à la parole de Saint Paul : « Il n'a point d'autorité qui ne vienne de Dieu » (Rm 13,1). C'est à la protection divine qu'il faut confier la destinée de nos jeunes États. Si l'on entend la « neutralité » au sens de la souveraine autonomie de l'État dans l'ordre temporel, ou de la parfaite liberté laissée à chacun de pratiquer sa religion, une telle neutralité ne contredit pas les principes

chrétiens. Mais l'Église devrait condamner toute laïcité qui prétendrait imposer à la nation une conception athée et matérialiste de la destinée humaine »⁵⁵⁶.

Pour l'épiscopat du Congo, la conséquence d'un laïcisme agressif, c'est d'« imposer à la nation une conception athée et matérialiste de la destinée humaine ». A la place d'un laïcisme nuisible, les évêques proposent une « neutralité » de l'État. Ils précisent que « si l'on entend la « neutralité » au sens de la souveraine autonomie de l'État dans l'ordre temporel, ou de la parfaite liberté laissée à chacun de pratiquer sa religion, une telle neutralité ne contredit pas les principes chrétiens », car disent-ils, « c'est à la protection divine qu'il faut confier la destinée de nos jeunes États ». Pour l'épiscopat du Congo, même s'il n'y a pas de « religion d'État » dans l'État postcolonial au Congo, mais que celui-ci assure à chaque membre « la parfaite liberté » de pratiquer sa religion, une telle conception de la laïcité est juste.

Au final, nous retenons trois affirmations majeures au sujet des relations entre l'Église et l'État, à savoir : la reconnaissance de l'autonomie et l'indépendance de deux sociétés que sont l'Église et l'État ; ensuite leur collaboration loyale, dans le respect et l'estime mutuels parce qu'elles sont à la charge des mêmes populations, et pour le bien du pays ; enfin, la défense d'une « neutralité » de l'État au sens où la liberté de pratiquer sa religion est laissée à chaque citoyen en lieu et place d'une laïcité agressive qui renierait toute référence à Dieu, principe de l'autorité légitime et qui risquerait d'imposer à la nation une conception athée et matérialiste de la destinée humaine.

2.2. La contribution de l'Église catholique à la construction de l'État et la Nation au Congo-Léopoldville(1960-1965)

Le 30 juin 1960, après des années de lutte et de résistance, le Congo Belge devint indépendant avec à sa tête Joseph Kasavubu comme Président et Patrice Lumumba comme Premier Ministre. La crise politique généralisée qui a mené le Congo au bord de l'éclatement quelques jours après l'indépendance avait poussé les belges à se retirer très rapidement du Congo. Ils ont quitté le pays en le laissant dépourvu d'une administration efficace et avec quasiment aucun fonctionnaire de l'État. C'est l'une des conséquences de la politique culturelle belge au Congo dont le slogan était « pas d'élites, pas d'ennuis » qui a

⁵⁵⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 55.

fait que l'université ouvrit tardivement ses portes au Congo, précisément en 1954, soit quelques six ans seulement avant l'indépendance du Congo en 1960. Le Congo Léopoldville s'était retrouvé livré à lui-même sans aucune structure étatique solide.

En outre, le Congo avait accédé à l'indépendance au moment où le contexte international était marqué par la guerre froide, ce qui déterminait l'avenir du Congo jusqu'aux années 1980-1990. Après la Deuxième Guerre mondiale, le monde s'était polarisé entre les deux grandes puissances détentrices de l'arme atomique, les États-Unis et l'Union des Républiques Socialistes et Soviétiques (URSS). Le risque de l'affrontement nucléaire pesant, les deux blocs se sont affrontés indirectement en essayant d'étendre leur aire de puissance et d'influence. L'Afrique n'y a pas échappé et c'est là que se trouve toute la problématique du Congo. Le rôle des ressources naturelles fut capital dans cet affrontement. Nouvellement indépendant, le Congo était un enjeu géopolitique car il regorgeait de minerais stratégiques et notamment d'uranium, capital pour la recherche nucléaire. La réelle indépendance du pays a été ainsi mise à mal. Les ressources naturelles étaient trop importantes et stratégiques pour laisser l'État et les congolais s'en occuper seuls. Rappelons que l'uranium du Congo était sous la main mise des États-Unis depuis leur accord avec les belges dans le cadre du Projet Manhattan⁵⁵⁷. Profitant des désordres du pays, les grandes puissances ont continué à défendre leurs intérêts politico-économiques dans la région⁵⁵⁸.

Après avoir vu comment l'Église catholique s'est implantée dans l'État indépendant du Congo et le genre de relations qu'elle a entretenues avec l'État colonial belge, nous allons, dans la présente section, poursuivre la même enquête sur les relations entre l'Église catholique et l'État sous la Première République au Congo. D'une part, nous allons présenter l'Église catholique au Congo : ses institutions centrales, les évêques qui

⁵⁵⁷ Projet Manhattan est le nom de code du projet de recherche qui produisit la première bombe atomique durant la Seconde Guerre mondiale (1939-1945). Il fut mené par les États-Unis avec la participation du Royaume-Uni et du Canada. De 1942-1946, il fut dirigé par le major-général Leslie Richard Groves du corps des ingénieurs de l'armée des États-Unis. Le projet Manhattan commença modestement en 1939 mais il finit par employer plus de 130 000 personnes et coûta près de 2 milliards de dollars américains en 1945, soit environ 26 milliards de dollars en 2013. Plus de 90% des frais furent consacrés à la construction des usines et à la production des matériaux fissiles et moins de 10% au développement et à la fabrication des armes. Cf. fr.m.wikipedia.org Projet Manhattan (consulté le 7 avril 2020).

⁵⁵⁸ Cf. Samuel SOLVIT, *RDC : Rêve ou illusion ? Conflits et ressources naturelles en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 33-34.

dirigent l'Église à travers la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) en partant du fait qu'à partir du 10 novembre 1959, le pape Jean XXIII, par la bulle *Cum parvulusinapi granum*, a institué la hiérarchie ecclésiastique locale au Congo Belge, grâce à laquelle les Vicariats et Préfektures apostoliques se transformèrent en archidiocèses et diocèses, de même que les Vicaires et Préfets apostoliques devenaient des archevêques et évêques diocésains⁵⁵⁹. D'autre part, nous présenterons brièvement les faits saillants de la crise politique postindépendance au sommet de l'État sous la première République du Congo-Léopoldville (1960-1965). Ils ont l'avantage de jeter de la lumière sur les racines de la faiblesse chronique de l'État postcolonial au Congo-Léopoldville⁵⁶⁰.

2.2.1. Présentation de l'Église catholique au Congo

Dans la présentation⁵⁶¹ sommaire mais précise qu'il donne de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, Laurent Larcher affirme que d'après les statistiques de *l'Annuaire pontifical* de l'Église catholique publiée en 2017, sur 1.285 milliards de catholiques recensés dans le monde, l'Afrique en compte 222 170 000 catholiques, soit 19,42% de la totalité, et leur nombre continue de croître (+ 7 411 000 catholiques entre 2014 et 2015). Dans la même période, l'Europe en perdait 1,3 millions de catholiques. Au palmarès du catholicisme africain, la République se singularise en étant le plus grand pays catholique en 2015 avec ses 43 202 000 baptisés, très largement devant le Nigeria avec ses 27 140 000 baptisés. La République Démocratique du Congo occupe aussi la première place pour le nombre de ses prêtres : 3 915 prêtres diocésains contre 3 329 en 2010, et 2 023 religieux prêtres contre 1 915 en 2010 soit 5 938 prêtres en tout contre 5 244 en 2010 et 69 évêques. Le clergé congolais est en pleine croissance : entre 2010 et 2014, il y a 914 prêtres qui ont été ordonnés, soit une moyenne de 189 par an, alors qu'entre 1989 et 1994, cette moyenne était de 144 par an.

⁵⁵⁹ Cf. Robert KAMANGALA Kamba, *La Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). Approche historique, compétence juridico-pastorale et engagement sociopolitique*, Kinshasa, Médiaspaul, 2017, p. 110-111.

⁵⁶⁰ Notre source principale d'inspiration pour cette partie est l'ouvrage de Guy AUNDU Matsanza, *Politique et élites en R.D.Congo. De l'Indépendance à la troisième République*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattans.a, 2015.

⁵⁶¹ Cf. Laurent LARCHER, « L'Église en République démocratique du Congo (encore) face au pouvoir », *Notes de l'Ifri*, Ifri, mai 2018, p. 12-13.

La force de l'Église catholique en RDC ne tient pas seulement à son nombre, elle tient aussi au fait d'être une des dernières institutions du pays. En effet, l'organisation de l'Église catholique que Laurent Larcher qualifie de « pyramidale et horizontale », ses effectifs et son histoire lui permettent de quadriller l'ensemble du territoire congolais de 2 345 000 km² et de former un corps social structuré par une même doctrine, une même pratique et une même administration, ce qui fait d'elle à la fois la plus grande Église catholique de l'Afrique et l'institution la plus ordonnée de la République Démocratique du Congo.

L'Église catholique en République Démocratique du Congo est composée de 1445 paroisses réparties en 48 diocèses, eux-mêmes regroupés en six provinces ecclésiastiques, à savoir : Bukavu, Kananga, Kinshasa, Kisangani, Lubumbashi et Mbandaka. Chaque province ecclésiastique est dotée d'une assemblée plénière composée des évêques de ses diocèses. Elles sont présidées par un archevêque métropolitain. Toutefois, chaque évêque dirige d'une manière autonome son diocèse. Ces six provinces sont restées celles de la République du Congo-Léopoldville au moment de son indépendance, le 30 juin 1960. L'Église catholique n'a pas tenu compte des redécoupages territoriaux ultérieurs, notamment le dernier issu de la Constitution de 2006 qui subdivise le pays en 26 provinces et qui a été mis en œuvre en 2015.

La superstructure qui chapeaute cette organisation territoriale et administrative qu'est l'Église catholique en République Démocratique du Congo est la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) : y siègent tous les archevêques et les évêques des diocèses de la République Démocratique du Congo. Ils élisent l'un des leurs à sa tête. La CENCO intervient dans tous les domaines qui concernent son gouvernement, sa pastorale, ses activités multiples et la société. Elle est intégrée dans la sous-région au sein de l'Association des conférences épiscopales d'Afrique centrale (ACEAC) qui comprend le Burundi, la RDC et le Rwanda. Et au niveau continental, la CENCO siège au sein du Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM).

Notons aussi qu'il existe une représentation du Saint-Siège en République Démocratique du Congo. C'est depuis le 10 janvier 1930 que l'érection canonique de la Délégation Apostolique au Congo par sa Sainteté le Pape Pie XI a eu lieu par le décret « Ad regimen ». Après l'instauration de la hiérarchie ecclésiastique locale au Congo, par la

Bulle *Cum parvulum sinapis granum* du 10 novembre 1959 du pape Jean XXIII qui transformait les anciens Vicariats et Préfectures apostoliques en diocèses, de même que les anciens Préfets et Vicaires apostoliques devenaient des évêques, le même pape érigeait canoniquement la nonciature apostolique en République du Congo-Léopoldville le 16 février 1963⁵⁶². Le Nonce apostolique actuel s'appelle Monseigneur Ettore Balestrero, et réside à Kinshasa.

2.2.1.1. Structures de la Conférence épiscopale nationale du Congo (Cenco)

Érigée par le Saint-Siège, la Conférence des Évêques est une « institution à caractère permanent, (...) la réunion des Évêques d'une nation (...) exerçant ensemble certaines charges pastorales pour les fidèles de son territoire, afin de mieux promouvoir le bien que l'Église offre aux hommes, surtout par les formes et les moyens d'apostolat de façon appropriée aux circonstances de temps et de lieux, selon le droit »⁵⁶³.

En appliquant cette définition à la Conférence des Évêques de la République Démocratique du Congo, la CENCO, il convient de retenir que cette dernière s'articule en six niveaux principaux, à savoir : l'Assemblée plénière, le Comité Permanent, la Présidence (de la Conférence), les assemblées épiscopales provinciales (de six provinces ecclésiastiques), le Secrétariat général et les commissions épiscopales, selon l'article 4 de ses statuts :

1. L'Assemblée Plénière

L'Assemblée plénière se veut « l'instance suprême de la CENCO. Tous les évêques diocésains, leurs coadjuteurs et Auxiliaires en sont membres de droit »⁵⁶⁴. Ses prérogatives sont : l'élection du Président, des Vice-Présidents et présidence des assemblées. Tout d'abord, l'Assemblée plénière élit, parmi les évêques diocésains, à la majorité des 2/3 des membres ayant voix délibérative et pour un mandat de quatre ans renouvelables une fois : le Président, le Premier Vice-président ; et le Deuxième Vice-président de la CENCO. Ensuite, l'Assemblée Plénière élit ou révoque les secrétaires

⁵⁶² Cf. CENCO, *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo. 2012-2013*, Kinshasa, Secrétariat Général de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), 2013, p. 8-9.

⁵⁶³ Robert KAMANGALA Kamba, *Op.cit.*, p. 12.

⁵⁶⁴ Robert KAMANGALA Kamba, *Op.cit.*, p. 22.

généraux de la CENCO à la majorité des membres de droit présents, exprimés en vote secret. Enfin, l'Assemblée plénière procède à la création des Commissions épiscopales et élit leurs présidents et membres.

2. Le Comité Permanent

Le Comité Permanent « est l'organe exécutif et de contrôle de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo ». Il est reconnu civilement et est constitué en Association Sans But Lucratif (ASBL) dénommée « Conférence Épiscopale Nationale du Congo » (CENCO). Il désigne ses propres administrateurs par un vote secret ou par une autre modalité adoptée par consensus. Les membres de droit du Comité Permanent sont le Président de la Cenco et les deux Vice-présidents ; les six archevêques métropolitains ; les Évêques Présidents des Commissions épiscopales. En est également membre de droit tout Cardinal membre de la Cenco. La présidence du Comité permanent est assurée par le Président, le 1^{er} Vice-président et le 2^e Vice-président.

S'agissant des tâches principales du Comité permanent, nous retenons : la fixation de l'ordre du jour définitif de l'Assemblée plénière de la Cenco ; la communication de cet ordre du jour aux membres et au Représentant pontifical, au moins deux mois avant la session de l'Assemblée plénière ; la conduite des études requises par les Commissions épiscopales ou par le Secrétariat général, conformément aux décisions de l'Assemblée plénière ; la préparation des affaires à traiter en Assemblée plénière et à la mise à exécution des décisions prises par celle-ci ; le traitement des autres affaires lui confiées selon les Statuts ; la publication des Actes de l'Assemblée plénière ; la nomination et, au cas échéant, la révocation : des secrétaires des Commissions épiscopales et leurs attachés ; des responsables des services techniques et leurs adjoints, sur proposition conjointe des membres de la Commission concernée et du Secrétariat général ; la supervision des activités du Secrétariat général ; la prise de connaissance des activités des Commissions et de leurs services techniques ; la représentation de la CENCO pour toutes les affaires courantes. Le Comité permanent a la faculté de siéger de manière valable en toute localité du pays et en tout lieu de son choix. Il se réunit en session ordinaire : deux fois par an ; en session extraordinaire : si la situation l'exige, sur l'avis du Président, du Premier et du deuxième Vice-Président et celui d'au moins trois autres membres. En cas de non-tenu, à la date fixée, de l'Assemblée plénière d'élection, il y a prorogation d'office du

mandat du Comité permanent, jusqu'à la prochaine assemblée plénière, qui doit se tenir dans les trois mois⁵⁶⁵.

3. La Présidence de la Conférence des évêques

Le bureau de la Présidence de la CENCO se compose du Président, du Premier et du Deuxième vice-président, qui sont les mêmes pour l'Assemblée plénière et le Comité permanent. Le Président de la Conférence des Évêques, ainsi que le Premier Vice-président ou le Deuxième vice-président appelés à le seconder et à le remplacer, en cas d'empêchement légitime, sont élus pour un mandat de quatre ans renouvelables une fois.

La présidence de la CENCO a pour tâches : la convocation et la présidence des réunions ordinaires (une fois l'an) et extraordinaires de l'Assemblée plénière (en cas de nécessités urgentes) et du Comité permanent ; la fixation du thème central et de l'ordre du jour de la réunion annuelle, sur proposition du Comité permanent ou à l'initiative de l'Assemblée plénière ; la communication, en temps utile, de ces documents aux membres, ainsi qu'au Représentant pontifical (Nonce apostolique) ; la transmission des Actes et, éventuellement, des décrets généraux de l'Assemblée plénière au Saint-Siège ; l'approbation, la signature et la communication des Actes du Comité permanent à tous les membres de la CENCO ; la supervision de tous les travaux du Secrétariat général ; la vigilance à l'application des options fondamentales de la CENCO. Vis-à-vis des tiers et de l'État, la présidence a pour prérogatives : non seulement, la représentation officielle de la CENCO auprès des tiers, notamment le Saint-Siège, les autres Conférences des Évêques, les confessions religieuses et les autorités publiques, mais aussi l'effectuation des démarches d'harmonisation des rapports Église-État au service de la nation congolaise, tout en tenant le Nonce apostolique informé de ces démarches⁵⁶⁶.

4. Les Assemblées épiscopales provinciales

Les Assemblées épiscopales provinciales sont les réunions des Évêques des six Provinces ecclésiastiques de l'Église particulière de la République Démocratique du Congo correspondant aux six anciennes provinces politico-administratives du Congo, à

⁵⁶⁵ Cf. Robert KAMANGALA Kamba, *Op.cit.*, p. 25-27.

⁵⁶⁶ Cf. Robert KAMANGALA Kamba, *Op.cit.*, p. 27-30.

l'indépendance, à savoir les provinces ecclésiastiques de Bukavu, Kananga, Kinshasa, Kisangani, Lubumbashi et Mbandaka. Les membres de droit d'une Conférence ou Assemblée épiscopale provinciale sont : les évêques diocésains de la province ecclésiastique ; les évêques coadjuteurs et les évêques auxiliaires ; les vicaires généraux et épiscopaux. S'agissant de la structure d'une Assemblée épiscopale provinciale, nous retenons qu'elle a quatre organes : le Président de l'Assemblée provinciale des évêques en la personne de l'Archevêque métropolitain ; l'Assemblée provinciale ; les Présidents des Commissions épiscopales provinciales ; le Secrétariat provincial. Les évêques de la Province ecclésiastique se réunissent habituellement en assemblée ordinaire ou extraordinaire⁵⁶⁷.

5. Le Secrétariat Général de la Conférence des évêques

Le Secrétariat général de la CENCO est constitué d'un Secrétaire général et de deux Secrétaires généraux adjoints. Le premier secrétaire général adjoint a pour attribution la gestion du patrimoine et du personnel du Centre Interdiocésain. Le deuxième Secrétaire adjoint s'occupe du personnel. En cas de démission, de décès, de révocation ou de toute autre cause de vacances, leur remplacement obéit à la procédure prévue par les Statuts.

Les principales tâches du Secrétariat général de la CENCO consiste dans la rédaction des rapports des Actes et des décisions de l'Assemblée plénière et du Comité permanent ; faire la communication de ces Actes à tous les membres ; dresser les autres actes, dont la rédaction lui a été confiée par le Président ou par le Comité permanent ; veiller au bon fonctionnement de la CENCO et assurer le suivi des décisions ; assurer la communication aux Conférences des évêques des pays voisins des actes et documents, dont la transmission a été décidée par la Conférence en Assemblée plénière et par le Comité permanent ; assurer la coordination de toutes les activités des Commissions épiscopales et des autres services de la CENCO, sur indications du Comité permanent ou de l'Assemblée plénière, sous la supervision du Président de la CENCO.

En marge de tâches du Secrétariat général de la CENCO, le Secrétaire général a pour tâches ou obligations d'être le porte-parole de la CENCO ; de respecter les positions

⁵⁶⁷ Cf. Robert KAMANGALA Kamba, *Op. cit.*, p. 30-39.

générales et l'esprit d'orientation de la CENCO, dans l'exercice de ses fonctions ; s'associer la compétence des Commissions épiscopales compétentes. En outre, le siège social de la CENCO est situé au Centre Interdiocésain, sis sur l'Avenue Monts Virunga, n° 59, Kinshasa-Gombe, en République Démocratique du Congo⁵⁶⁸.

6. Les Commissions épiscopales

Les Commissions épiscopales sont créées, et donc constituées au sein de la CENCO par l'Assemblée plénière, qui en élit les présidents et les membres parmi les évêques diocésains, et à laquelle revient également de décider de leur création ou de leur suppression. Les Commissions épiscopales ont été constituées, afin de s'occuper, au nom et sous la supervision du Comité permanent, d'un secteur particulier de la pastorale d'ensemble. Pour ce faire, elles ont pour tâches : assurer l'application des décisions de la Conférence épiscopale pour toutes les questions de leur ressort ; veiller à la promotion et à la continuité de l'action pastorale et se charger des études requises ; faire des propositions au Comité permanent, par le biais du Secrétariat général, en vue de la constitution de l'ordre du jour de l'Assemblée plénière.

Une Commission épiscopale est constituée du Président élu par l'Assemblée plénière parmi les évêques diocésains ; de quatre évêques élus à la majorité absolue des voix au moins par l'Assemblée plénière ; d'autres évêques membres élus, suivant les cas. Le mandat des membres est d'une durée de quatre ans renouvelables une fois au sein de la Commission. Chaque Commission épiscopale est dotée d'un secrétaire dirigé par un secrétaire nommé par le Comité permanent, pour un mandat de trois ans renouvelables deux fois. Chaque Commission doit se faire aider, dans ses études, par des consultants proposés par elle et nommés par le Comité permanent. Mais, elle peut aussi faire recours à un ou des experts de son choix, pour des études ponctuelles.

Actuellement, la Conférence épiscopale nationale du Congo est constituée de douze Commissions épiscopales, confiées, chacune, à un évêque assisté d'un Secrétaire. Il s'agit de la Commission épiscopale pour la Doctrine de la foi (CEDF) ; la Commission épiscopale pour l'Évangélisation (CEE) ; la Commission épiscopale pour les Séminaires et

⁵⁶⁸ Cf. Robert KAMANGALA Kamba, *Op. cit.*, p. 72-74.

le clergé (CESC) ; la Commission épiscopale pour l’Apostolat des laïcs (CEAL) ; la Commission épiscopale Caritas-Développement (CECD) ; la Commission épiscopale pour l’Éducation chrétienne (CEEC) ; la Commission épiscopale des Instituts de vie consacrée et des Sociétés de vie apostolique (CEIS) ; la Commission épiscopale Justice et Paix-Congo Asbl (CEJP-C) ; la Commission épiscopale pour les Affaires juridiques (CEAJ) ; la Commission épiscopale des Communications sociales (CECOS) ; la Commission épiscopale Culte divin et Discipline des sacrements (CECDI) ; la Commission épiscopale des Ressources Naturelles (CERN)⁵⁶⁹.

2.2.1.2. Liste des évêques-membres de la Conférence épiscopale nationale du Congo de 1959 à 2018⁵⁷⁰.

Province Ecclésiastique	Nom du Diocèse	Noms des évêques	Gouv. du Diocèse	Pape
BUKAVU	1. Bukavu	Mgr Louis Van Steene	1959-1965	Jean XXIII
		Mgr Aloys Mulindwa	1966-1993	Paul VI
		Mgr Christophe Munzihirwa	1994-1996	Jean-Paul II
		Mgr Emmanuel Kataliko	1997-2000	Jean-Paul II
		Mgr Charles Mbogha	2001-2005	Jean-Paul II
		Mgr Fr. Xavier Maroy	2006 -	Benoît XVI
	2. Butembo-Beni	Mgr Henri Pierrard	1959-1966	Jean XXIII
		Mgr Emmanuel Kataliko* ⁵⁷¹	1966-1997	Paul VI
		Mgr Melchisédech Sikuli	1998-	Jean-Paul II

⁵⁶⁹ Cf. Robert KAMANGALA Kamba, *Op. cit.*, p.74-78. Dans le sixième chapitre de la troisième partie de notre thèse, nous examinerons le travail de quatre Commissions épiscopales qui assurent la visibilité sociale de l’action de l’Église catholique dans son travail de renforcement de l’État faible en République Démocratique du Congo. Il s’agit de la Commission épiscopale de l’Éducation chrétienne (CEEC), la Commission épiscopale des Ressources Naturelles (CERN), la Commission épiscopale Justice et Paix-Congo Asbl (CEJP-C), la Commission épiscopale Caritas-Développement (CECD).

⁵⁷⁰ Cf. Robert KAMANGALA Kamba, *Op. cit.*, p. 39-72 ; Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N’Ganzi, *Église et société. Le discours sociopolitique de l’Église catholique du Congo (1956-1998)*, *Op. cit.*, p. 14-18 ; CENCO, *Annuaire de l’Église catholique en RD Congo. 2012-2013*, Kinshasa, Secrétariat Général de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), 2013.

⁵⁷¹ Les noms portant un astérisque (*) sont ceux des évêques qui ont été transférés une ou plusieurs fois dans d’autres diocèses.

	3. Goma	Mgr Joseph Busimba	1960-1974	Jean XXIII	
		Mgr Faustin Ngabu	1974-2010	Paul VI	
		Mgr Théophile Kaboy	2010-2019	Benoit XVI	
		Mgr Willy Ngumbi	2019-	François	
	4. Kasongo	Mgr Richard Cleire	1959-1963	Jean XXIII	
		Mgr Noël Mala	1963-1964	Paul VI	
		Mgr Thimothée Pirigisha	1966-1990	Paul VI	
		Mgr Christophe Munzehirwa*	1990-1993	Jean-Paul II	
		Mgr Théophile Kaboy*	1996-2009	Jean-Paul II	
		Mgr Placide Lubamba	2014-	Benoît XVI	
	5. Kindu	Mgr Jean Fryns	1959-1965	Jean XXIII	
		Mgr Albert Onyembo	1966-1978	Paul VI	
		Mgr Paul Mambe	1979-2004	Jean-Paul II	
		Mgr Willy Ngumbi*	2007-2019	Benoît XVI	
		Mgr François Abeli	2021-	François	
	6. Uvira	Mgr Danilo Catarzi	1962-1981	Jean XXIII	
		Mgr Léonard Dhejju*	1981-1984	Jean-Paul II	
		Mgr Jérôme Gapangwa	1985-2002	Jean-Paul II	
		Mgr Jean-Pierre Tafunga*	2002-2008	Jean-Paul II	
		Mgr Sébastien Muyengo	2012-	Benoît XVI	
	KANANGA	1. Kananga	Mgr Bernard Mels*	1959-1967	Jean XXIII
			Mgr Martin-Léonard Bakole	1967-1997	Paul VI
			Mgr Godefroid Mukeng'aKalond	1997-2006	Jean-Paul II
			Mgr Marcel Madila	2006-	Benoît XVI
Mgr Joseph-Augustin Hagendorens			1959-1968	Jean XXIII	
2. Tshumb e		Mgr Albert Yungu	1968-1995	Paul VI	

		Mgr Nicolas Djomo	1997-2022	Jean-Paul II
		Mgr Vincent Tshomba	2022-	François
	3. Kole	Mgr Victor Van Beurden	1967-1980	Paul VI
		Mgr Louis Nkinga*	1980-1996	Jean-Paul II
		Mgr Stanislas Lukumwena	1998-2008	Jean-Paul II
		Mgr Emery Kibal	2015-	François
	4. Kabinda	Mgr Georges Kettel	1959-1968	Jean XXIII
		Mgr Matthieu Kanyama	1968-1995	Paul VI
		Mgr Valentin Masengo	1995-2018	Jean-Paul II
		Mgr Félicien Ntambue	2020-	François
	5. Mweka	Mgr Marcel Van Rengen	1964-1988	Paul VI
		Mgr Gérard Mulumba	1989-2017	Jean-Paul II
		Mgr Oscar Nkolo	2017-	François
	6. Luebo	Mgr Joseph Nkongolo*	1959-1966	Jean XXIII
		Mgr François Kabangu	1967-1988	Paul VI
		Mgr Emery Kabongo	1988-2006	Jean-Paul II
		Mgr Pierre-Célestin Tshitoko	2006-	Benoît XVI
	7. Mbujji-Mayi	Mgr Joseph Nkongolo	1966-1992	Paul VI
		Mgr Tharcisse Tshibangu	1992-2009	Jean Paul II
		Mgr Bernard-Em. Kasanda	2009-	Benoît XVI
8. Luiza	Mgr Bernard Mels	1967-1971	Paul VI	
	Mgr Godefroid Mukeng'aKalond	1971-1997	Paul VI	
	Mgr Léonard Kasanda	1997-2014	Jean-Paul II	
	Mgr Félicien Mwanama	2014-	Benoît XVI	
9. Tshilomba	Mgr Sébastien Kenda	2022-	François	

KINSHASA	1. Kinshasa	Mgr Félix Scalais	1959-1964	Jean XXIII
		Cardinal Joseph-A. Malula	1964-1989	Paul VI
		Cardinal Frédéric Etsou*	1989-2007	Jean-Paul II
		Cardinal Laurent Monsengwo*	2008-2018	Benoît XVI
		Cardinal Fridolin Ambongo*	2019-	François
	2. Boma	Mgr André Jacques	1959-1967	Jean XXIII
		Mgr Raymond NiangaNzita	1967-1975	Paul VI
		Mgr Joachim Mbadu	1975-2001	Paul VI
		Mgr Cyprien Mbuka	2001-2021	Jean-Paul II
		Mgr José-Claude MbimbiMbamba	2021-	François
	3. Kisantu	Mgr Alphonse Verwimp	1959-1960	Jean XXIII
		Mgr Pierre Kimbondo	1961-1973	Jean XXIII
		Mgr Antoine Mayala	1973-1993	Paul VI
		Mgr Fidèle Nsielele	1994-2021	Jean-Paul II
		Mgr Jean-Crispin Kimbeni	2022-	François
	4. Idiofa	Mgr René Toussaint	1959-1970	Jean XXIII
		Mgr Eugène Biletsi	1970-1984	Paul VI
		Mgr Louis Mbwôl-Mpasi	1997-2009	Jean-Paul II
		Mgr José Moko	2009-	Benoît XVI
	5. Inongo	Mgr Jan Van Cauwelaert	1959-1967	Jean XXIII
		Mgr Léon Lesambo	1967-2005	Paul VI
		Mgr Philippe Nkiere*	2005-2018	Jean-Paul II
		Mgr Donatien Bafuidinsoni	2018-	François
		Mgr Jean Van der	1959-1963	Jean XXIII

		Heyden			
		Mgr Franz Hoenen	1963-1974	Paul VI	
		Mgr Dieudonné M'sanda	1974-1999	Paul VI	
		Mgr Gaspard Mudiso	1999-2018	Jean-Paul II	
		Mgr Jean-Pierre Kwambamba	2018-	François	
	7. Kikwit	Mgr André Lefebvre	1959-1967	Jean XXIII	
		Mgr Alexandre Mbuka	1967-1985	Paul VI	
		Mgr Marie-Edouard Mununu	1985-2016	Jean-Paul II	
		Mgr Timothée Bodika	2016-	François	
	8. Matadi	Mgr Alphonse Marie Van den Bosch	1959-1965	Jean XXIII	
		Mgr Simon Nzita	1965-1985	Paul VI	
		Mgr Raphaël Lubaki	1985-1987	Jean-Paul II	
		Mgr Gabriel Kembo	1988-2010	Jean-Paul II	
		Mgr Daniel Nlandu	2010-2021	Benoît XVI	
		Mgr André Giraud Pindi	2022-	François	
	9. Popokabaka	Mgr Pierre Bouckaert	1961-1979	Jean XXIII	
		Mgr André Mayamba	1979-1991	Jean-Paul II	
		Mgr Louis Nzala	1996-2020	Jean-Paul II	
		Mgr Bernard Marie Fansaka	2020 -	François	
	KISANGANI	1. Kisangani	Mgr Nicolas Kinsch	1959-1967	Jean XXIII
			Mgr Augustin Fataki	1967-1988	Paul VI
			Mgr Laurent Monsengwo*	1988-2008	Jean-Paul II
			Mgr Marcel Utembi*	2008-	Benoit XVI
		2. Bondo	Mgr André Creemers	1959-1970	Jean XXIII
Mgr Em. Marcel Mbikanye			1970-1978	Paul VI	

		Mgr Marcel B'AmbaGongoa	1980-1992	Jean-Paul II
		Mgr Philippe Nkiere*	1992-2005	Jean-Paul II
		Mgr Etienne Ung'Eyowun	2008-	Benoît XVI
	3. Bunia	Mgr Joseph Matthijsen	1959-1963	Jean XXIII
		Mgr Gabriel Ukec	1964-1984	Paul VI
		Mgr Léonard Dhejju*	1984-2002	Jean-Paul II
		Mgr Dieudonné Uringi	2005-	Jean-Paul II
	4. Buta	Mgr Désiré Raeymaeckers	1959-1961	Jean XXIII
		Mgr Jacques Mbali	1961-1996	Jean XXIII
		Mgr Joseph Banga Bane	1996-2021	Jean-Paul II
	5. Dungu- Doruma	Mgr Wilhem Theo	1959-1983	Jean XXIII
		Mgr EmileAitiWaro*	1983-1989	Jean-Paul II
		Mgr Richard Domba	1994-2021	Jean-Paul II
	6. Isangi	Mgr LedewijkAntoon Jansen	1959-1988	Jean XXIII
		Mgr Louis Mbwôl- Mpasi*	1988-1997	Jean-Paul II
Mgr Camille Lembi		2000-2011	Jean-Paul II	
Mgr Dieudonné Madrapile		2016-	François	
7. Isiro-Niangara		Mgr François-Odon de Wilde	1959-1976	Jean XXIII
		Mgr Ambroise UmaArakayo	1976-1989	Paul VI
		Mgr EmileAitiWaro	1989-1995	Jean-Paul II
		Mgr Charles Mbogha*	1995-2001	Jean-Paul II
		Mgr Julien Andavo	2003-	Jean-Paul II

	8. Mahagi-Nioka	Mgr Thomas Kuba	1962-1979	Jean XXIII
		Mgr Alphonse-Marie Runiga	1980-2001	Jean-Paul II
		Mgr Marcel Utembi Tapa*	2001-2008	Jean-Paul II
		Mgr Sosthène Ayikuli	2010-	Benoît XVI
	9. Wamba	Mgr Joseph-Pierre Albert Wittebols	1959-1964	Jean XXIII
		Mgr Gustave Olombe	1968-1990	Paul VI
		Mgr Charles Mbogha*	1990-1995	Jean-Paul II
		Mgr Janvier Kataka	1997-	Jean-Paul II
LUBUMBASHI	1. Lubumbashi	Mgr José Floribert Cornelis	1959-1967	Jean XXIII
		Mgr Eugène Kabanga	1967-1998	Paul VI
		Mgr Floribert Songasonga*	1998-2010	Jean-Paul II
		Mgr Jean-Pierre Tafunga*	2010-2021	Benoît XVI
		Mgr Fulgence Muteba*	2021-	François
	2. Kalemie-Kirungu	Mgr Etienne Morlion	1959-1966	Jean XXIII
		Mgr Joseph Mulolwa	1966-1978	Paul VI
		Mgr André Kaseba*	1979-1988	Jean-Paul II
		Mgr Dominique Kimpinde*	1989-2010	Jean-Paul II
		Mgr Christophore Amade	2015-	François
	3. Kamina	Mgr Victor Petrus Keuppens	1959-1971	Jean XXIII
		Mgr Barthélémy Malunga	1974-1990	Paul VI

MBANDAK A	4. Kilwa-Kasenga	Mgr Jean-Anatole Kalala	1990-2021	Jean-Paul II
		Mgr J-François Waterschoot	1959-1962	Jean XXIII
		Mgr Joseph Alain Leroy	1962-1975	Jean XXIII
		Mgr André Ilunga Kaseba*	1975-1979	Paul VI
		Mgr Dominique Kimpinde*	1980-1989	Jean-Paul II
		Mgr Jean-Pierre Tafunga*	1992-2002	Jean-Paul II
		Mgr Fulgence Muteba*	2005-2021	Jean-Paul II
	5. Kolwezi	Mgr Barthélémy Malunga*	1971-1974	Paul VI
		Mgr Floribert Songasonga*	1974-1998	Paul VI
		Mgr Nestor Ngoy*	2001-2022	Jean-Paul II
		Mgr Richard Kazadi	2022-	François
	6. Kongolo	Mgr Gustave Bouve	1959-1970	Jean XXIII
		Mgr Jérôme Nday	1971-2007	Paul VI
		Mgr Oscar Ngoy	2007-	Benoît XVI
	7. Manono	Mgr Gérard Ngoy Kabwe	1972-1989	Paul VI
		Mgr Nestor NgoyKatahwa*	1989-2000	Jean-Paul II
		Mgr V. de Paul Kwanga	2005-	Jean-Paul II
	8. Sakania-Kipushi	Mgr François Lehan	1959-1973	Jean XXIII
		Mgr Elie Amsini	1975-2001	Paul VI
		Mgr Gaston Ruvezi	2004-	Jean-Paul II
	1. Mbandak a-Bikoro	Mgr Hilaire Vermeiren	1959-1963	Jean XXIII
		Mgr Pierre Wijnants	1964-1977	Paul VI
		Mgr Frédéric Etsou*	1977-1990	Paul VI

		Mgr Joseph Kumuondala	1991-2016	Jean-Paul II
		Mgr Fridolin Ambongo*	2016-2019	François
		Mgr Ernest Ngboko	2019-	François
	2. Basankusu	Mgr Willem Van Kester	1959-1974	Jean XXIII
		Mgr Ignace Matondo*	1974-1998	Paul VI
		Mgr Joseph Mokobe	2001-	Jean-Paul II
	3. Bokungu-Ikela	Mgr Joseph Weigl	1961-1982	Jean XXIII
		Mgr Joseph Kumuondala*	1982-1991	Jean-Paul II
		Mgr Joseph Mokobe	1993-2001	Jean-Paul II
		Mgr Fridolin Ambongo*	2004-2016	Jean-Paul II
		Mgr Toussaint Iluku	2019-	François
	4. Budjala	Mgr Fr. Van den Berghe	1964-1974	Paul VI
		Mgr Joseph Bolangi	1974-2009	Paul VI
		Mgr Philibert Tembo Nlandu	2009-	Benoît XVI
	5. Lisala	Mgr F. Van den Berghe	1959-1964	Jean XXIII
		Mgr Louis Nganga	1964-1997	Paul VI
		Mgr Louis Nkinga	1997-2015	Jean-Paul II
		Mgr Ernest Ngboko*	2015-2021	François
		Mgr José-Bernard Likolo	2021-	François
	6. Lolo	Mgr J.-Ignace Waterschoot	1962-1987	Jean XXIII
Mgr Ferdinand Maemba		1988-2015	Jean-Paul II	
Mgr Jean-Bertin Nandonye		2015-	François	
7. Molegbe	Mgr Léon Théobald Delaere	1959-1967	Jean XXIII	
	Mgr Joseph Kesenge	1968-1997	Paul VI	
	Mgr Ignace Matondo*	1999-2007	Jean-Paul II	
	Mgr Dominique	2009-	Benoît XVI	

		Bulamadari		
--	--	------------	--	--

1. Sociologie du personnel ecclésiastique au Congo/Zaire⁵⁷²

Après avoir procédé au repérage des différents évêques diocésains l'Église catholique au Congo, tels qu'ils sont répartis dans les six provinces ecclésiastiques que compte la République Démocratique du Congo, il convient de procéder à une analyse de type sociologique des données ainsi obtenues. Constatons que l'Église catholique en RDC est subdivisée en quarante-huit diocèses gouvernés par 48 évêques diocésains, parmi lesquels on compte plusieurs évêques qui proviennent du clergé diocésain et d'autres du clergé des missionnaires en plus de quatre évêques auxiliaires de l'Archidiocèse de Kinshasa⁵⁷³.

En parlant de la sociologie du personnel ecclésiastique de l'Église catholique en RDC, nous voulons connaître les origines sociales de ces évêques, comment ils sont recrutés dans le sacerdoce avant d'être nommés évêques, comment ils sont formés, où sont-ils formés, comment peut-on situer le personnel ecclésiastique, notamment les évêques congolais au moment de la décolonisation du Congo.

6.1. Les origines sociales des évêques congolais⁵⁷⁴

En parcourant l'annuaire de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, nous avons remarqué que les évêques proviennent des familles ordinaires. Ils ne proviennent pas forcément de familles fortunées même si des exceptions ne peuvent pas manquer. Si quelques-uns sont nés dans les grandes villes de la République Démocratique du Congo (Kinshasa, Bukavu, Lubumbashi, Likasi,...) d'autres évêques proviennent des familles vivant dans l'arrière-pays, dans les provinces, dans les villages. Certains évêques

⁵⁷² L'inspiration pour ce qui concerne la sociologie du personnel ecclésiastique du Zaïre, notamment les évêques nous est venue de la recherche effectuée par Catherine GREMION et Philippe LEVILLAIN, *Les lieutenants de Dieu. Les évêques de France et la République*, Fayard, 1986. Nous ne prétendons pas faire la même chose que ces éminents chercheurs, mais notre objectif est d'indiquer quelques informations sur les évêques afin de mieux comprendre le discours sociopolitique qu'ils réalisent durant le ministère épiscopal au Congo. Nous pourrions compléter la présentation qui est faite de certaines rubriques relatives à cette étude ou enquête sociologique.

⁵⁷³ Il s'agit de Mgr Edouard Kisonga, Mgr Vincent Tshomba, Mgr Crispin Kimbeni, Mgr Charles Ndaka. A partir de juin 2022, Nos Seigneurs Vincent Tshomba a été transféré au Diocèse de Tshumbe (Sankuru) comme évêque diocésain et Crispin Kimbeni dans le Diocèse de Kisantu comme évêque diocésain.

⁵⁷⁴ Ces données sont susceptibles d'être complétées par une enquête approfondie dans les archives du clergé séculier et régulier en République Démocratique du Congo.

proviennent des familles des militaires, de commerçants, de simples cultivateurs, de fonctionnaires de l'État, des enseignants de l'école primaire et secondaire, de professeurs d'université. Bref, la plupart des prêtres qui sont appelés à l'épiscopat sont originaires de familles modestes parfois très croyantes, d'autres moins.

1.2. Recrutement des évêques

Avant de devenir évêque, il y a d'abord tout le cursus scolaire qu'il faut suivre. Tout commence à l'école primaire suivie de l'entrée à l'école secondaire, soit au Petit Séminaire ou dans un collège, jusqu'à l'obtention d'un diplôme d'État sanctionnant la fin des études secondaires. Le diplôme qui est obtenu correspond au baccalauréat français qui ouvre la voie à des études supérieures, ou dans la formation sacerdotale qui comprend deux cycles : celui de philosophie qui apprend au futur prêtre toute la logique et la manière de détecter un vrai et un faux raisonnement, en même temps formuler un discours cohérent dans la vie sociale. Cette formation philosophique est complétée par une formation plus longue de théologie qui permet au futur prêtre de connaître les matières théologiques qui lui donneront des enseignements solides sur la manière d'exercer le ministère pastoral dans les paroisses ou autres milieux où il sera envoyé pour participer à l'évangélisation.

Pour assurer la formation sacerdotale aux futurs prêtres, l'Église catholique en RDC dispose de nombreuses maisons de formations sacerdotales pour le clergé diocésain et pour les religieux qui se préparent au sacerdoce. Pour répondre aux besoins de formation du clergé diocésain, l'Église de RDC est dotée de 27 grands séminaires dont 12 de philosophie⁵⁷⁵ et 15 de formation théologique⁵⁷⁶, parmi lesquels il faut compter un séminaire universitaire Jean-Paul II à Kinshasa qui est national et donc reçoit les séminaristes en provenance de tout le Congo. À côté de ces maisons où sont formés les membres du clergé diocésain parmi lesquels le Saint-Siège choisit les évêques, nous avons aussi 8 maisons de formation sacerdotale où les religieux sont formés : six maisons de formation philosophiques⁵⁷⁷ et deux maisons de formation théologiques propre aux

⁵⁷⁵ Deux grands séminaires à Kinshasa, 1 à Mbandaka, 1 à Kisangani, 4 à Bukavu, 2 à Lubumbashi, 3 à Kananga.

⁵⁷⁶ Nous avons 8 séminaires de théologie à Kinshasa, 1 à Mbandaka, 1 à Kisangani, 3 à Bukavu dont le séminaire diocésain Saint Jean-Paul II à Goma, 1 à Lubumbashi et 2 à Kananga.

⁵⁷⁷ Institut Saint Pierre Canisius de la Compagnie de Jésus à Kimwenza, le Philosophat Saint Augustin (inter congrégationnel), Philosophat des Pères assumptionnistes de Butembo, Philosophat salésien de

religieux : le Grand séminaire de théologie Saint Eugène de Mazenod à Kinshasa, et le scolasticat de théologie franciscain de Kolwezi. Parmi les évêques congolais, nous comptons aussi beaucoup de religieux.

Mais si toutes ces maisons de formation sacerdotale sont nombreuses aujourd'hui, il n'en a pas toujours été ainsi. Pendant les années cinquante, les séminaires qui ont formé les prêtres et les premières générations des évêques congolais sont : le grand séminaire Robert Bellarmin de Mayidi (Kisantu), le grand séminaire de Kabwe (Kasaï), le grand séminaire de Baudoinville à Moba (Katanga), le grand Séminaire de Nyakibanda (Rwanda) car le Congo, le Rwanda et le Burundi formaient depuis les années 1921 à 1960 une même conférence épiscopale dite des Conférences des Ordinaires du Congo-Belge, Rwanda-Urundi. Le quatrième séminaire qui appartient à cette première génération des maisons de formation, c'est le séminaire de Théologie Saint Pie X de Murhesa (Bukavu) fondé le 6 janvier 1959 après la fermeture définitive du Grand Séminaire de Baudoinville, suite aux troubles que le Congo a connus à la veille de l'indépendance en 1960.

S'agissant enfin, du mode de recrutement des futurs évêques, nous savons que le Saint-Siège, en passant par sa Nonciature présente dans tel ou tel pays, procède à des consultations secrètes auprès de quelques personnes choisies pour des raisons qui sont propres au Saint Siège. Il semble qu'il est demandé aux évêques diocésains de proposer chaque année une liste de trois prêtres parmi lesquels le Saint-Siège, à travers la Nonciature apostolique, peut choisir des futurs évêques. Lorsque l'année de la vacance d'un siège épiscopal approche, la Nonciature mène des consultations secrètes sur le nom et le profil d'un candidat à l'épiscopat.

La Nonciature peut proposer des noms parmi lesquels il faut choisir un candidat sérieux à présenter comme un éventuel évêque, ou encore, elle peut demander à la personne consultée de proposer des noms des prêtres, qu'ils soient des prêtres diocésains ou des religieux prêtres. Ils peuvent aussi être membres du clergé du diocèse pour lequel le Saint-Siège recherche un évêque ou d'un autre diocèse pourvu que le candidat soit jugé apte à l'exercice du ministère épiscopal. Au terme de toutes ces enquêtes qui doivent

demeurer secrètes⁵⁷⁸, il revient au Nonce Apostolique qui a engagé en amont des consultations à différents niveaux sur les candidats à retenir pour l'épiscopat de tel ou tel diocèse, de confronter les différentes propositions qui lui sont faites et de décider à son niveau quitte à faire aussi rapport à sa hiérarchie du Saint-Siège.

1.3. Le parcours universitaire des évêques

Nous pouvons établir trois catégories d'évêques en rapport avec le parcours universitaire. La première catégorie est celles des évêques qui ont fini leur formation sacerdotale au grand séminaire de théologie, ont acquis une solide expérience pastorale au terme de laquelle, ils sont jugés aptes à diriger un diocèse. Ils constituent le 1/3 des évêques congolais⁵⁷⁹. L'autre tiers est constitué par des évêques ayant fait des études universitaires de théologie, c'est-à-dire qu'ils ont obtenu une licence canonique en théologie ou un master en théologie. Enfin, l'autre tiers est constitué par les évêques ayant fait des études doctorales qu'ils ont menées à terme ou non pour certains. Les matières dans lesquelles les thèses de doctorat sont faites sont d'une part les sciences dites ecclésiastiques : les sciences bibliques, la Théologie dogmatique, la Théologie morale, la Théologie pastorale, la Liturgie, le Droit canonique, la philosophie, Théologie spirituelle, l'Histoire Ecclésiastique. D'autre part, certains prêtres, en plus de la théologie, orientent leurs recherches vers des thèses en sciences humaines, dites « sciences profanes », entendez par là les sciences politiques, l'économie, la sociologie, l'anthropologie, la biologie, la psychologie, la pédagogie, la psychanalyse, etc. Même si les thèses dans les sciences profanes ne sont pas fréquentes, l'on a cependant l'un ou l'autre évêque effectuer des études universitaires dans ces domaines-là. Toutefois, l'on trouve actuellement beaucoup des prêtres congolais qui passent des thèses dans ces sciences profanes afin de répondre aux besoins de plus en plus nombreux en professeurs d'universités fondées par les diocèses depuis trente ans, après la libéralisation du secteur de l'enseignement universitaire au Zaïre.

⁵⁷⁸ La Nonciature apostolique demande à la personne consultée de ne rien à personne, de ne dire à personne qu'on a été consulté sur tel ou tel candidat à l'épiscopat, même pas aux candidats qu'il a proposés parce qu'il n'y aucune assurance que ces candidats seront retenus. La personne consultée ne doit garder aucune trace du courrier venu de la Nonciature pour mener cette enquête, afin de préserver le caractère ultra secret de l'enquête sur les candidats à l'épiscopat.

⁵⁷⁹ Une enquête mérite d'être menée à la Commission Séminaire et clergé à la Conférence épiscopale nationale du Congo à Kinshasa afin de préciser la proportion que cette catégorie d'évêques occupe en République Démocratique du Congo.

S'agissant enfin des pays où ces recherches en thèse sont effectuées par des prêtres qui deviennent souvent évêques en République Démocratique du Congo, il faut constater que l'Italie, précisément dans les universités pontificales à Rome : l'Université Pontificale Urbanienne, l'université Grégorienne, l'Institut biblique pontifical (le *Biblicum*) arrivent en tête de liste. Nous avons ensuite, d'autres pays comme la Belgique, avec les universités de Louvain-la-Neuve, l'Université de Leuven ; la France, avec l'Institut Catholique de Paris, l'Université de Toulouse ; l'Université de Fribourg en Suisse, l'Allemagne, l'Espagne. Du côté de l'Amérique, il y a le Canada, notamment l'Université Saint-Paul à Ottawa. Il faut enfin citer les États-Unis d'Amérique, mais les candidats pour ce pays ne sont pas aussi nombreux que ceux qui fréquentent les universités européennes.

1.4. La visibilité des évêques congolais dans le processus de décolonisation (1956-1960)

Si, l'Abbé Stefano Kaoze (1885-1951), le premier congolais a été ordonné prêtre en 1917 au Congo Belge, il faut dire que l'évolution des choses ne s'est pas faite de la même manière en ce qui concerne l'accès à l'épiscopat pour les prêtres congolais. Jusqu'en 1956, aucun Congolais ne siégeait à l'Assemblée Plénière des évêques du Congo alors que la mission d'évangélisation du Congo court depuis 1880. Le gouvernement de l'Église au Congo était une affaire des seuls vicaires et préfets apostoliques d'origine européenne. Le premier congolais à être sacré évêque, c'est Monseigneur Pierre Kimbono qui était ordonné évêque auxiliaire en 1956 pour le diocèse de Kisantu. Après lui, deux autres évêques auxiliaires ont été ordonnés en 1959 : Mgr Joseph Nkongolo au diocèse de Luebo, et Mgr Joseph-Albert Malula pour l'archidiocèse de Léopoldville (Kinshasa actuelle). En 1961, deux autres évêques auxiliaires : Mgr Simon Nzita au diocèse de Matadi, Mgr Louis Nganga au diocèse de Lisala. C'est dire qu'au moment où le pape instaure la hiérarchie ecclésiastique locale 1959 afin que les vicaires et préfets apostoliques d'origine européenne cèdent progressivement la place aux évêques congolais afin qu'ils prennent la relève dans la poursuite de l'œuvre d'évangélisation au Congo, il n'y avait aucun évêque congolais à la tête d'un diocèse congolais. Il n'y avait que des évêques européens, et secondés par quatre évêques auxiliaires : Mgr Joseph Nkongolo, Mgr Pierre Kimbono, Mgr Joseph Albert Malula. Leur voix ne pouvait influencer les décisions prises par la majorité des évêques missionnaires belges et autres qui étaient en poste au Congo Belge.

Il a fallu attendre trente ans pour que la situation soit totalement renversée. Cela veut dire que si, en 1959, aucun diocèse du Congo n'avait à sa tête un évêque autochtone, en 1989, seuls les évêques congolais étaient à la tête de 47 diocèses et il n'y avait aucun plus aucun évêque missionnaire. A partir de 2022, un nouveau diocèse Tshilomba a été créé dans la Province ecclésiastique de Kananga. L'historien jésuite Léon de Saint Moulin schématise de la manière suivante l'évolution des ordinations épiscopales au Congo et la participation des évêques congolais à l'Assemblée Plénière de l'Église catholique au Congo :

Années	Évêchés	Participants à l'Assemblée Plénière	Membres africains	%
1956	35	37	1	2,7
1961	41	58	25	43,1
1967	46	44	17	38,6
1970	46	49	30	61,2
1972	48	48	35	72,9
1975	47	49	40	81,6
1977	47	49	41	83,7
1978	47	38	35	92,1
1979	47	47	39	83,0
1982	47	49	46	93,9
1984	47	49	46	93,9
1985	47	44	42	95,5
1986	47	48	45	93,8
1989	47	47	47	100,0
1990	47	41	41	100,0

A partir de l'année 1989, les évêques diocésains sont tous congolais. Ce sont eux qui gouvernent l'Église du Congo. Les évêques appartenant à des congrégations religieuses fondées par les missionnaires existent mais ils sont tous congolais. C'est dire que l'Église du Congo a évolué dans l'africanisation du personnel ecclésiastique entre 1959 et 1989 contrairement à la stagnation qu'elle connaissait entre 1880, date de l'implantation durable de l'Église au Congo, et 1959, soit près de 80 d'évangélisation missionnaire.

Une dernière question qu'il convient d'aborder concernant la sociologie des évêques du Congo concerne leur rapport avec la politique. Nous avons déjà affirmé qu'après avoir mis à l'inféodation de l'Église du Congo aux autorités coloniales belges, dès 1954, avec l'avènement du gouvernement libéral dans lequel Auguste Buisseret était le Ministre des Colonies, il y a eu des réformes que ce ministre avait introduites dans l'organisation de l'enseignement, et qui n'ont pas plus aux évêques congolais. Pour répondre à cette provocation faite par le Ministre des colonies, l'Église du Congo avait joué un rôle de premier plan, à partir de 1956, dans le processus d'émancipation des peuples congolais et leur marche vers l'indépendance. C'est donc cette nouvelle dynamique d'une Église tournée vers les intérêts sociopolitiques du peuple qui a motivé les évêques du Congo de s'intéresser à la politique. Ce n'est pas tout. Le pays était à un tournant car l'époque de la colonisation se terminait et une autre, celle d'un Congo indépendant et libre s'ouvrait. Les prises de position des évêques du Congo que nous allons analyser ont comme arrière-fond la cessation de la complicité que l'épiscopat congolais entretenait avec l'État colonial au Congo.

2.2.1.3. L'Épiscopat du Congo et ses prises de positions sur des questions politiques au Congo (1960-1965)

Depuis l'indépendance du Congo-Léopoldville survenue le 30 juin 1960, le discours des évêques a surtout porté sur des problèmes de la société congolaise. Les premiers messages des évêques exprimaient « le souci de l'Église de contribuer à la construction de l'État et de la Nation »⁵⁸⁰. Ce projet transparaît dans les cinq documents de nature variée que les évêques du Congo ont publiés entre 1960 et 1965, la période dite de la Première République du Congo-Léopoldville. A travers ces documents⁵⁸¹, les évêques se

⁵⁸⁰ Léon de SAINT MOULIN, « Que penser des interventions de l'Église catholique en matière politique ? », in *Congo-Afrique* n° 523, Mars (2018), p. 201.

⁵⁸¹ L'ouvrage de référence à consulter pour ces différents documents est celui de Léon de SAINT MOULIN s.j et Roger GAISE N'Ganzio.p (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1998, p. 59-114. Ces documents sont : « Lettre pastorale des Ordinaires du Congo Belge » du 15 juin 1960 portant sur l'indépendance du Congo qui allait être célébrée le 30 juin 1960 ; « Déclaration de l'épiscopat du Congo ex-belge après la mort de M. Lumumba » du 17 mars 1961 ; « Actes de la VI e Assemblée Plénière de l'épiscopat du Congo-Léopoldville (20 Novembre – 2 Décembre 1961) » ; « Déclaration du Comité Permanent des Ordinaires du Congo sur l'Église et l'État » du 22 juin 1962 ; « Lettre Collective de l'épiscopat du Congo-Léopoldville sur les chrétiens face à l'avenir du pays ». Ce dernier document a été écrit à Rome le 26 novembre 1963 au moment où les évêques participaient aux travaux du de la deuxième Session du Concile Vatican II.

sont prononcés sur les différents événements politiques qui se déroulaient au Congo et qui ont fortement impacté le fonctionnement normal du jeune État congolais. Une relecture de ces différents textes permettrait de percevoir comment l'Église pensait apporter sa contribution à la construction de l'État et de la Nation au lendemain de la période coloniale où elle agissait en complicité avec l'État colonial belge.

2.2.1.3.1. *Lettre pastorale des Ordinaires du Congo Belge (15 juin 1960)*

La Lettre pastorale du 15 juin 1960 a vu le jour dans un contexte social et politique marqué par l'organisation d'une Table Ronde à Bruxelles entre le 20 janvier et le 20 février 1960 qui fixait la date de l'indépendance du Congo au 30 juin 1960, et aussi, date à laquelle la Belgique allait remettre « toutes les clés » aux nouveaux dirigeants du Congo désormais indépendant. Cette lettre pastorale évoquait également des élections nationales qui avaient été organisées en mai 1960 au Congo et qui avaient permis aux partis nationalistes et unitaristes de remporter un succès relatif. Il s'agit du Mouvement National Congolais (MNC) de Patrice-Emery Lumumba dans la Province Orientale, le Parti Solidaire Africain (PSA) d'Antoine Gizenga au Bandundu et le Centre de Regroupement Africain (CEREA) d'Anicet Kashamura au Kivu, le cartel de l'Association générale des Baluba du Katanga (Balubakat) au Katanga en ayant presque autant que la Confédération des Associations ethniques du Katanga (Conakat). Avec ses alliés, Lumumba disposait d'une faible majorité dans les deux chambres du parlement et c'est finalement lui qui forma le premier Gouvernement du Congo, après avoir laissé la Présidence de la République à Kasa-vubu, de l'Alliance des Bakongo (Abako). Mais, les fédéralistes et anti-lumumbistes s'imposèrent au Katanga. Des tendances séparatistes s'affirmèrent aussi au Kasai, parce que les Baluba se sentaient minorisés dans les nouvelles institutions provinciales. Des rivalités ethniques menaçaient en outre l'unité des autres provinces⁵⁸².

C'est dans ce contexte sociopolitique surchauffé que les Ordinaires du Congo Belge écrivaient leur lettre pastorale du 15 juin 1960 afin de saluer l'événement de

⁵⁸² Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 59 ; pour comprendre le rôle joué par les élites congolaises qui ont géré le Congo au lendemain de l'indépendance en 1960 dont certains noms sont cités ci-dessus, nous renvoyons à Guy AUNDU Matsanza, *Politiques et élites en R.D. CONGO. De l'indépendance à la troisième république*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2015.

l'indépendance. Les mêmes évêques insistent sur le fait que les joies de l'indépendance ne devraient pas être ternies par des divisions tribales, et que celles-ci étaient appelées à céder la place à un véritable amour fraternel pour rendre le Congo, un pays grand et fort.

Les Ordinaires du Congo Belge associent la joie de l'Église catholique à celle du peuple congolais dont le pays accède à l'indépendance : « Au moment où le Congo célèbre avec une joie et une fierté bien légitimes son accession à l'indépendance » (...), « l'Église s'associe pleinement à cette allégresse ». La joie de l'Église s'explique, aux dires des évêques, par le fait que « dans la pensée de Dieu, en effet, aucun peuple n'est destiné à rester perpétuellement sous tutelle et l'Église considère la sainte émancipation politique comme une des valeurs majeures du perfectionnement terrestre de la société humaine »⁵⁸³.

Pour amplifier la joie qu'éprouve l'Église à travers l'avènement de l'indépendance du Congo, les Ordinaires du Congo Belge se réfèrent aux différents documents publiés par l'Épiscopat du Congo et Ruanda-Urundi, notamment « la déclaration collective de 1956 » qui affirmait déjà que « l'Église considère l'émancipation politique comme légitime du moment qu'elle s'accomplit dans le respect des droits mutuels et de la charité » ; ensuite, « la lettre collective de 1959 » dans laquelle il était dit que « l'Église salue avec grand espoir l'annonce de l'indépendance du Congo et du Ruanda-Urundi ». Dans leur lettre du 15 juin 1960, un pas de plus est effectué : les Ordinaires saluent non plus l'annonce, mais le fait de l'indépendance du pays : « Désormais, affirment-ils, le Congo prend sa place dans les rangs des nations majeures, il apporte au patrimoine spirituel de l'humanité les valeurs spécifiques de sa culture ancestrale »⁵⁸⁴.

Après avoir légitimé l'accession du Congo à l'indépendance, les Ordinaires du Congo Belge émettent deux vœux pour la prospérité du jeune État. Ils demandent aux autorités légitimes d'agir dans une parfaite cohésion interne, afin de procurer à tous ses sujets le bonheur terrestre qu'ils sont en droit d'en attendre et exercer autour de lui une influence heureuse et profonde sur les destinées de toute l'Afrique ; aussi, ils demandent aux mêmes autorités de faire tout ce qui est possible pour que le Congo devienne une

⁵⁸³ Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 60.

⁵⁸⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 60.

grande nation, un peuple heureux doté de tous les biens temporels dont il a besoin et imprégné des plus hautes valeurs spirituelles⁵⁸⁵. Les Ordinaires du Congo Belge s'engagent à prier pour que ces deux vœux se réalisent, et aussi, ils promettent « une franche et loyale collaboration » avec les nouvelles autorités.

Au terme de leur lettre, les Ordinaires du Congo Belge demandent aux congolais de privilégier l'unité et la paix dans le jeune État congolais : « Nous souhaitons enfin que, par-dessus toutes les divergences de races ou de tribus, les Congolais pratiquent généreusement le plus grand commandement du Christ : 'Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés' (Jn 13,34). (...) Ensuite, nous recommandons vivement à tous l'obéissance à l'autorité constituée en vue du maintien de l'ordre public (...). Puissent les joies de l'indépendance anéantir les derniers vestiges de divisions tribales et réunir tous les habitants de notre pays dans un véritable amour fraternel pour rendre le Congo grand et fort »⁵⁸⁶.

2.2.1.3.2. *Déclaration de l'épiscopat du Congo ex-Belge après la mort de M. Lumumba (17 mars 1961)*

La Déclaration que les évêques ont faite après la mort du Premier Ministre Lumumba s'éclaire par le conflit au sommet de l'État congolais qui avait opposé en date du 5 septembre 1960 le Président KasaVubu et le Premier Ministre Patrice Lumumba. A cette date, le président KasaVubu avait annoncé la révocation de Lumumba comme premier ministre ; sans tarder, celui-ci annonçait à son tour la destitution de Mr KasaVubu comme Chef de l'État et que c'était désormais le gouvernement qui assumait les prérogatives de la Présidence. Neuf jours plus tard, le colonel Mobutu neutralisait Lumumba dont il était un proche collaborateur, et Joseph Ileo avait été désigné pour exercer la fonction de premier ministre en remplacement de Patrice Lumumba. Mobutu avait renvoyé également les deux chambres législatives, en instituant un gouvernement dirigé par le Collège des Commissaires Généraux.

Bien plus, à partir du 10 octobre 1960, Lumumba avait été placé en résidence surveillée sous la protection des forces de l'Opération des Nations Unies au Congo

⁵⁸⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 60.

⁵⁸⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 60.

(ONUC). Comme il avait réussi à s'échapper le 27 novembre, Lumumba voulait se rendre à Stanleyville (Kisangani actuelle à l'Est du Congo), une ville gagnée à sa cause. Mais, dans sa fuite, Lumumba fut arrêté au Kasai cinq jours plus tard, soit le 2 décembre 1960, et ramené à Kinshasa avec deux de ses compagnons, Mpolo et Okito. Transférés d'abord à Mbanza-Ngungu le 3 décembre, les trois prisonniers furent ensuite envoyés à Elisabethville (Lubumbashi) le 17 janvier 1961 où ils furent certainement exécutés le jour même. Demeurée secrète, la nouvelle de leur décès ne fut rendue publique par le Gouvernement Tshombe du Katanga sécessionniste que le 13 février 1961, alors que l'abbé Fulbert Youlou, Président du Congo-Brazzaville, était en visite officielle à Elisabethville (Lubumbashi actuelle). Cette présence d'un prélat politicien au Katanga à l'annonce de la mort de Lumumba contribua largement à accréditer la thèse selon laquelle l'Église catholique portait une responsabilité dans le meurtre de Lumumba.

A l'annonce de la mort de Lumumba, les réactions furent d'une extrême violence en de nombreux pays. Lumumba était devenu le héros de tous les opprimés. A Stanleyville (Kisangani), quelques prisonniers politiques et militaires furent tués en guise de représailles et en de nombreux endroits des manifestations d'hostilité eurent lieu à l'égard des missionnaires catholiques. Des blancs et des missionnaires de la région de Kasongo furent frappés et arrêtés. Le 15 février, les Passionistes de Lodja et de Tshumbe dans le Sankuru furent inquiétés par des soldats venus du nord et des jeunes désœuvrés. Le 16 février, la paroisse de Kadutu à Bukavu fut attaquée et un Père Blanc, le Père René Devos, fut assassiné. Le lendemain, un prêtre du Sacré-cœur fut abattu à Basoko en Province Orientale, d'autres furent maltraités. Des missions durent être évacuées provisoirement⁵⁸⁷.

C'est donc en réaction à tous ces événements que les évêques du Congo publient la déclaration du 17 mars 1961, signée par Mgr Scalais, archevêque de Léopoldville et Mgr Mojaisky Perrelli, délégué apostolique pour le Congo et le Ruanda-Urundi. Dès le début de la déclaration, les évêques réfutent l'accusation faite au clergé catholique d'avoir fomenté la mort de l'ex-premier ministre du Congo, Monsieur Emery Patrice Lumumba : « Ces derniers temps, écrivent-ils, des bruits calomnieux sont lancés

⁵⁸⁷ Cf. Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 62-63.

avec insistance dans le public, accusant le clergé catholique d'avoir fomenté la mort de l'ex-premier ministre du Congo, M. Emery Patrice Lumumba, et d'avoir influencé certaines autorités civiles pour mettre le complot à exécution »⁵⁸⁸.

2.2.1.3.2.1. *La position de l'épiscopat face à la mort de Lumumba*

Les évêques protestent énergiquement par leur déclaration contre cette accusation et rappellent que la mission confiée par le Christ à son Église interdit toute immixtion dans les affaires temporelles :

« Au nom de tout l'épiscopat du Congo, nous protestons énergiquement contre cette accusation et proclamons hautement que le clergé catholique n'a trempé ni de près ni de loin dans les événements qui se sont terminés par la mort de M. Lumumba. La mission que le Christ a confiée à son Église lui interdit de s'immiscer dans les affaires temporelles, de prendre parti dans les querelles politiques qui divisent le pays et, à plus forte raison encore, d'intervenir dans l'exercice de la justice »⁵⁸⁹.

Pour les évêques, la persécution dont l'Église catholique est victime à travers les meurtres des prêtres et les destructions d'édifice de culte, et l'anéantissement d'œuvres de charité et d'éducation relève d'une « tactique communiste » qui était déjà à l'œuvre au Congo :

« Les dernières manifestations de véritable persécution contre l'Église montrent clairement l'influence du communisme international. Nous mettons les fidèles en garde contre les calomnies du communisme. Ce dernier, il n'en faut plus douter, s'efforce de pénétrer au Congo et il se sert pour cela des armes qui lui ont si bien réussi en d'autres pays. L'une d'entre elles, employée partout, consiste à détruire la confiance des chrétiens dans l'Église. Il commence par accuser quelques prêtres étrangers de crimes contre l'État ou le peuple, tout en protestant de son respect pour la religion. Bientôt, l'accusation s'étend à tous les prêtres étrangers qu'on taxe d'agents de l'impérialisme extérieur, encore une fois cependant en réitérant les affirmations gratuites de respect des sentiments religieux. Enfin les prêtres locaux eux-mêmes sont englobés dans une même réprobation et taxés de trahison envers leur peuple. A ce moment, le pays est mûr pour l'extermination pure et simple de toute religion, il est mûr pour l'esclavage communiste »⁵⁹⁰.

⁵⁸⁸ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 63.

⁵⁸⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 63.

⁵⁹⁰ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 64.

A travers la dénonciation d'une « tactique communiste », les signataires de la Déclaration prétendent que le communisme est déjà en œuvre au Congo. Comme nous l'avons constaté précédemment en établissant la liste des évêques et des diocèses du Congo en 1960, nous avons remarqué que la plupart des évêques du Congo étaient à 99% de nationalité belge, l'on comprend qu'ils aient adhéré aussi facilement à la thèse de puissances impérialistes occidentales qui taxaient Lumumba de « communiste » et qui l'accusait avec son gouvernement de vouloir faire basculer le Congo dans le bloc des pays communistes alors que ce pays se trouve dans le giron du bloc des pays occidentaux, par le truchement de la Belgique et des États-Unis d'Amérique qui y sont très influents. C'est qui paraît évident, comme nous l'avons dit précédemment, c'est que Lumumba a payé le prix de la dénonciation de l'esclavagisme que les congolais ont subi durant l'occupation léopoldienne et la colonisation belge. Il l'a fait savoir dans un discours prononcé le 30 juin 1960 jour de l'indépendance, un discours considéré comme un crime de lèse-majesté pour le roi des belges et sa suite. Nous pensons que c'est plutôt le rôle ambigu que l'Église catholique avait joué durant la colonisation comme membre de la « trinité coloniale » qui explique l'aversion que les gens lui ont réservée en s'en prenant à ses institutions parce que les mêmes gens ne faisaient pas la différence entre les biens de l'État colonial belge et ceux de l'Église catholique, tous deux agissant en parfaite intelligence.

2.2.1.3.2.2. Quelques antécédents qui traduisent l'antipathie de certains membres de la hiérarchie catholique envers le Premier Ministre Lumumba

Même si les évêques du Congo proclament hautement que le clergé catholique n'a trempé ni de près ni de loin dans les événements qui se sont soldés par la mort de Patrice Lumumba, il existe néanmoins quelques antécédents qui traduisent l'aversion de la hiérarchie de l'Église catholique au Congo pour l'ex-premier ministre et qui favoriseraient l'accusation faite au clergé catholique. Le premier antécédent est à chercher parmi les griefs que le président KasaVubu avait annoncés pour justifier la révocation de Monsieur Lumumba comme premier ministre en date du 5 septembre 1960. Le président KasaVubu cite « des accusations contre l'Église catholique d'être instigatrice de la crise congolaise » faites par Lumumba, ce qui suppose que la hiérarchie de l'Église précitée aurait déposé une plainte auprès du président KasaVubu tout en lui demandant de prendre des dispositions qui s'imposent contre l'auteur de telles accusations.

Le deuxième antécédent est fourni par un chercheur congolais du nom de Wamu Oyatambwe, à travers son ouvrage « Église catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre. La quête démocratique »⁵⁹¹. Se basant sur la personnalité de Monseigneur Joseph-Albert Malula, une figure prédominante du catholicisme congolais et de la hiérarchie indigène en sa qualité d'évêque auxiliaire de Léopoldville depuis 1959, Wamu Oyatambwe affirme que « Malula affichait une aversion presque naturelle et caractérielle pour Lumumba dont il n'appréciait pas le comportement et certains écarts de langage. Selon Mgr Jean Jadot, il y avait 'une incompatibilité totale entre Malula et Lumumba. Bien avant l'indépendance, Malula ne cachait pas sa méfiance à l'égard de Lumumba et ce pour toutes sortes de raisons : politiques, sociales et aussi personnelles »⁵⁹². Notre auteur fait encore remarquer que cette opposition personnelle déjà si forte de Mgr Malula s'était étendue à l'ensemble de la hiérarchie -si elle n'en fut pas qu'un reflet exprimé par l'archevêque de Kinshasa- et s'était répercutée dans la presse catholique, notamment à travers le journal *Présence congolaise* qui s'était illustré par une campagne violente et systématique contre Lumumba.

Pour expliquer cet acharnement de la presse catholique contre Lumumba, Wamu Oyatambwe fait remarquer que Lumumba était poursuivi parce qu'il était de confession protestante : « Il faut dire, écrit-il, qu'à l'origine ce dernier était de confession protestante ; par conséquent, l'Église se sentait plus en sécurité avec Joseph Kasavubu, un ancien du Grand Séminaire de Kabwe que Malula, et bien d'autres clercs de l'époque, avaient déjà côtoyé depuis longtemps et qui hérita de la présidence de la République à l'occasion de l'indépendance »⁵⁹³.

Le troisième antécédent contre le premier ministre Lumumba prend sa source dans le discours-programme que ce dernier avait prononcé devant les chambres du Parlement congolais réuni le 20 juillet 1960 et dans lequel Monsieur Lumumba donne son interprétation de la laïcité de l'État en des termes fort précis :

« Le Gouvernement s'engage à assurer aux habitants de la République les garanties de libertés humaines, en tout premier lieu la liberté de religion. Le

⁵⁹¹ Publié aux Éditions l'Harmattan, Paris, 1997.

⁵⁹² WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 27.

⁵⁹³ WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 27-28.

Gouvernement empêchera par tous les moyens à une religion, quelle qu'elle soit, de s'imposer directement ou indirectement, notamment par la voie de l'enseignement. A cet effet, il proclame la séparation absolue entre l'État et les Églises. Le Gouvernement demande aux religieux et religieuses de toutes les confessions de rester dans leur domaine propre, le culte, l'enseignement de la religion, les œuvres de charité et de ne pas utiliser l'enseignement comme moyen de propagande politique. La République du Congo sera un État laïc, démocratiquement gouverné par le peuple et pour le peuple »⁵⁹⁴.

Pour celui qui connaît les piliers sur lesquels la Belgique s'était appuyée pour poursuivre l'entreprise coloniale au Congo initiée par son roi Léopold II, il n'est pas difficile de savoir à qui le Premier Ministre Patrice Lumumba adresse son propos sur la politique religieuse du premier gouvernement du Congo indépendant. Nous avons déjà montré précédemment que Léopold II, à travers son État Indépendant du Congo, et la Belgique, par la suite, avaient appuyé la gestion du Congo sur trois piliers : l'Administration, les grandes sociétés qui exploitaient économiquement la colonie, et l'Église catholique qui, à travers son travail d'évangélisation, s'occupait de l'enseignement et des œuvres sociales. Le propos que tient Patrice Lumumba est directement adressé à l'Église catholique sans pour autant la citer. Quelques éléments suffisent pour le démontrer.

Tout d'abord, Lumumba déclare que le Gouvernement va assurer aux congolais les garanties de libertés humaines, en tout premier lieu la liberté de religion. A la question de savoir ce qu'implique cette liberté retenue de manière spécifique, il convient de noter que « la liberté de religion désigne le droit subjectif fondamental des personnes de choisir et de pratiquer une religion donnée ou aucune ». Il s'agit pour les congolais de choisir librement une religion à pratiquer ou n'en choisir aucune. Plus question de les contraindre d'adhérer à une croyance quelconque. Ce qui est en jeu ici, c'est la dénonciation de l'emprise que l'Église catholique exerçait sur la population congolaise durant la période coloniale, à travers les œuvres sociales qu'elle gérait au nom de l'État colonial, notamment les soins de santé et l'enseignement.

⁵⁹⁴ WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 28 ; Jules CHOME, *L'ascension de Mobutu. Du sergent Joseph-Désiré au général Sese Seko*, Paris, Maspero, 1974, p. 75-76 ; ASSANI MPOYO Kalema, *La problématique philosophique de la laïcité d'État au Zaïre*. Thèse de doctorat en Philosophie, Université de Poitiers, (inédit), 1992, p. 347.

Patrice Lumumba est d'ailleurs clair à ce sujet quand il pointe du doigt « l'enseignement » dont l'Église avait le monopole depuis 1885 jusqu'en 1954. Parmi les implications de cette séparation entre l'État et les Églises, c'est qu'aucune institution ne devra plus s'immiscer dans le domaine qui n'est pas le sien, sans quoi son affairisme serait taxé de « propagande politique » : « Le Gouvernement demande aux religieux et religieuses de toutes les confessions de rester dans leur domaine propre, le culte, l'enseignement de la religion, les œuvres de charité et de ne pas utiliser l'enseignement comme moyen de propagande politique ».

Concluant son propos sur la politique religieuse de son gouvernement, Patrice Lumumba affirme que « la république du Congo sera un État laïc, démocratique, gouverné par le peuple et pour le peuple ». La double insistance faite sur « la séparation absolue entre l'État et les Églises », de même que l'option pour un « État laïc » ne vise rien d'autre que de dénoncer la confusion semée par l'État colonial qui avait fait de la religion catholique une « religion d'État », à la manière de ce que le Christianisme avait pratiqué sous l'empereur Constantin le Grand (310-333) mais surtout l'union entre l'Église et l'État au Moyen-âge avec la « *respublica christiana* ». Pour le Premier Ministre Lumumba, il s'agit désormais de rompre avec un tel système politique qui sème la confusion entre la mission de l'Église catholique et celle de l'État. Faisons remarquer que les mêmes évêques du Congo avaient fini par donner raison à Lumumba une année plus tard en 1961 lors des travaux de la VI^e Assemblée Plénière de l'épiscopat du Congo réunie entre le 20 novembre et le 2 décembre 1961. Les évêques reconnaissaient que les deux sociétés, l'Église et l'État, n'ont pas la même fin même si elles doivent collaborer sans asservissement de l'une par l'autre parce qu'elles sont au service des mêmes personnes.

Pour avoir prôné une séparation absolue entre l'État et les Églises dans la politique religieuse de son gouvernement, Lumumba s'était attiré les foudres de la hiérarchie de l'Église catholique. Celle-ci avait pris très mal ces propos et y avait réagi tout aussi fermement en le qualifiant de « laïcisme » que Mgr Malula considère comme « ce déchet de la civilisation occidentale, importé au Congo par les ennemis de Dieu, (qui) n'est nullement de nature à nous ennoblir »⁵⁹⁵.

⁵⁹⁵ WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 28.

En partant de ces différents antécédents de la hiérarchie catholique contre Lumumba, Wamu Oyatambwe en vient à la conclusion que le décor était ainsi planté pour que Lumumba connaisse une fin tragique. Non seulement, il était qualifié pêle-mêle d'ennemi de Dieu, de communiste, athée, anti clérical, etc. Par exemple, le 1^{er} juillet 1960, Malula avait exprimé plus franchement l'opposition de l'Église au premier ministre Lumumba en adressant à la télévision belge un message réparateur dans lequel il prit à contrepied ce que Lumumba avait déclaré la veille, lors des cérémonies du 30 juin. Quinze jours plus tard, Malula était intervenu encore dans la vie politique congolaise en s'en prenant catégoriquement aux 'excès de langage' du ministre de l'information, Anicet Kashamura, à la radio congolaise. La hiérarchie catholique avait engagé aussi une campagne anti-lumumbiste de grande envergure, tant par sa presse que par des séances de prière. Un journal de l'opposition catholique (représentée par Makoso, Ileo, Bolikango, etc.) avait même répandu à l'intérieur du pays l'image d'un Lumumba « communiste » telle qu'elle fut fabriquée par des services de sécurité belges ; pourtant, à en croire Jean-Claude Willame, rien dans l'histoire politique de cette époque n'atteste d'une quelconque conversion de Lumumba au communisme⁵⁹⁶.

Dans ce contexte marqué par une hostilité croissante contre sa personne, Lumumba continuait d'affirmer que « Des évêques abandonnent leur mission d'évangélisation pour s'ingérer dans les affaires de l'État. (...) Nous ne voulons pas qu'on fasse au Congo ce qu'on fait en Belgique, la dictature de l'Église sur le gouvernement »⁵⁹⁷. Partant de ce qui précède, nous disons que le rôle joué par l'Église dans l'éviction de Lumumba reste flou, d'un flou qui n'a d'égal que le rôle joué par la Belgique, la puissance coloniale qui, la première, avait fait de Lumumba un sujet non fréquentable. Si les institutions de l'Église catholique au Congo avaient été vandalisées au moment de l'annonce de la mort de Lumumba en 1961, c'est compte-tenu des hypothèses que nous avons émises. Mais les vraies raisons de sa mort sont essentiellement politiques⁵⁹⁸. On peut tout au moins penser que, vu le contexte de l'époque marqué par la guerre froide, la hiérarchie catholique avait éprouvé un sentiment de « soulagement » après l'élimination de

⁵⁹⁶ WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 28-29 ; Jean-Claude WILAME, *Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée*, Paris, Karthala, 1990, p. 376.

⁵⁹⁷ WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 29.

⁵⁹⁸ WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 29.

Lumumba, avant que la suite des événements ne vienne modifier les discours et les attitudes des uns et des autres à l'égard de l'ancien premier ministre⁵⁹⁹.

2.2.1.3.3. *La VI^e Assemblée Plénière de l'Épiscopat congolais (20 novembre- 2 décembre 1961)*

L'accession du Congo à la souveraineté nationale et internationale en 1960 fut surtout pour l'Église catholique l'occasion de repenser radicalement son action pastorale, de procéder à une évaluation de l'action accomplie par les missionnaires durant la période coloniale (1880-1959). Dès septembre 1960, le Secrétariat Général de l'épiscopat, sur instruction du Comité Permanent des évêques, fut chargé d'entreprendre une enquête de grande envergure grâce à laquelle plusieurs centaines de prêtres, de frères, religieuses et laïcs européens et africains avaient étudié en équipe les grands problèmes pastoraux consécutifs à la nouvelle situation sociopolitique du Congo désormais indépendant. A partir du mois de mars 1961, les résultats de cette enquête furent examinés au niveau des Conférences épiscopales provinciales. Sur base des rapports qui lui en furent envoyés, le Comité Permanent de l'Épiscopat du Congo s'était réuni en mai 1961 pour déterminer les thèmes principaux et les orientations importantes à soumettre à l'Assemblée Plénière de l'épiscopat prévue la même année. Ainsi fut préparé le travail présenté dans le volume des *Actes de la VI^e Assemblée Plénière de l'épiscopat du Congo. Léopoldville 1961 (20 novembre – 2 décembre)*⁶⁰⁰.

D'après les Actes de la VI^{ème} Assemblée Plénière, les sujets abordés par les évêques du Congo étaient regroupés en six parties qui sont successivement : 1. l'Église à l'aube de l'indépendance, 2. les « déclarations doctrinales », 3. les « orientations pastorales », 4. les « directives », 5. le « programme d'action », 6. les « documents » (annexes). De toutes ces parties, notre recherche s'intéresse particulièrement à la première partie qui s'interroge sur « l'Église à l'aube de l'indépendance ». Celle-ci aborde, dans son troisième chapitre, le problème des « Relations entre l'Église et l'État »⁶⁰¹. L'intérêt pour ce chapitre s'explique par le fait qu'il expose, dans un premier paragraphe, la conception

⁵⁹⁹ Cf. WAMU Oyatambwe, *Op.cit.*, p. 29.

⁶⁰⁰ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 33-34 ; EPISCOPAT DU CONGO, *Actes de la VI^e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo. Léopoldville 1961 (20 novembre-2 décembre)*, Léopoldville, Secrétariat Général de l'Épiscopat (Congo-Léopoldville), 1961.

⁶⁰¹ EPISCOPAT DU CONGO, *Op.cit.*, p. 29-34.

des rapports que l'Église entretenait avec l'État durant la période coloniale, en montrant ses forces et les reproches qui ont été faites par le peuple congolais à l'Église catholique pour avoir pratiqué une collusion avec le pouvoir colonial. Dans le second paragraphe, Les évêques du Congo montrent qu'ils ont mis fin à leur complicité avec l'État colonial et que leur conception de l'État a, par conséquent, subi une évolution doctrinale, ce qui leur permet de rejoindre la doctrine classique du Magistère pontifical sur cette question.

1. Une conception renouvelée des relations entre l'Église et l'État

Après avoir énoncé la caractéristique majeure des sociétés anciennes et les sociétés primitives qui se traduit par « une concentration et une confusion des pouvoirs spirituel et temporel », les évêques du Congo montrent l'originalité du Christianisme qui, s'appuyant sur la parole du Christ : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », introduit « le principe de la distinction des domaines spirituel et temporel ». Cette distinction s'est affirmée et précisée progressivement pour servir aujourd'hui de norme aux rapports entre l'Église et l'État. Après cette déclaration introductive, sont abordées tour à tour les questions sur l'autonomie de l'État, l'attitude de l'État vis-à-vis de l'Église, et un plaidoyer pour une saine laïcité de l'État.

1.1. Autonomie de l'État

La question de l'autonomie de l'État s'ouvre par une référence implicite à la pensée du théologien médiéval Thomas d'Aquin, reprise d'Aristote, selon laquelle l'État, fidèle à sa mission propre d'assurer aux personnes les conditions temporelles de leur développement total, possède dans son domaine une autorité qui lui appartient en propre. La nature des hommes en effet, leur impose l'obligation de former entre eux une société et de l'organiser pour le bien de tous. L'État répond à cette exigence de nature. A ce titre, il a compétence pour organiser, diriger, administrer la société la société et il a le droit de faire respecter l'autorité dont il dispose pour l'exercice de cette compétence et de refuser l'ingérence d'un autre pouvoir dans ce domaine que lui confie la nature.

Aussi l'Église réprovoque-t-elle et condamne-t-elle toute manifestation de cléricalisme, c'est-à-dire la substitution des autorités de la société religieuse à celles de l'État dans le domaine de celui-ci. L'État en ce sens est laïc : son pouvoir n'a pas pour origine une concession de l'Église mais il a son fondement dans la nature des hommes telle

que l'a voulue le Créateur. Instrument du bien public temporel, l'État se développe suivant les besoins et l'ampleur de l'œuvre à accomplir. Aujourd'hui l'extension du réseau des relations humaines, l'impact croissant du politique, de l'économique et du social, le développement technique, élargit chaque jour le domaine de la compétence de l'État et le champ de ses responsabilités. Dans un pays jeune, la nécessité, pour vivre, d'entrer en compétition sur le plan économique et social avec des nations hyperindustrialisées, impose à l'État un effort accru de rationalisation et de coordination⁶⁰².

1.2. Attitude de l'État vis-à-vis de l'Église

Une fois qu'ils ont proclamé la laïcité de l'État, les évêques du Congo précisent la portée de leur pensée en disant que l'État ne peut, sur invocation de sa légitime laïcité, vouloir ignorer les Églises constituées et spécialement l'Église catholique qui, en raison de sa structure hiérarchique, est représentée par le Saint-Siège. Refuser de respecter la vie religieuse et d'en garantir la liberté dans la nation, à plus forte raison, empiéter sur le domaine propre de l'Église, est renier le principe même de la laïcité qui repose sur la distinction nécessaire entre l'ordre de l'État et l'ordre spirituel dépendant de l'Église ; c'est verser dans le laïcisme, erreur par laquelle l'État prétend ou ignorer l'Église, ou régir des matières qui relèvent de la compétence de celle-ci.

La distinction nécessaire entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel ne signifie nullement opposition. L'Église et l'État, chacun dans son ordre, sont des sociétés nécessaires et parfaites. Dans la mesure où elles seront fidèles à leur domaine propre, leurs missions apparaîtront complémentaires. L'Église a reçu le pouvoir exclusif de régler la vie religieuse ; l'État, celui d'organiser la société temporelle en vue du bien commun. Ouverts l'un à l'autre, dans la reconnaissance et le respect mutuels de leur valeur et de leur compétence, l'Église et l'État contribueront, chacun pour sa part, à l'édification du bien total de l'homme. A l'État de comprendre que son action ne prend tout son sens que si elle s'achève par l'action de l'Église, porteuse de la rédemption universelle. L'Église, par ailleurs, sait qu'elle n'a pas à contribuer à la recherche purement humaine d'un système

⁶⁰² Cf. EPISCOPAT DU CONGO, *Op.cit.*, p. 32-33.

politique et économique : elle ne se préoccupe du domaine profane que dans la mesure de son incidence sur le moral et le religieux⁶⁰³.

1.3. Plaidoyer pour une saine laïcité de l'État

Après avoir exposé leur pensée sur l'autonomie de l'État et ses relations avec l'Église, les évêques du Congo affirment que « la convergence des efforts de ces deux pouvoirs, celui de l'État et celui de l'Église, s'opèrera dans l'action du laïc chrétien ». Le laïc chrétien, sous peine de manquer son salut, ne peut se confiner dans la recherche des biens terrestres. Cependant, le même laïc chrétien ne peut pas davantage être indifférent à ce monde où se réalise sa destinée. Il sait que l'État contribue par ses décisions politiques à l'édification d'une civilisation ouverte aux dépassements exigés par la foi. Le laïc participera donc à la construction de ce monde dans le respect des fins profanes de l'État. En conclusion, les évêques affirment que « pour le laïc chrétien, il ne peut y avoir d'opposition entre l'Église et l'État : en lui doit se concilier la double fidélité du croyant et du citoyen pour que s'opère la 'rédemption' du temporel confié à sa gestion ».

Toutefois, les évêques avertissent que si, au plan des principes, il n'y a pas d'antinomie entre l'Église et l'État, au plan de l'action, la tension est inévitable. Si l'État est naturellement enclin à régenter tout l'homme, il arrive aussi aux gens d'Église d'oublier la finalité propre de l'État et la valeur spécifique de l'ordre temporel. C'est dans une fidélité réciproque et une collaboration franche que cette tension naturelle se purifiera de toute animosité et pourra même devenir féconde.

Au terme de leur analyse d'« une saine laïcité de l'État », les évêques du Congo constatent que le phénomène de laïcisation est en pleine expansion en Afrique. Ils s'engagent à reconnaître et à respecter, en paroles et en actes, l'autonomie des plans politique, économique et social. En guise de justification de leur engagement, les évêques disent qu'au moment où les Africains assument effectivement leurs responsabilités et prennent en charge la direction de leur pays, ils comprennent que les mêmes Africains se montrent jaloux de leurs prérogatives et dénoncent avec vigueur et même violence toute confusion ou intrusion qui serait un abus de pouvoir ou une tentative de créer une

⁶⁰³ Cf. EPISCOPAT DU CONGO, *Op.cit.*, p. 33.

‘domination cléricale’. Proscrivant le cléralisme, les évêques du Congo prennent appui sur le fait que Jésus a refusé de vassaliser la terre lorsqu’il a précisé à Pilate que son Royaume n’était pas de ce monde. Par conséquent son Église n’a pas à gouverner les peuples, à régir les États, à annexer à sa mission spirituelle les diverses activités humaines. Elle a à libérer les consciences, et, par-là, elle devient vraiment le sel de la terre⁶⁰⁴.

Telle que présentée, la conception des relations entre l’Église et l’État qui se dégage des Actes de la VI e Assemblée Plénière de l’Épiscopat du Congo est une reprise implicite, pour l’essentiel, de l’enseignement classique de l’Église sur l’État, mis au point par le pape Léon XIII dans ses encycliques *Diuturnum Illud* sur l’origine du pouvoir civil et *Immortale Dei* sur la constitution chrétienne des États. Nous l’avons longuement exposée dans le chapitre précédent sur l’enseignement social du Magistère sur l’État. A travers le nouveau regard que les évêques du Congo portent sur les relations entre l’Église et l’État, l’Église catholique au Congo rejoint l’enseignement magistériel de l’Église universelle, qui avait été complètement ignoré durant toute la période coloniale du Congo. La doctrine renouvelée de l’Église catholique au Congo constitue donc un tournant après avoir opté délibérément pour une collusion avec l’État colonial, ce qui n’était pas sans conséquence pour la crédibilité de la mission de l’Église réduite d’une manière ou d’une autre à une mission politique, économique et sociale.

2.2.1.3.4. *Déclaration du Comité Permanent des Ordinaires du Congo sur les relations entre l’Église et l’État (22 juin 1962)*

La présente déclaration s’inscrit dans un contexte social marqué par l’instabilité politique que traverse le Congo depuis son accession à l’indépendance en 1960. La conception unitaire de l’État qui était choisie comme forme de l’État par les Pères de l’indépendance n’avait pu s’imposer au Congo. Le gouvernement central ne contrôle plus l’administration de plusieurs régions, comme le Katanga en pleine sécession, le Sud-Kasaï qui avait proclamé son autonomie, la Province Orientale devenue le bastion des partisans de Lumumba, un bastion de l’opposition radicale au gouvernement impérialiste et illégal basé à Léopoldville (Kinshasa). Le Parlement congolais fonctionnait assez régulièrement. L’épiscopat congolais jugeait en outre qu’un fossé était en train de se

⁶⁰⁴ Cf. EPISCOPAT DU CONGO, *Op.cit.*, p. 34.

creuser entre l'Église et la classe politique. Raison pour laquelle l'Église avait estimé utile d'éclairer les responsables politiques et la population congolaise sur la délicate question des relations entre l'Église et le Nouvel État⁶⁰⁵.

1. Le rôle croissant de l'État dans la vie sociale

En parlant des « tendances étatiques » dans une première partie, la déclaration fait sienne l'acceptation du rôle croissant de l'État, dans le cadre de la socialisation :

« A l'heure actuelle, où les nécessités sont plus urgentes, où les groupes de pression se multiplient et deviennent plus puissants, où les problèmes se posent de plus en plus à l'échelle mondiale, le renforcement de l'autorité et de l'influence de l'État et de sa réglementation de la vie sociale apparaissent, non comme un abus, mais comme une exigence nécessaire au maintien du bien commun. Qu'il soit plus accusé, plus brutal et, selon certains aspects, manifestement exagéré dans les pays communistes n'est pas une raison pour le condamner »⁶⁰⁶.

Pour les évêques, le rôle croissant de l'État semble encore justifié « dans un pays en voie de développement et de réorganisation » comme le Congo : « Il est normal – comme en toute période de crise, qu'elle soit de croissance ou de vieillissement – que l'autorité soit plus forte et que son action s'étende plus loin qu'en période normale, car c'est le seul moyen d'obtenir l'union de tous, indispensable pour sauvegarder le bien de tous »⁶⁰⁷. Si le principe du renforcement du rôle de l'État est acquis, les évêques ne manquent pas de rappeler ce en quoi ce rôle consiste, notamment « obtenir la collaboration de tous à une œuvre commune, qui est finalement l'accès de chacun à une vie plus pleinement humaine : développement de la personne, sécurité dans la paix, travail dont on peut vivre, amélioration du niveau social, culturel et moral ». Ce sont toutes ces préoccupations qui justifient l'intervention que l'État doit réaliser dans la vie sociale.

⁶⁰⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 97, note 1 : Selon Mgr Jean Jadot, ancien aumônier militaire au Congo, « D'une manière générale, ce personnel (les responsables politiques) a très peu de contacts avec l'Église. Il ne fréquente ni la messe ni les sacrements ; en dehors des rapports nécessités par l'examen des problèmes techniques, administratifs et parfois politiques, il ne rencontre jamais le prêtre. Il évite presque systématiquement tout engagement avec les institutions catholiques, et même avec les autorités religieuses. Les documents ecclésiastiques, comme ceux publiés à l'issue de l'Assemblée Plénière, sont ignorés ».

⁶⁰⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 96.

⁶⁰⁷ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 96.

Parmi les implications du rôle de l'État dans la vie sociale, c'est-à-dire dans la vie économique et politique, les évêques retiennent, en se plaçant dans le sillage de l'encyclique du pape Jean XXIII, que « la présence de l'État dans le domaine économique, si vaste et si pénétrante qu'elle soit, n'a pas pour but de réduire de plus en plus la sphère de liberté ou l'initiative personnelle des particuliers, tout au contraire, elle a pour objet d'assurer à ce champs d'action la plus vaste ampleur possible, grâce à la protection effective, pour tous et pour chacun, des droits de la personne humaine. Et il faut retenir, parmi ceux-ci le droit qui appartient à chaque personne humaine d'être et de demeurer normalement première responsable de son entretien et de celui de sa famille »⁶⁰⁸.

2. Le rôle de l'Église : la tradition catholique de deux pouvoirs

A la question du rôle que l'Église peut jouer dans la vie sociale, la Déclaration des évêques actualise la théorie catholique de deux pouvoirs selon laquelle le pouvoir spirituel est exercé par l'Église, tandis que le pouvoir temporel est l'apanage de l'État, avec une vision fortement hiérarchique de l'Église. Les laïcs se voient rappeler qu'ils ont un grave devoir de témoignage et l'État que son rôle s'arrête au seuil de la conscience, sur laquelle seule l'Église a autorité. Si le Comité Permanent reprend de Pie XII la reconnaissance d'une saine et légitime laïcité de l'État : « On a souvent défini cette attitude comme une 'neutralité positive'. Le Pape Pie XII a même parlé de la 'saine et légitime laïcité' de l'État comme d'un principe de la doctrine de l'Église. Effort traditionnel de l'Église pour maintenir distincts mais unis les deux pouvoirs. Le mélange du sacré et du profane, dit le Pape, se vérifie surtout là où une partie importante des fidèles s'est détachée de l'Église »⁶⁰⁹, le même Comité Permanent n'assume pas la définition historique du bien commun proposée par Jean XXIII selon laquelle « le bien commun, c'est l'ensemble des conditions sociales permettant à la personne d'atteindre mieux et plus facilement son plein épanouissement »⁶¹⁰. Le bien commun est désormais défini comme une construction historique et non à partir des principes théoriques comme cela se faisait avant l'enseignement social de Jean XXIII. En d'autres termes, les normes du bien commun ou

⁶⁰⁸ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 96.

⁶⁰⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.* p. 99.

⁶¹⁰ JEAN XXIII, *Encyclique Mater et Magistra* (1961), n° 65. Cette définition a été reprise dans l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII, n° 56 et dans la Constitution Pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, 1965, n° 26.

bien social sont définies à partir de l'expérience dans un dialogue entre tous les acteurs concernés et non sur base de principes abstraits universels.

Dans la conclusion à sa Déclaration, le Comité Permanent affirme que « l'Église catholique s'oppose à un État 'totalitaire', parce qu'elle croit et enseigne que le bien-être ici-bas, que le progrès matériel n'est pas le tout de l'homme et que, d'autre part, l'État n'a pas les moyens, ni la compétence pour prendre position dans le domaine religieux, bien qu'il importe grandement à l'équilibre social que l'État tienne compte de l'allégeance religieuse de ses membres (...) »⁶¹¹. Si l'État doit faire abstraction du caractère confessionnel, il ne peut se prévaloir de ce caractère pour mener une politique qui serait discriminatoire. Sans doute, l'ordre public doit-il être respecté, mais encore faut-il que cet ordre public soit humain.

2.2.1.3.5. Les chrétiens face à l'avenir du pays. Lettre collective de l'épiscopat du Congo-Léopoldville (Rome, le 26 novembre 1963)

Écrite à Rome durant la participation des évêques à la deuxième session du Concile Vatican II, du 29 septembre au 4 décembre 1963, la lettre collective des évêques du Congo s'interroge sur le problème des chrétiens face à l'avenir du pays. Le contexte sociopolitique de cette lettre est celui d'un pays toujours affecté par les crises politiques qui n'en finissent pas. La paix est menacée et l'opposition au Gouvernement Adoula était devenue si forte que le Président KasaVubu avait jugé bon de mettre le parlement en congé illimité le 29 septembre 1963. Quelques temps après, l'opposition avait créé dans la clandestinité un Conseil National de Libération qui avait suscité au cours de l'année 1964 la rébellion organisée par Pierre Mulele au Kwilu, tandis que celle des Simba (lions) embrasait la Province Orientale (Stanleyville), le Kivu et le Nord-Katanga.

Les évêques du Congo sont encouragés dans leur démarche par le vent de renouveau qui soufflait à Rome. Non seulement, le pape Jean XXIII avait publié à la date du 11 avril 1963 l'encyclique *Pacem in terris* sur la paix entre toutes les nations, qui avait reçu un accueil chaleureux dans le monde entier ; mais aussi le Concile Vatican II s'apprêtait à clôturer sa deuxième session le 4 décembre 1963, avec la promulgation de son premier texte, la Constitution sur la liturgie.

⁶¹¹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p.100.

Soucieux de clarifier le rôle des chrétiens dans la reconstruction de la société congolaise, les évêques introduisent leur lettre collective par un constat douloureux : « La désunion, les rivalités tribales, l'égoïsme sous toutes ses formes ont causé, au cours des trois années d'indépendance que nous venons de vivre, des misères et des souffrances qui ont atteint un tel degré d'activité, qu'il en est résulté chez beaucoup un sentiment de désespérance »⁶¹².

Devant cette situation difficile et en union avec les hommes de bonne volonté, les évêques incitent toute la population congolaise à un effort généreux pour la construction de la nation. Pour réussir cette œuvre de longue haleine, ils proposent que « l'année 1964 soit une année de la construction de la nation par les congolais eux-mêmes ». Cependant, la construction de la nation congolaise suppose une notion exacte de l'indépendance politique. Celle-ci signifie « l'aspiration des peuples à se donner un régime, des institutions politiques, une organisation économique et sociale qui tendent à assurer le bien commun. L'indépendance demeurerait négative, stérile, vouée à l'échec si elle ne comportait pas la prise en charge des responsabilités pour servir réellement le pays. L'indépendance suppose des hommes capables de se mettre au service des autres pour construire la société »⁶¹³. Si la construction de la nation congolaise doit être une œuvre de tous les congolais, elle s'impose aux chrétiens comme une exigence primordiale de leur vocation chrétienne. Ainsi, un chrétien qui ne se préoccuperait pas des problèmes politiques, économiques et sociaux de son pays ne serait pas un véritable chrétien, selon les évêques.

En vertu de leur charge apostolique, les évêques congolais se proposent d'éclairer ces problèmes difficiles sous leur aspect moral. Pour ce faire, ils développent leur propos en quatre points : l'examen de la situation, les fondements du renouveau, les devoirs des « serviteurs de l'État » et les devoirs du citoyen⁶¹⁴.

1. De l'examen de la situation sociopolitique

⁶¹²EPISCOPAT DU CONGO, *Lettre collective de l'épiscopat du Congo-Léopoldville*, dans la *Documentation Catholique*, n° 1422 du 19 avril 1964, p. 518.

⁶¹³EPISCOPAT DU CONGO, *Op. cit.*, p. 519.

⁶¹⁴ Cf. Louis NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'engagement catholique au Zaïre. 1960-1992*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 89.

Les évêques relèvent les nombreux faits révélateurs du malaise général et qui sont comme les causes profondes de la misère du peuple congolais. La vie publique est marquée par des détournements des deniers publics, l'octroi de grandes responsabilités aux hommes dépourvus de compétence et d'honnêteté, les excès d'un tribalisme étroit qui donne l'impression que l'indépendance, fruit de l'effort commun, n'a été finalement qu'une simple « substitution » :

« A la classe dirigeante de l'époque coloniale jouissant d'un standing privilégié a succédé une classe dont trop de membres sont uniquement soucieux de bénéficier des mêmes privilèges et, avant tout, préoccupés de les conserver aussi longtemps que possible (...). Pour assurer les positions acquises, on place aux postes clés des membres du clan, quelle que soit leur compétence. On limoge sans scrupule ceux qui, honnêtement et consciencieusement, s'efforcent de servir. On écarte des postes importants ceux qui ont reçu une formation plus poussée. Ceux qui se sont vu écartés du pouvoir s'efforcent de le conquérir. De là, une lutte pour laquelle tous les moyens sont bons : chantage, corruption, violences mêmes »⁶¹⁵.

La désorganisation économique qui découle de cette situation sociopolitique du Congo engendre la famine, l'exode rural, la baisse du niveau de l'enseignement et les conditions de vie de plus en plus difficile. Du point de vue social, une opposition se marque entre une minorité de plus en plus riche et une grande masse de la population qui croupit dans une misère inhumaine :

« Les privilégiés se préoccupent avant tout de garder et d'accroître leurs privilèges. Dominés par l'égoïsme qui les rend aveugles à la misère des autres, assoiffés de luxe et de plaisirs, ils sombrent dans une immoralité qui gangrène et corrompt la jeunesse. D'autre part, les conditions de vie inhumaines poussent en certaines régions un nombre considérable d'hommes et de femme, de jeunes gens et de jeunes filles à rechercher des compensations dans les plaisirs les plus bas : boisson, stupéfiants, débauche. Ils s'abrutissent en même temps qu'ils font peser une lourde hypothèque sur la santé physique et morale des générations à venir »⁶¹⁶.

Évitant de faire une généralisation abusive de tous les citoyens, les évêques rendent un hommage vibrant à ceux qui font leur devoir, aux responsables du pays qui, conscients de leurs obligations, ne cèdent ni à la corruption ni au tribalisme.

⁶¹⁵EPISCOPAT DU CONGO, *Op. cit.*, p. 521-522.

⁶¹⁶EPISCOPAT DU CONGO, *Op. cit.*, p. 522-523.

2. Fondement du renouveau : la promotion du bien commun

Les évêques rappellent, sous ce titre, les principes et conditions indispensables pour que la société congolaise de demain soit apte à réaliser le bonheur de tous ses citoyens. Il faudrait « promouvoir le bien commun » qui, pour les évêques, « c'est ce que nous désirons tous au plus profond de notre cœur ; c'est cet ensemble de biens qui seul peut satisfaire l'homme tout entier avec ses besoins tant spirituels que matériels (...). D'une manière plus précise, pour les évêques, le bien commun c'est l'ordre et la paix pour tous, une prospérité matérielle collective et un climat favorable à l'épanouissement de l'homme avec toutes ses valeurs intellectuelles, spirituelles et morales.

Il faudra ensuite que les gouvernants et les gouvernés vivent selon les règles élémentaires de « la moralité dans la vie publique ». Car, pour agir efficacement dans la vie politique, le pape Jean XXIII dit qu'on ne peut se contenter des lumières de la foi et d'une bonne volonté ardente à promouvoir le bien. Il faut être à même d'agir sur les institutions publiques, ce qui suppose compétence scientifique, aptitude technique et qualification professionnelle. Mais, ces qualités ne suffisent pas pour imprimer à la société un caractère pleinement humain. Celle-ci réclame la vérité comme fondement des relations, la justice comme règle, l'amour mutuel comme moteur et la liberté comme climat.

Enfin, pour que le renouveau soit au rendez-vous au Congo, les évêques préconisent la « promotion du développement total du pays » ou encore « un développement intégral » pour l'ensemble du pays. Pour les évêques, en parlant de « développement intégral », « il ne s'agit pas simplement d'augmenter les moyens de production, de développer les richesses du sol et du sous-sol, mais aussi, en même temps, de mettre en place une organisation politique, administrative qui puisse, dans les meilleures conditions possibles, assurer l'exploitation des richesses pour l'homme lui-même. Et cela pose le problème de la situation sociale, de la scolarisation et de la santé de la population »⁶¹⁷.

⁶¹⁷EPISCOPAT DU CONGO, *Op.cit.*, p. 523.

3. Devoirs de « serviteurs de l'État »

Situant en Dieu la source de l'autorité, les évêques du Congo déclarent, à la suite de saint Paul, que « toute autorité vient de Dieu et les titres des pouvoirs publics se ramènent à une certaine participation à l'autorité divine elle-même ». Cela dit, ils rappellent que la fonction gouvernementale n'a de sens qu'en vue du bien commun et que les dispositions prises par les titulaires doivent à la fois respecter la véritable notion de ce bien et tenir compte de la situation du moment. Parmi les implications des « serviteurs de l'État », il a d'abord le fait d'être au service du bien commun par une politique respectueuse de la hiérarchie des valeurs, ménageant une juste proportion entre les différents secteurs de la vie publique, se préoccupant de favoriser l'aménagement social parallèlement au progrès économique ; ensuite, en protégeant les libertés et les droits inviolables des personnes ; en outre, en veillant à l'intérêt de tous les citoyens, sans favoritisme, si ce n'est une sollicitude toute spéciale pour les plus pauvres ; puis, en dotant le pays d'une constitution et des libertés fondamentales si chères au peuple congolais ; enfin, en créant une véritable unité nationale, non pas imposée du dehors, mais créée du dedans, dans le respect mutuel des diversités, des particularités régionales et locales.

Ensuite, les « serviteurs de l'État » doivent prendre conscience de la « haute responsabilité » qui leur est confiée. Selon les évêques du Congo, on ne s'improvise pas « homme d'État » ni même « homme politique ». On le devient en s'y préparant par l'étude et la réflexion, et en s'initiant progressivement aux questions complexes que posent la mise en place et la gestion d'un État moderne. Cela suppose que l'homme politique est capable de s'entourer d'hommes de valeur, d'avoir recours aux avis de spécialistes sur les questions qui se posent.

Enfin, les « serviteurs de l'État » doivent avoir des « qualités morales ». Les évêques partent de l'idée que les qualités « techniques » ne suffisent pas, qu'il faut qu'elles soient unies à une haute valeur morale, notamment le sens du bien commun, ce qui implique l'oubli de sa personne, sa famille, son clan pour le bien de la nation ; le sens de responsabilités, ce qui implique que l'homme d'État prend en main avec fermeté, sans tomber dans la dictature, la direction du pays en associant la population. Le peuple respecte celui qui a le courage de prendre les décisions qui s'imposent car un vrai chef est celui qui s'affirme dans son travail, et non celui qui écrase ; l'homme d'État doit aussi donner

l'exemple du travail et du dévouement. Il s'agit d'une tâche délicate et ardue qui nécessite une union étroite et vivante au Christ qui fait de nous des témoins de vérité, de justice et d'amour fraternel⁶¹⁸.

4. Devoirs des citoyens

Rejetant toute attitude négative qui se traduit par des critiques et par l'indifférence la plus complète à l'égard de la « politique », les évêques engagent les citoyens à s'y intéresser et à prendre leurs responsabilités dans ce secteur important de s'y intéresser et à prendre leurs responsabilités dans ce secteur important de la vie du pays. Quant aux chrétiens, ils doivent être « le levain dans la pâte », des animateurs du temporel et collaborer avec tous à la construction de la nation.

S'agissant du lien entre « le chrétien et les partis politiques », les évêques rappellent d'une manière nette que « L'Église n'est pas un parti politique et ne souhaite nullement la formation d'un parti confessionnel cherchant à grouper les chrétiens au plan politique... Si l'Église, en certaines régions, a parfois marqué son appui à un parti déterminé, c'est qu'il était seul à offrir les garanties indispensables du point de vue chrétien. Mais elle n'a jamais considéré cette situation comme un idéal »⁶¹⁹. Pour les évêques, l'inscription à un parti est donc un acte qui relève de la libre disposition de chaque homme en particulier, et est, pour chacun, une affaire de conscience.

Dans la conclusion⁶²⁰ à leur lettre, les évêques rappellent que le « Congo est un pays doté de potentialités magnifiques ». Pour que ce pays devienne un foyer rayonnant au cœur de l'Afrique, ce qui est une tâche ardue et exigeante, les évêques du Congo invitent particulièrement les chrétiens à devenir les animateurs de la construction du pays, non seulement par un engagement temporel sérieux, compétent, désintéressé, mais surtout par le témoignage quotidien d'une vie chrétienne authentique, basée sur un renouveau moral courageux.

⁶¹⁸ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 110-111.

⁶¹⁹ Léon de SAINT MOULIN, « Que penser des interventions de l'Église catholique en matière politique ? », in *CONGO-AFRIQUE*, n° 523 (Mars 2018), p. 202 ; Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 113.

⁶²⁰ Léon de SAINT MOULIN, *Art.cit.*, p. 202 ; Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 113.

A travers ces différents documents que nous avons analysés précédemment, il convient de relever le fait que les évêques sont restés fidèles à la ligne de conduite qu'ils ont adoptée à partir de 1956 visant à rompre les liens de complicité qui les liaient aux coloniaux. Autrement dit, les évêques du Congo ont décidé de ne plus confondre la mission de l'Église avec celle de l'État, comme c'était durant la période coloniale au Congo. Depuis l'indépendance, les messages de l'épiscopat que nous avons analysés exprimaient le souci de l'Église de contribuer à la construction de l'État et de la Nation congolaise bien que le contexte de crise politique récurrente a fait que les évêques du Congo n'ont pas tenu leurs promesses. Non seulement le jeune État congolais n'a pas eu le temps d'exercer comme il se doit son autorité sur l'ensemble du pays, mais aussi le pays a connu une descente aux enfers avec les destructions de toutes sortes, y compris les infrastructures nombreuses héritées de la colonisation. C'est donc une crise politique complexe aux multiples enjeux que le Congo a vécue aux premières années de son indépendance et qui est devenue récurrente même plusieurs décennies plus tard. D'où l'importance de rappeler les faits saillants de cette crise politique majeure que le Congo a connue au lendemain de l'indépendance.

2.2.2. Faits saillants de la vie politique congolaise : la crise au sommet de l'État durant la Première République (1960-1965)

Bien qu'elle fût d'une durée relativement courte, 1960-1965, la Première République du Congo-Léopoldville marque un tournant dans l'histoire politique du pays. C'est elle qui inaugure la période postcoloniale au Congo. La même période a cumulé également des faits politiques majeurs qui permettent de comprendre le destin tragique que le Congo a connu au lendemain de l'indépendance et dont les stigmates sont encore perceptibles aujourd'hui encore. Il s'agit tout d'abord du processus d'indépendance et l'émergence des élites politiques congolaises ; ensuite, les confrontations politiques au lendemain de l'indépendance du Congo ; puis, l'internationalisation du chaos congolais ou la crise de l'élite ; en outre, les tentatives de normalisation du champ politique congolais ; enfin, les violences de l'État et les violences contre l'État. L'examen de ces différents faits politiques peut aider à comprendre la faiblesse de l'État qui est au cœur de notre recherche.

2.2.2.1. *Processus d'indépendance et émergence des élites autochtones au Congo*

Dans son allocution du 13 janvier 1959, le roi Baudouin 1^{er} des Belges, en réaction aux émeutes survenues à Léopoldville (Kinshasa) le 4 janvier de la même année, préconise des réformes pour « conduire, sans atermoiements funestes mais sans précipitation inconsidérée, les populations congolaises à l'indépendance dans la prospérité et la paix »⁶²¹. Dans la foulée de ce message royal du 13 janvier 1959, la Belgique a lancé des réformes et accéléré celles qui patinaient, notamment l'africanisation de l'administration et de l'armée, la démocratisation. Les élites congolaises se sont pressées en quête de meilleures positions au sein de l'espace politique postcolonial. Cette mobilisation s'est encore accrue lorsque l'option de négociation comme préalable à l'indépendance était levée. L'organisation d'une Table ronde à Bruxelles va renforcer la visibilité des élites autochtones dans les méandres de ce qui sera le nouvel État congolais.

2.2.2.1.1. *La Table Ronde à Bruxelles*

C'est le 3 janvier 1960 que le gouvernement belge avait annoncé la convocation d'une Table ronde à Bruxelles et qui comporterait deux phases : la phase politique, et la phase économique⁶²². Ouverte le 20 janvier par le premier ministre Gaston Eyskens, la phase politique de la Table ronde s'est terminée le 20 février 1960. La délégation congolaise était forte de 43 membres effectifs et 38 suppléants. Le prorata de chaque parti dépendait aussi de sa proximité avec les réseaux belges du Congo. La sélection des délégués ou future élite dirigeante s'inscrivait dans une logique de recrutement d'un personnel politique susceptible de contribuer à la consolidation de l'influence belge dans les affaires congolaises. Constituée donc majoritairement des politiciens modérés, cette délégation désignée par l'administration coloniale se répartissait en trois catégories : partis politiques, associations et milieux ruraux (chefs coutumiers).

⁶²¹ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 42.

⁶²² Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 50-54. Selon cet auteur, la Table ronde économique a eu lieu à Bruxelles du 26 avril au 16 mai 1960. Celle-ci a suscité moins d'intérêt parmi les élites congolaises parce que, après la Table ronde politique, organisée du 20 janvier au 20 février 1960, ces élites sont focalisées sur la préparation de l'indépendance. Les élections, principale voie d'accès à la structure institutionnelle, se préparent et la campagne électorale laissait peu de temps aux leaders pour surveiller la Table ronde économique. Les Ténors invités à cette seconde Table ronde ont aussi des charges dans le Collège Exécutif Général, qui fait office de gouvernement de Transition (p. 50).

Du côté belge, la délégation était composée des « élites d'Etat », c'est-à-dire les ministres, parlementaires et présidents des partis entourés d'experts des matières traitées. Il avait aussi les membres de l'administration publique ou territoriale. La qualité des participants belges atteste l'inégalité de compétence et d'expérience par rapport à la délégation congolaise. Peu équipés pour rivaliser avec les Belges, les Congolais ont misé sur l'unicité de leur discours pour faire poids. Quant aux Belges, plus intéressés par le volet économique que politique, ils ont usé de la stratégie du « qui perd gagne », c'est-à-dire céder aux demandes politiques congolaises pour conserver le contrôle sur l'économie et la finance du Congo. Dans leur stratégie, les délégués belges disaient : « Les Congolais veulent leur indépendance tout de suite. On va la leur donner immédiatement, à un moment où ils ne savent pas s'en servir. Aucun cadre n'a été africanisé... Ils n'ont pas d'administration et leur gouvernement devra s'appuyer nécessairement sur l'administration belge. Ils n'ont pas d'armée non plus et leur seule armée sera la Force Publique, qui ne compte que des officiers belges avec, à leur tête, le général Janssens »⁶²³. Pour être complet sur cette page, ajoutons que les belges avaient infiltré la délégation congolaise en mettant à sa disposition des experts et conseillers. Ceux-ci ont constitué le nouveau visage de la domination belge postcoloniale. C'est ce néocolonialisme qui entraîna les autochtones, c'est-à-dire les congolais, à participer à leur propre assujettissement⁶²⁴.

Faisons remarquer que les débats de la Table Ronde avaient commencé par une divergence sur l'ordre du jour. Pour les Belges, les discussions devaient porter uniquement sur la composition des institutions (centrales et locales), le mode de leur constitution, leurs compétences et leur mise en place. Par contre, pour les Congolais, les négociations devaient se focaliser sur : la date de la proclamation de l'indépendance, l'abrogation de la Charte coloniale et le transfert de souveraineté, l'organisation des élections législative et provinciale, les structures générales de l'État et la répartition des pouvoirs, le mode de constitution du gouvernement, les mesures transitoires.

Le compromis sur l'ordre du jour fut enfin trouvé autour de ces thèmes : l'origine du chef de l'état (un Congolais ou le roi des Belges), la forme de l'État (unitarisme ou fédéralisme), le mode de scrutin (suffrage universel direct ou indirect au

⁶²³ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 47.

⁶²⁴ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 47.

second degré), la mise en place des structures politiques (gouvernement, parlement et institutions provinciales), le statut et l'avenir des fonctionnaires et militaires belges, la structuration administrative de l'État, les compétences des institutions et des entités territoriales, le régime politique, les relations entre le Congo et la Belgique⁶²⁵.

Au sujet des résolutions prises à l'issue des échanges durant la Table ronde de Bruxelles, il faut retenir l'organisation du Congo en six provinces ; la proclamation de l'indépendance le 30 juin 1960 ; la constitution du gouvernement à l'issue des élections avec au moins un membre originaire de chaque province, et son formateur à désigner par le roi des Belges ; la fixation des compétences du premier ministre, chef du gouvernement ; la désignation d'un Congolais en qualité de chef de l'État qui règne mais ne gouverne pas, élu au second degré par les deux chambres (des représentants et le sénat) réunies en congrès ; le recrutement mixte des parlementaires pour les deux chambres : les membres élus au suffrage universel (direct et indirect) et les membres cooptés (les chefs coutumiers et les notables) ; la convocation de la Constituante à Luluabourg, avec les membres issus de deux chambres ; la répartition des compétences entre le pouvoir central et les provinces : le pouvoir central s'occupe des relations extérieures, de l'armée et de la gendarmerie, des finances, des douanes, de la monnaie, de l'enseignement supérieur, des travaux publics, des mines, des affaires foncières, de la justice... Par contre, les provinces s'intéressent à la police provinciale, aux finances provinciales, à l'enseignement primaire, moyen et technique, aux routes et eaux, aux travaux publics des provinces... ; les institutions provinciales sont l'assemblée et le gouvernement provincial dans lequel est inclus un délégué du pouvoir central ; le régime électoral dépend du type d'institution, et les critères d'éligibilité, le mode de votation, la répartition des sièges... diffèrent aussi en fonction des institutions ; la détermination des attributs de chaque pouvoir (exécutif, législatif et judiciaire) ; la signature ultérieure d'un « traité général d'amitié, d'assistance et de coopération » sur l'avenir des relations entre la Belgique et le Congo ; le maintien du statut de fonctionnaire aux agents belges de l'administration, lesquels passeront sous l'autorité du gouvernement congolais le 30 juin 1960.

⁶²⁵ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 48.

Pour assurer le suivi et la concrétisation des accords, un « Collège Exécutif Général » est constitué en mars 1960, composé des élites congolaises et belges sous la coordination du Gouverneur général Cornelis. Il fait office d'exécutif de transition, jusqu'à la formation d'un gouvernement congolais issu des urnes ; il met en œuvre les résolutions de la Table ronde et prépare les cérémonies de l'indépendance. Les Congolais dans ce Collège assurent une représentation à double casquette : celle de leur parti et celle de leur province. A travers ces délégués se positionnent dans le nouveau champ politique à la fois les partis politiques, les communautés ethniques et les individus. Il s'agit de Joseph KasaVubu, représentant du parti Abako⁶²⁶ et de la province de Léopoldville ; Emile Nyangwile, représentant du parti MNC/K et de la province du Kasai ; Rémy Mwamba, représentant du parti Balubakat⁶²⁷ et de la province du Katanga ; Anicet Kashamura, représentant du parti CEREAA⁶²⁸ et de la province du Kivu ; Patrice Lumumba, représentant du parti MNC/L⁶²⁹ et de la Province-Orientale ; Paul Bolya, représentant du parti PNP⁶³⁰ et de la province de l'Équateur. La conséquence immédiate de la Table ronde politique est la consécration des élites dirigeantes et leur visibilité dans les entités territoriales ainsi que dans les communautés⁶³¹.

2.2.2.1.2. *Célébration de l'indépendance du Congo : 30 juin 1960*

Les allocutions prononcées à l'occasion de la proclamation de l'indépendance du Congo le 30 juin 1960 ont étalé deux visions divergentes au sein de l'élite dirigeante. Le roi Baudouin 1^{er} des Belges a ouvert la cérémonie et le président KasaVubu a suivi, mais Lumumba, Premier Ministre, refusant de faire de la figuration, s'est attribué la parole en dehors du protocole du jour.

2.2.2.1.2.1. *Le discours du roi Baudouin 1^{er}, Souverain de Belges*

Dans le discours royal de circonstance, Baudouin 1^{er} a rendu hommage au colonisateur et à son action civilisatrice au Congo :

⁶²⁶ ABAKO : Alliance des Bakongo

⁶²⁷ BALUBAKAT : Association générale des Baluba du Katanga

⁶²⁸ CEREAA : Centre de Regroupement Africain

⁶²⁹ MNC/L : Mouvement National Congolais/ Aile Lumumba

⁶³⁰ PNP : Parti National du Progrès

⁶³¹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 48-49.

« L'indépendance du Congo constitue l'aboutissement de l'œuvre conçue par le génie du roi Léopold II, entreprise par lui avec un courage tenace et continuée avec persévérance par la Belgique. Elle marque une ère décisive dans les destinées non seulement du Congo lui-même mais, je n'hésite pas à l'affirmer, de l'Afrique tout entière. Nous reconnaissons avec joie et émotion que le Congo accède ce 30 juin en plein accord et amitié avec la Belgique à l'indépendance et à la souveraineté internationale »⁶³².

Parmi les recommandations que le roi des Belges a formulées à l'endroit de l'État du Congo au moment d'accéder à l'indépendance, il a la mise en garde de l'élite congolaise contre le risque d'ingérence de puissances étrangères dans ses affaires et contre le danger des réformes précipitées. Le roi a donc prononcé un discours paternaliste et dirigiste, qui laissait croire que l'indépendance du Congo était un fait voulu par la Belgique et non le fruit d'une quelconque lutte des Congolais⁶³³. Si le nouveau Président du Congo, Joseph KasaVubu est d'accord avec la vision de l'indépendance que défend le roi Baudouin 1^{er}, le Premier Ministre Lumumba se fera le porte-parole des souffrances endurées par le peuple congolais durant la colonisation, et remet en question, par le fait même, les discours paternalistes prononcés avant lui.

2.2.2.1.2.2. *Le discours du Président KasaVubu*

Répondant en des termes protocolaires et, dans un langage diplomatique, le Président KasaVubu exprime sa reconnaissance envers la Belgique qui a émancipé les Congolais et leur confie leur destin :

« ... Que de différences, en effet, lors de la fondation de notre pays, entre des populations que tout contribuait à maintenir écartées les unes des autres sans souligner les diversités des langues, de coutumes ou des structures sociales, rappelons simplement les distances énormes qui nous séparaient et le manque de moyens modernes de communication de la fin du siècle passé. Pour se reconnaître, il a fallu se rencontrer. Bon nombre de populations vivant aux confins de ce vaste pays se sentaient peu proches les unes des autres. Vous avez bien voulu rappeler, Sire, combien le progrès de moyens de déplacement contribua heureusement à enserrer le pays dans un réseau d'échanges qui a servi aussi et, grandement, à rapprocher les hommes. (...) La Belgique eut alors la sagesse de ne pas s'opposer au courant de l'histoire et, comprenant la grandeur de l'idéal de la liberté qui anime tous les cœurs congolais, elle a su, fait sans précédent dans l'histoire d'une colonisation pacifique, faire passer

⁶³² BAUDOUIN Ier (Roi), cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, 2015, p. 62.

⁶³³ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 62.

directement et sans transition notre pays de la domination étrangère à l'indépendance dans la pleine souveraineté nationale.

Mais si nous pouvons nous réjouir de cette décision, nous ne devons pas oublier que c'est à nous désormais à prendre le relais et à rassembler les matériaux de notre Nation dans l'union et dans la solidarité. Nous disposons pour cela d'un large éventail de moyens, mais il faudra que nous les utilisions avec sagesse, sans hâte ni lenteur avec le souci de s'adapter harmonieusement au rythme normal des choses, sans essouffler les populations par une marche trop rapide qui les laisse hors d'haleine sur le bord de la route mais sans se complaire non plus dans une administration béate de ce qui est déjà... Nous aurons également dans tout le pays à développer l'assimilation de ce que quatre-vingts ans de contact avec l'Occident nous a apporté de bien : la langue qui est l'indispensable outil de l'harmonisation de nos rapports, la législation qui, insensiblement, a influencé l'évolution de nos coutumes diverses et les a lentement rapprochés et, enfin et surtout, la culture, la culture...

Sire, La présence de votre Auguste Majesté aux cérémonies de ce jour mémorable constitue un éclatant et nouveau témoignage de votre sollicitude pour toutes ces populations que vous avez aimées et protégées. Elles sont heureuses de pouvoir dire aujourd'hui à la fois leur reconnaissance pour les bienfaits que vous et vos illustres prédécesseurs leur avez prodigués, et leur joie pour la compréhension dans laquelle vous avez rencontré leurs aspirations. Elles ont reçu votre message d'amitié avec tout le respect et la faveur dont elles vous entourent et garderont longtemps dans leur cœur les paroles que vous venez de leur adresser en cette heure émouvante... »⁶³⁴.

Dans son discours, le Président Kasa-Vubu a rappelé un fait historique important réalisé par le roi Léopold II, à savoir la création du Congo comme État à la fin du XIXe siècle sur un espace autrefois occupé par des royaumes qui étaient autonomes les uns par rapport aux autres. Il parle d'une colonisation pacifique réalisée par la Belgique au Congo et, qui, sans vouloir s'opposer à l'histoire, fait passer directement et sans transition le Congo de la domination étrangère à l'indépendance dans la pleine souveraineté nationale. En outre, le Président Kasa-Vubu loue le roi Baudouin Ier venu présider aux cérémonies de l'indépendance du Congo et lui témoigne de la reconnaissance des populations congolaises pour les bienfaits que lui et ses prédécesseurs leur ont apporté pendant quatre-vingts ans de colonisation.

Mais, si la création du Congo comme État est un fait historique avéré, l'on ne peut que s'étonner d'apprendre que la colonisation belge au Congo a été pacifique comme

⁶³⁴ KASA VUBU (Président), cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 62-63.

le prétend le Président KasaVubu. La colonisation belge était si odieuse que les chercheurs la considèrent comme une catastrophe à cause de la brutalité de l'exploitation pratiquée par Léopold II et sa Belgique. Pour ne citer que deux auteurs contemporains qui légitiment cette assertion, nous pouvons retenir, d'une part, Sir Arthur Conan Doyle qui affirme, en 1909, que « l'exploitation du Congo fut le plus grand crime contre l'humanité jamais commis dans l'histoire de l'humanité » ; d'autre part, Joseph Conrad qui, affirme en 1899, que « la colonisation du Congo fut la plus infâme ruée sur un butin ayant jamais défiguré l'histoire de la conscience humaine »⁶³⁵. Bref, Kasa-Vubu a répondu au discours du roi Baudouin 1^{er} par un beau discours diplomatique, ce qui n'était pas du goût des nationalistes comme le premier Ministre Patrice Lumumba.

2.2.2.1.2.3. *Le discours du Premier Ministre Patrice Lumumba*

Qualifié exagérément d'« anticolonial et anti-blanc », le discours de Lumumba dénonce, d'une part les méfaits de la colonisation, et d'autre part il valorise la lutte des Congolais pour leur émancipation politique. Pour le Premier Ministre Lumumba, l'indépendance nationale n'est pas un cadeau que la Belgique offrait aux congolais, mais le fruit de nombreux sacrifices, de luttes et du sang. Au roi Baudouin qui évoquait le « génie du roi Léopold II » qui a « civilisé » les Congolais, Lumumba rétorque en disant :

« Cette indépendance du Congo, si elle est proclamée aujourd'hui dans l'entente avec la Belgique, pays ami avec qui nous traitons d'égal à égal, nul Congolais digne de ce nom ne pourra jamais oublier cependant que c'est par la lutte qu'elle a été conquise, une lutte de tous les jours, une lutte ardente et idéaliste, une lutte dans laquelle nous n'avons ménagé ni nos forces, ni nos privations, ni nos souffrances, ni notre sang. Cette lutte, qui fut de larmes, de feu et de sang, nous en sommes fiers... pour mettre fin à l'humiliant esclavage qui nous était imposé par la force. Ce que fut notre sort en 80 ans de régime colonialiste, nos blessures sont trop fraîches et trop douloureuses encore pour que nous puissions les chasser de notre mémoire. Nous avons connu le travail harassant, exigé en échange de salaires qui ne nous permettaient ni de manger à notre faim, ni de nous vêtir ou nous loger décentement, ni d'élever nos enfants comme des êtres chers. Nous avons connu les ironies, les insultes, les coups que nous devons subir matin, midi et soir, parce que nous étions des Nègres.

Qui oubliera qu'à un Noir on disait 'tu', non certes comme un ami, mais parce que le 'vous' honorable était réservé aux seuls Blancs ? Nous avons connu que

⁶³⁵ Samuel SOLVIT, *RDC : rêve ou illusion ? Conflits et ressources naturelles en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 27.

nos terres furent spoliées au nom des textes prétendument légaux qui ne faisaient que reconnaître le droit du plus fort ? Nous avons connu que la loi n'était jamais la même selon qu'il s'agissait d'un Blanc ou d'un Noir : accommodante pour les uns, cruelle et inhumaine pour les autres... Nous avons connu qu'il avait dans les villes des maisons magnifiques pour les Blancs et des paillotes croulantes pour les Noirs, qu'un Noir n'était admis ni dans les cinémas, ni dans les restaurants, ni dans les magasins dits européens, qu'un Noir voyageait à même la coque des péniches, aux pieds du Blanc dans sa cabine de luxe. Qui oubliera enfin les fusillades où périrent tant de nos frères, les cachots où furent brutalement jetés ceux qui ne voulaient plus se soumettre au régime d'une justice d'oppression et d'exploitation... Nous qui avons souffert dans notre corps et dans notre cœur de l'oppression colonialiste, nous vous le disons tout haut, tout cela est désormais fini... »⁶³⁶.

Le discours prononcé par Patrice Lumumba, sensible à l'opinion congolaise, avait choqué la partie belge qui l'a ressenti comme une humiliation, spécialement envers son monarque. Les propos de Lumumba ont eu des conséquences immédiates : crise diplomatique entre les deux États, et crise politique au sein de la classe dirigeante congolaise. Selon Guy Aundu Matsanza, ce discours semblait s'articuler sur une vision réduite à l'immédiate indépendance, sans envisager son impact à long terme. Lumumba a mesuré le désastre de ses paroles lorsque le premier ministre belge Gaston Eyskens lui a écrit personnellement un autre discours « de rectification et de réparation », qu'il devait prononcer ce même jour à l'occasion d'un toast offert le soir en l'honneur du roi Baudouin, pour s'excuser de l'offense faite au monarque. Lumumba s'est exécuté en ces termes :

« Sire, Excellences, Mesdames et Messieurs,

Au moment où le Congo accède à l'indépendance, le gouvernement tout entier tient à rendre un hommage solennel au Roi des Belges et au noble peuple qu'il représente pour l'action accomplie ici en trois quarts de siècle. Car je ne voudrais pas que ma pensée soit mal interprétée. Le Chef de l'État et les membres du gouvernement se sont recueillis avec Sa Majesté le Roi devant les tombes des pionniers comme devant la statue de Léopold II, premier souverain de l'État Indépendant du Congo. Depuis leur époque s'est édifiée une ville dont nous sommes fiers, que Messieurs les membres des délégations étrangères ont pu admirer et qui n'est qu'un aspect du Congo moderne. Ces réalisations magnifiques qui font aujourd'hui la fierté du Congo indépendant et de son gouvernement, c'est aux Belges que nous le devons... »⁶³⁷.

⁶³⁶ LUMUMBA, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 64.

⁶³⁷ LUMUMBA, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p.65.

Malgré ce discours de rectification que Lumumba avait prononcé, un discours plus diplomatique que celui prononcé lors de la cérémonie de l'indépendance, le mal était déjà fait aux yeux des puissances impérialistes du bloc Ouest en contexte de guerre froide. Lumumba avait déjà lié son sort et avait réuni tous ses adversaires contre lui. Son gouvernement était attaqué de l'intérieur pour créer une implosion au Congo et avoir l'occasion tant rêvée de se payer sa tête à moindre prix. C'est ce qui explique le discours provocateur du général Émile Janssens, commandant en chef de la Force Publique ou encore les manœuvres politiques ayant conduit à la sécession katangaise et à la proclamation de l'autonomie de l'État du Sud-Kasaï.

2.2.2.2. Les confrontations politiques au lendemain de l'indépendance du Congo

Après quatre-vingts ans de domination coloniale, les premiers pas du Congo postcolonial sont marqués par des incertitudes. A travers la crise au sommet de l'État juste après l'indépendance, le pays se découvre exposé au jeu d'alliances dans un contexte international de guerre froide entre l'Est et l'Ouest, sans qu'il n'en maîtrise les enjeux. Les leaders découvrent brusquement cette dimension de la politique à travers les connexions de réseaux de l'ordre mondial. Au sein du champ politique interne, ces enjeux externes vont s'imposer jusqu'à arrêter la démocratisation de la vie politique amorcée en 1958⁶³⁸. Les États-Unis étaient la puissance dominante de la région depuis les accords signés avec la Belgique sur l'uranium du Congo peu avant la Deuxième guerre mondiale. Ils observaient cette région sous le prisme de la guerre froide et voyaient un terrain d'affrontement. Ce fut le cas pour les administrations Eisenhower, Kennedy et Johnson qui souhaitaient toutes voir à la tête du Congo un dirigeant pro-occidental. Lorsque Lumumba arrive au pouvoir à l'indépendance, les américains commencèrent à s'en inquiéter. Selon le Président Eisenhower, il était « une menace pour la paix et la sécurité dans le monde »⁶³⁹, son discours nationaliste prononcé le 30 juin 1960 était trop proche du communisme aux yeux des américains. A travers les oppositions aussi bien militaires que politiques au gouvernement Lumumba apparaissent les premières confrontations politiques postcoloniales. Il s'agit de la mutinerie de la Force Publique, la sécession katangaise et l'autonomie du Sud-Kasaï.

⁶³⁸ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p.65.

⁶³⁹ EISENHOWER, cité par Samuel SOLVIT, *RDC : rêve ou illusion ? Conflits et ressources naturelles en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 35.

2.2.2.2.1. *La mutinerie de la Force Publique (5 au 8 juillet 1960)*

Si la mutinerie de la Force Publique plonge ses racines dans le système colonial belge au Congo, elle trouve ses causes immédiates dans les prises de position des élites d'Etat au Congo, notamment dans les propos de Premier Ministre, Patrice Lumumba sur le statut des militaires, ainsi que dans ceux du Commandant en chef de la Force Publique, le Général belge Émile Janssens. D'une part, Patrice Lumumba. Répondant à une question de la presse le 03 mars 1960 sur la configuration de l'armée du Congo, où aucun Congolais n'est officier, Lumumba déclare qu'« on ne peut pas faire d'un soldat de 2^e classe un général ». Il estimait que, contrairement à l'administration civile où le remplacement des Belges par les Congolais se fait de façon automatique, le changement serait lent dans l'armée puisqu'il faut former au préalable les militaires aux responsabilités d'officiers. Bien que la déclaration de Patrice est tout à fait logique, elle a été perçue par les militaires congolais comme discriminatoire. Ainsi Lumumba avait commis une erreur de communication politique qui s'est avérée fatale. Il aurait pu esquiver la question ou présenter le problème autrement, ce qui pouvait éviter le pire.

D'autre part, le général Émile Janssens. Commandant en chef de la Force Publique, le général Janssens confirme, en date du 5 juillet 1960, cette option d'une lenteur dans l'africanisation des officiers de l'armée congolaise. D'abord à travers la lettre au premier ministre où il est écrit :

« J'ai l'honneur d'attirer votre attention sur la question du moral de la Force Publique, et de porter à votre connaissance que si l'on continue à faire des déclarations démagogiques, les pires réactions sont à craindre au sein de l'armée. Si l'on continue à employer des méthodes déraisonnables et incompatibles avec l'esprit et la discipline militaires, nous allons vers une catastrophe. Votre discours du 30 juin a été une injure pour tous les officiers belges »⁶⁴⁰.

Ensuite, le général Janssens s'adresse aux soldats gradés de son état-major réunis au camp Léopold (actuellement Camp Kokolo, à Kinshasa), en leur disant : « Comme je vous l'ai toujours dit, l'ordre et la discipline seront maintenus tels qu'ils l'ont toujours été. L'indépendance apporte des changements aux politiciens et aux civils, tandis que pour vous, militaires, rien ne sera changé. Il est vrai que maintenant le Congo est

⁶⁴⁰Emile JANSSENS, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 66.

indépendant, mais dans l'armée, les Blancs resteront supérieurs aux Noirs... Les politiciens vous ont menti »⁶⁴¹. Comme si ces propos affirmant que les Blancs resteront supérieurs aux Noirs dans l'armée ne suffisaient pas, le général Janssens précise sa pensée en l'écrivant au tableau : « Avant l'indépendance = Après l'indépendance ». C'est la goutte d'eau qui fait déborder le vase. Les soldats réagissent et n'acceptent pas que l'indépendance ne profite qu'aux seuls civils placés aux commandes dans l'administration publique sans que ce soit le cas dans l'armée.

Autrement dit, les militaires congolais refusent violemment ce *statu quo* qui consacre la mainmise étrangère sur l'armée congolaise dans sa nouvelle configuration. L'élite militaire pénètre le champ politique pour revendiquer sa place. Comme les émeutiers civils du 4 janvier 1959, les soldats usent de la violence pour obtenir satisfaction à leurs revendications. Ils se mutinent et, d'après leur cahier de charge, ils exigent : 1. Pouvoir, comme les civils, occuper des postes de commandement ; 2. Que le portefeuille de la Défense soit confié à une personne autre que le premier ministre Lumumba (puisqu'il s'était prononcé contre la promotion de 2^e classe au grade de général) ; 3. Que le commandant en chef et le chef d'état-major ne soient pas nécessairement des belges ; 4. Que l'appellation « Force Publique » soit changée en « Armée congolaise ».

Pour apaiser les mutins, Lumumba, dans un discours à la troupe, promeut au grade supérieur tout soldat congolais, sans que cela ne mène à la fonction de commandement. Mais la mutinerie de la Force Publique a embrasé toute la République en quelques jours. L'élite au pouvoir est contrainte finalement d'ouvrir son champ à l'élite militaire autochtone à travers ces mesures : tout d'abord, le retrait du ministère de la Défense nationale de la compétence du premier ministre Lumumba, pour être confié à un comité des ministres ; ensuite, la dissolution de l'état-major général de la Force Publique dirigé par le général Janssens, et son remplacement par un « comité d'état-major mixte » ; puis, les nominations de Victor Lundula en qualité de général commandant en chef et de Joseph Mobutu comme colonel en fonction de chef d'état-major de l'armée ; enfin, la

⁶⁴¹Emile JANSSENS, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 67.

nomination d'un Congolais, l'adjudant Justin Kokolo, au grade de lieutenant-colonel en qualité de commandant du camp Léopold⁶⁴².

Précédemment, nous avons affirmé que les racines de cette mutinerie que la Force Publique a connue quelques jours après l'indépendance sont à chercher dans le système colonial belge au Congo. Pour justifier cette thèse, il faut évoquer l'héritage colonial et ses pièges que la Belgique a légués à la jeune République du Congo. Si la Table ronde politique a débouché sur la fixation d'une échéance pour l'indépendance nationale, elle a aussi construit une série des pièges qui hypothéquaient l'avenir du Congo. Ces pièges sont observables dans la nature de l'État et la culture de l'élite. La Table ronde de Bruxelles a légué aux Congolais un héritage piégé par des principes, notamment le principe du « Traité d'amitié, d'assistance et de coopération ». Le 29 juin 1960, à la signature de ce traité entre la Belgique et le Congo, il ressort que : « Le gouvernement belge mettra à la disposition et sous l'autorité du gouvernement congolais, dans les conditions arrêtées de commun accord, un personnel dans les domaines administratifs, judiciaire, militaire, culturel, scientifique et scolaire »⁶⁴³.

Selon Guy Aundu Matsanza, ce principe vise formellement la pérennisation de bonnes relations entre les peuples belge et congolais. Ainsi les militaires, les scientifiques et les fonctionnaires expatriés belges étaient maintenus au Congo dans leurs fonctions au sein de l'administration, de l'enseignement, de l'appareil judiciaire et de l'armée, et sous autorité congolaise. Mais cela a permis aussi de doubler les dirigeants congolais par des conseillers techniques qui contrôlaient la prise de décision. Ce phénomène, apparu à la Table ronde, est formalisé par ce traité d'amitié, d'assistance et de coopération. Par ce principe, la Belgique règle aussi les difficultés d'un retour massif sur son territoire de ses citoyens après l'indépendance congolaise. Les statistiques montrent que le secteur des entreprises employait 45% des Belges au Congo, l'administration coloniale occupait 20% de ceux-ci, l'Eglise catholique 15% essentiellement des missionnaires œuvrant dans les hôpitaux et les écoles, et enfin le secteur privé local (colons) constituait les 20%. De ce fait, les structures postcoloniales restent pratiquement aux mains des acteurs d'autrefois. Le général Janssens, resté commandant en chef de la Force Publique, pouvait affirmer

⁶⁴² Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 67-68.

⁶⁴³ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 54.

clairement, au nom du Traité précité, qu'il n'y a aucun changement, disant aux soldats congolais qu'« Avant l'indépendance = après l'indépendance... La Force Publique continue comme avant ». Et c'est une des causes majeures de la mutinerie de juillet 1960 et du chaos qui s'en suivra. La donne va changer après cet événement car de 8200 fonctionnaires belges, il n'en est resté que 1600 en août 1960, localisés essentiellement au Katanga⁶⁴⁴.

Ensuite, le « Traité d'amitié et de coopération »⁶⁴⁵ qui faisait passer le Congo du statut de colonie d'exploitation à celui d'un simple territoire de peuplement. Par cet accord, la menace sur la paix sociale en Belgique par la pression démographique due au retour d'une partie de sa population vers la métropole semblait contenue. La mise en œuvre de celui-ci produisait également des effets défavorables aux Congolais, notamment le retard dans l'africanisation des cadres et dans leur promotion au sein des structures de l'Etat. Ce retard étant en fait voulu, le général Janssens avait encore dit : « Les choses étant ce qu'elles sont, notamment l'état d'africanisation, le cadre belge doit être maintenu et, s'il l'est, confirmé et soutenu dans son autorité ». C'est dans cet élan qu'en Belgique le ministère des Colonies sera plus tard mué en ministère de la Coopération (au développement), ce qui a permis de transformer la dénomination des fonctionnaires coloniaux en coopérants. La mainmise belge sur la gestion des institutions congolaises est maintenue, et « l'agencification »⁶⁴⁶ de cet État préconisée actuellement par ses partenaires extérieurs s'inscrit dans ce même registre.

Enfin, le principe du « maintien opérationnel des bases militaires belges au Congo ». La présence militaire belge dans les bases de Kamina et Kitona assure la continuité du système colonial et procure à la Belgique les capacités de dissuasion et d'action au Congo. Ces « troupes métropolitaines » s'impliqueront dans la sécession du Katanga pour déstabiliser le pouvoir central dirigé par Lumumba et KasaVubu. Ainsi avaient-ils réduit la souveraineté du jeune État congolais à la portion congrue. Ce principe

⁶⁴⁴ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 54-55.

⁶⁴⁵ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 55.

⁶⁴⁶ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 55, note 5. Se référant à l'ouvrage « État et gouvernementalité au Congo, (2012) » de Mukoka Nsenda, Guy Aundu Matsanza définit l'« agencification » comme « une nouvelle pratique des partenaires extérieurs (organismes internationaux et États) dans la coopération bi-ou multilatérale qui consiste à créer au sein des ministères dans les États fragiles ou faillis des agences d'exécution des politiques publiques retenues par eux et placés sous la supervision de leurs représentants ou ressortissants »

retarde, par la continuité du paternalisme belge, l'émergence d'une élite militaire autochtone et d'une armée autochtone et dissuasive. Rappelons que le « paternalisme » est un modèle du système colonial belge. Il attribue au colonisé le statut d'enfant et l'infantilise puisque incapable de s'assumer dans la gestion de ses affaires sans le concours du père, le colon (belge). Ce principe du « maintien opérationnel des bases militaires belges au Congo » est à la base de la coopération militaire dénommée désormais « partenariat » entre les deux États⁶⁴⁷.

2.2.2.2.2. *Les sécessions du Katanga et du Sud-Kasaï*

Six jours après le début de la mutinerie de la Force Publique, le gouvernement Lumumba est confronté à une autre crise, celle de la sécession du Katanga et celle du Sud-Kasaï. Outre le champ politique dont elle n'est plus l'acteur dominant, l'élite au pouvoir est sur le point de perdre son contrôle sur le territoire national. L'avenir de l'Etat congolais est gravement compromis.

1. La sécession katangaise (11 juillet 1960- 14 janvier 1963)

Le 11 juillet 1960, le gouvernement de Lumumba est surpris par la proclamation de la sécession du Katanga, lorsque Moïse KapendaTshombe, le président du gouvernement provincial, a déclaré :

« Un gouvernement central à majorité extrémiste s'est constitué. Des soldats dégagés de toute discipline se livrent depuis le 5 juillet à des actes d'insubordination, de menaces, de sévices dirigés principalement contre les populations européennes. Ce que veut le gouvernement central congolais, c'est la désintégration de tout l'appareil militaire et administratif, l'instauration d'un régime de terreur qui chasse nos collaborateurs belges. Devant les menaces qui feraient peser sur nous une plus longue soumission à l'arbitraire et à la volonté communisante du gouvernement central, le gouvernement du Katanga a décidé de proclamer l'indépendance du Katanga. Le gouvernement du Katanga demande à la Belgique de s'unir avec le Katanga en une étroite communauté économique, de continuer son appui technique, financier et militaire. Si la Belgique se refusait, le Katanga ferait appel au monde libre tout entier. Il demande à tous de lui reconnaître le droit, qui est celui de tout son peuple, de disposer de lui-même. Que Dieu protège le Katanga indépendant »⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 56.

⁶⁴⁸ Discours radiophonique de TSHOMBE, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 69.

Comme les élites locales du Katanga étaient trop faiblement représentées au sein des institutions nationales, ces dernières ont causé une crise de la cohésion gouvernementale au niveau national. Les fissures entre les institutions nationales et les institutions provinciales ont été exploitées par les acteurs étrangers pour interférer dans le jeu politique interne et pénétrer le champ congolais. Au Katanga, c'est à la demande de Tshombe, président du gouvernement provincial et président autoproclamé de l'État sécessionniste, que les troupes belges se sont déployées. Elles ont pris le contrôle de l'aéroport d'Élisabethville, et c'est elles qui ont refusé ce même 11 juillet 1960 l'accès au territoire du Katanga à la mission de l'Armée Nationale Congolaise (ANC) conduite par Kokolo pour calmer les mutins. Le lendemain 12 juillet, ce refus est réitéré à l'avion transportant le premier ministre Lumumba et le président KasaVubu venus pour désamorcer cette crise de la sécession katangaise.

Comme le premier ministre belge, Gaston Eyskens, approuvait l'initiative de la sécession katangaise et félicitait les sécessionnistes au motif que

« Le Katanga est cette partie du Congo où la vie économique a repris et où la perspective existe au profit de la population locale, de développer des affaires florissantes, ce qui est devenu totalement impossible ailleurs au Congo où, hélas, la politique irresponsable qui est menée a conduit en moins de trois semaines à l'anarchie totale et a détruit ce que nous avons construit au prix de tant de sacrifices sur tant de générations ; non pas avec les yeux de libérateurs, de colonisateurs, ni dans une optique impérialiste mais dans un esprit de travail, d'éducation au profit d'un peuple moins développé qui, pour son propre bien, a tant besoin des Blancs et sûrement des Belges »⁶⁴⁹.

Face à cette déclaration du gouvernement belge, la réaction de l'élite au pouvoir à Léopoldville ne s'est pas fait attendre. La rupture des relations diplomatiques avec la Belgique est survenue le 14 juillet 1960, après concertation entre Lumumba et KasaVubu. Sans épuiser les voies diplomatiques prévues pour de tels cas de crise, ces dirigeants ouvrent un autre front politique externe contre l'ancienne puissance coloniale, à côté du front interne des sécessionnistes katangais. Multipliant les foyers de tension, Lumumba et KasaVubu sollicitent ce même jour, par un télégramme à Khrouchtchev, le soutien soviétique pour la défense de l'intégrité du territoire congolais. Par cette demande, la Belgique est encouragée, guerre froide oblige, à accroître son soutien aux

⁶⁴⁹ Gaston EYSKENS, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 70.

sécessionnistes. La Gendarmerie katangaise est réformée et renforcée par une « Compagnie internationale » de mercenaires, compris des ressortissants de Rhodésie du Sud (Zimbabwe) et d’Afrique du Sud. L’armée belge transporte vers le Katanga une partie des équipements de la Force Publique (avions, armes et munitions) pour renforcer la sécession, et les effectifs de la Gendarmerie provinciale passent ainsi rapidement de quelques centaines à près de 19 000 hommes, dont 442 mercenaires⁶⁵⁰.

C’est en janvier 1963 que le déclin de la sécession est constaté lorsque Tshombe, le Président autoproclamé du Katanga et ses troupes, sont poussés à l’exil. Tshombe vers l’Europe et ses combattants vers l’Angola. Les casques bleus de Nations Unies et les troupes de l’Armée Nationale Congolaise ont ainsi restauré l’autorité du gouvernement central partout au Katanga. Dans la résolution de cette crise fondamentalement politique, le recours à la force n’a pas résolu les causes profondes de la sécession. C’est pourquoi on a vu ressurgir les velléités sécessionnistes katangaises dès que l’opportunité s’offrait pour le faire. Telle est la raison d’être des guerres du Shaba contre le régime de Mobutu en 1977-1978 (la guerre de Kolwezi en 1977 et celle de Moba en 1978). C’est aussi celle de la lutte armée de la milice Bakata Katanga (que le Katanga soit retiré du territoire de la RDC) à partir de 2011, pour rejeter notamment le découpage territorial selon les options de la Constitution de la RDC du 18 février 2006⁶⁵¹.

2. L’autonomie du Sud-Kasaï (8 août 1960-2 octobre 1962)

Lorsqu’ils ont constaté qu’ils ne se retrouvaient nulle part dans la nomenclature des institutions exécutives de l’État qu’il s’agisse du niveau national ou du niveau provincial, les leaders locaux Baluba du Kasaï ont réagi eux aussi à cette exclusion politique. Ils se sont rebellés et sont allés former leur propre gouvernement au Sud-Kasaï. Prenant le Katanga qui a mené sa sécession comme modèle, Monsieur Albert Kalonji alias Ditunga Mulopwe a proclamé l’autonomie du Sud-Kasaï, assisté d’un premier ministre, Joseph Ngalula. L’annonce de cette résolution est libellée de la manière suivante :

« Considérant l’incapacité du gouvernement actuel, tout comme celle du gouvernement colonialiste, à résoudre le problème de la paix au Kasaï ;

⁶⁵⁰ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 70-71.

⁶⁵¹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 72.

considérant l'anarchie totale qui règne dans le pays actuellement et qui écarte tout espoir de solution ; ... considérant l'assassinat de plusieurs députés provinciaux du MNC-Kalonji et de Bienga, député provincial du Parti du peuple, son allié ; considérant tout particulièrement l'assassinat de Kasanji, sénateur et grand chef de Bapende, de Mulaluanji, député national et grand chef Tshokwe ; considérant la haine profonde et l'irréductible esprit de vengeance, conséquence irrémédiable de onze mois d'incendie, de pillages, de massacres, de mutilations, haine et esprit de vengeance, créés, non seulement entre les Baluba et les Lulua, mais aussi... entre eux et leurs alliés... Déclarent en conséquence que la division du Kasai s'impose à tout prix ; portent à la connaissance de l'opinion nationale et internationale que, quelle que soit la décision du Parlement congolais, le gouvernement de la province minière est prêt et fonctionnera incessamment »⁶⁵².

Suite à la proclamation de l'autonomie du Sud-Kasai, le Premier ministre du gouvernement central à Léopoldville, Patrice Lumumba, de son propre chef, a ordonné le 26 août 1960 au général Lundula de reconquérir le Sud-Kasai avec l'Armée Nationale Congolaise (ANC), estimant qu'il ne pouvait plus attendre l'Organisation des Nations Unies au Congo (ONUC), qui posait trop de préalables pour se déployer dans cette région. Cette opération menée par le général Lundula avait débouché sur des massacres des civils Luba à Bakwanga, et conforté le soutien des élites Luba à la sécession de Kalonji. Dans cette confrontation, l'ethnie est instrumentalisée pour dissimuler les intérêts individuels des élites afin de mobiliser, par les revendications communautaires, les citoyens dans la lutte de pouvoir.

Dans ce contexte de sécession, le Sud-Kasai s'est doté aussi d'une armée : la Gendarmerie, renforcée par des soldats Luba transfuges de l'Armée Nationale Congolaise, est commandée par Floribert Dinanga, nommé à vingt-deux ans Général en chef par Albert Kalonji ; il est encadré par neuf officiers européens dirigés par le capitaine Coste. La principale mission de la Gendarmerie est de protéger le Sud-Kasai des attaques de l'Armée Nationale Congolaise et de mater les communautés ethniques autres que Luba, établies à Kabinda, Dimbelenge, Lusambo.

Mais quelques facteurs vont précipiter la fin de cette aventure de l'autonomie du Sud-Kasai. Parmi les plus déterminants, retenons la désunion au sein de l'élite Luba et d'autre part l'influence extérieure, notamment la division des Luba entre partisans de la

⁶⁵² Albert KALONJI, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 73.

monarchie prônée par Albert Kalonji et partisans de la démocratie défendue par Joseph Ngalula ; une rivalité non plus extérieure mais interne, qui a débouché sur le clivage « Bena Tshibanda » et « Bena Mutu-wa-Mukuna » ; le renforcement, dans le nouvel ordre politique national, de la position du colonel Mobutu, qui s'implique dans les affaires politiques pour recruter une nouvelle génération des élites, en l'occurrence Etienne Tshisekedi, Félicien Ilunga Lukusa, Jonas Mukamba. Il amène la circulation et le renouvellement de l'élite du pouvoir, crée une concurrence intra-et interethnique, et aussi un conflit de générations ; l'assassinat de Lumumba suivi du revirement occidental en faveur d'un Congo uni pour préserver les frontières héritées de la colonisation. Le soutien aux forces centrifuges locales s'est estompé avec l'effacement de Lumumba de la scène politique⁶⁵³.

Au terme de cette enquête sur les confrontations politiques au lendemain de l'indépendance du Congo, il convient de souligner que les dirigeants congolais semblaient au centre des événements sans en être les véritables maîtres. Comme les frontières politiques étaient poreuses aux immixtions extérieures, il a une main invisible qui tirait les ficelles.

2.2.2.3. *L'internationalisation du chaos congolais ou la crise de l'élite*

Pendant que le Congo est plongé dans une grave crise politique moins de quinze jours après son indépendance, notamment, avec la mutinerie de la Force Publique et les deux sécessions katangaises et du Sud-Kasaï, il a deux autres facteurs qui sont venus amplifier la même crise jusqu'à plonger le pays dans un chaos total. Il s'agit d'une part, du rôle ambigu que le gouvernement Lumumba Congo a joué avec les puissances engagées dans la guerre froide ; de l'autre côté, l'assassinat de Lumumba qui consacre, à vrai dire, le suicide de l'élite congolaise.

2.2.2.3.1. *Le Congo-Léopoldville comme enjeu de la « Guerre froide »*

Au moment de la proclamation de l'indépendance, la République du Congo avait sollicité son admission aux Nations Unies. Le premier ministre Lumumba en avait informé par écrit le Secrétaire général de l'ONU, Dag Hammarskjöld, le 1^{er} juillet 1960.

⁶⁵³ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 74-75.

Admis à l'ONU au moment où éclataient la mutinerie de la Force Publique et la sécession katangaise, le Congo s'est affiché directement à l'agenda de la Communauté internationale. Grâce aux crises qu'il connaît et qui ont des répercussions au-delà du territoire congolais à cause de la guerre froide, le Congo était devenu un enjeu dans ce monde divisé en deux blocs : celui de l'Est avec l'URSS comme puissance tutélaire et celui de l'Ouest avec les États-Unis comme puissance tutélaire. Dans ce contexte, le Congo a recouru aux Nations Unies pour préserver son intégrité territoriale et sa souveraineté nouvellement acquise. Le 12 juillet 1960, les dirigeants au pouvoir⁶⁵⁴ sollicitent l'intervention des casques bleus contre la présence militaire belge au Katanga sécessionniste. Cette demande est réitérée également à Clare Timberlake, l'ambassadeur américain à Léopoldville, afin que le commandement de la mission onusienne soit assumé par les États-Unis. L'enjeu que comportaient tous ces efforts, c'est le fait que les autorités congolaises ont ouvert leur champ d'action aux acteurs étrangers, étalant par là leur incapacité à agir par elles-mêmes dans la résolution de la crise⁶⁵⁵.

Pour confirmer la thèse selon laquelle le Congo (RDC) était devenu un enjeu de la guerre froide, l'URSS s'était emparée de l'affaire de la sécession katangaise pour appuyer la démarche congolaise. Par une note du 13 juillet 1960 adressée aux États-Unis, à la Grande-Bretagne et à la Belgique, l'Union soviétique avait protesté contre ce qu'elle a qualifié « d'agression belge » au Congo. Profitant de cette initiative de l'URSS, KasaVubu et Lumumba adressent formellement une demande de soutien soviétique dans cette affaire, par un télégramme envoyé à Krouchtchev le 14 juillet 1960⁶⁵⁶. Sur base de cette demande, l'URSS procède à l'acheminement de matériel militaire au Congo. Mis au courant de cette opération, les États-Unis ont réagi violemment par le président Eisenhower qui déclara :

« Les États-Unis déplorent la décision unilatérale soviétique de fournir des avions et du matériel militaire au Congo aggravant ainsi une situation déjà préoccupante où des africains tuent d'autres africains. Le régime constitutionnel de la république du Congo doit être déterminé pacifiquement

⁶⁵⁴ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 75. L'auteur cite, en note 2, les dirigeants suivants : Le vice-premier ministre Gizenga, le ministre des Affaires étrangères Bomboko et le secrétaire d'Etat à la Défense Nyembo, puis le Président KasaVubu et le Premier ministre Lumumba.

⁶⁵⁵ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 75-76.

⁶⁵⁶ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 76 et note 1 : D'après l'auteur, la copie du télégramme est interceptée par la CIA grâce, d'après Kamitatu, gouverneur de Léopoldville en 1960, à Damien Kandolo, chef de cabinet de Lumumba, qui la remit à Larry Devlin, chef d'antenne CIA au Congo.

par les congolais eux-mêmes. Cet objectif est menacé par l'acte soviétique qui semble entièrement dicté par les desseins politiques de l'URSS en Afrique. Les États-Unis condamnent avec la plus grande sévérité cet acte de l'Union Soviétique »⁶⁵⁷.

Pour Guy Aundu Matsanza, le rapprochement entre l'URSS et le gouvernement Lumumba est l'élément, semble-t-il, qui a déterminé l'option de l'éviction de Lumumba, à défaut de la chute de son cabinet. En guise d'explication, cet auteur soutient que la volte-face de l'élite congolaise, virant d'un camp (Occident) à l'autre (Est), expose aussi son inconstance et son ignorance de la diplomatie et des enjeux de la guerre froide. L'élite au pouvoir au Congo a semblé confondre les défis internes du Congo avec les enjeux internationaux. La confrontation Est-Ouest explique que l'URSS prenne le contre-pied du camp occidental. Mais la précipitation congolaise vers un camp puis vers l'autre camp des challengers, sans peser les conséquences, a creusé la tombe des élites nationalistes et celle de Lumumba en particulier. Voulant des solutions immédiates aux problèmes internes, les dirigeants congolais avaient affiché un comportement épidermique pour des décisions hâtives de court terme. L'ignorance du long terme combinée au manque de perspective d'avenir ont abouti à l'assassinat de Lumumba et à l'emprise des réseaux étrangers sur l'élite dirigeante à travers le « Groupe de Binza » auquel appartenait Mobutu. Divisée et même antagonique, la classe dirigeante semble traversée par une crise à la fois d'hommes et d'idéologies⁶⁵⁸.

Faisons remarquer que la présence de l'ONUC (Opération des Nations Unies au Congo) avait conforté cette crise politique du Congo et stimulé les réseaux étrangers à intervenir, d'autant plus que l'entendement de l'intervention des casques bleus n'était pas le même auprès de tous les acteurs. Ainsi, deux thèses sont en présence l'une de l'autre. Pour Lumumba, les casques bleus de l'ONUC devaient neutraliser les sécessionnistes et autres rebelles, rétablir le pouvoir du gouvernement central sur toute l'étendue du territoire national et consolider l'ordre public. Par contre, pour le Conseil de sécurité de l'ONU, la mission des casques bleus de l'ONUC est limitée à la reprise du contrôle des positions des forces étrangères, en l'occurrence les troupes belges, sommées de quitter le Congo. La résolution du Conseil de sécurité de l'ONU qui définissait ainsi la mission des casques

⁶⁵⁷ Déclaration du président des États-Unis, citée par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 76

⁶⁵⁸ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 76.

bleus le 22 juillet 1960, évitait une confrontation directe au Congo entre les États-Unis (Ouest) et l'URSS (Est) au risque de compromettre la paix internationale.

Les États-Unis, suspectant l'URSS de vouloir s'infiltrer au Congo, avaient prévenu le Conseil de sécurité de l'ONU le 21 juillet 1960 qu'ils s'opposeraient à toute intervention étrangère dans ce pays sans l'assentiment de l'ONU. L'initiative de l'élite congolaise de s'allier au bloc de l'Est (ou soviétique) pour bouter le bloc de l'Ouest (OTAN) hors de son territoire était noyée. Constatant que sa volte-face est devenue dangereuse, le premier ministre Lumumba avait tempéré la position de son gouvernement en déclarant le 22 juillet 1960 que « l'aide russe n'est plus nécessaire au Congo » et, lors de son voyage aux États-Unis, Lumumba déclarait à son arrivée : « Monsieur le Secrétaire d'État, c'est avec un réel plaisir que je me trouve aujourd'hui aux États-Unis, pays de démocratie et de liberté, pour prendre contact avec vous »⁶⁵⁹.

Mais cette démarche de Lumumba paraissait tardive, la coupe était déjà pleine, et l'option de son départ ou de son « élimination » était dès lors levée pour plusieurs raisons dont celles d'« avoir « humilié » le roi Baudoin dans son *discours du 30 juin 1960*, d'avoir osé rompre les relations diplomatiques avec la Belgique et avoir collaboré à évincer les Occidentaux du Congo en faveur des Soviétiques⁶⁶⁰. Déployée à partir du 15 juillet 1960, l'Opération des Nations Unies au Congo (ONUC) va contribuer à matérialiser l'option de l'éviction de Lumumba. Commandée par le général suédois Karl Von Horn, l'ONUC était composée de troupes du Mali, de la Guinée, du Ghana, de la Tunisie, de l'Irlande, du Canada, de l'Inde, du Maroc. Elle a compté jusqu'à 20 000 hommes (militaires et civils)⁶⁶¹.

Dans la guerre froide entre l'Est et l'Ouest qui se passe au Congo, l'élite congolaise a ignoré « l'interdit » à ne pas transgresser, la trahison. Lumumba en a payé le prix fort puisqu'il était étiqueté communiste. Les alliés occidentaux (OTAN) ont instrumentalisé l'ONUC et une partie de l'élite congolaise (Groupe de Binza de Mobutu) pour l'élimination de Lumumba. Cette action va insérer l'élite congolaise dans les réseaux de l'ordre mondial et la vassaliser dans la mise en œuvre des politiques conçues ailleurs.

⁶⁵⁹ LUMUMBA, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 77.

⁶⁶⁰ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 77.

⁶⁶¹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 77.

La crise du Congo nommée « chaos congolais » expose non seulement une conjoncture politique mal gérée mais aussi une incapacité des élites à résoudre leurs problèmes. Les volte-face dans les jeux d'alliances avec les puissances de la guerre froide et la confusion des sphères (interne et externe) ont étalé l'impréparation de ces élites à l'exercice du pouvoir. Ainsi seront-elles poussées à s'autodétruire par le rôle conféré et assumée par les unes et les autres⁶⁶².

2.2.2.3.2. *L'Assassinat de Lumumba ou suicide de l'élite politique du Congo*

D'aucuns disent qu'au début de la crise congolaise en 1960, précisément au moment de la mutinerie de la Force Publique et de deux sécessions, le président KasaVubu et le premier ministre Lumumba agissaient de pair et en concertation. Les divergences sont apparues entre eux lorsque chacun avait voulu faire de cette crise une opportunité d'affirmation de sa position dans l'État. Pour Lumumba, chef de gouvernement, le président devait se limiter à régner sans interférer dans la gouvernance de l'État. Pour KasaVubu, le chef de l'État est au-dessus du gouvernement en vertu de ses pouvoirs constitutionnels qui allèguent que « le Chef de l'État nomme et révoque le premier ministre et les ministres ». Il l'a fait savoir le 5 septembre 1960 par une déclaration qui dénonçait certaines initiatives du gouvernement à son insu, notamment la réception de dix avions Ilyouchine et soixante camions qu'il avait demandés aux Soviétiques ; des accusations contre l'Église catholique d'être instigatrice de la crise congolaise ; de l'État d'exception décrété par Lumumba le 9 août 1960 en dépit de l'opposition ouverte du président du sénat, Joseph Ileo ; de l'arrestation du journaliste Makoso du *Courrier d'Afrique* et membre de l'ABAKO (l'autre journal d'opposition à Lumumba était *Présence Congolaise*) ; de la campagne militaire contre le Sud-Kasaï ordonnée par Lumumba le 26 août 1960 et qui a abouti au massacre à Bakwanga »⁶⁶³.

Par cette déclaration, la lutte de position au sein des institutions congolaises a pris une autre tournure car KasaVubu accusait Lumumba de vouloir s'appropriier l'État. Cette divergence avait ouvert une brèche aux réseaux étrangers contre Lumumba. De ce fait, KasaVubu s'est attiré le soutien de l'opposition politique et ethnique au gouvernement Lumumba. Avec cette opposition, les acteurs intérieurs et extérieurs au champ politique

⁶⁶² Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 78.

⁶⁶³ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 78.

congolais s'étaient unis contre Lumumba et son gouvernement. L'absence de consensus dans la gestion de cette crise au sommet de l'État congolais, combinée avec les frustrations politiques et ethniques de certains exclus des institutions politiques, a conforté l'opposition à Lumumba. La mise à l'écart d'une partie de l'élite par le jeu démocratique est ressentie comme une exclusion du pouvoir. L'acharnement contre Lumumba apparaît comme un appel à renégocier l'accès à l'espace du pouvoir. Cette option écarte les urnes au profit de compromis qui permettraient aux perdants des élections de récupérer une position dans le champ du pouvoir. Finalement, KasaVubu avait pris l'initiative de révoquer Lumumba de ses fonctions le 5 septembre 1960. Se fondant sur l'article 22 de la Loi fondamentale qui l'investit du pouvoir de nommer et de révoquer les membres du gouvernement, KasaVubu justifie sa décision par la crise dont il impute la responsabilité à Lumumba.

Mais, la raison réelle de la révocation du Premier Ministre Lumumba, masquée derrière « l'intérêt du peuple », est son positionnement au sein de l'État. Pour KasaVubu, le chaos dans le pays vient de l'inertie du gouvernement : il voit Lumumba passer son temps à soigner son image par des discours populistes face à la presse. En nommant comme nouveau premier ministre Joseph Ileo, du Mouvement National Congolais, Aile Kalonji (MNC/K), en remplacement de Lumumba du Mouvement National Congolais, Aile Lumumba, KasaVubu a obtenu une alliance de circonstance avec les ennemis de Lumumba, notamment Moïse Tchombe, leader de la sécession katangaise, Albert Kalonji, leader de l'autonomie du Sud-Kasaï⁶⁶⁴.

Refusant sa révocation, Lumumba déclare à la radio : « Je vous annonce qu'un conseil des ministres se tiendra ce soir pour examiner la situation qui vient de se créer par la déclaration inattendue de monsieur KasaVubu qui a publiquement trahi la nation. Je n'ai pas été consulté par monsieur KasaVubu, ni aucun ministre, ni aucun parlementaire. La démocratie exige qu'un gouvernement ne peut régner que s'il est élu par le peuple et s'il a la confiance du peuple. Cette confiance, nous l'avons »⁶⁶⁵. Fort de sa majorité parlementaire grâce à laquelle il avait été choisi comme premier ministre du premier gouvernement du Congo indépendant, Lumumba révoque à son tour KasaVubu de ses

⁶⁶⁴ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 78-79.

⁶⁶⁵ Extrait de la déclaration de Lumumba du 5 septembre 1960 à la radio, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 80.

fonctions de chef de l'État. Il invoque la violation des articles 43 et 45 de la Loi fondamentale, qui exigent pour une révocation de membres du gouvernement la motion de défiance en cas de responsabilité collective ou la motion de censure pour ce qui est de la responsabilité individuelle. Chacun de ces dirigeants- le président KasaVubu et le premier ministre Lumumba interprète à sa manière la Loi fondamentale et plonge les institutions dans une impasse totale.

Pour calmer cette situation, le 7 septembre 1960, les deux chambres du Parlement- la Chambre des représentants et le Sénat- annulent les deux révocations prononcées par le président KasaVubu et par le premier ministre Lumumba. Mais, pour s'affirmer aussi dans ce contexte de crise, Joseph Ileo, le nouveau premier ministre désigné par le président KasaVubu, publie la liste de son gouvernement. Le 13 septembre 1960, le Parlement accorde, par motion, les pleins pouvoirs à Patrice Lumumba par 88 voix contre 25 et 3 abstentions. Deux gouvernements émergent pour un même État. Le 14 septembre, le nouveau premier ministre Joseph Ileo fait nommer Mobutu général- major commandant en chef de l'armée à la place de Lundula. Mais, la lutte de position dans le champ du pouvoir s'est radicalisée et l'élimination politique ou physique était devenue inéluctable à la fin de cette crise.

Dans cet imbroglio, le colonel Mobutu aurait reçu des ordres contradictoires de KasaVubu et Lumumba lui ordonnant l'arrestation de l'un et l'autre. Dans ce dilemme, Mobutu a convoqué le 13 septembre 1960 les officiers et sous-officiers de la garnison de Léopoldville (Kinshasa) et Thysville (MbanzaNgungu) au camp Léopold (Kokolo) pour tenter de trouver une solution. Alors que les militaires préconisent l'arrestation de KasaVubu et Lumumba, au motif qu'ils sacrifient l'intérêt général à leur ambition personnelle, Mobutu les dissuade et recommande leur « neutralisation », c'est-à-dire leur exclusion de la gestion courante de l'État, qui sera confiée à des technocrates, une nouvelle élite censée être apolitique. Mobutu s'est aussitôt adressé à la nation le 14 septembre 1960 par un court message radiophonique pour annoncer sa décision :

« Allô ! Allô ! Chers compatriotes, ici c'est le colonel Mobutu Joseph, chef d'état-major de l'Armée Nationale Congolaise qui vous parle de Léopoldville. L'Armée Nationale Congolaise a décidé de neutraliser le chef de l'État jusqu'à la date du 31 décembre 1960. Il ne s'agit pas d'un coup d'État militaire mais d'une simple révolution pacifique. L'armée va aider le pays à résoudre tous ses

différents problèmes qui deviennent de plus en plus aigus. Vive le Congo, vive l'armée nationale congolaise »⁶⁶⁶.

Faisant suite à l'option des officiers militaires réunis autour de Mobutu, le 19 septembre 1960 est constitué un gouvernement de la nouvelle élite, le « Collège des Commissaires Généraux ». Celui-ci est composé de jeunes cadres et étudiants. Leur recrutement est fondé sur le croisement des critères, à savoir l'origine ethnique, le niveau d'études, la confession religieuse, de façon à associer dans la gestion des affaires publiques un plus grand nombre de la diversité congolaise.

A la question de savoir ce qui se joue derrière la décision de l'Armée Nationale Congolaise (ANC) de neutraliser les institutions légales et légitimes (le Président, le gouvernement et le parlement), Guy Aundu Matsanza pointe du doigt l'influence des déclarations étrangères, notamment celles des dirigeants des Nations Unies, sur la crise congolaise. Il cite le Secrétaire général des Nations Unies, le suédois Dag Hammarskjöld qui, s'adressant au Conseil de sécurité le 9 septembre 1960, s'était montré favorable à KasaVubu, qualifiant sa décision de révoquer le premier ministre Lumumba de légale, une décision conforme à l'article 22 de la Loi fondamentale congolaise qui stipulait que « Le président nomme et révoque le premier ministre ». Or dans cette Constitution, d'autres dispositions (article 43 et 45) confèrent principalement au Parlement l'autorité de le démettre par motion de défiance ou de censure, avant que le chef de l'État ne signe la révocation.

Il advient que la position de l'ONU, exprimée au Conseil de sécurité par le Secrétaire général Dag Hammarskjöld, a poussé les casques bleus à priver Lumumba de sa liberté (résidence surveillée) le 15 septembre 1960. Pour se dédouaner, l'ONUC a estimé cela nécessaire pour la sécurité du leader Lumumba puisque l'Armée Nationale Congolaise dirigée par Mobutu encerclait sa résidence. Pourtant, KasaVubu était libre de ses mouvements voir de ses actes, parce que c'est lui qui procède à l'investiture du Collège des Commissaires Généraux, tandis que Lumumba était placé en résidence surveillée. De son lieu d'incarcération, Lumumba réagit par la presse pour nommer l'artisan de cette injustice :

⁶⁶⁶ MOBUTU, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 81.

« Mobutu a été mon homme de confiance, il était mon secrétaire attaché au bureau de Bruxelles. Je l'ai fait venir ici au moment de la formation du gouvernement. Je lui ai confié un poste important de secrétaire d'État à la présidence. Personnellement, je ne comprends pas son acte. Il a sa conscience... Pour l'observateur extérieur, je suis un perdant mais la campagne faite contre moi est interprétée par le peuple congolais comme une campagne contre le gouvernement, contre l'indépendance que nous venons de conquérir »⁶⁶⁷.

A travers cette déclaration, Lumumba se positionne en victime d'un complot ourdi contre le peuple congolais dont il est le représentant légitime. Pour Lumumba, Mobutu est un ingrat et un traître, car il ajoute : « Le colonel Mobutu me doit tout. Je l'ai nourri alors qu'il était un clochard et il s'est mis maintenant au service des impérialistes »⁶⁶⁸. Dans sa réplique aux déclarations de Lumumba, Mobutu reconnaît qu'« il avait un désaccord avec Lumumba. Certains procédés que je n'approuvais pas par exemple, il pouvait aller dans les camps militaires sans me prévenir et il procédait à des nominations ; tel caporal devenait lieutenant, tel sergent passait capitaine, commandant et il signalait devant les troupes. Tel procédé ne me facilitait pas la tâche. Comme je suis de nature qui aime l'ordre, j'y ai remis de l'ordre. C'était ma façon de réagir, pas contre la personne de Lumumba mais je n'aime pas le désordre »⁶⁶⁹. Pour Mobutu, Lumumba est un facteur de désordre dans le fonctionnement de l'État. Il semble épouser la motivation de KasaVubu à la révocation de Lumumba.

Pour mettre fin à cet imbroglio, Mobutu avait ordonné à la presse de ne plus accorder à Lumumba un espace d'expression. Par un communiqué, il dit qu'

« A partir de ce jour 20 septembre, et conformément aux dispositions que j'ai arrêtées, un Collège de Hauts Commissaires chargé de la gestion des départements ministériels vient d'être mis en place. Ce Collège est le seul habilité pour conduire la politique générale du pays, faire respecter la légalité et assumer la représentation de la RD Congo à l'étranger. La presse est invitée dorénavant à n'entrer en contact qu'avec ce Collège et toute dérogation à cette règle, tendant à faire publier des communiqués contradictoires des partis rivaux, amènera d'office l'arrestation des contrevenants à l'ordre établi »⁶⁷⁰.

⁶⁶⁷ LUMUMBA, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 84.

⁶⁶⁸ LUMUMBA, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 84.

⁶⁶⁹ MOBUTU, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 84.

⁶⁷⁰ Communiqué du Colonel Mobutu à la presse (24 septembre 1960), cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 84.

A travers ce communiqué rendu public par le colonel Mobutu, l'on se rend compte que chacune des élites qui accèdent au pouvoir durant le chaos congolais tient à préserver sa position et stigmatise certains comportements des autres acteurs dans la gestion de l'État, notamment la trahison, le désordre et la dissimulation...

Pour revenir à Patrice Lumumba, notons que le 24 novembre 1960, il était parvenu à s'évader de sa résidence surveillée avec l'aide du gouverneur (ou président provincial) de Léopoldville, Cléophas Kamitatu du Parti Solidaire Africain (PSA), et d'officiers guinéens de l'Opération des Nations Unies au Congo (ONUC). Rattrapé le 2 décembre 1960 à Port-Francqui (Ilebo, Kasai-Occidental) grâce au soutien logistique et opérationnel fourni par la CIA à l'équipe du capitaine Gilbert Pongo chargé de sa recherche, Lumumba est conduit à Léopoldville puis à Thysville (Mbanza Ngungu) en compagnie du vice-président du Sénat Joseph Okito et du ministre de la Jeunesse Maurice Mpolo. Ces arrestations ont réjoui les adversaires de Lumumba qui craignaient son retour en force sur l'échiquier politique. L'heure des règlements de compte entre les membres de l'élite congolaise a sonné. A cette occasion, pour ne citer qu'un cas, Etienne Tshisekedi, Commissaire général adjoint à la Justice, avait écrit à Albert Kalonji, président de l'État autonome du Sud-Kasai :

« Je présente mes révérences renouvelées à Votre Majesté maintenant que le crapaud (Lumumba) a été maîtrisé, toute l'action de notre équipe reste concentrée sur le sort à réserver à ses anciens collaborateurs pour empêcher la pérennisation de son œuvre de destruction. Très prochainement, le Gouvernement de Sa Majesté sera en possession des principaux lieutenants du crapaud dont Elengesa Pierre, Finant Jean-Pierre, Nzuzi Emmanuel, Muzungu Christophe, Mbuyi Joseph aux fins de leur faire subir un châtement exemplaire. C'est de cette manière que nous serons utiles à la cause que vous défendez »⁶⁷¹.

Nous retenons que l'intervention de l'ONUC pour surveiller Lumumba dans sa résidence, et de la CIA lors de sa fuite, atteste aussi qu'une partie de l'élite congolaise collaborait dans cette alliance en vue de l'arrêter et de le transférer au Katanga chez ses ennemis de la Confédération des Associations ethniques du Katanga (Conakat) de Moïse Tchombe, le Président de l'État sécessionniste du Katanga. Le principal réseau de cette

⁶⁷¹ Lettre n°1 399/ETSH/ME/CAB du 23 décembre 1960 du Commissaire général adjoint à la Justice, E. TSHISEKEDI, à Sa Majesté l'Empereur du Sud-Kasai à Bakwanga, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 85.

« collaboration » est celui du « Groupe de Binza, ainsi dénommé du fait de sa localisation dans un quartier de Kinshasa où résidaient ses membres : Justin-Marie Bomboko, Albert Ndele, Cyrille Adoula, Joseph-Désiré Mobutu, Damien Kandolo et Victor Nendaka⁶⁷². Ils se réunissaient pour traiter des affaires de l'État chez Bomboko ou Nendaka. Dans ce groupe, encadré de conseillers techniques étrangers - à savoir le colonel belge Marlière, le chef d'antenne CIA Larry Devlin, André Lahaye de la Sûreté belge- le colonel Mobutu était l'unique militaire. Paradoxalement, ce groupe était composé en majorité de collaborateurs de Lumumba lorsqu'il était premier ministre et d'anciens camarades de son parti le Mouvement National Congolais (MNC), avant sa scission en deux ailes : le MNC/L, aile Lumumba et MNC/K, aile Kalonji, le président autoproclamé du Sud-Kasaï.

De sa prison à Thysville (Mbanza Ngungu), Lumumba conscient de cette autodestruction de l'élite, en prévient son épouse Pauline par une lettre prémonitoire de ce que lui-même subirait. Cette lettre, la dernière de Lumumba, semble être un testament politique et une prophétie sur l'avenir du Congo :

« Je t'écris ces mots sans savoir s'ils te parviendront, quand ils te parviendront et si je suis en vie lorsque tu les liras. Tout le long de ma lutte pour l'indépendance de mon pays, je n'ai jamais douté un seul instant du triomphe final de la cause sacrée à laquelle mes compagnons et moi avons consacré toute notre vie. Mais ce que nous voulions pour notre pays, son droit à une vie honorable, à une dignité sans tache, à une indépendance sans restriction, le colonialisme belge et ses alliés occidentaux qui ont trouvé des soutiens directs et indirects, délibérés et non délibérés, parmi certains hauts fonctionnaires des Nations Unies, cet organisme en qui nous avons placé toute notre confiance lorsque nous avons fait appel à son assistance, ne l'ont jamais voulu. Ils ont corrompu certains de nos compatriotes, ils en ont acheté d'autres, ils ont contribué à déformer la vérité et à souiller notre indépendance.

Que pourrais-je dire d'autre ? Que mort, vivant, libre ou en prison sur ordre des colonialistes, ce n'est pas ma personne qui compte. C'est le Congo, c'est notre pauvre peuple dont on a transformé l'indépendance en une cage d'où l'on nous regarde du dehors, tantôt avec cette compassion bienveillante, tantôt avec joie et plaisir...A mes enfants que je laisse et que peut-être je ne reverrai pas, je veux qu'on dise que l'avenir du Congo est beau et qu'il attend d'eux, comme il attend de chaque Congolais, d'accomplir la tâche sacrée de la reconstruction de notre indépendance et de notre souveraineté. Car sans justice, il n'y a pas de

⁶⁷² Guy AUNDU Matsanza, *Politique et élites en R.D.Congo. De l'Indépendance à la troisième république*, Louvain-la-Neuve, Academia - L'Harmattan.a , 2015, p. 88, tableau n° 8 : Les membres du « groupe de Binza », et page 89.

dignité et, sans indépendance, il n'y a pas d'hommes libres. Ni brutalités, ni sévices, ni tortures ne m'ont jamais amené à demander la grâce car je préfère mourir la tête haute, la foi inébranlable et la confiance profonde dans la destinée de mon pays, plutôt que de vivre dans la soumission et le mépris des principes sacrés. L'histoire dira un jour son mot, mais ce ne sera pas l'histoire qu'on enseignera aux Nations Unies, Washington, Paris ou Bruxelles, mais celle qu'on enseignera dans les pays affranchis du colonialisme et ses fantoches... L'Afrique écrira sa propre histoire et elle sera au Nord et au Sud du Sahara une histoire de gloire et de dignité. Ne me pleure pas, ma compagne, moi je sais que mon pays qui souffre tant saura défendre son indépendance et sa liberté. Vive le Congo ! Vive l'Afrique. Patrice »⁶⁷³.

Comme Lumumba et ses compagnons (Okito et Mpolo) parvenaient petit à petit à gagner la sympathie des militaires de Thysville (MbanzaNgungu), ils ont été transférés à Élisabethville (Lubumbashi) au Katanga sécessionniste, et assassinés le 17 janvier 1961 peu après leur descente d'avion. Ferdinand Kazadi, Commissaire général à la Défense et Jonas Mukamba, Commissaire-adjoint à l'Intérieur, avaient convoyé ces prisonniers au Katanga. En réaction à ces assassinats, le gouvernement parallèle de Gizenga à Stanleyville (Kisangani) avait aussi exécuté les prisonniers pro-Léopoldville qu'il détenait, dont le capitaine Gilbert Pongo qui avait capturé Lumumba. Promu Major, Gilbert Pongo avait combattu les rebelles lumumbistes et s'était fait prendre à Bukavu le 1^{er} janvier 1961 avec onze autres militaires. Ajoutons que le sort réservé à Lumumba avait été aussi appliqué le 17 février 1961 à ses onze partisans et collaborateurs transférés à Bakwanga, au Sud-Kasaï par le Collège des Commissaires Généraux, conformément à la promesse faite par Etienne Tshisekedi au *Mulopwe* Albert Kalonji, Président de l'État autoproclamé du Sud-Kasaï.

Si le nouveau premier ministre Joseph Ileo avait regretté la disparition de Lumumba, ce ne fut pas le cas du président KasaVubu, qui a considéré que « la réaction internationale à la mort de Lumumba était complètement déplacée. Heureusement qu'à l'intérieur du Congo, disait-il, il n'y a rien. C'est l'influence extérieure qui tend à semer les troubles au Congo »⁶⁷⁴. Lui qui autrefois avait loué l'action étrangère au Congo la condamne maintenant à cause de la conjoncture et de ses intérêts dans le champ politique. Par cette déclaration, KasaVubu fait de la mort de Lumumba un événement ordinaire.

⁶⁷³ Extrait de la dernière lettre de Lumumba à son épouse Pauline, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 86.

⁶⁷⁴ KASA VUBU, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 86.

Ajoutons qu'à l'annonce de la mort de Lumumba, les réactions ont été très différentes selon qu'on appartenait au bloc de l'Est ou de l'Ouest. Cuba, par exemple, a décrété trois jours de deuil national et Che Guevara déclara dans un meeting à la Havane : « C'est sous la bannière des Nations Unies que Lumumba a été assassiné au Congo. Et ce sont les mêmes Nations Unies qui voudraient nous envoyer les Américains pour inspecter notre territoire ! Ce sont les mêmes »⁶⁷⁵. Le même Che Guevara avait déclaré à la XXIe session de l'Assemblée Générale de l'ONU, le 11 décembre 1964, à propos du Congo :

« Cette grande humanité a dit : Assez ! Elle s'est mise en marche et ses pas de géant ne s'arrêteront que quand ils auront conquis la véritable indépendance. Je voudrais m'attarder tout particulièrement sur le cas douloureux du Congo. Unique dans l'histoire du monde moderne, il montre comment on peut bafouer, dans l'impunité la plus absolue, avec le cynisme le plus insolent, le droit des peuples. Les énormes richesses que détient le Congo et que les nations impérialistes veulent maintenir sous leur contrôle, sont le motif de tout cela... Tous les hommes libres du monde doivent s'apprêter à venger le crime commis contre le Congo »⁶⁷⁶.

Le discours que prononce Che Guevara à la tribune de l'ONU laisse présager sa mission de sept mois (avril-novembre 1965) au Congo pour soutenir la lutte menée par les partisans de Lumumba, afin d'internationaliser la révolution et libérer, d'après ses mots l'Afrique de l'emprise impérialiste et colonialiste. La crise congolaise a mêlé des enjeux internes et externes. Les élites congolaises ont trouvé leur compte dans les rôles qui leur sont dévolus par des tireurs des ficelles restés dans l'ombre. C'est dans ce contexte qu'ils sont arrivés à l'autodestruction. Finalement, l'on est tenté de dire que l'impulsion politique semble avoir son levier à l'extérieur du champ congolais, ce qui relègue les dirigeants au rang de simples exécutants d'un « cahier des charges » imposé par des étrangers. C'est auprès de cette même source qu'ils puisent leur légitimité internationale⁶⁷⁷.

2.2.2.4. Tentatives de normalisation du champ politique congolais

Parlant de l'ampleur de la crise politique que le Congo a vécue à partir de 1960 et la répercussion que cette dernière a eue dans le monde, le président Mobutu avait déclaré le 4 octobre 1973 à l'Assemblée générale de Nations Unies, que tout désordre, dans

⁶⁷⁵ Déclaration populaire de Che Guevara à la Havane, citée par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 87.

⁶⁷⁶ CHE GUEVARA, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 87.

⁶⁷⁷ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 89.

n'importe quelle partie du monde, était baptisé du nom de « congolisation ». Pour mettre fin au chaos congolais, et parce que les institutions politiques légitimes avaient été dissoutes avec la mort de Lumumba et l'installation d'un gouvernement dirigé par un Collège des Commissaires Généraux, deux stratégies ont été adoptées pour tenter de normaliser le champ politique congolais. Il s'agit d'une part des « négociations politiques », et d'autre part, « l'accès au pouvoir gouvernemental sans passer par les élections.

2.2.2.4.1. Les négociations politiques

Dès la mise sous surveillance de Lumumba le 15 septembre 1960, ses partisans, dirigés par le vice-premier ministre Antoine Gizenga, se sont retirés le 8 novembre 1960 à Stanleyville (Kisangani) où ils se radicalisèrent à l'annonce de son assassinat (qui ne fut connu qu'après le 13 février 1961). Surnommés « les lumumbistes », les partisans de Lumumba ont constitué un gouvernement parallèle qui contrôla rapidement une partie de l'armée purgée des officiers acquis au pouvoir central de Kinshasa et à Mobutu. Ils ont très vite rallié à eux la Province Orientale, le Kivu (le 2 janvier 1961, fief de Kashamura qui était ministre à l'information et culture du gouvernement de Lumumba), le Nord-Katanga (le 10 janvier 1961), par Manono contrôlé par l'Association générale des Baluba du Katanga (Balubakat), alliée du MNC/L et une partie du Kasai (février 1961 par le Sankuru) jusqu'à atteindre Luluabourg (Kananga). Ce gouvernement, se réclamant de la légitimité du premier ministre Lumumba, fut reconnu par la Guinée et l'Égypte.

En outre, les rébellions et sécessions (Katanga, Sud-Kasai et le gouvernement de Stanleyville), échappant au contrôle du pouvoir central, ont désagrégé l'État par la prolifération des « micro-États ». Elles ont menacé le principe sacro-saint d'intangibilité des frontières héritées de la colonisation. Pour éviter un effet « tache d'huile » sur les neuf États voisins du Congo⁶⁷⁸, les instances bilatérales et multilatérales (ONU, États-Unis) ont poussé les élites congolaises au dialogue pour une solution pacifique au conflit. Pour cela,

⁶⁷⁸ Ce sont le Congo-Brazzaville (Ouest), la République Centrafricaine (Nord-Ouest), le Soudan (actuellement seul le Soudan du Sud) (Nord-Est), l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi, la Tanzanie (Est), la Zambie (Sud-Est) et l'Angola (Sud).

plusieurs négociations ont été organisées à l'intérieur et à l'extérieur du territoire national⁶⁷⁹.

2.2.2.4.1.1. La Table ronde de Léopoldville (25 janvier-16 février 1961)

Convoquée par le président KasaVubu à Léopoldville (Kinshasa), et coordonnée par Joseph Ileo et Cyrille Adoula, la Table ronde de Léopoldville portait essentiellement sur la forme que l'État devait revêtir au Congo : le fédéralisme ou le confédéralisme. Pour les organisateurs de la Table ronde, l'unitarisme prôné par la Loi fondamentale du Congo ne correspondait plus à la réalité du Congo compte tenu de sa division en plusieurs factions politiques. Le fédéralisme semblait être la forme la plus appropriée. De ce fait, la Table ronde de Léopoldville devait simplement procéder à la délimitation des provinces et répartir les compétences entre le pouvoir central et les provinces. On a levé également l'option de la formation d'un nouveau gouvernement qui serait dirigé par Joseph Ileo. Celui-ci s'est donc vu légitimé dans ses fonctions de premier ministre par la Table ronde de Léopoldville qui a pris acte de la déchéance de Lumumba.

Avec la Table ronde de Léopoldville, la légitimité électorale a été balayée au profit du compromis entre les élites. Pour le dire avec les termes de Guy AunduMatsanza,

« les intérêts individuels dus à la position acquise ou à acquérir dans le champ du pouvoir ont supplanté les intérêts collectifs exprimés à travers les urnes. Cette option de compromis politique brise l'élan démocratique et institue la compromission dans la gestion de l'État. Ce procédé mène à l'accession au pouvoir des perdants des scrutins électoraux. Dans ce contexte, l'exercice du pouvoir ne vient plus seulement des urnes, il dépend aussi de la réputation et du rôle des élites dans le champ politique et institutionnel »⁶⁸⁰.

Les résolutions de la Table ronde de Léopoldville ont été rejetées par les absents, c'est-à-dire les sécessionnistes katangais et les dissidents (lumumbistes) de Stanleyville qui ont boycotté la Table ronde en question. Toutefois, les *lumumbistes* restés à Léopoldville s'étaient impliqués dans l'organisation de cette Table ronde. Ils forment à cet effet le cartel du « Front National Congolais » (FRONACO)⁶⁸¹ pour exiger le retour de

⁶⁷⁹ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 89-94.

⁶⁸⁰ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 91.

⁶⁸¹ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 91. Selon l'auteur, ce Cartel comprend des partis politiques tels que le PSA (Parti Solidaire Africain), MNC/L (Mouvement National Congolais, Aile Lumumba), le CEREAS

la paix par le rétablissement de la légalité, c'est-à-dire la restauration du gouvernement Lumumba. Ce cartel revendique : la libération des détenus politiques dont Lumumba (son assassinat n'était pas encore connu) ; la réouverture du parlement ; le maintien de l'unité du Congo ; la restauration du gouvernement légal ou la formation d'un nouveau gouvernement provisoire. Parce que les résolutions du Conclave de Léopoldville ont été rejetées, la convocation d'un autre forum s'imposait. Celui-ci a été convoqué en dehors du territoire national, afin de permettre la participation de tous les protagonistes.

2.2.2.4.1.2. *La Conférence de Tananarive (8-12 mars 1961)*

La convocation de la Conférence de Tananarive à Madagascar⁶⁸² est née du danger que représentaient les conquêtes armées réalisées par les forces lumumbistes (dissidents de Stanleyville) contre le pouvoir de Léopoldville. En effet, après avoir conquis tout l'Est du Congo, les forces de Stanleyville acquises à Lumumba conquièrent aussi Luluabourg (Kananga) et Port-Francqui (Ilebo) au début février 1961. Ces victoires créent la panique chez tous ceux qui sont impliqués d'une façon ou d'une autre dans l'assassinat de Lumumba et de ses partisans. Pour contrer cette offensive des lumumbistes, une alliance se crée entre Léopoldville (Kinshasa), Bakwanga (Etat autonome du Sud-Kasaï) et Élisabethville (sécession du Katanga) pour stopper la progression des troupes de Stanleyville. Un pacte militaire est signé le 28 février 1961. La coalition propose une négociation à Tananarive (Madagascar). Mais les lumumbistes, bien informés sur le pacte des coalisés, et auréolés par leur succès militaire, ont rejeté cette rencontre. La Conférence de Tananarive a été un forum des partis hostiles (Joseph Ileo, Cyrille Adoula, Jean Bolikango, Cléophas Kamitatu et Moïse Tshombe) aux partisans de l'ex-Premier Ministre Patrice Lumumba.

Dans cette conférence, les discussions ont porté essentiellement sur les options du projet de constitution présenté par Tshombe, le président de l'État sécessionniste du Katanga. Le fédéralisme qui était proposé à la Table ronde de Léopoldville est abandonné au profit du confédéralisme qui consacre la partition de l'État. En adoptant l'option du confédéralisme, les participants sont parvenus à réduire les prérogatives du pouvoir central

(Centre de Regroupement Africain), BALUBAKAT (Association générale des Baluba du Katanga), COAKA (Coalition Kasaïenne), UC (Union Congolaise).

⁶⁸² Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 91-92.

de Léopoldville aux matières relevant de relations internationales. Les compétences du chef de l'État sont réduites à l'extrême. Ainsi, il préside un conseil des États à convoquer quand c'est nécessaire, et dont les décisions seraient prises à l'unanimité des membres. La capitale Léopoldville est sacrée « ville neutre » avec un statut spécial, et d'autres régions du pays deviendraient des États dans la confédération, ce qui scellait pratiquement la fin du Congo unitaire, et donc la balkanisation du pays.

L'enjeu majeur de toutes ces options prises à la conférence de Tananarive, c'est la volonté affichée par les différents leaders de garder leur mainmise sur les territoires sous leur contrôle. La volonté des leaders sécessionnistes de conserver leur pouvoir sur des micro-États a hypothéqué le destin collectif. Les résolutions de cette conférence de Tananarive ont été critiquées, puis rejetées par les absents, à savoir les *lumumbistes*. D'où la nécessité d'organiser une autre rencontre.

2.2.2.4.1.3. *La Conférence de Coquilhatville (24 avril-28 mai 1961)*

La Conférence de Coquilhatville est convoquée en réaction de la conférence de Tananarive qui privilégiait les options katangaises, celle de la confédération des micro États au Congo. En dépit de l'absence des lumumbistes à ce nouveau forum, il avait 600 participants à la conférence de Coquilhatville (Mbandaka). Durant les assises de Coquilhatville, une forte divergence était apparue entre KasaVubu et Tshombe, anciens alliés à Tananarive contre les lumumbistes. Cette divergence est née du refus de KasaVubu de renoncer à l'accord du 17 avril 1961 avec les Nations Unies, dans lequel le gouvernement central s'engageait à reconstruire le Congo et à mettre fin à la sécession katangaise conformément à la résolution du Conseil de sécurité du 21 février 1961. La conférence de Coquilhatville a donc rejeté le confédéralisme prôné par Moïse Tshombe et Albert Kalonji, les deux leaders d'États sécessionnistes. De nouveau, l'option du fédéralisme est levée ainsi que celle d'une nouvelle Constitution, à rédiger avec le concours d'experts de Nations Unies.

À Coquilhatville, il a été décidé de convoquer une session du Parlement à Lovanium (actuelle Université de Kinshasa), pour relancer la démocratie brisée par l'arrestation de Lumumba et le musellement de son gouvernement issu des urnes. Grâce à cette option, le champ politique tend à se normaliser par le repositionnement du Parlement

dans son rôle défini par la Loi fondamentale : investiture du gouvernement, désignation du Président de la République. Sentant que les options du fédéralisme prônées par le Katanga sécessionniste allaient être rejetées, Tshombe et sa délégation veulent regagner plus tôt le Katanga. Mais, sur ordre de Mobutu, ils sont arrêtés à l'aéroport pour atteinte à l'unité du territoire. Notons que les militaires avaient « enjoint » aux participants de trouver une solution à la crise congolaise. L'intervention des militaires dans ce coup contre les sécessionnistes katangais voulait montrer au peuple qu'eux, au moins, défendaient ses intérêts, contrairement aux leaders politiques qui se déchirent entre eux. Privé de liberté à partir du 9 mai 1961 à Coquilhatville puis transféré à Léopoldville avec Kimba Évariste, ministre des Affaires étrangères du Katanga sécessionniste, Tshombe n'est libéré que le 22 juin 1961, contre un engagement écrit de faire participer le Katanga à une session du Parlement national prévue à *Lovanium*. De retour au Katanga, le 27 juin 1961, Tshombe annule son engagement, disant : « Nous ferons tout pour que la nation katangaise reste. Que les ennemis du Katanga sachent qu'ils ont affaire à un peuple. Que les ennemis du Katanga sachent que notre internement n'a pas empêché la nation de prospérer »⁶⁸³. Le 4 juillet, l'Assemblée katangaise apporte du soutien à Tshombe, jugeant que lorsqu'il avait signé cet engagement de faire participer le Katanga à une session du Parlement national prévue à Lovanium, il n'était pas libre d'exercer ses fonctions de « chef de l'État » (du Katanga). Le recours à la force était devenu la seule possibilité pour mettre fin à la sécession katangaise.

A travers l'arrestation de Tshombe par les militaires, l'élite politique s'est sentie forcée de s'investir dans la pacification et la réunification du territoire national. Cette normalisation, voulue par la conférence de Coquilhatville, a mené au conclave de Lovanium (actuelle université de Kinshasa).

2.2.2.4.1.4. *Le Conclave de Lovanium (22 juillet-2 août 1961)*

Le conclave de Lovanium (Université de Kinshasa) devait relancer l'activité du Parlement et en finir avec la crise née de la révocation de Lumumba le 5 septembre 1960. Réconciliation nationale et retour à la légalité sont les grands points à l'ordre du jour du Conclave. L'absence de la délégation du Katanga sécessionniste était prévisible après les

⁶⁸³ Discours de Tshombe à l'Assemblée katangaise le 28 juin 1961, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 93.

déboires que Tshombe a connus à Coquilathville et aussi l'appel croissant de l'opinion en faveur de la réunification du pays. Bien qu'ils n'étaient pas physiquement présents, Antoine Gizenga et Christophe Gbenye s'étaient fait représenter par leurs collaborateurs. La politique de la « chaise vide » pratiquée par certains leaders politiques comme Tshombe va conforter le camp de ceux qui veulent la fin des rébellions et la réunification du territoire congolais.

Parmi ses résolutions, le Conclave de Lovanium a voté : un nouveau Bureau du Parlement dirigé par un lumumbiste, un premier ministre qui ne soit ni Joseph Ileo (partisan du Groupe de Binza) ni Antoine Gizenga (leader lumumbiste), l'éradication des sécessions et bastions rebelles, la relance des circuits économiques et sociaux ruinés par la crise, la mutation des rouages transitoires de la Loi fondamentale en institutions stables fondées sur une Constitution à rédiger. Ainsi, Joseph Kasongo récupère la présidence de la Chambre, et celle du Sénat revient à Victor Koumoriko. Un premier ministre de compromis est trouvé en la personne de Cyrille Adoula, dont le gouvernement est investi par le Parlement le 2 août 1961.

Ce conclave décide aussi de la pacification du territoire national et charge l'armée, dirigée désormais par Mobutu, de cette mission avec l'aide des pays étrangers (Belgique, États-Unis, Italie, Israël) et de l'Opération des Nations Unies au Congo (ONUC). Ces renforts ont permis de lancer des opérations contre les bastions rebelles lumumbistes et les sécessionnistes (Katanga et Sud-Kasaï) et réunifier le territoire national. Le consensus dégagé autour de la personne de Cyrille Adoula comme premier ministre, l'ouverture de son gouvernement à toutes les parties en conflit et l'attribution des positions de pouvoir aux élites a apaisé tant soit peu l'atmosphère politique au Congo⁶⁸⁴.

2.2.2.4.2. *Le partage du pouvoir gouvernemental*

L'analyse que nous avons faite précédemment des négociations politiques faites pour juguler la crise politique qui a suivie l'indépendance du Congo nous a révélé que toutes les concertations politiques faites en marge de la crise congolaise avaient abouti chaque fois à la formation d'un nouveau gouvernement ou au remaniement du gouvernement en place. Le partage équitable du pouvoir sous la première République

⁶⁸⁴ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 94.

(1960-1965) semblait être au centre des enjeux politiques et faisait de ces rencontres des opportunités d'accès au pouvoir. Ce procédé est adulé puisqu'il paraît faire accéder un peu plus facilement que l'élection aux avantages que procure le pouvoir politique. Il fait aussi, par ricochet, de la violence un moyen de pression qui permet l'ouverture des institutions aux exclus, ce qui mène les élites à retarder le choix du peuple, à défaut de l'éviter⁶⁸⁵.

Excepté le gouvernement de Lumumba (juin-septembre 1960) issu de l'élection législative de mai 1960, les autres équipes gouvernementales de la Première République sont toutes des produits de négociations politiques. De manière spécifique, le gouvernement de Ileo I et le Collège des Commissaires Généraux (septembre 1960-février 1961) sont issus exclusivement de la volonté de deux individus, respectivement KasaVubu et Mobutu. Grâce à ces fréquents changements, les nouvelles élites émergent aussi dans les institutions de l'État. La faiblesse idéologique et organisationnelle des partis va transformer ces structures étatiques en lieu de socialisation des élites. Les normes comportementales du champ politique vont être assimilées dans les rôles assumés au sein de l'État. Les contraintes d'ordre social et politique, tels que le tribalisme, népotisme, favoritisme partisan s'incrument dans le comportement jusqu'à déterminer la culture de l'élite politique au Congo. La participation à la gestion des affaires publiques contribue donc à la construction et à la socialisation de cette culture politique congolaise.

Avec les résolutions que le Conclave de Lovanium avait votées en 1961, nous étions en droit de penser qu'une solution durable à la crise politique qui secoue le Congo depuis la révocation de Lumumba comme premier ministre le 5 septembre 1960 allait être trouvée. Ce Conclave avait désigné par consensus Cyrille Adoula comme premier ministre et son gouvernement avait été investi par le Parlement le 2 août 1961. Mais, avec la renonciation faite par Antoine Gizenga à son poste de vice-premier ministre d'Adoula, la crise politique congolaise prenait un nouveau tournant. Gizenga se voulant le successeur attitré de Lumumba, il avait espéré être reconnu premier ministre par le Conclave de Lovanium comme à Stanleyville où il avait vécu en dissidence avec le pouvoir de Léopoldville dès novembre 1960. Le gouvernement Adoula, issu d'un consensus politique, était confronté à une opposition orchestrée en son sein par le vice-premier ministre

⁶⁸⁵ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 94-103.

Gizenga, puis au parlement par le groupe lumumbiste dirigé par Christophe Gbenye. Cette opposition était devenue extra-parlementaire quand les lumumbistes furent écartés des institutions politiques. Gizenga, pour ne citer que lui, avait conditionné sa participation à ce gouvernement à la fin de la sécession du Katanga, et à la révocation de Mobutu, chef de l'armée, et de Nendaka, administrateur de la Sûreté de l'État. Prétextant aller récupérer ses affaires à Stanleyville, Gizenga n'est plus revenu à Léopoldville. Il voulait relancer la lutte lumumbiste. Sanctionné et démis de ses fonctions ministérielles, il est arrêté en janvier 1962 et est emprisonné à Bula-Mbemba. Lorsque le Sénat ordonne, le 25 septembre 1963, la libération de Gizenga de sa prison, les leaders lumumbistes Christophe Gbenye, Thomas Mukwidi, Gabriel Yumbu sont arrêtés pour trouble à l'ordre public, et leurs partisans sont réprimés, surtout à Léopoldville et au Kivu. Pendant ce temps, le chef de l'État KasaVubu et son premier ministre Cyrille Adoula s'entendent pour mettre en congé le parlement le 29 septembre 1963.

Faute d'un cadre d'expression démocratique, l'opposition est poussée à la lutte armée. Réunis au sein d'un « Conseil National de Libération » (CNL) fondé à Léopoldville le 3 octobre 1963, les lumumbistes réclament la décolonisation effective du Congo dominé par les puissances étrangères, le renversement du gouvernement Adoula, qu'ils qualifient de néocolonialiste, et son remplacement par un gouvernement de salut public. En réaction, le président KasaVubu décide l'État d'exception et ordonne la suspension des activités des partis lumumbistes le 23 octobre 1963. La recrudescence de la répression à Léopoldville contraint le Conseil National de Libération (CNL) à se réfugier à Brazzaville, d'où il entreprend sans résultats quelconques en novembre 1963 des actions terroristes visant à enlever et assassiner Mobutu, le chef de l'armée, et Nendaka, chef de la Sûreté nationale, des membres du Groupe de Binza. Après ces échecs, le CNL décide en décembre 1963 de mener une lutte révolutionnaire, mais il est divisé sur le mode opératoire : la doctrine communiste soviétique ou la doctrine maoïste chinoise. Finalement, les deux méthodes sont approuvées : la méthode révolutionnaire chinoise au Kwilu (dans le Bandundu) sous la direction de Bocheley, dans le maquis de Pierre Mulele, et la doctrine communiste soviétique au Kivu sous la houlette de Christophe Gbenye, à partir des zones contrôlées par Soumialot à Uvira/Fizi et par Laurent Kabila au Nord-Katanga.

Retenons aussi que la lutte lumumbiste avait relancé la rébellion armée au Kwilu et à l'Est du Congo (Kivu et Nord-Katanga) et qu'elle avait fini par anéantir les efforts de pacification du territoire national entrepris par le gouvernement. Cyrille Adoula était contraint, le 15 juin 1964, d'annoncer sa démission après le référendum constitutionnel prévu du 25 juin au 10 juillet 1964. Ce référendum consacrait la fin de la première législature fixée au 30 juin 1964, et il coïncidait avec le retrait du Congo des casques bleus de l'Opération des Nations Unies au Congo (ONUC). La crise congolaise a encore connu plusieurs rebondissements notamment avec la nomination de Tshombe comme premier ministre, mettant ainsi fin à la sécession katangaise. Mais le bras de fer qu'il y a eu entre Tshombe et KasaVubu, parce que Tshombe préparait sa candidature à la Présidence de la République, et était donc un rival à écarter, a poussé KasaVubu à révoquer Tshombe et de nommer Kimba Évariste au poste de premier ministre. L'arrivée de Kimba au pouvoir, lui à qui l'on reproche la concentration de plusieurs postes ministériels entre ses mains, n'a fait qu'amplifier la crise politique du Congo. Ce sont tous ces soubresauts politiques qui ont poussé l'élite militaire à siffler la fin de la récréation politicienne et empêcher ces différents groupes de politiciens d'en découdre.

2.2.2.5. Les violences de l'État et les violences contre l'État

Dans le champ politique, lieu de confrontation d'intérêts et de positions, les élites recourent à divers moyens de lutte. La violence est l'un de ces moyens de lutte⁶⁸⁶. Censée relever du monopole de l'État, comme l'affirme Max Weber, la violence peut être détournée à des fins privées. Si elle permet de conquérir le pouvoir, la violence mène aussi à sa contestation. Dans cette partie, nous allons voir comment les acteurs congolais, particulièrement les lumumbistes (partisans de Lumumba), avaient usé de la violence pour exprimer leur rejet de la domination politico-militaire du Groupe de Binza dont la figure de proue est celle du lieutenant-général Joseph-Désiré Mobutu.

2.2.2.5.1. Les rébellions de Pierre Mulele et des Simba (Lions)

Avec la mise en congé du parlement par le président Joseph KasaVubu, en septembre 1963, l'opposition politique congolaise, notamment celle formée par les partisans de Lumumba qualifiés de « lumumbistes », avait décidé de mener une lutte

⁶⁸⁶ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 103-109.

révolutionnaire faute d'avoir un lieu d'expression démocratique. Deux fronts révolutionnaires avaient été ouverts : la rébellion muléliste du Kwilu avec comme tactique la méthode révolutionnaire chinoise ; tandis que la rébellion des Simba au Kivu et au Nord-Katanga avait opté pour la méthode révolutionnaire soviétique.

1. La rébellion muleliste au Kwilu⁶⁸⁷ (Juillet 1963-mars 1966)

La rébellion au Kwilu (au centre du Congo) est l'œuvre de Pierre Mulele, ancien ministre de l'éducation du gouvernement Lumumba, en 1960. La disparition de Lumumba avait radicalisé ses partisans, qui ont formé un cabinet parallèle à Stanleyville (Kisangani). Mulele était membre du Parti Solidaire Africain, Aile Gizenga. Dans l'équipe lumumbiste de Stanleyville, il était nommé ambassadeur itinérant avec siège au Caire (Égypte). Lors du Conclave de Lovanium, qui aboutit en août 1961 à la formation du gouvernement d'« union nationale » dirigé par Cyrille Adoula, Mulele n'adhère pas à la réconciliation. Il part en Chine où il entame une formation en guérilla paysanne, selon la doctrine de Mao Tse-toung.

De retour au Congo en juillet 1963, Pierre Mulele s'installe dans sa région d'origine, le Kwilu, et prépare une insurrection paysanne, avec un discours soutenu et vulgarisé sur la révolution contre l'impérialisme. Dans l'argumentaire de cette lutte publié le 9 juin 1963 à Brazzaville, Pierre Mulele et Bengila dénoncent, au nom du Parti Solidaire Africain, le mal du Congo en ces termes :

« Le pays est tombé entre les mains d'une caste qui ne cherche qu'à s'enrichir d'une manière scandaleuse, rapide, révoltante, impitoyable au détriment des intérêts réels du peuple qui continue à mourir de faim et à être privé de ses droits essentiels. Il va de soi que nos frères réformistes et traîtres, qui servent d'intermédiaires aux compagnies et sociétés capitalistes et qui constituent directement ou indirectement le support d'une politique étrangère incompatible avec les intérêts nationaux, doivent subir les rigueurs de notre lutte d'affranchissement total, sous la direction d'un pouvoir populaire et démocratique... C'est un leurre de croire que la décolonisation totale et réelle puisse se réaliser sans casse »⁶⁸⁸.

⁶⁸⁷ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 103-106.

⁶⁸⁸ Extrait du Message du 9 juin 1963 du *Parti Solidaire Africain* au peuple congolais, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 104.

Dans son maquis du Kwilu (Bandundu), Pierre Mulele prône le recours à la violence pour opérer le changement souhaité par le peuple, lequel est invité à se prendre en charge. Au titre des cibles, l'insurrection paysanne de Mulele combat l'Occident, l'État et leurs symboles : la police, l'administration, l'école, l'Église catholique. Les représentants du pouvoir public (fonctionnaires, policiers, enseignants) et de l'Église (prêtres, religieuses) sont traqués et tués par ses partisans, qui seront peu à peu appelés « les mulelistes ». Cette rébellion s'appuyait sur le substrat ethnique des paysans majoritairement Mbunda et Pende, dont le Parti Solidaire Africain (PSA) incarnait les vues politiques.

Les dissensions au sein des élites mulelistes et la contre-offensive de l'armée menée sous le gouvernement de Tshombe avaient essoufflé l'insurrection et la circonscrite en mars 1966 dans la zone natale de Mulele, avec environ 300 combattants irréductibles. Parmi les causes qui expliquent l'échec et l'impact de la rébellion muleliste dans la sphère politique congolaise, il a, tout d'abord, la « déification » du leader par l'invocation de son nom : le cri de « Mulele mai » est investi d'une puissance magique, il est sensé immuniser les combattants contre les balles.

Cette croyance a privé la rébellion d'une autocritique nécessaire au recadrage de ses actions sur le terrain. Ensuite, la rébellion est restée circonscrite au milieu rural sans parvenir à s'attirer le soutien populaire urbain. L'insurrection muleliste s'est limitée aux entités rurales du Kwilu. Une diversification ethnique et des élites ainsi que l'intégration des élites d'État pouvaient amener un dépassement local et faire adhérer des citoyens de partout, donnant à cette insurrection une portée nationale. Enfin, la sensibilisation internationale a été négligée. Mulele n'a pas médiatisé sa rébellion en vue de s'attirer des soutiens extérieurs. Au contraire, cette insurrection s'est fait connaître par la cruauté, l'extrémisme, la xénophobie, la phobie de l'Occident. La rébellion de Mulele a vu converger contre elle l'aversion des partenaires surtout occidentaux.

2. La rébellion des Simba au Kivu et au Nord-Katanga⁶⁸⁹ (Avril 1964-1966)

Déclenchée par en avril 1964 par deux lumumbistes du Conseil National de Libération (CNL) Gaston Soumialot au Kivu (à Uvira puis à Fizi) ainsi que par Laurent Désiré Kabila au Nord-Katanga (à Albertville, aujourd'hui Kalemie), la rébellion des Simba est lancée contre le gouvernement de Léopoldville, et fondait ses opérations sur la doctrine communiste soviétique de la lutte révolutionnaire. En même temps que la rébellion de Mulele au Kwilu, une offensive est menée par Soumialot au Kivu dans la plaine de la Ruzizi entre Bukavu et la cité d'Uvira à l'Est du Congo. Gaston Soumialot prend Uvira le 15 mai 1964, tandis que Kabila progressait aussi au Nord-Katanga. Le Conseil National de Libération (CNL) parvient à conquérir en deux mois le Sud et le Nord-Kivu, le Maniema, le Sankuru et la Province Orientale. Le 5 septembre 1964, le CNL installe à Stanleyville un gouvernement présidé par Christophe Gbenye, et dans lequel Gaston Soumialot est ministre de la Défense, le général Olenga commandant en chef de « l'Armée Populaire de la Libération », Assumani Senghie à l'Intérieur, Sylvain Kama aux finances et F. Sabiti aux Travaux publics. Par un décret-loi du 5 septembre 1964, il est proclamé la naissance de la « République Populaire du Congo » dont Christophe Gbenye est sacré chef de l'Etat et du gouvernement.

Comme les disciples de Pierre Mulele (les 'mulelistes') au Kwilu, les Simba (lions) misaient sur le rituel *Mai-Mai*, une imprégnation magico-fétichiste appelée *dawa* (remède), un liquide qui « rend invulnérable aux balles ». Le mythe autour de cette imprégnation créait la conviction d'invincibilité chez les *Mai-Mai*, prêts à braver tous les dangers, mais cette croyance induisait aussi chez les militaires de l'armée régulière une telle peur qu'ils fuyaient et abandonnaient leur armement, équipant ainsi les rebelles. L'Armée Nationale Congolaise (ANC) n'a pas réussi à mener une guerre psychologique contre ces préjugés. La mobilisation populaire par les Simba, contrairement, contrairement aux mulelistes, tablait sur quelques thèmes : retour de la paix, relance de l'économie, rétablissement de la démocratie, liberté des citoyens. Le Conseil National de la Libération ne combattait pas un individu mais le système néocolonialiste et impérialiste à travers ses agents au Congo. Sa lutte s'inscrivait aussi dans les enjeux internationaux liés à la guerre

⁶⁸⁹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 106-109.

froide. C'est pourquoi ce mouvement avait reçu l'appui du bloc de l'Est, et cela explique notamment la visite de Che Guevara aux combattants de Kabila du 24 avril au 21 novembre 1965. L'infiltration du champ politique par les éléments étrangers ne concernait donc pas seulement le bloc de l'Ouest ou les capitalistes mais aussi celui de l'Est ou les socialistes.

Sachant que les rebelles, les Simba s'appuyaient aussi sur le substrat ethnique des leaders, ainsi que sur les frustrations socioéconomiques des populations. Les Simba s'étaient attirés la sympathie des victimes de la répression que subissaient les lumumbistes (MNC/L, CERECA, PSA). Ainsi, pour conquérir le Kivu, avaient-ils instrumentalisé les communautés locales (Bembe, Fulero, Vira) par leurs leaders, dont beaucoup étaient du MNC/L (Henri Martin Kasongo, Grégoire Amisi). Cette stratégie leur permit de remporter des victoires : à Uvira le 15 mai 1964 grâce au colonel Louis Bidalira (qui commandait les soldats Vira). Musa Marandura dirigeaient les Fulero, puis la jeunesse de MNC/L formée en majorité de Bembe dirigés par Jérôme Mutshungu a pris Fizi sans combat le 27 mai 1964. Par ces actions militaires, les Simba ont pu s'ouvrir la voie d'Albertville (Kalemie actuelle) au Nord-Katanga, fief Lubakat de Laurent Kabila, et celle de Kasongo au Maniema, fief du Kusu Gaston Soumialot.

La rébellion des Simba avait pris fin en 1966 après que Mobutu ait accédé au pouvoir au Congo. Plusieurs facteurs, qui ont des répercussions dans le fonctionnement du champ politique, voire de l'État congolais, expliquent la fin de cette rébellion. Selon Guy AunduMatsanza, il faut noter tout d'abord, la déception des partenaires extérieurs qui avaient fini par se lasser de soutenir les rebelles. La désorganisation des Simba, leur manque de culture révolutionnaire avait amené le président cubain Fidel Castro à dire, après la mission cubaine de Che Guevara dans l'est du Congo : « Il voulait leur apprendre à combattre. Il s'est heurté à des obstacles. Il leur manquait ce genre de culture... Dans ce mouvement révolutionnaire africain, tout était à faire : l'expérience, la préparation, l'instruction. Ça été une rude tâche »⁶⁹⁰. Ce propos du président cubain est complété par les propos de Che Guevara qui écrit : « Il a le manque général des cadres (élites) d'un niveau culturel approprié et d'une fidélité absolue à la cause de la révolution. Il a une prolifération

⁶⁹⁰ Interview de Fidel Castro, président et chef de la révolution cubaine, citée par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 107.

de chefs locaux ayant chacun leur autorité. Il n'y a pas de discipline dans les unités, elles sont contaminées par l'esprit du clocher... »⁶⁹¹. Ce révolutionnaire dénonce une culture de la jouissance, du moindre effort et du refus de sacrifices qui écartait les rebelles Simba de leurs idéaux. Cette culture se retrouvait déjà, à l'indépendance, dans le discours de l'élite congolaise qui espérait occuper la position des colons pour jouir des avantages sans effort.

Ensuite, les divergences internes entre les leaders qui veulent s'arroger chacun toutes les compétences. Cela a déclenché une lutte de position au sein même de la rébellion. L'attention des dirigeants s'est détournée des objectifs initiaux pour se focaliser sur les enjeux internes, ce qui a produit des dissidences à l'origine du déclin progressif de cette rébellion.

Puis, l'incapacité du Conseil National de Libération (CNL) à installer une administration viable dans les régions contrôlées afin de relancer l'économie conformément à son projet de société. Les leaders Simba n'ont pas su gérer leur territoire comme un véritable Etat. L'idéologie, la personnalisation du pouvoir ont supplanté son institution et fragilisé la rébellion, désormais liée à ses chefs (Gbenye, Soumialot, Kabila). La personnalisation des organes a empêché leur réorganisation sur des bases stables et durables.

Enfin, l'incapacité de doter les *Simba* d'une formation militaire classique dépassant les pratiques magico-fétichistes du *dawa* (remède en langue swahili). Le Conseil National de la Libération (CNL) n'aurait pu être solide que grâce à une hybridation de son fonctionnement avec des modèles issus de la tradition et de la modernité. Mais, le mouvement est resté rudimentaire et ses militants se recrutaient essentiellement par le canal ethnique des leaders. L'usage systématique de la terreur a aussi entretenu des abus de pouvoir et le dévouement d'aigris ou de marginaux sur la population.

Ce sont ces faiblesses qui expliquent la reconquête des régions occupées par la rébellion des Simba par une coalition militaire formée de soldats de l'Armée Nationale Congolaise, de mercenaires et d'ex-gendarmes katangais, et de parachutistes belges. Ces troupes ont repris Albertville (Kalemie) le 30 août 1964, Kindu le 5 novembre et

⁶⁹¹ Journal intime de Che Guevara, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 107-108.

Stanleyville (Kisangani) le 24 novembre 1964. A propos de ces renforts étrangers, Mobutu, le chef de l'Armée congolaise, avait estimé qu'ils étaient tellement nécessaires qu'il acceptait « même de conclure les accords avec le diable pour refaire l'unité du Congo. Rien à faire, le Congo restera un et indivisible »⁶⁹². Toutefois, ce « pacte avec le diable » prôné par Mobutu n'a pas tenu toutes ses promesses en termes de paix, encore moins l'unité du Congo qu'il voulait, car l'État congolais avait connu aussitôt une période de mutineries (1966-1967), notamment avec la guerre du mercenaire belge Jean Schramme à l'Est du Congo précisément à Bukavu.

2.2.2.5.2. *L'élite militaire contre l'élite politique*

Depuis la révocation de Lumumba comme premier ministre du Congo le 5 septembre 1960, le pays s'enfonce dans une crise politique sans fin, une crise qui résiste à toutes les cures qui ont été tentées pour parvenir à une solution durable. Cinq ans après l'indépendance, le Congo n'en finit pas toujours avec ses turbulences politiques qui sont telles qu'une simple évocation du Congo fait penser au chaos et au désordre généralisé dans le monde. Dans ce contexte social malsain, les élites politiques n'ont pas arrêté de s'autodétruire. L'élite militaire ne supporte plus cette cacophonie orchestrée par l'élite politique. Contrairement à l'option de septembre 1960 par laquelle l'élite politique en crise avait été remplacée par des « technocrates » pour ramener la paix au Congo, en 1965, les militaires pénètrent cette fois eux-mêmes dans le champ politique comme « militaires politiciens ». Le 24 novembre 1965, le Haut-Commandement de l'armée annonce la destitution des autorités civiles pour juguler les querelles politiciennes et réorganiser l'État.

2.2.2.5.2.1. *Destitution du Président KasaVubu (24 novembre 1965)*

Le contexte sociopolitique dans lequel Le coup d'État de l'Armée congolaise survient au profit de Mobutu s'explique par un double motif : d'une part, il y a la désignation par le président KasaVubu de Monsieur Evariste Kimba comme formateur du gouvernement en lieu et place de Moïse Tshombe, grand vainqueur de l'élection législative d'avril 1965. Cette nomination d'Évariste Kimba est à l'origine immédiate d'une autre crise politique au sommet de l'Etat congolais. D'autre part, la décision du Haut-

⁶⁹² Mobutu dans les documents d'archives RTNC (Radio-Télévision Nationale Congolaise), cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 109.

Commandement de l'Armée de prendre le pouvoir ne se limite pas au conflit entre KasaVubu et Moïse Tshombe. Elle s'explique aussi par la réaction de partenaires extérieurs (les capitalistes) au revirement idéologique opéré par KasaVubu pour s'approcher des nationalistes lumumbistes (plus proches des socialistes) afin d'obtenir leur soutien contre Tshombe.

Rappelons que le président KasaVubu en voulait à Tshombe pour avoir organisé la sécession katangaise quelques jours après l'indépendance du Congo, le 30 juin 1960. Lors de son voyage au sommet panafricain à Accra chez Nkwame Nkrumah, auquel il avait participé, le 23 octobre 1965, KasaVubu avait fait une déclaration dans laquelle il disait que « L'on oublie trop souvent que les mercenaires ont été amenés au Congo par le gouvernement du Katanga à l'époque où il était sécessionnaire... (et que) Le gouvernement central hérita non seulement de l'actif, mais aussi également de tout le passif politique de la sécession, et notamment des mercenaires »⁶⁹³. S'adressant à la presse, KasaVubu précise sa pensée en affirmant que « Ces gens-là (les mercenaires) sont venus illégalement chez nous. Tshombe voulu en faire l'instrument de sa politique personnelle »⁶⁹⁴. La question des mercenaires constitue donc la pomme de discorde entre KasaVubu et Moïse Tshombe.

Toutefois, Mobutu le commandant en chef de l'Armée congolaise ne partage pas le point de vue du président KasaVubu sur la question des mercenaires présents au Congo. A la rumeur selon laquelle le président KasaVubu allait faire partir les mercenaires du Congo, Mobutu avait réagi en affirmant que leur présence aux côtés des militaires congolais allait continuer : « Ce sont des hommes valables, dit-il, qui aident réellement les populations de l'intérieur. Cela me peine qu'on les traite comme des mercenaires à chasser. On ne les chassera pas. Je sais qu'ils viennent ici pour gagner de l'argent, mais beaucoup d'entre eux travaillent avec un grand idéal. Et s'il faut un jour les faire partir, ce ne sera pas de cette manière. Lorsque le Congo n'aura plus besoin d'eux, ils partiront avec les honneurs qui leur sont dus »⁶⁹⁵.

⁶⁹³ KASA VUBU, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 109.

⁶⁹⁴ KASA VUBU, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 109.

⁶⁹⁵ MOBUTU, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 110.

2.2.2.5.2.2. *Le coup d'État militaire du Général Mobutu et son accession à la magistrature suprême*

Un bras de fer était donc engagé entre Mobutu et KasaVubu suite à la présence des mercenaires et le retour des lumumbistes dans le sérail du pouvoir, avec comme conséquence un possible basculement du Congo vers le bloc de l'Est, le bloc des pays communistes. Pour éviter que ce basculement du Congo vers les pays communistes ne devienne effectif, le Haut-Commandement militaire décide, dans la nuit du 24 au 25 novembre 1965 de prendre le pouvoir au Congo-Léopoldville. La junte militaire avait chargé le capitaine Denis Lonho d'annoncer à la radio le message suivant :

« A l'invitation du lieutenant-général Mobutu, commandant en chef de l'ANC (Armée Nationale Congolaise), les autorités supérieures de l'armée se sont réunies le 24 novembre 1965. Ils ont fait un tour d'horizon de la situation politique et militaire dans le pays. Ils ont constaté que si la situation militaire était satisfaisante, la faillite était complète dans le domaine politique...Les dirigeants politiques, par contre, se sont cantonnés dans une lutte stérile pour accéder au pouvoir sans aucune considération pour le bien-être des citoyens de ce pays...La course au pouvoir des politiciens risque à nouveau de faire couler le sang congolais, tous les chefs militaires de l'ANC, réunis ce mercredi 24 novembre 1965 autour de leur commandant en chef, ont pris, en considération de ce qui précède, les graves décisions suivantes :

1. Monsieur Joseph KasaVubu est destitué de ses fonctions de Président de la République⁶⁹⁶ ;
2. Monsieur Évariste Kimba, député national, est déchargé de ses fonctions de formateur du gouvernement ;
3. Le lieutenant-général Joseph-Désiré Mobutu assumera les prérogatives constitutionnelles du chef de l'État ;
4. Les institutions démocratiques de la République, telles qu'elles sont prévues par la Constitution du 1^{er} août 1964, continueront à fonctionner et à siéger en exerçant leurs prérogatives ; tel est notamment le cas de la Chambres des députés, au Sénat et des institutions provinciales...

Le lieutenant-général Joseph-Désiré Mobutu, assumant les prérogatives de Président de la République, prend les décisions suivantes :

- 1) Le colonel Léonard Mulamba assumera les fonctions de premier ministre ;

⁶⁹⁶ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 111. Selon l'auteur, le président KasaVubu a été placé en résidence surveillée par la junte militaire de Mobutu à Léopoldville. Peu après, KasaVubu a été acheminé dans sa ville natale de Boma au Bas-Congo, où il était assigné à résidence dans le quartier Kisundi jusqu'à sa mort, le 24 mars 1969.

- 2) Le colonel Mulamba est chargé de former un gouvernement représentatif d'union nationale dont fera partie au moins un membre de chacune des 21 provinces de la RD Congo et de la ville de Léopoldville ;
- 3) Pendant toute la durée durant laquelle le lieutenant-général Mobutu exercera les prérogatives de Président de la République, le général-major Louis Bobozo remplira les fonctions de commandant en chef de l'armée Nationale Congolaise.

Fait à Léopoldville, le 24 novembre 1965. Haut-Commandement de l'ANC »⁶⁹⁷.

A la question de savoir pourquoi les militaires ont fait cette immixtion dans le champ politique au Congo, Mobutu s'est justifié dans son message au parlement réuni en Congrès en évoquant les arguments que voici :

« Attendu que depuis cinq ans les politiciens nationaux n'ont pas su mettre fin à l'anarchie qui règne sur toute l'étendue de la RD Congo ; vu que cette situation est intentionnellement maintenue par les politiciens ; qu'elle est exploitée par certains étrangers ; que la mise en garde du Quartier général de l'Armée Nationale Congolaise n'a pas pu réduire la course effrénée des civils au pouvoir ; attendu que le Haut-Commandement militaire ne pouvait rester insensible à cette grave détérioration de la situation et aux misères de la nation congolaise tout entière ; que conscient de ses lourdes responsabilités le Haut-Commandement militaire a pris la conduite ultime de la politique de l'État en vue de permettre le fonctionnement normal et régulier des institutions nationales... »⁶⁹⁸.

Avec la prise du pouvoir par le Haut-Commandement militaire au profit du lieutenant-général Mobutu, c'est un quatrième groupe d'élites du pouvoir, les militaires politiciens, qui prend place dans le champ politique, après celui des patriarches (pères de l'indépendance), celui des recrues de l'étranger (à la Table ronde de Bruxelles) et celui des technocrates (du Collège des Commissaires généraux). Mobutu explique sa prise de pouvoir aux soldats en leur disant : « Je suis Président de la République pour cinq ans. Pendant ce temps, je resterai militaire, comme vous. Je porterai mon uniforme et je recevrai mon traitement du quartier général. En qualité de militaire, je compterai sur vous, mes soldats, pour être mes représentants auprès de la population de notre pays⁶⁹⁹.

⁶⁹⁷ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 111.

⁶⁹⁸ Message de Mobutu au Congrès des chambres réunies au parlement le 27 novembre 1965, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 112.

⁶⁹⁹ Message du général Mobutu aux officiers et soldats de l'ANC le 26 novembre 1965, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Politique et élites en R.D.Congo. De l'Indépendance à la troisième république*, Academia - Louvain-la-Neuve, L'Harmattans.a, 2015, p. 112.

Ce qui est spécifique à ce quatrième groupe d'élites, celui des « militaires politiciens », c'est qu'il tient à conserver son contrôle sur l'armée tout en exerçant le pouvoir politique. Autrement dit, « le centre de gravité de l'État se déplace de l'essence démocratique vers celle des armes. L'imposition du régime d'exception transforme la nature du champ politique : dès son premier meeting populaire, Mobutu condamne les pratiques de l'élite issue du processus démocratique ou du consensus politique, les qualifiant de « danger intérieur » au même titre que la menace néocolonialiste »⁷⁰⁰. Il dit :

« Mais pourquoi ? Pourquoi ces officiers supérieurs de l'armée qui depuis toujours s'étaient tenus en dehors et au-dessus de la politique, ont-ils pris brusquement une décision aussi grave ? La réponse est simple : l'existence même de la nation était menacée. Menacée partout, de l'intérieur et de l'extérieur. De l'intérieur, par les conflits stériles des politiciens qui sacrifiaient le pays et leurs compatriotes à leurs propres intérêts. Rien ne comptait pour eux si ce n'était le pouvoir... et ce que l'exercice du pouvoir pouvait leur apporter. Se remplir les poches, exploiter le Congo et les Congolais, voilà ce qu'était leur devise... Nous l'étions tout autant de l'extérieur. Certains politiciens, pour se maintenir ou pour reprendre le pouvoir, n'ont pas hésité à faire appel à des puissances étrangères. Ils se sont déclarés prêts à vendre le pays et le peuple congolais à la condition expresse qu'ils soient aidés à se maintenir ou à reprendre le pouvoir. Pour satisfaire leurs ambitions, ils étaient sur le point de sacrifier notre indépendance, notre souveraineté et notre honneur de peuple libre. Menacé de l'intérieur et de l'extérieur, que pouvait faire le Haut Commandement de l'armée ? Rien d'autre que ce qu'il a fait : balayer la politiciaille, prendre les destinées du pays en mains et décréter de toute urgence les mesures qui s'imposent pour le sauvetage du pays »⁷⁰¹.

A travers cette déclaration, l'élite militaire avait convié l'élite politique à se rallier, pour subsister, à son pouvoir au nom de l'intérêt national. A cet effet, l'élite politique devait renoncer à son fonctionnement conflictuel pour se ranger dans le mode systémique du nouveau régime, autour d'une seule autorité. Pour ce faire, un régime d'exception a été décidé pour le reste de la législature, notamment, avec la suspension partielle de la Constitution⁷⁰² et la réduction des prérogatives du parlement aux limites des dispositions constitutionnelles opérationnelles. En outre, il faut retenir qu'au début de règne de Mobutu, quelques graves décisions avaient été prises, à savoir l'interdiction des

⁷⁰⁰ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 112.

⁷⁰¹ Message-programme du président Mobutu au stade de Kinshasa, cité par Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 112-113.

⁷⁰² La Constitution de Luluabourg (Kananga actuelle) adopté par référendum en 1964, notamment ses articles 56, 64, 82,83, 137, 165, 174, 182, 189, 195.

activités des partis politiques durant cinq ans, la suspension du droit de grève pour les syndicats, l'interdiction d'exploitation et de commercialisation des matières précieuses par les citoyens, la baisse des émoluments des parlementaires, la réforme territoriale d'avril 1966⁷⁰³. C'est l'ensemble de ces mesures politiques qui vont favoriser la mise en place d'un régime politique autoritaire acquis au Président Mobutu.

2.3. La grande crise entre l'Église catholique et l'État Zaïrois autour de la « Politique de l'Authenticité » sous Mobutu (1970-1975)

La première réaction que l'Église catholique avait manifestée au coup d'État militaire qui avait porté le Général Mobutu au pouvoir le 24 novembre 1965 fut assez réservée. Alors qu'ils participaient aux travaux de la quatrième et dernière session du concile Vatican II à Rome, les évêques du Congo avaient envoyé de Rome un message d'encouragement et de félicitation aux nouvelles autorités politiques du Congo, dans lequel ils déclarent : « Nous évêques congolais, (...), prions (Dieu) d'éclairer les dirigeants du pays (...). De la ville éternelle nous envoyons aux dirigeants et aux populations notre bénédiction »⁷⁰⁴. Mais par la suite, l'Église catholique et le régime de Mobutu en étaient venus à une appréciation mutuelle et une intense collaboration (1), même si, à partir des années 1970, le régime Mobutu avait décidé une séparation imposée de l'Église avec l'État zaïrois, qui avait entraîné des conséquences néfastes dans la vie même de l'Église ainsi que pour les services qu'elle rend à la population (2).

2.3.1. Le soutien mutuel de l'Église catholique et du Régime Mobutu entre 1965 et 1970

A leur retour de Rome après la clôture du Concile Vatican II, le 8 décembre 1965, les évêques du Congo avaient intensifié leurs engagements auprès du régime Mobutu à tel enseigne qu'il n'y avait plus l'ombre d'un doute dans leur franche collaboration. Aux débuts, Mobutu incarnait les espoirs d'un retour à la paix après la période chaotique que le pays avait connue sous le régime de Kasavubu. Le cardinal Malula exprimait l'opinion commune de l'épiscopat du Congo lorsqu'au cours d'une célébration d'actions de grâce, le

⁷⁰³ Cf. Guy AUNDU MATSANZA, *Politique et élites en R.D.Congo. De l'Indépendance à la troisième république*, Louvain-la-Neuve, Academia - L'Harmattan.s.a, 2015, p. 113-114.

⁷⁰⁴ Message de l'épiscopat congolais adressé de Rome au peuple congolais, le 25 novembre 1965, cité par Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 113.

19 décembre 1965, pour la clôture du Concile Vatican II, il disait à Mobutu : « Ce nous est un réconfort que notre Gouvernement s'associe à nous pour fléchir avec nous les genoux devant Dieu (...). Monsieur le Président, l'Église reconnaît votre autorité, car l'autorité vient de Dieu. Nous appliquerons fidèlement les lois que vous voudriez bien établir. Vous pouvez compter sur nous dans votre œuvre de restauration de la paix à laquelle tous aspirent si ardemment »⁷⁰⁵.

A travers ces mots, le cardinal exprimait les espérances que suscitait le nouveau régime et il contribuait à établir sa légitimité. Dans le contexte où la rébellion muleliste n'était pas encore entièrement jugulée, un appui aussi explicite de l'Église catholique au régime Mobutu comportait le risque d'accréditer la conviction que la collusion entre l'Église et l'État se perpétuait comme durant la période coloniale. En effet, ayant beaucoup souffert des suites de l'insurrection muleliste, l'Église ne pouvait que soutenir ce régime dont l'action visait à rétablir l'ordre et la paix dans le pays. Le gouvernement du général Mobutu avait fait appel à l'Église catholique considérée comme l'une des rares institutions restées debout et pouvant participer activement à la construction du pays⁷⁰⁶.

Mais, le cardinal Malula ne s'asservissait pas pour autant au régime de Mobutu, car dès l'année suivante, il l'interpellait à l'occasion d'un *Te Deum* organisé pour la visite du Président Bokassa le 18 août 1966 au nom du peuple congolais :

« Je voudrais être ici, écrit-il, le porte-parole de ce peuple qui souffre, de ce peuple qui reste pauvre au milieu de tant d'abondance (...). Nous voulons (...) vous dire à Vous, gouvernants : sachez que notre peuple attend de vous un peu de soleil. Notre peuple attend de vous un peu de joie de vivre »⁷⁰⁷. Le cardinal revient encore sur son interpellation des gouvernants lors du premier anniversaire du nouveau régime, le 23 novembre 1966 : « C'est notre devoir d'Évêque de faire appel à votre conscience chrétienne : le peuple a droit au

⁷⁰⁵ Léon de SAINT MOULIN, *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, vol. 6, p. 330 ; Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 115.

⁷⁰⁶Cf. Louis NGOMO-Okitembo, *L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre. 1960-1992*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 113.

⁷⁰⁷ Léon de SAINT MOULIN, *Œuvres Complètes du Cardinal Malula*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, vol. 6, p. 331-332.

bien-être. Prenons garde que la voix du pauvre ne disparaisse de notre conscience dans l'euphorie des joies qui vont marquer ce jour anniversaire »⁷⁰⁸.

Le cardinal Malula insista encore le 4 janvier 1969 à l'occasion du 10^e anniversaire des victimes de la répression coloniale du 4 janvier 1959. Selon *l'Agence Congolaise de Presse* (ACP), le cardinal avait demandé aux autorités congolaises de faire de 1969 l'année du bien-être des ouvriers pour que les fruits du travail de cette année soient partagés dans la justice distributive. Le gouvernement congolais avait réagi en faisant publier que « la justice sociale (était) exceptionnellement appliquée au bénéfice du peuple (au Congo) », avant de s'en prendre à l'archevêque de Kinshasa : « Cette 'justice distributive' ne serait autre chose que de la 'provocation' et de 'démagogie' (...) car la justice sociale n'est pas un vain mot au Congo, tout le monde le sait, compris Mgr Malula »⁷⁰⁹.

Toujours dans le cadre du soutien de l'Église au régime de Mobutu, il convient de noter qu'au cours de l'année 1966, le général Mobutu avait mobilisé l'opinion congolaise à l'occasion de la première campagne nationaliste sans rencontrer la moindre résistance de la part de l'Église catholique. Cette campagne avait, entre autres, pour but la réhabilitation de Patrice Lumumba comme héros national, la « débaptisation » de grandes villes et la nationalisation de grandes sociétés minières du pays, la promulgation de la Loi Bakajika qui affirme que le sol et le sous-sol appartiennent à l'État congolais. On pourrait relever une certaine convergence des vues entre l'orientation nationaliste du régime Mobutu et la volonté d'africaniser l'Église que Mgr Malula exprimait à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il disait, en 1959, le jour de son sacre épiscopal qu'il voulait « bâtir une Église congolaise dans un État congolais ». Ajoutons aussi qu'à plusieurs occasions les évêques du Congo n'hésitent pas à féliciter Mobutu pour les efforts qu'il a déployés pour créer dans le pays 'la conscience nationale' qui fait qu'il existe des efforts de développement qui se manifestent dans différents domaines.

Entre les années 1965 et 1970, l'Église avait appuyé l'action du régime Mobutu par la présence des délégations épiscopales aux manifestations officielles, par les déclarations de soutien à la radio et à l'issue des rencontres diverses. A ce propos, on

⁷⁰⁸ Léon de SAINT MOULIN, *Op.cit.*, p. 333.

⁷⁰⁹ Léon de SAINT MOULIN, *Op.cit.* p. 337.

raconte qu'au second semestre de 1968, à la suite tournée présidentielle, Mgr Mulindwa, archevêque de Bukavu, se serait adressée au général Mobutu, au nom de ses collègues réunis à Kinshasa, en disant

« ... ce que vous voulez c'est ce que nous voulons. Vos préoccupations sont nos préoccupations »⁷¹⁰. Au mois de juin 1968, le Président Mobutu fut reçu en audience par le Pape Paul VI. Au lieu d'y voir une sorte d'appui du pape à l'action de l'Église catholique au Congo, le Chef de l'État congolais avait interprété cette réception comme le signe indiscutable d'une caution du Saint-Siège à son gouvernement. Selon la dépêche de l'Agence Congolaise de Presse, « Le Pape s'est déclaré très content et heureux de voir le Congo surgir du chaos et de l'anarchie (...). Il s'est réjoui du calme, de l'ordre et de la stabilité qui règnent sur tout le territoire congolais » avant d'ajouter que « Le Pape a enfin félicité le Président de la République pour le grand amour qu'il ne cesse de manifester à l'égard de son peuple et de son pays »⁷¹¹.

A son retour de Rome, le Président Mobutu avait envoyé un message de remerciement au Pape Paul VI pour l'accueil dont il a été l'objet au Vatican : « Cet accueil, écrit Mobutu, constitue un témoignage de l'appui moral et spirituel que Votre Sainteté accorde au peuple congolais, à son gouvernement et à moi-même. Cet appui (...), nous en sommes convaincus contribue et contribuera au développement des liens spirituels qui existent entre l'Église, Sa Sainteté et la Nation Congolaise »⁷¹².

Les élections législatives et présidentielles de 1970 avaient fourni aux évêques une occasion propice de plus pour afficher leur engagement explicite en faveur du régime Mobutu. Le 31 octobre et le 1^{er} novembre 1970 s'étaient déroulées les élections présidentielles au cours desquelles le Président Mobutu était le seul candidat. Deux semaines plus tard, précisément le 14 et 15 novembre 1970, le régime Mobutu organisait les élections législatives au cours desquelles le Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R), le parti présidentiel, fut le seul autorisé à présenter les candidats. Le 24 octobre 1970, les évêques du Congo, conduits par Mgr Mulindwa, avaient été reçus par le Président Mobutu à l'issue de la Xe Assemblée Plénière de l'épiscopat du Congo. Au nom des évêques, Mgr Mulindwa exprimait au chef de l'État :

⁷¹⁰ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, 1998, p. 114.

⁷¹¹ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 114-115.

⁷¹² Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 114.

« Le sentiment d'attachement, la volonté et la ferme détermination des évêques du Congo de soutenir les efforts que déploie le chef de l'État pour le développement et l'épanouissement total de la République Démocratique du Congo. Après lui avoir fait part des travaux de la conférence, dont le sujet principal était le clergé, l'Archevêque de Bukavu a annoncé qu'il a été décidé l'augmentation des subventions accordées aux prêtres. A ce propos, celles-ci ont été sollicitées auprès du Président Mobutu »⁷¹³.

Avant de retourner dans leurs diocèses respectifs, les évêques du Congo avaient concélébré une Messe solennelle d'actions de grâces en la cathédrale Saint-Pierre (de Kinshasa) afin d'implorer la grâce et la bénédiction de Dieu pour la réussite des prochaines élections présidentielles et législatives. Bien plus, le 11 novembre 1970 après lesdites élections présidentielles, au cours d'une messe célébrée par Mgr Moke, évêque auxiliaire de Léopoldville, après avoir rendu un hommage particulier au général Mobutu qui a fait taire la rébellion qui grondait à l'Est de la République et arrêté les massacres des fils de ce pays, l'évêque auxiliaire de Kinshasa avait souhaité que ce vote unanime que le peuple congolais venait d'exprimer puisse constituer un stimulant au Père de la Nation afin que continue l'œuvre que le Christ a entreprise à travers lui⁷¹⁴.

Dans un télégramme de félicitations envoyé le 8 décembre 1970 au Président Mobutu, Chef de l'État, pour son élection à la magistrature suprême au Congo, Mgr Kabangu, évêque de Luebo et vice-président de la Conférence épiscopale du Congo s'exprimait de la manière suivante :

« Au nom de tout l'épiscopat et en notre nom, nos chaleureuses félicitations pour votre élection à la présidence de la République Démocratique du Congo. Avons assisté avec fierté à votre investiture comme chef de l'État, vous assurons de notre attachement comme citoyens du pays et de notre volonté de collaborer efficacement à la réalisation du beau programme de développement social et économique que vous avez présenté »⁷¹⁵.

Ce soutien massif que l'Église catholique avait accordé au régime Mobutu, appelait à une action réciproque de la part de l'État congolais. Dans le souci de réorganiser la vie politique à l'intérieur du pays dévasté par les rebellions, le Président Mobutu s'était presque obligé de s'appuyer sur l'Église catholique en raison de son implantation sur toute l'étendue du territoire national. Pour concrétiser cette volonté de soutien, il décida

⁷¹³ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 115.

⁷¹⁴ Cf. Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 116.

⁷¹⁵ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 117.

d'accorder une aide financière importante à l'Église catholique. En guise d'exemple, le 28 janvier 1972, après l'entretien accordé à une délégation de l'épiscopat venue le rencontrer à la suite de la nationalisation de l'Université catholique *Lovanium* de Léopoldville, Mobutu avait déclaré que 51,6% du budget de la présidence de la République devait aller à l'Église catholique. En outre, à chaque cérémonie pour le sacre d'un évêque catholique, les autorités de Kinshasa lui offrent un cadeau onéreux. Tel est le cas, par exemple, le 17 février 1968 : lors de l'intronisation de Mgr Nzundu comme évêque du Diocèse de Kikwit où Monsieur Mungul Diaka, représentant le chef de l'État, avait remis au nouvel évêque un chèque d'une somme de 2000 Zaires, tout en l'assurant de la collaboration du gouvernement, collaboration qui est acquise dans la mission de l'évangélisation de cette partie de la République⁷¹⁶.

A chacune des manifestations religieuses, l'appui du gouvernement à l'Église catholique était réaffirmé. Recevant le 28 octobre 1968 les évêques réunis en conférence à Kinshasa, le Président Mobutu leur avait déclaré : « Vous avez le devoir de m'aider, de guider ce peuple dans l'Esprit de Dieu qui a créé ce monde »⁷¹⁷. Au cours de l'année 1968, le Président Mobutu avait renforcé son appui à l'action de l'Église soit par sa participation aux cérémonies religieuses, soit par des messages pleins d'encouragement comme, lors de la présentation des lettres de créance de Mgr Torpigliani, le 9 octobre 1968, en sa qualité de nouveau nonce apostolique en République Démocratique du Congo.

L'élévation de Mgr Malula, Archevêque de Kinshasa, à la dignité cardinalice le 1^{er} mai 1969 aurait donné au régime de Mobutu une nouvelle occasion de manifester au grand jour son soutien à l'Église catholique au Congo. Pour rappel, dans un entretien avec le Nonce apostolique en République Démocratique du Congo Mgr Maury, le Président Mobutu avait posé la question de savoir comment se fait-il que dans un pays comme la Tanzanie, où il était allé, ils ont un cardinal et au Congo, le pays le plus catholique d'Afrique, il n'y en avait pas. Mgr Maury avait alors suggéré au Président Mobutu de soulever le problème auprès du Pape lors du voyage qu'il allait effectuer à Rome en juin 1968. L'accord était vite trouvé et, bien qu'il ait eu déjà quelques différends entre Mgr

⁷¹⁶ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 117.

⁷¹⁷ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 117.

Malula et le Président Mobutu, celui-ci aurait proposé que Mgr Malula soit élevé au rang de cardinal de l'Église catholique.

Ces différents faits évoqués précédemment montrent à suffisance que le soutien mutuel entre l'Église catholique au Congo et le régime du Président Mobutu était une réalité. On se croirait à l'époque de la colonisation belge où le pouvoir politique et l'Église catholique collaborait étroitement. Mais, il y avait aussi la volonté du régime de Mobutu de mettre en œuvre la tradition africaine dans laquelle le pouvoir politique et religieux sont fortement imbriqués sans pour autant vivre la dichotomie qui se déclare entre les deux institutions au nom de la laïcité de l'État importée de l'Occident.

2.3.2. Une « séparation imposée » entre l'Église Catholique et l'État par le régime Mobutu (1971-1975)

Les années 1968-1970 avaient vu s'affermir le pouvoir du Président Mobutu. Sa réforme monétaire de 1967 avait été un succès. Il avait réussi à rendre à l'administration le contrôle de l'ensemble du territoire national et le soutien de la population lui était largement acquis. Il fut réélu sans contestation possible le 1^{er} novembre 1970. Le 23 décembre suivant, une loi avait proclamé le Mouvement Populaire de la Révolution institution suprême de la République⁷¹⁸. Mais cette prévalence reposait aussi, pour une part souvent sous-estimée, sur la répression de toutes les forces susceptibles de contester le régime en place. Le droit de grève avait été suspendu au début de 1966, tous les syndicats avaient dû fusionner en un seul en 1967 et celui-ci était passé sous le contrôle étroit du pouvoir après une grève des employés de banque en mars 1969. Le milieu universitaire avait aussi été décapité en 1968 par des arrestations, puis la dissolution de l'Union Générale des Étudiants Congolais (UGEC), à la suite des manifestations. Le 4 juin 1969, une nouvelle manifestation des étudiants s'était soldée par un minimum de six morts, que les familles ne furent même pas autorisées à pleurer. Le cardinal Malula avait réagi en publiant le 9 juin une lettre de condoléances aux familles.

⁷¹⁸ Loi n° 70-001 du 23 décembre 1970 qui consacre le Mouvement Populaire de la Révolution comme institution suprême de la République. Toutes les autres institutions lui étaient subordonnées et étaient soumises à son contrôle. Cf. Pierre de QUIRINI, *Une constitution pourquoi faire ?*, Kinshasa, Cepas, 1990, p. 53.

Sur le plan religieux, une loi du 8 mars 1970 avait imposé le regroupement des Églises protestantes au sein de l'Église du Christ au Congo. Dans l'Église catholique, des Assemblées Plénières de l'épiscopat s'étaient réunies tous les ans depuis 1967. Elles avaient traité, en 1968 du laïcat, en 1969 de la formation du laïcat et en 1970 du clergé. En 1971, une nouvelle Assemblée Plénière devait traiter de l'enseignement. Elle fut reportée, car les dossiers préparés étaient rendus caducs par la nationalisation de l'Université Catholique *Lovanium* le 6 août 1971, après de nouvelles manifestations estudiantines. Cette dernière était incorporée dans l'Université Nationale du Zaïre (UNAZA). En outre, un évêque, en la personne de Mgr Tharcisse Tshibangu, des prêtres, des religieux et des religieuses avaient été nommés d'office fonctionnaires de la nouvelle université nationale sans aucun contact avec les autorités ecclésiastiques dont ils dépendent juridiquement. Pis encore, le Comité Permanent de l'Église catholique au Zaïre, qui s'était réuni en session extraordinaire, s'était vu dénier le droit d'entrer en dialogue avec le pouvoir civil (régime Mobutu), étant donné que, constitutionnellement, l'Église catholique n'était pas un « corps constitué » et que, d'autre part, l'État zaïrois est laïc, selon la Constitution de la République Démocratique du Congo de 1967.

En décembre 1971, la tension s'était aggravée entre l'Église catholique et l'État zaïrois ; le Parti Politique, le Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R.), devenu l'institution suprême de la République du Zaïre, commençait à être présenté comme une religion et son Président Mobutu, comme un Messie. Le 12 janvier 1972, le Bureau Politique avait décidé d'instaurer un « Comité-dirigeant de la Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution (J.M.P.R.) », non seulement dans tous les établissements d'enseignement, mais également dans les diverses institutions de formation religieuse, notamment dans les grands séminaires où se donne la formation des futurs prêtres. Le Comité Permanent des évêques du Zaïre, présidé par Mgr Lesambo avait convoqué le 17 janvier 1972 une Assemblée Plénière extraordinaire pour la préparation des directives requises pour répondre au caractère totalitaire du pouvoir politique qui se mettait en place au Zaïre par le régime Mobutu.

Avant que le Comité Permanent des évêques ne se réunisse, le Gouvernement avait suspendu le 20 janvier 1972 la revue *Afrique chrétienne* pour six mois pour un éditorial qualifié de subversif et de contre-révolutionnaire. Après la suspension de la revue

Afrique chrétienne, un violent réquisitoire était prononcé dans les médias contre le Cardinal Malula, lui imputant à tort la rédaction de cet éditorial de la revue *Afrique chrétienne* qui reprenait en fait une critique de la politique de l'authenticité faite par le philosophe camerounais Marcien Towa. Toute une campagne contre le Cardinal Malula s'en était suivie et elle avait abouti à l'expulsion du Cardinal de sa résidence le 24 janvier et à son exil à Rome du 11 février au 28 juin 1972. Le Président Mobutu avait quitté le pays pour Lausanne en Suisse pour raison de santé, mais à son retour, il tint le 13 février 1972 un meeting violent à l'égard de l'Église catholique, interdisant notamment d'encore baptiser un Zaïrois avec un prénom chrétien.

C'est dans ce climat de tension que la XI^e Assemblée Plénière des évêques du Zaïre s'était réunie à Kimwenza du 28 février au 5 mars 1972. D'après la liste des signataires d'un mémorandum envoyé au Chef de l'État à la fin de la session, l'Assemblée avait regroupé 46 évêques, dont 72,9% étaient des Zaïrois. Pour traiter des problèmes politiques, l'Assemblée épiscopale avait à sa disposition la lettre *Octogesima adveniens*, publiée par Paul VI le 15 mai 1971⁷¹⁹. C'est bien ce mémorandum qui comporte la « Note doctrinale sur l'Église et l'État »⁷²⁰.

2.3.2.1. *L'éditorial de la revue « Afrique Chrétienne » (janvier 1972) comme nœud du conflit autour de la politique de l'authenticité entre l'Église catholique et l'État au Zaïre.*

Alors qu'un soutien mutuel régnait entre l'Église catholique et le régime Mobutu depuis sa prise du pouvoir par un coup d'État en 1965, aussi, après avoir apprécié à sa juste valeur la politique du recours à l'authenticité prônée par le Président, dans l'optique de bâtir une Église congolaise dans un État congolais, ou tout simplement une Église engagée dans une phase irréversible d'africanisation, l'Église catholique a vécu, à partir de janvier 1972, une grande crise dans ses relations avec le régime Mobutu, une crise qui a donné lieu à une paralysie générale des activités pastorales de l'Église catholique suite à des décisions prises par le gouvernement zaïrois de l'époque à l'encontre de l'Église

⁷¹⁹ Cf. Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 147-148.

⁷²⁰ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *L'Église au service de la Nation zaïroise. Actes de la XI^e Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre du 28-2 au 5-3-1972*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1972, p. 57-90.

catholique avec comme objectif de réduire de manière drastique l'influence de l'Église catholique sur la société zaïroise.

Au menu de cette crise, il y a « l'éditorial » de la revue *Afrique Chrétienne* d'obédience catholique parue à Kinshasa en janvier 1972 et qui avait amorcé une réflexion critique sur la « philosophie de l'authenticité ». Après avoir montré à la fois l'importance et la complexité de l'authenticité comme démarche philosophique, l'éditorial en a dégagé quelques enjeux majeurs visant à provoquer la réflexion et l'engagement des responsables politiques sur l'avenir de la nation zaïroise. Les considérations de cet éditorial exprimaient de manière subtile les réticences de l'Église catholique vis-à-vis de la politique d'authenticité menée par le Président Mobutu. D'une manière concrète, le texte intégral de l'éditorial dont le titre est « Authenticité » affirme ce qui suit :

« Stanley et Léopold II ont disparu du paysage de notre capitale. Seuls les touristes le regrettent, provisoirement d'ailleurs, en attendant que nos architectes et artistes réaménagent ces sites. Nous voulons être chez nous, entre nous et résoudre ensemble nos problèmes selon ce que nous en penserons et déciderons. Nous voulons être authentiquement nous-mêmes et non plus nous laisser emporter dans une remorque conduite par d'autres.

Dès lors nous nous sommes engagés dans une aventure très importante pour notre avenir. Il s'agit de bien plus désormais que de réclamer et conquérir l'indépendance politique et la libre disposition de nos richesses. Nous nous sommes engagés sur la voie du développement philosophique et culturel. Nous avons en effet estimé que notre progrès économique et l'amélioration de notre vie sociale devaient être basés sur un développement culturel authentiquement africain. De ce fait nous avons mis le doigt sur la question fondamentale, d'où se jouent en vérité notre grandeur et notre dignité de peuple libre.

Mais cette entreprise est bien plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Allons-nous exhumer de la nuit du passé une 'philosophie africaine originelle' qui n'a pu être, si du moins elle a un jour existé, que l'expression d'une situation et d'une vie sociale à jamais périmées ? C'est dire que la découverte d'une telle conception de la vie ne saurait non plus être notre problème actuel ni nous aider à vivre dans le monde moderne. Notre monde n'étant plus celui de nos ancêtres, leur conception de la vie ne saurait non plus être la nôtre. Il est important que nous sachions cela clairement pour que nous ne perdions pas notre temps à bavarder d'une 'négritude' un peu dépassée ... L'enjeu n'est plus, pour nous, d'obtenir la reconnaissance d'un droit, mais bien d'exercer ce droit. Il faut passer aux actes et imposer par des réalisations de tous ordres notre dignité d'hommes africains ; la question n'est pas de brandir des slogans sur notre originalité, nos valeurs..., mais bien de mettre en œuvre aux yeux du monde cette originalité et ces valeurs. Nous ne réussirons pas cela en déterr

les vieilles conceptions de la vie qui ont fait la faiblesse de nos ancêtres devant la colonisation. Ce n'est pas en ressuscitant une philosophie que nos déroutées passées ont condamnée que nous gagnerons les batailles du monde moderne. C'est au contraire en cherchant une nouvelle force de vie pour notre monde de demain. L'enjeu est grave, il mérite l'effort de réflexion et l'engagement profond dans la vie de tous ceux qui nous guident »⁷²¹.

L'éditorial précité fut condamné par la presse zaïroise parce qu'il n'avait cité nulle part le nom du Président Mobutu comme l'initiateur du mouvement pour l'authenticité. Il fut ensuite condamné pour avoir osé subtilement remettre en question les fondements même de la révolution culturelle zaïroise. Le régime de Mobutu déclarait qu'il ne suffisait pas de brandir des slogans sur l'originalité des valeurs africaines, mais qu'il fallait corriger les faiblesses actuelles en cherchant une « nouvelle force de vie » pour le monde de demain. En d'autres termes, cette mise au point de la presse catholique sur l'authenticité avait irrité le pouvoir politique de Mobutu. Elle fut frappée d'interdiction dès sa publication en janvier 1972. L'État zaïrois avait saisi cette occasion pour postuler une réinterprétation des relations avec l'Église catholique qui contrôlait encore différents secteurs de la vie socio-économique du pays. Quant à Mobutu, il estimait que l'Église catholique devait s'intégrer dans les nouvelles structures de l'État zaïrois, ce qui veut dire que même les évêques, les prêtres, les religieuses devaient intégrer les organes du Parti unique.

Mais devant la résistance et la contestation de l'Église catholique d'abandonner les prénoms chrétiens lors du baptême et d'accepter l'intégration de tout citoyen zaïrois dans le MPR, le pouvoir s'était engagé dans la lutte contre tout l'héritage culturel du christianisme au Zaïre. Les réserves de l'Église catholique n'avaient pas porté uniquement sur le contenu culturel du recours à l'authenticité ni sur la laïcité de l'État, mais surtout sur la perspective totalitaire du « nationalisme » qui pourrait menacer l'existence même de l'Église si elle était inféodée à un parti unique, le Mouvement Populaire de la Révolution », devenu l'institution suprême de la Nation zaïroise depuis 1970. Cette attitude de réserve s'est durcie de plus en plus au fur et à mesure que les évêques zaïrois ont pris conscience des enjeux politiques et idéologiques de la « philosophie de l'authenticité », notamment l'émergence d'un régime autoritaire et dictatorial. A travers le conflit avec

⁷²¹ Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 197.

l'Église catholique, le pouvoir de Mobutu entendait réduire l'autonomie de cette dernière et la soumettre au contrôle de l'État de telle sorte qu'elle cesse de constituer une autorité concurrentielle, une opposition à l'action politique de Mobutu⁷²².

2.3.2.2. *L'Authenticité comme idéologie politique du régime Mobutu*⁷²³

Dans son discours à la XXVIIIe Assemblée générale de l'Organisation des Nations Unies, le 4 octobre 1973, le Président Mobutu avait défini l'authenticité comme

« Une prise de conscience du peuple zaïrois de recourir à ses sources propres, de rechercher les valeurs de ses ancêtres, afin d'en apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel. C'est le refus du peuple zaïrois d'épouser aveuglement les idéologies importées. C'est l'affirmation de l'homme zaïrois ou de l'homme tout court, là où il est, tel qu'il est, avec ses structures mentales et sociales propres (...). Elle est non seulement une connaissance approfondie de sa propre culture, mais aussi un respect du patrimoine culturel d'autrui »⁷²⁴.

L'une des grandes questions qui s'était posée durant la construction idéologique de l'authenticité zaïroise était de savoir s'il s'agissait d'un « retour » ou d'un « recours aux traditions ancestrales ». Après une période d'hésitation, le pouvoir a adopté le terme « recours » à l'authenticité. Pour le régime Mobutu, préférer « recours » à « retour », est une manière de faire face à la contestation qui a suivi les premiers balbutiements de l'idéologie de l'authenticité qualifiée de négritude tardive. Dès lors le recours à l'authenticité signifierait la rénovation de soi-même. Le recours à l'authenticité n'est donc pas le retour inconsidéré au passé ancestral, aux structures désuètes, incapables d'assurer la survie du peuple zaïrois en tant que nation libre. Le recours à l'authenticité est la référence constante et immédiate à la situation actuelle d'être des opprimés qui cherchent à reconvertir les armes de leurs oppresseurs en instruments de lutte pour le

⁷²² Cf. Clément MAKIOBO, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. Le Contestation du Régime Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 92-93.

⁷²³ Pour en savoir plus sur l'Authenticité comme idéologie politique au Zaïre, nous renvoyons à la thèse de doctorat en Science Politique de MUHOLONGU Malumalu Apollinaire, *La politique de recours à l'authenticité au Congo-Zaïre sous le régime Mobutu (1965-1997)*, thèse présentée à l'Université Pierre Mendès France/Institut d'Études Politiques de Grenoble, en décembre 1999, sous la direction du Professeur Michel HASTINGS.

⁷²⁴ MOBUTU SESE SEKO, *Discours présidentiel à l'ONU du 4 octobre 1973*, cité par MUHOLONGU Malumalu Apollinaire, *Op.cit.*, p. 27.

développement de la libération totale de l'esprit. C'est cette conscience politique et morale que traduit l'expression recours à l'authenticité⁷²⁵.

2.3.2.2.1. *La politique de l'Authenticité sur le plan pratique : une révolution sociale et culturelle*

La révolution zaïroise authentique se veut, au-delà des discours, une idéologie pragmatique, « une idéologie d'action, à la fois pôle et vecteur de l'organisation sociale. A ce niveau, elle exige un choix parmi nos valeurs et dans l'expression de nos permanences en tenant compte des impératifs du développement de nos intérêts actuels du monde moderne (...). Après avoir pris conscience de l'existence des valeurs positives dans notre société traditionnelle et effectué un choix judicieux parmi elles, il faut encore la volonté politique d'organiser le présent et l'avenir en fonction des valeurs ainsi retenues. En cela réside l'aspect dynamique de l'authenticité qui devient une philosophie d'action, résolument tournée vers l'avenir »⁷²⁶. C'est le passage de l'orthodoxie à l'orthopraxie.

Lors du premier congrès ordinaire du Parti unique, le Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R.) en 1970, le président Mobutu justifiait les réformes sociales et culturelles de son régime en ces termes :

« L'authenticité consiste à prendre conscience de notre personnalité, de notre valeur propre, à baser notre action sur des prémices résultant des réalités nationales pour que cette action soit réellement nôtre, et partant, efficace. En effet, parmi les conséquences les plus néfastes de la colonisation, on ne peut manquer de citer l'aliénation mentale du colonisé, la négation de son être, de toutes ses valeurs. La première préoccupation du colonisateur ne fut-elle pas de nous prouver par tous les moyens qu'il nous était supérieur en tout ? Il nous a appris ses structures psychologiques et mentales plutôt que d'apprendre les nôtres. Il nous a imposé sa religion au lieu de l'adapter à la nôtre. Il a détruit notre patrimoine culturel sous prétexte que nos œuvres d'art n'avaient aucune valeur, bien qu'elles ornent actuellement les musées les plus célèbres de l'Occident. (...)L'authenticité, telle que nous l'entendons, entraîne donc la redécouverte de notre dignité de Zaïrois, nous oblige à être fiers d'appartenir à la Nation Zaïroise, fiers de nos acquis culturels, bref, fiers de notre personnalité »⁷²⁷.

⁷²⁵Cf. Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 74-75.

⁷²⁶ Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 251.

⁷²⁷ Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 252.

Parmi les réformes sociales et culturelles prônées par le régime Mobutu au nom de l'authenticité, Muholongu Malumalu mentionne la politique des symboles, une politique adoptée en matière d'éducation, de communication, de religion, de langue et de mécénat culturel⁷²⁸.

2.3.2.2.2. *Authenticité et politique culturelle*

L'imposition par le régime Mobutu d'un nouvel ordre culturel commence avec la décision politique du 27 octobre 1971 décrétée à l'issue d'une réunion conjointe du Bureau politique du Parti (le Mouvement Populaire de la Révolution) et du gouvernement. Madrandele, alors porte-parole du Bureau politique, avait ainsi libellé cette décision spectaculaire : « Dans la recherche de notre Authenticité, fidèles aux options fondamentales de notre révolution amorcée le 24 novembre 1965, dans le but de nous débarrasser des séquelles d'un passé révolu et afin d'éviter une fois pour toutes toute confusion, les membres du Bureau Politique et du gouvernement ont décidé ce qui suit :

1. Le majestueux fleuve qui traverse notre pays reprend son nom d'origine et s'appelle Zaïre ;
2. Notre pays s'appelle la République du Zaïre ;
3. La Province Orientale devient la Province du Haut-Zaïre ;
4. La Province du Kongo Central devient la Province du Bas-Zaïre ;
5. Le drapeau national change ;
6. L'hymne national change (...) »⁷²⁹.

Ces mesures ouvrent une série de changements symboliques qui trouveront chaque fois leur ultime justification dans la politique de recours à l'authenticité. Mais, à travers les nouveaux emblèmes nationaux, la campagne de changement des noms des provinces, villes, rues et localités ainsi que les nouvelles tenues vestimentaires des zaïrois, il faut voir en réalité une volonté manifeste de marquer politiquement la vie quotidienne.

⁷²⁸ Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 252-281. Nous allons limiter notre enquête à deux secteurs seulement : la politique de l'éducation et la politique religieuse. C'est dans ces deux domaines que l'État congolais a beaucoup affronté l'Église catholique...

⁷²⁹ Isidore NDAYWEL è Nziem, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Paris-Bruxelles De Boeck & Larcier, 1998, p. 677 ; Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 253-254.

Mais c'est dans le domaine de l'éducation et celui de la liberté religieuse que les effets néfastes de l'idéologie de l'authenticité s'étaient révélés au grand jour.

2.3.2.2.3. *Authenticité et politique éducative*

L'éducation est une réalité aux dimensions complexes et souvent conflictuelles. Répondant à des nécessités idéologiques, culturelles, sociales, politiques, économiques, techniques, philosophiques et religieuses, elle constitue un domaine extrêmement sensible, objet de collaboration et de conflit entre les grandes institutions d'une société⁷³⁰. Il n'est donc pas étonnant que l'idéologie de l'authenticité ait touché profondément les politiques éducatives. En 1974, le Bureau Politique de Mouvement Populaire de la Révolution déclare que « Le système actuel de notre enseignement ne correspond pas à notre authenticité et ne plonge pas ses racines dans notre humanisme communautaire. Il faut concevoir un autre système d'enseignement propre à développer nos potentialités et totalement orienté vers le développement. Désormais, l'école sera, dans l'authenticité zaïroise, une école de l'initiation traditionnelle, une école pour la vie, une école adaptée à nos réalités »⁷³¹.

L'enjeu pour le régime Mobutu était de casser le monopole des Églises chrétiennes en matière d'éducation, en particulier celui de l'Église catholique. Parmi les mesures prises pour déconfessionnaliser et étatiser l'enseignement sur toute l'étendue du pays, on peut noter les décisions politiques du 12 décembre 1974, celles du 30 décembre 1974, celles du 17 janvier et 24 janvier 1975 en vertu desquelles :

- Les réseaux d'enseignements confessionnels (catholique, protestant, kimbanguiste) et libres d'enseignement sont supprimés, leurs anciens responsables interdits d'agir, soit à titre officiel, soit à titre privé, au nom de ces réseaux, sous peine de poursuites judiciaires et de sévices rigoureux ;
- Le cours de religion est supprimé, remplacé par l'éducation civique et politique dans toutes les écoles primaires et secondaires ;

⁷³⁰ Cf. Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 265 ; Pour en savoir plus sur la politique éducative au Congo-Zaïre, nous renvoyons à BUSUGUTSALA GANDAYI GABUDISA, *Politiques éducatives au Congo-Zaïre. De Léopold II à Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 1997.

⁷³¹ Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 265.

- Tous les biens meubles et immeubles appartenant aux réseaux de l'enseignement et touchant de près ou de loin l'enseignement deviennent propriété de l'État ;
- Les Universités et instituts d'enseignement supérieur sont nationalisés et regroupés au sein de l'UNAZA (Université Nationale du Zaïre) ; mesure spectaculaire car les Églises catholique et protestante, avait fondé, entre autres, deux grandes universités, respectivement à Kinshasa et à Kisangani.

Dans la logique de l'idéologie de l'authenticité zaïroise, toutes ces mesures relatives à la politique éducative sont présentées comme une opération de désaliénation mentale et de lutte contre le prosélytisme, facteur d'inégalité sociale. Il ne serait pas convenable que les enfants soient éduqués selon la classe ou la religion des parents. Le Président Mobutu déclarait à ce propos :

« Les enfants naissent tous de la même façon. Dans une société juste et organisée, les mêmes chances doivent être données à tous les enfants pour leur permettre de grandir, de s'épanouir et de développer leurs talents (...). Pour une société zaïroise harmonieuse et juste que nous avons le devoir de construire, tous les enfants zaïrois, depuis celui du plus haut cadre jusqu'à celui d'un brave paysan, doivent recevoir : une même éducation scolaire, une même éducation politique et civique, une même éducation militaire »⁷³².

D'aucuns affirment que cet enthousiasme suscité par la déconfessionnalisation et l'étatisation dans les années 1970 de tout le système d'enseignement sera de courte durée au Zaïre. Le gouvernement avait vite déchanté, confronté à l'une des crises les plus graves du secteur éducatif, à travers, la mauvaise gestion des établissements, détérioration des infrastructures, clientélisme et corruption, oubli du critère de compétence dans les engagements du personnel. Alors que les Églises avaient fini par accepter de se défaire des institutions éducatives en faveur de l'État, celui-ci était obligé, dès 1976, à tendre la main aux Églises pour qu'elles reprennent, chacune, la gestion des écoles jadis sous sa responsabilité.

Cette situation, pleine d'ambiguïtés, avait fait l'objet d'une « Convention de gestion des écoles nationales »⁷³³, signée le 26 février 1977 entre le Département de l'Éducation nationale et les Églises représentées par Mgr Yungu, président de la

⁷³² Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 266.

⁷³³ Léon de SAINT MOULIN, Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 246-250.

conférence épiscopale du Zaïre (Église catholique), Mgr Bokeleale, président de l'Église du Christ au Zaïre (Églises protestantes) et le Chef spirituel Diangenda, président de l'Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu (Église Kimbanguiste). Cette convention confirme le principe fondamental de la nationalisation de l'enseignement basée sur la laïcité et l'idéologie de l'authenticité : l'État est le pouvoir organisateur et le propriétaire de toutes les écoles ; il est l'employeur du personnel, le responsable des finances, des structures, des programmes, de l'inspection et de la planification. Mais, outre la gestion des écoles conventionnées qu'il confie aux Églises, l'État zaïrois reconnaît la possibilité pour celle-ci de créer, pour niveau primaire et secondaire, des écoles privées, à condition d'avoir l'agrément de l'État. Cette nouvelle collaboration ne suffira pas à rétablir la confiance entre les institutions étatiques et religieuses. Le tissu éducatif zaïrois en souffre encore jusqu'aujourd'hui⁷³⁴.

2.3.2.2.4. *Authenticité et politique religieuse*

L'imbrication des faits religieux et politiques, caractéristiques des systèmes traditionnels négro-africains⁷³⁵, a été renforcée par le système colonial belge dont nous avons précédemment résumé la politique par la fameuse devise : « Au Congo, coloniser égale civiliser, égale Évangéliser »⁷³⁶. Nous avons analysé ce phénomène en parlant de collusion entre l'Église et l'État durant la période coloniale au Congo. La campagne d'authenticité au Zaïre a aussi fortement exploité cette dimension religieuse de la colonisation, surtout que le poids social des Églises chrétiennes en général et de l'Église catholique en particulier, constituait le plus grand obstacle dans la recherche hégémonique des élites zaïroises. Celles-ci avaient vite oublié le rôle majeur joué par le christianisme dans la décolonisation depuis 1956, l'interprétant comme une simple manœuvre politicienne à considérer comme une fuite en avant de sa longue complicité avec l'État colonial belge.

Pour les défenseurs de l'idéologie de l'authenticité sous le régime Mobutu, « Le missionnaire n'avait cessé de prêcher la résignation à la population autochtone. A

⁷³⁴ Cf. Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 266-267.

⁷³⁵ Éfoé-Julien PENOUKOU, *Églises d'Afrique. Propositions pour l'Avenir*, Paris, Karthala, 1984.

⁷³⁶ BUSUGUTSALA GANDAYI GABUDISA, *Politiques éducatives au Congo-Zaïre. De Léopold II à Mobutu*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 41.

l'approche de l'indépendance, sentant le vent tourner, il s'adapta rapidement aux revendications d'émancipation. Il lui fallait se concilier les nationalistes. Avec l'intention évidente de damer le pion aux socialistes belges, le clergé se fit le porte-drapeau des revendications d'émancipation : il essaya de diriger les revendications nationalistes, de les garder sous sa tutelle »⁷³⁷.

Outre la nationalisation de l'enseignement confessionnel et l'obligation d'abandonner les noms chrétiens à consonance européenne, plusieurs mesures furent prises par le Bureau Politique du Parti unique de Mobutu, pour réguler le domaine religieux du catholicisme zaïrois au nom de l'authenticité : Le 6 janvier 1972, une ordonnance présidentielle supprimait plusieurs fêtes religieuses sur la liste des jours fériés légaux : le lundi de Pâques, le lundi de Pentecôte, l'Assomption et la Toussaint⁷³⁸.

Si l'Église catholique n'était pas opposée à la philosophie de l'authenticité en soi dans la mesure où elle invite l'homme zaïrois à valoriser son patrimoine culturel pour mieux prendre sa place dans le concert des nations, l'épiscopat zaïrois avait émis une grande réserve devant l'utilisation politique qui était faite de la même philosophie de l'authenticité, notamment l'instauration d'un pouvoir absolu, un pouvoir autoritaire remis entre les mains de Mobutu. L'épiscopat n'avait donc pas adhéré à la politique religieuse prônée par le régime de Mobutu qui opère dans le sillage de l'authenticité zaïroise. Déjà cette même philosophie de l'authenticité avait détruit le système scolaire qui faisait la fierté du Zaïre à travers des décisions qui étaient sans appel pour sauver la scolarisation de la jeunesse zaïroise. L'authenticité vient s'attaquer à nouveau à l'Église catholique en cherchant à réduire au silence une institution devenue encombrante pour le pouvoir à cause de son poids social. Face à la montée en puissance du régime totalitaire qui se mettait en place, l'épiscopat zaïrois avait réagi en présentant sa propre vision catholique de l'État, et de la manière dont celui-ci peut collaborer avec l'Église sans créer des conflits.

⁷³⁷ Apollinaire MUHOLONGU Malumalu, *Op.cit.*, p. 268.

⁷³⁸ Cf. Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 184.

2.3.2.3. *La réponse de l'Église catholique à la grande crise entre l'Église et l'État sous le régime Mobutu : la « Note doctrinale sur l'Église et l'État » (6 mars 1972)*

Présentée sous forme d'un mémorandum au Président Mobutu, la « Note doctrinale sur l'Église et l'État » a été publiée dans les Actes de la XI^e Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre⁷³⁹. Elle se compose de trois parties: la première partie porte sur « l'Église et le monde », la deuxième sur « l'Église et l'État », tandis que la troisième partie porte sur « l'Église et l'État dans la République du Zaïre ».

2.3.2.3.1. *L'Église et le monde*

A travers la première partie « l'Église et le monde », le mémorandum commence par définir ce qu'il faut entendre par « Église ». Dans la description qui est faite de l'Église, trois aspects sont mis en évidence, à savoir qu'elle est à la fois une « communauté visible », une « réalité invisible » et qu'elle constitue une « particularité dans la catholicité ». Pour justifier les deux premiers aspects de l'Église, les évêques se réfèrent à la doctrine du Concile Vatican II sur l'Église qui dit que

« L'unique Médiateur, le Christ, a établi sur cette terre son Église sainte, communauté de foi, d'espérance et de charité, comme un organisme visible. Il la soutient sans cesse, et c'est par elle qu'il répand sur tous la vérité et la grâce. La société douée d'organes hiérarchiques et le Corps Mystique du Christ, l'assemblée visible et la communauté spirituelle, l'Église de la terre et l'Église riche des biens célestes, ne doivent pas être considérées comme deux réalités, mais forment une seule réalité complexe, constituée d'un élément humain et d'un élément divin »⁷⁴⁰.

Il s'ensuit que « ce double aspect de l'Église explique à la fois son insertion dans le monde et la tension de son destin historique au sein des sociétés humaines »⁷⁴¹.

En ce qui concerne la particularité de l'Église du Zaïre dans la catholicité, les évêques rappellent que cette Église particulière fait partie intégrante de l'Église Universelle et qu'il n'est pas possible de l'en séparer sans la soustraire à l'une de ses dimensions essentielles :

⁷³⁹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *L'Église au service de la nation zaïroise. Actes de la XI^e Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre (28-2 au 5-3-1972)*, Bruxelles, Max Arnold, p. 57-90.

⁷⁴⁰ Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église, n° 8.

⁷⁴¹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op.cit.*, p. 58.

« (...), dès le début de cette note doctrinale nous voulons rappeler que l'Église particulière de notre pays fait partie intégrante de l'Église catholique universelle, à la vie de laquelle elle participe, tirant d'elle aussi, quoique devant les incarner dans son milieu, les principes généraux de doctrine et les directives générales d'attitude »⁷⁴².

Parmi les implications de cette particularité de l'Église du Zaïre retenue par les évêques, dans le sillage du Concile Vatican II, il y a le fait que

« L'unique Peuple de Dieu est donc présent dans toutes les nations de la terre, puisque c'est à toutes qu'il emprunte ses citoyens, citoyens d'un Royaume qui, par sa nature n'est pas de la terre, mais du Ciel. Tous les fidèles dispersés de par le monde sont en communion avec les autres dans l'Esprit-Saint, et ainsi 'celui qui demeure à Rome sait que les Indiens sont ses membres'. Mais comme le Royaume du Christ n'est pas de ce monde (Jn 18, 36), l'Église ou Peuple de Dieu, qui prépare la venue de ce Royaume, ne retire rien au bien temporel de quelque peuple que ce soit, mais au contraire encourage et assume, dans la mesure où elles sont bonnes, toutes les ressources, les richesses, les mœurs, dans lesquelles s'exprime le génie de chaque race, et en les assumant elle les purifie, les fortifie et les élève »⁷⁴³.

Après ces remarques introductives, les évêques du Zaïre précisent le but qu'ils veulent atteindre à travers l'analyse des rapports entre « l'Église et le monde ». Ils déclarent que le problème des rapports entre l'Église et le monde est complexe, et qu'ils n'ont pas l'intention de l'examiner sous tous ses aspects. Ils veulent simplement rappeler quelques principes fondamentaux en se basant sur deux sources principales : d'un côté, les Actes du Deuxième Concile du Vatican II (1962-1965) ; de l'autre, sur les Actes de la VIIe Assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre durant laquelle les évêques avaient étudié la mise en application des enseignements conciliaires dans la République du Zaïre⁷⁴⁴.

L'étude des rapports entre l'Église et le monde permettent aux évêques du Zaïre de rappeler la mission de l'Église, comment l'Église se met au service des hommes, et la place de l'Église dans le monde.

⁷⁴² CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op.cit.*, p. 58.

⁷⁴³ Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église, n°13.

⁷⁴⁴ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op.cit.*, p. 58.

1. La mission de l'Église

La mission de l'Église consiste à « Évangéliser tous les peuples ». « L'Église est faite pour évangéliser : sa tâche primordiale est d'annoncer à tous les hommes la Bonne Nouvelle de leur salut en Jésus-Christ »⁷⁴⁵. Si telle est la portée de la mission de l'Église, celle-ci comporte cinq principales implications : tout d'abord, de toutes les nations, l'Église doit faire des disciples (Mt 28,19), en leur expliquant comme « le Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ » (Eph.1,3) aime tous les hommes d'un amour infini et comment nous devons tous nous aimer les uns les autres comme des frères. Ensuite, l'Église doit « susciter des communautés chrétiennes vivantes » dont tous les membres sont pénétrés de l'amour du Christ et du prochain.

L'œuvre de l'évangélisation doit aussi veiller former des communautés chrétiennes qui accordent à la célébration de l'eucharistie la première place, étant donné que l'Eucharistie est à la fois le centre et le sommet. Le Christ lui-même y est présent parmi les siens (Mt 18, 20) dans la prédication de la Parole de Dieu et surtout dans le rite du pain et du vin, où l'Église « annonce la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Cor. 11, 26).

Aussi, l'Église doit aider les chrétiens à « vivre leur vie chrétienne dans le monde » dans la mesure où la vie de la communauté chrétienne déborde largement le cadre liturgique. Si le Christ se donne lui-même à ses fidèles dans l'Eucharistie, c'est pour leur procurer la force nécessaire pour vivre leur vie chrétienne dans le monde. L'Église a pour devoir de former les chrétiens à cette tâche difficile, de les aider et de les soutenir dans les difficultés qu'ils rencontrent. C'est cela que vise les œuvres de catéchèse, d'éducation de la jeunesse et d'animation de la vie chrétienne des adultes. Enfin, l'œuvre de l'évangélisation doit aider les chrétiens à « vivre la charité ». L'Église doit avec une insistance toute particulière rappeler aux chrétiens qu'est c'est à leur charité active et désintéressée que le Christ reconnaît ses vrais disciples. Elle doit éclairer leur conscience à ce sujet et leur faire comprendre qu'être chrétiens c'est se mettre au service des autres et œuvrer sans relâche

⁷⁴⁵ CONFERENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, *Actes de la VIIe Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre*, Secrétariat général, Kinshasa, 1967, p. 190.

pour que la société soit toujours davantage-jusque dans ses structures-impregnée d'un véritable esprit de justice et de charité⁷⁴⁶.

Afin que l'Église soit à même d'accomplir cette tâche de l'évangélisation, le Christ l'a dotée d'une hiérarchie. Les évêques, successeurs des Apôtres, sont membres de la hiérarchie ecclésiastique. Ils sont dotés de trois pouvoirs, correspondant à leurs trois fonctions d'enseigner, de sanctifier et de gouverner. En plus de la hiérarchie, l'Église éprouve la nécessité de la liberté pour remplir sa mission : « Ainsi constituée, l'Église revendique de la société civile de pouvoir exercer librement sa mission dans le respect de l'ordre public et de la conviction personnelle de tous ». C'est bien cela que le Concile Vatican II a souligné avec force dans sa *Déclaration sur la Liberté Religieuse* :

« Parmi les choses qui concernent le bien de l'Église, voire le bien de la cité terrestre elle-même, et qui partout et toujours doivent être sauvegardées et défendues contre toute atteinte, la plus importante est, à coup sûr, que l'Église dans son action jouisse de la liberté que requiert la charge qu'elle a du salut des hommes. Elle est sacrée, en effet, cette liberté dont le Fils de Dieu a doté l'Église qu'il a acquise au prix de son sang. Elle est si propre à l'Église que ceux qui la combattent agissent contre la volonté de Dieu. La Liberté de l'Église est un principe fondamental dans les relations de l'Église avec les pouvoirs publics et tout l'ordre civil »⁷⁴⁷.

2. L'Église au service des hommes

A la question de savoir le genre de service que l'Église rend aux hommes, le mémorandum affirme qu'il se caractérise par trois éléments explicités de la manière suivante. Tout d'abord, en se mettant au service des hommes, l'Église veut « rendre témoignage à la vérité et servir les hommes, sans aucune ambition ». Elle s'appuie, pour cela, à la parole du Concile Vatican II selon laquelle : « Aucune ambition terrestre ne pousse l'Église, elle ne vise qu'un seul but : continuer, sous l'impulsion de l'Esprit consolateur, l'œuvre même du Christ, venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (Jn 18,17), pour sauver non pour condamner, pour servir non pour être servi »⁷⁴⁸.

⁷⁴⁶ Cf. CONFERENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *L'Église au service de la nation zaïroise. Actes de la XIe Assemblée Plénière de l'épiscopat du Zaïre (28-2 au 5-3-1972)*, Bruxelles, Max Arnold, p. 59-60.

⁷⁴⁷ VATICAN II, *Déclaration Dignitatis humanae sur la liberté religieuse*, n° 13.

⁷⁴⁸ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 3.

Ensuite, l'Église veut « enseigner à l'homme le sens ultime de l'existence » : le premier service que l'Église doit rendre aux hommes est l'annonce du Message de Dieu qui révèle à chaque homme le sens ultime de son existence. Comme le dit encore le Concile Vatican II : « L'homme voudra toujours connaître ne fût-ce que confusément, la signification de sa vie, de ses activités et de sa mort. Ces problèmes, la présence même de l'Église les lui rappelle. Or Dieu seul, qui a créé l'homme à son image, et l'a racheté du péché, peut répondre en plénitude à ces questions. Quiconque suit le Christ, Homme parfait, devient lui-même plus homme »⁷⁴⁹.

Enfin, l'Église estime qu'il lui appartient d'« aider l'homme à accomplir ses tâches terrestres ». Mais, si l'homme a une destinée éternelle, il a également une tâche à accomplir sur la terre. Si quelqu'un jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme les entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ? L'on n'aime pas Dieu si l'on ne s'efforce pas d'améliorer le sort des hommes, ses enfants. Le devoir impérieux des chrétiens est donc de contribuer, partout où ils le peuvent, au progrès de l'humanité, ou mieux encore, à ce que le Pape Paul VI dans son encyclique *Populorum Progressio* appelle « le développement intégral », c'est-à-dire celui qui concerne « tout homme et de tout l'homme »⁷⁵⁰.

Pour les évêques du Zaïre, ce devoir de contribuer au progrès de l'humanité est devenu particulièrement urgent à notre époque où malgré les progrès de la technique, beaucoup d'hommes sont encore très loin de vivre dans des conditions véritablement humaines. Le pape Paul VI tient à le souligner au début de son encyclique sur le développement des peuples, où il écrit :

« Être affranchis de la misère, trouver plus sûrement leur subsistance, la santé, un emploi stable, participer aux responsabilités, hors de toute oppression, à l'abri des situations qui offensent leur dignité d'hommes, être plus instruits, en un mot, faire, connaître et avoir plus, pour être plus : telle est l'aspiration des hommes d'aujourd'hui, alors qu'un grand nombre d'entre eux sont condamnés à vivre dans des conditions qui rendent illusoire ce désir légitime »⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n°41.

⁷⁵⁰ PAUL VI, *Encyclique Populorum progressio*, 1967, n° 14.

⁷⁵¹ PAUL VI, *Encyclique Populorum progressio*, 1967, n° 6.

Néanmoins en ce qui concerne le rôle et la vocation terrestres du christianisme, à travers le service que l'Église rend aux hommes, il convient de distinguer clairement entre ce qui est du devoir des chrétiens et ce qui incombe à l'Église en tant que telle. Dans ce sens, les évêques du Zaïre rappellent les principes selon lesquels : tout d'abord, l'Église ne peut pas se substituer à la société civile.

L'Église n'a pas à se substituer à la société civile qui, elle, est chargée de promouvoir le bien-être de tous ses membres. Dans ce domaine le rôle de l'Église consiste surtout à stimuler l'action des laïcs et à amener ceux-ci à collaborer dans le cadre des institutions existantes, à l'édification de la société civile. Car les chrétiens ont à se considérer comme de vrais citoyens de cité terrestre et c'est leur qualité même de chrétiens qui les pousse « à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres »⁷⁵². En outre, si les chrétiens doivent en tout se laisser « conduire par l'esprit de l'Évangile » et donc par l'idéal de justice et de charité prêché par le Christ, ils ont néanmoins à prendre leurs propres responsabilités car la révélation ne contient pas de « solution concrète et immédiate à tout problème ». Leur responsabilité est d'autant plus grande qu'ils occupent une fonction plus élevée dans la vie sociale et politique⁷⁵³.

Ensuite, pas d'intervention directe de l'Église comme telle dans le temporel.

Ce principe découle de l'assertion faite précédemment selon laquelle l'Église ne peut pas se substituer à la société civile ou à l'État. Les évêques l'expliquent en disant que l'Église en tant que telle, n'a pas à intervenir directement dans l'ordre temporel. Elle reconnaît l'autonomie légitime des pouvoirs civils conformément à la doctrine classique de la distinction entre les pouvoirs de l'Église et ceux de l'État. Cette doctrine, Paul VI a tenu à la rappeler également dans son encyclique *Populorum progressio* en affirmant que « Fondée pour instaurer dès ici-bas le royaume des Cieux et non pour conquérir un pouvoir terrestre, (l'Église) affirme clairement que les deux domaines sont distincts, comme sont souverains ces deux pouvoirs ecclésiastiques et civil chacun selon son ordre »⁷⁵⁴.

⁷⁵² VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 43.

⁷⁵³ CONFERENCE EPISCOPALE DUZAÏRE, *Op.cit.*, p. 64.

⁷⁵⁴ PAUL VI, *Encyclique Populorum progressio*, 1967, n° 13.

Enfin, en partant des principes qui précèdent, le mémorandum affirme qu'il n'y a pas d'immixtion de l'État dans le spirituel. Si l'Église n'intervient pas directement dans le temporel, il convient que l'État ne s'immisce pas non plus dans les affaires spirituelles que dirige l'Église. Ce principe de la théologie classique sur l'État enseigne que les deux pouvoirs ont à se respecter mutuellement comme l'écrivait déjà en 488 le futur pape Gélase :

« Et si tu me dis : 'Mais l'empereur est catholique', je pourrais répondre à l'empereur, sans vouloir l'offenser, qu'il est un fils de l'Église et non pas un évêque... à lui les privilèges du pouvoir qu'il a reçu de Dieu pour administrer les affaires publiques, mais sans manquer de reconnaissance pour les privilèges reçus, qu'il n'usurpe rien qui soit contraire aux desseins de Dieu. C'est aux évêques, selon la volonté de Dieu, que revient la tâche de diriger l'Église, et non au pouvoir séculier. Si ce pouvoir est chrétien, Dieu a voulu qu'il soit soumis à son Église et aux évêques. Que l'empereur se garde de s'arroger un droit qui n'est pas le sien et une fonction qui a été confiée à un autre : qu'il ne se dresse pas inconsidérément contre Celui qui a établi toute chose, et qu'il ne se donne pas l'air de repousser les bienfaits de Celui dont procède sa propre autorité »⁷⁵⁵.

En plus de ces principes hérités du pape Gélase, le mémorandum se réfère au Concile Vatican II qui, dans un esprit d'ouverture au monde, a exprimé son estime pour tout ce qui se fait en vue du bien temporel des hommes : « Tout ce qu'il y a de vrai, de bon, de juste, dans les institutions très variées que s'est donné et que continue à se donner le genre humain, le Concile le considère avec un grand respect. Il déclare aussi que l'Église veut aider et promouvoir toutes ces institutions, pour autant qu'il dépend d'elle, et que cette tâche est compatible avec sa mission »⁷⁵⁶.

3. La place de l'Église dans le monde

En parlant de l'Église dans le monde, le mémorandum rappelle que l'Église est une réalité humano-divine, ou une réalité théandrique. Les implications de cette affirmation font que « l'Église n'est jamais totalement et complètement du monde ». Tout en étant au service du monde, l'Église ne peut jamais oublier que son origine et sa mission divines font d'elle une institution d'une nature tout à fait spéciale. Œuvrant dans le monde et participant à la vie du monde, elle ne sera jamais totalement et complète du monde.

⁷⁵⁵ Hugo RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Cerf, (1961), 1964, p. 202-203.

⁷⁵⁶ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 42.

Cependant, le mémorandum soutient défend la thèse que « l'Église doit 's'incarner' dans les sociétés ». Certes, l'Église doit « s'incarner » dans la société concrète où elle est amenée à se développer, elle doit examiner son message dans le langage et la culture propre à chaque peuple, comme le disait la VIIe assemblée plénière de l'épiscopat du Zaïre, elle doit avoir le souci de devenir « non seulement latine avec les Latins, grecque avec les Grecs, mais encore africaine avec les Africains »⁷⁵⁷.

Toutefois, le mémorandum affirme que l'Église « ne peut s'identifier avec la société ». Si l'Église doit s'incarner dans la société où elle s'implante, pour les évêques du Zaïre, elle ne peut toutefois jamais s'identifier purement et simplement avec la société dans laquelle elle vit. A ce propos le Concile Vatican II rappelle que « de par sa mission et sa nature, l'Église n'est asservie à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social »⁷⁵⁸. Si l'Église sait que toute autorité légitimement établie vient de Dieu et qu'elle doit donc obéir à celle-ci en tout ce qui est de sa compétence, il reste qu'en ce qui concerne sa mission d'évangélisation elle n'est responsable que devant Dieu lui-même⁷⁵⁹.

Pour conclure cette première partie, le mémorandum proclame la solidarité de l'Église catholique envers le peuple zaïrois, à la manière du Concile Vatican II dont la Constitution *Gaudium et spes* commence par proclamer la solidarité de l'Église avec le monde : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur »⁷⁶⁰. C'est dans le même esprit qu'en 1967 l'épiscopat du Zaïre s'est déclaré « solidaire de tous les efforts du pays pour dépasser les difficultés présentes et promouvoir tout son développement » et c'est toujours dans ce même esprit qu'aujourd'hui également l'Église du Zaïre veut à la fois rester fidèle à sa mission propre qu'elle a reçue du Seigneur et continuer à servir le peuple zaïrois en collaborant, là où elle le peut, à la promotion spirituelle, culturelle et sociale de tous les habitants du pays⁷⁶¹.

⁷⁵⁷ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op.cit.*, p. 66.

⁷⁵⁸ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 42.

⁷⁵⁹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 66-67.

⁷⁶⁰ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 1.

⁷⁶¹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 67.

2.3.2.3.2. *L'Église et l'État*⁷⁶²

La deuxième partie portant sur « l'Église et l'État » attire l'attention sur trois préoccupations qui sont précédées d'un préambule. Si le préambule essaie d'enraciner le problème des relations entre l'Église et l'État dans la Bible afin de légitimer la position qu'adopte l'Église face à l'État, les trois préoccupations annoncées portent tout d'abord sur l'État dont la finalité propre est définie, en même temps que les droits des gouvernants et les devoirs de l'État ; ensuite, les relations entre l'État et l'Église et les enjeux que comportent ces relations ; enfin, le chrétien et la politique dans le but de rappeler à celui-là l'importance de celle-ci dans la vie sociale et les conséquences à tirer de cette réalité dans la vie sociale.

1. Préambule

Dans la relecture qui est faite de la Bible, les évêques du Zaïre cherchent l'enracinement des relations entre l'Église et l'État. L'Église est perçue comme l'expression du caractère foncièrement ambivalent d'une « communauté de salut », fondée sur le visible et l'invisible, écartelé entre le spirituel et le matériel. Quant à l'État, les évêques font remonter ses traces au temps de la monarchie en Israël, au XI^e siècle avant Jésus-Christ, lorsque les douze tribus d'Israël demandent d'être gouvernées par un roi à l'instar des autres peuples (v.5). A travers cette demande, les Israélites veulent s'affirmer comme nation sans nier les droits de Dieu sur eux. Dieu répond favorablement à leur requête mais leur dicte le droit « politique » qui les régira (v.9). Naît alors la monarchie (1Sam.9ss) avec un roi dont la royauté terrestre n'a d'autre fonction que celle de représenter la royauté de l'unique et vrai roi d'Israël, Dieu. C'est une royauté théocratique qui commence, soit un royaume, un État national et politique, qui repose sur un droit religieux et culturel. La monarchie connaîtra son apogée avec David, roi et « messie », synthèse et typification du caractère politique et charismatique de la fonction royale en Israël.

C'est au cours de cette royauté théocratique que s'opère la distinction entre le politique et le religieux avec la prédication de deux prophètes de la période exilique

⁷⁶² CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 67-78.

(Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe-). Sur le plan politique, les israélites étaient passés successivement sous la domination des empires néo-babylonien, perse, lagide, séleucide et romain. Les Israélites ne constituent plus un « État », comme au temps de la monarchie, mais une « communauté religieuse » régie par sa loi religieuse sous le gouvernement des prêtres. C'est la théocratie effective. Pour ce qui est des relations entre les communautés israélites et les régimes successifs en place, on peut affirmer que la communauté religieuse des Juifs essaie de s'accommoder de la loi politique en vigueur, en évitant à tout prix de trahir ses traditions et sa foi religieuses. C'est en ce sens que se comprend la révolte maccabéenne.

Jésus-Christ est né dans ce contexte de distinction et de séparation des pouvoirs politique et religieux ; c'est dans ce même contexte qu'il a prêché son message et fondé l'Église. Jésus-Christ a même entériné la distinction et séparation des deux pouvoirs politique et religieux qu'il reconnaît. Son message et son comportement peuvent ainsi se résumer ainsi : le pouvoir politique (avec les obligations et droits qui en découlent) ne contredit aucunement le pouvoir religieux (avec ses droits et devoirs) et inversement ; le Christ, en tant que chef religieux se refuse catégoriquement à toute investiture politique, car son Royaume n'est pas de ce monde.

Quant à l'Église naissante, elle suit la conduite de son Maître Jésus-Christ, en ce sens qu'elle reconnaît le pouvoir politique ; elle en reconnaît les instances puisque les membres hiérarchiques de l'Église se font juger par les instances judiciaires. C'est le cas de Saint Paul qui en appelle au tribunal de César à Rome ; l'Église recommande l'obéissance à l'autorité civile (Rm13, 1-7) ; enfin, l'Église revendique le droit d'exercer sa mission spirituelle en toute liberté et indépendance vis-à-vis du pouvoir ou régime établi. L'intransigeance des Apôtres face aux menaces et injonctions du Sanhédrin, la plus haute instance judiciaire du régime théocratique juif, est caractéristique : « il vaut mieux obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes des Apôtres 5,29 ; 4,19). C'est ce principe énoncé dans les Actes qui guidera l'Église lors de ses conflits de pouvoir avec l'État, notamment

les persécutions des trois premiers siècles, quelles qu'ait été la solution historique donnée concrètement au problème⁷⁶³.

2. L'État

S'agissant de la « finalité propre de l'État », le mémorandum dit que l'État en tant que pouvoir institutionnalisé a comme finalité de conduire la collectivité nationale vers la réalisation d'un objectif d'ordre social, communément appelé « Bien commun » que la collectivité elle-même estime désirable. Pour les évêques, le « bien commun », ordre désirable, plan d'un avenir collectif, est la résultante du consensus de la volonté collective du peuple. De cette finalité découle un type concret d'organisation de la nation, d'aménagement de la vie commune, un système de droits et d'obligations, qui confère son style aux rapports sociaux entre les personnes et les différents groupes sociaux qui composent la nation. En retenant le « Bien commun » comme finalité de l'État, nous constatons que les évêques du Zaïre souscrivent à l'une des théories catholiques du pouvoir politique, notamment la théorie aristotélécienne qui fait de l'État le gardien du bien commun. Et comme l'a affirmé le pape Jean XXIII dans son encyclique *Pacem in terris*, le bien commun est honoré lorsque les droits et devoirs de la personne sont promus.

A propos des « droits des gouvernants », les évêques du Zaïre déclarent que la réalisation de l'ordre social désirable ou bien commun, surgi du peuple, postule une autorité dirigeante à qui revient la responsabilité de la mener à bonne fin. La nécessité de respecter le consensus du peuple ne réduit pas la fonction des gouvernants au rôle de simples exécutants des multiples desiderata des gouvernés. Ils doivent au contraire jouir de toute la liberté d'action souhaitable et de la possibilité d'initiative pour remplir leur rôle. A travers l'importance qui est accordée à l'autorité dans la réalisation du bien commun, les évêques du Zaïre souscrivent à l'autre théorie catholique de l'État définie par Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei*, ce qui montre que l'épiscopat du Zaïre épouse la conception conciliaire de l'État qui défend aussi bien la théorie paulinienne et augustinienne de l'autorité, de même que la théorie aristotélécienne du bien commun qui est la finalité de l'État.

⁷⁶³ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 67-70. Parmi les solutions historiques que retiennent les évêques du Zaïre au problème entre l'Église et l'État, il y a la *Pax constantiniana*, le Césaropapisme, l'Augustinisme politique, Chrétienté, Gallicanisme, Cléricalisme, Laïcisme (p. 70).

Parlant des « devoirs de l'État », les évêques mettent en évidence la limitation du pouvoir de l'État. Selon eux, l'État en tant que pouvoir institutionnalisé est au service de l'ordre social souhaitable pour la communauté nationale. C'est ce service qui le légitime et c'est cet ordre social qui le limite. Ainsi l'État ne pourra utiliser son pouvoir pour imposer un ordre social contraire aux aspirations raisonnables d'un nombre important de nationaux, puisqu'il tient son pouvoir précisément de ces mêmes aspirations. C'est dire que l'État naît limité. C'est pourquoi, l'État a le devoir de recueillir et d'apprécier les desiderata que lui font parvenir, par le canal de leurs représentants, tous les groupes sociaux. Le dialogue s'avère ici le moyen le plus apte pour aboutir à une action commune respectueuse des différentes aspirations.

Pour conclure leur propos sur l'État, les évêques renvoient à la Lettre *Octogesima Adveniens* du 15 mai 1971 dans laquelle le Pape Paul VI résume bien la pensée de l'Église catholique le rôle du pouvoir politique en ces termes :

« (Le pouvoir politique) qui est le lien naturel et nécessaire pour assurer la cohésion du corps social, doit avoir pour but la réalisation du bien commun. Il agit, dans le respect des libertés légitimes des individus, des familles et des groupes subsidiaires, afin de créer, efficacement et au profit de tous, les conditions requises pour atteindre le bien authentique et complet de l'homme, y compris sa fin spirituelle. Il se déploie dans les limites de sa compétence qui peuvent être diverses selon les pays et les peuples. Il intervient toujours avec souci de justice et de dévouement au bien commun, dont il a la responsabilité ultime. Il n'enlève pas pour autant aux individus et aux groupes intermédiaires leur champ d'activité et leurs responsabilités propres qui les conduisent à concourir à la réalisation de ce bien commun. En effet, 'l'objet de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social et non de les détruire et de les saboter' (*Gaudium et Spes*, 74,75) »⁷⁶⁴.

Ce qui ressort de ce texte de Paul VI, c'est bien la complexité des tâches qui reviennent à l'État dans la vie sociale. Il assure le lien naturel et nécessaire afin qu'il y ait cohésion du corps social et que celui-ci atteigne son but : le bien commun. Si l'État assure le lien naturel dans la société, dans son action, il doit respecter les libertés des individus, des familles et des groupes subsidiaires, notamment les syndicats, les partis politiques, etc... L'État doit aussi agir dans les limites de ses compétences, sans quoi il devient illégitime et l'on n'est plus tenu de lui obéir. Il agit pour faire régner la justice entre les

⁷⁶⁴ PAUL VI, *Lettre apostolique Octogesima Adveniens pour le 80 e anniversaire de Rerum Novarum* (15 mai 1971), n° 46.

gouvernants et les gouvernants sans perdre de vue la fin poursuivie par la société. Enfin, l'État doit respecter le principe de subsidiarité dans la vie sociale. Cela veut dire que l'État doit favoriser les initiatives mises en route par les individus, les corps intermédiaires et non les détruire au risque d'empêcher la contribution de tous au bien commun. En un mot, l'État doit prendre conscience des limites que connaît son pouvoir tout en sachant qu'il joue un rôle de premier plan dans la vie sociale pour qu'elle atteigne la fin qu'elle s'assigne.

3. Relation entre l'État et l'Église

Deux principes sont au cœur de cette problématique de la relation entre l'Église et l'État d'après les évêques du Zaïre. D'une part, la collaboration indispensable entre l'Église et l'État dans certains domaines ; d'autre part, la proclamation de l'indépendance de l'Église à l'égard de toute forme de régime politique. S'agissant du premier principe, celui de la collaboration qui légitime l'« inévitabilité d'une action convergente en certains domaines », il est dit que l'Église et l'État, poursuivant tous les deux le bien intégral des mêmes individus, quoique à des niveaux et sous des aspects différents, ont des fins qui, en pratique, se recoupent à plusieurs égards. Cela suppose une convergence dans l'exercice de l'autorité, sous peine d'écarteler les consciences.

Prenant à leur compte l'enseignement traditionnel de la théologie, les évêques du Zaïre déclarent que l'Église et l'État sont deux réalités différentes exerçant une certaine souveraineté dans leurs domaines respectifs, mais capables de se définir et de se respecter mutuellement, soucieuses d'harmoniser leur action dans les questions où leurs interventions se rejoignent. En guise de conclusion à ce principe, les évêques rappellent que dans l'histoire, l'Église a souvent recherché cette entente par les concordats ou d'autres accords bilatéraux⁷⁶⁵, tandis que de nos jours, elle la poursuit en s'efforçant d'amener les États à reconnaître, dans leurs constitutions mêmes, les droits et les libertés fondamentaux de la personne humaine, qui lui permettent d'exister et de remplir ses fonctions⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ Pour en savoir plus, nous renvoyons à l'ouvrage de Roland MINNERATH, *L'Église Catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*, Cerf, Paris, 2012.

⁷⁶⁶ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 73.

Quant à l'« indépendance indispensable à l'égard de toute forme de régime politique », les évêques du Zaïre, en référence à la doctrine de Vatican II, affirment que l'« Église, en vertu de sa mission et de sa nature, n'est asservie à aucune forme particulière de culture, ni à un système politique, économique ou social donné »⁷⁶⁷. La raison de cette position traditionnelle dans l'Église, même lorsqu'elle se trouve en présence d'un ordre politique qui peut être estimé le meilleur dans des circonstances données, est que l'Église doit être à même d'accomplir sa mission au sein de toute forme d'organisation politique. L'Église ne patronne donc aucun régime politique : elle ne peut, ni en fait ni en droit, être inféodée à aucun. Mais elle s'efforce d'entretenir avec tous les relations les meilleures pour le bien commun. De même, du point de vue des formes culturelles, elle tâche de s'acculturer dans chaque Église particulière.

La prise de position faite précédemment sur l'indépendance de l'Église à l'égard de toute forme de pouvoir entraîne deux importantes conséquences : d'une part, l'Église laisse donc à ses membres la liberté de leur choix politique. Néanmoins elle les exhorte, dans le respect de leurs options politiques, à respecter le pouvoir établi, à moins que de toute évidence, celui-ci ne s'oppose au bien commun et ne dégénère. Les évêques du Zaïre se réfèrent ainsi explicitement à l'Encyclique *Au milieu des sollicitudes* de Léon XIII sur le ralliement des catholiques français au régime républicain, en date du 16 février 1892⁷⁶⁸.

D'autre part, l'Église exige la reconnaissance du libre exercice de sa mission. Travaillant dans le cadre des lois d'un État, l'Église, concernant son statut dans l'État, demande seulement que lui soit reconnu le libre exercice de son pouvoir spirituel. Elle demande notamment que soit reconnue son autorité souveraine exercée par sa hiérarchie, dans l'interprétation de la Parole de Dieu dans les questions touchant aussi bien à la foi qu'aux mœurs ; la définition et la réglementation de la célébration du culte et des sacrements ; la fixation d'un ordre juridique interne. En guise de souhait, les évêques du Zaïre déclarent que lorsque les circonstances le demandent, l'Église peut souhaiter que, dans la mesure du possible, un statut légal lui soit reconnu. Mais de toute façon l'exercice

⁷⁶⁷ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes*, n° 42.

⁷⁶⁸ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 74.

souverain de son pouvoir spirituel et le statut légal éventuellement reconnu n'impliquent pas, en droit, un statut préférentiel vis-à-vis d'autres confessions religieuses⁷⁶⁹.

4. Le chrétien et la politique

En posant la question du rapport entre le chrétien et la politique, les évêques s'interrogent sur l'importance et l'estime de la politique pour les citoyens d'un pays en général et pour un chrétien en particulier. Ils entendent aussi dégager quelques implications de la politique sur la vie du chrétien comme citoyen d'un pays donné. Pour souligner l'importance de la politique, les évêques du Zaïre déplorent les moyens immoraux, souvent utilisés au cours de l'histoire dans l'action politique, et qui portent à discréditer celle-ci, mais, ils déclarent que l'Église n'en estime pas moins pour autant la politique. Elle lui accorde une grande importance pour deux raisons majeures : d'une part, « la politique est la forme la plus haute et la plus décisive de toutes les activités temporelles du fait qu'elle crée des conditions dans lesquelles s'exercent et s'épanouissent les autres activités temporelles, le sort des familles et des personnes dépendant pour une large part de la politique » ; d'autre part, la politique « pose les conditions dans lesquelles doivent s'exercer les activités spirituelles et religieuses »⁷⁷⁰. D'où l'idée que si la politique ainsi entendue, consiste dans l'art et l'effort pour organiser la société à telle enseigne que toutes les aspirations de la collectivité nationale vers plus de justice et de bien-être puissent y trouver satisfaction, on comprendra que personne-et le chrétien moins qu'un autre-ne puisse refuser sa collaboration.

Parlant du chrétien, les évêques déclarent que celui-ci est considéré comme un sujet, tenu à l'obéissance à l'État et un citoyen actif, engagé dans l'action politique. S'agissant de l'obéissance à l'État, le chrétien est tenu de lui obéir et d'observer les vertus civiques en tant que chrétien. Cette obligation revêt pour lui une importance particulière parce que le bien commun temporel conditionne la destinée surnaturelle des personnes. En réalité, si la politique est bien faite, elle n'est rien d'autre qu'un champ d'application de la charité chrétienne. Cependant, il est bien entendu que, comme tout citoyen, le chrétien n'est pas tenu à l'obéissance envers les lois injustes.

⁷⁶⁹CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 74.

⁷⁷⁰CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 75.

S'agissant de l'engagement politique du chrétien, les évêques du Zaïre déclarent qu'elle peut revêtir deux aspects : non seulement, il peut revêtir l'aspect d'une action politique au sens large consistant dans l'accomplissement de ses devoirs civiques généraux et communs à tout citoyen ; mais aussi, il peut revêtir l'aspect d'une action politique proprement dite, celle des personnes qui s'y consacrent individuellement ou collectivement en vue d'agir sur les lois et les institutions du pays. Comme l'a enseigné le Concile Vatican II, l'Église recommande instamment aux laïcs chrétiens de s'engager et de s'adonner à la politique en y consacrant le meilleur d'eux-mêmes⁷⁷¹.

L'affirmation selon laquelle l'engagement politique est le rôle spécifique des laïcs trouve un socle dans l'encyclique *Populorum progressio* sur le développement des peuples que le pape Paul VI donnait en 1967 :

« Nous adjurons d'abord tous nos fils, déclare Paul VI, dans les pays en voie de développement non moins qu'ailleurs, les laïcs doivent assumer comme leur tâche propre le renouvellement de l'ordre temporel. Si le rôle de la hiérarchie est d'enseigner et d'interpréter authentiquement les principes moraux à suivre en ce domaine, il leur appartient, par leurs libres initiatives et sans attendre passivement consignes et directives, de pénétrer d'esprit chrétien la mentalité et les mœurs, les lois et les structures de leur communauté de vie »⁷⁷².

Une deuxième raison qui légitime l'engagement du chrétien en politique, c'est le fait qu'il est « un citoyen à part entière ». La question est souvent posée de l'intégration réelle du citoyen chrétien dans la vie nationale. A l'image de Jésus-Christ lui-même qui, dans le mystère de l'union hypostatique, fut en même temps réellement et véritablement Dieu et, en même temps réellement et véritablement homme, le chrétien unit en sa personne la « nature » et la « surnature ». Dans leur insistance sur le fait que le chrétien est un citoyen à part entière, les évêques du Zaïre notent que dans la cité, le chrétien est à part entière citoyen du monde au sein d'une nation ; mais il est en même temps, dès cette terre, citoyen du Ciel. C'est le mystère propre de la vie du chrétien dans le monde, mystère qu'avait exprimé si bien au IIIe siècle après Jésus-Christ la *Lettre à Diognète*, écrite par un chrétien anonyme :

⁷⁷¹CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 75-76. Le document conciliaire visé ici est la Constitution *Lumen gentium* sur l'Église.

⁷⁷² CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 76.

« Car les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas des villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier... Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges comme des étrangers... Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection »⁷⁷³.

Bien que le chrétien soit un citoyen à part entière, il arrive parfois qu'il y ait des contradictions entre les exigences chrétiennes et les devoirs civiques requis par l'État. Pour sortir d'une telle situation difficile, il appartient au chrétien de prendre une décision qui s'impose. Mais, avant de prendre une quelconque décision, les évêques du Zaïre déclarent que le chrétien doit commencer par examiner si les contradictions dont il est question sont réellement irréductibles. En cas de conciliation impossible, le chrétien doit alors décider en conscience à qui il doit obéir, à Dieu ou aux hommes (Actes 5,29 ; Actes 4, 19,23-31)⁷⁷⁴.

Un dernier problème que soulèvent les évêques du Zaïre en rapport avec l'engagement politique du chrétien tient au rapport entre « lois civiles » et « Droit canon ». Analogie au problème posé précédemment, celui des contradictions entre les exigences chrétiennes et les devoirs requis, ce problème concerne donc le Droit ecclésiastique, communément appelé Droit canon qui régit les chrétiens en tant que faisant partie du corps social qu'est l'Église, face aux lois civiles des États. Les évêques font remarquer que l'élaboration d'un ordre juridique devant régir l'Église comme corps social se justifie par les nécessités d'organiser la vie concrète de tout corps social. Ils notent cependant que la législation interne de l'Église ne peut viser, à aucun moment, à entrer en concurrence avec les lois des États au sein desquels vivent les chrétiens dispersés dans le monde. Dans ses applications concrètes, le Droit canon prend en compte des normes les plus générales qui découlent immédiatement de l'Évangile, des conditions et des circonstances locales, des tendances juridiques qui se font jour dans le monde. Il reste que s'il advient des cas où des oppositions réelles ou apparentes, se présentent entre les lois civiles et le Droit

⁷⁷³ XXX, *Épître à Diognète, chapitre V*. www.vatican.va (consulté le 18 mai 2020).

⁷⁷⁴ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 77.

ecclésiastique ; du côté de l'Église, il est souhaitable que des contacts soient pris entre ses représentants et ceux de l'État pour résoudre les différends⁷⁷⁵.

2.3.2.3.3. *L'Église et l'État dans la République du Zaïre*

Dans la troisième partie de leur mémorandum, les évêques s'intéressent à trois préoccupations : la première porte sur la situation qui prévaut au Zaïre avec la proclamation du Zaïre comme un État laïc. Les évêques cherchent à savoir comment l'Église peut exercer sa mission spécifique dans un État qui se proclame laïc. La deuxième préoccupation concerne la collaboration et les accords qui existent entre l'Église catholique et l'État au Zaïre. Quant à la troisième préoccupation, elle porte sur l'articulation entre « l'Authenticité zaïroise et Christianisme ». Face à l'accusation récurrente qui est faite à l'Église catholique de s'opposer au courant de pensée qu'est l'authenticité mis en route par le Président Mobutu, les évêques donnent la position de l'Église catholique sur ce courant de pensée et la contribution que l'Église y apporte à travers ses services spécialisés⁷⁷⁶.

1. Le Zaïre, un État laïc

En quoi consiste la laïcité de l'État zaïrois ? Telle est la question que les évêques se posent en amorçant leur réflexion sur le Zaïre comme un État laïc. En lisant à ce sujet la Constitution en vigueur et le Manifeste de la N'sele, véritable charte du Régime actuel (celui de Mobutu en 1972), les évêques en déduisent que le caractère de laïcité du Zaïre peut être entendu de la manière suivante :

Sur le plan juridique, le texte capital pour rendre compte de la laïcité de l'État zaïrois, est l'article 10 du Titre II de la Constitution Révolutionnaire votée par référendum en juin 1967 qui stipule :

« Toute personne a le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Dans la République, il n'y a pas de religion d'État. Toute personne a le droit de manifester sa religion ou ses convictions, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques, l'accomplissement de

⁷⁷⁵ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 78.

⁷⁷⁶ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 78-90.

rites et l'état de vie religieuse sous réserve de l'ordre public et des bonnes mœurs »⁷⁷⁷.

Pour comprendre le texte de cet article, les évêques du Zaïre font l'hypothèse que la meilleure interprétation d'un texte de loi est celle qui est faite par l'auteur de la loi. En réponse à leur requête, les évêques s'appuient sur une première interprétation de cet article précité dans le 'Mémoire explicatif du Projet de Constitution' établi sur la base de l'avant-projet présenté au Président de la République, et sur la base des discussions de la Commission Politique du Gouvernement, où il est dit : « L'article 10 proclame un des principes fondamentaux du système constitutionnel proposé : le principe de la laïcité de l'État... La neutralité de l'État en matière philosophique et religieuse est maintenue. En raison de sa position neutre, l'État devra donc reconnaître à chacun, aussi longtemps qu'il ne porte pas atteinte à l'ordre public, le droit de vivre conformément à ses convictions »⁷⁷⁸.

La seconde source qu'exploitent les évêques du Zaïre pour comprendre le caractère de laïcité de l'État zaïrois est le « Manifeste de la N'sele », la Charte du Régime Mobutu et du parti politique, le Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R.). Dans son paragraphe sur les libertés fondamentales, le Manifeste de la N'sele déclare :

« Toutefois, cette révolution dans le progrès ne se fera pas par l'écrasement de l'individu. La liberté humaine est au centre des préoccupations du M.P.R. L'homme zaïrois doit être délivré non seulement des oppressions matérielles, mais aussi des oppressions politiques et spirituelles, traditionnelles ou récentes. Le Zaïre a connu l'oppression colonialiste, qui assujettit des populations à un état qui leur était interdit de se gouverner librement et exploite au profit de ses capitalistes les ressources naturelles. Mais aussi l'oppression économique qui crée pour une minorité la faculté de jouir de la propriété sans travailler et pour la majorité l'obligation de vendre son travail à des conditions peu rémunératrices. L'oppression politique qui apparaît lorsque le citoyen est persécuté pour ses opinions et lorsque l'État n'assure plus sa protection. L'oppression idéologique qui apparaît lorsque le citoyen est persécuté pour ses conceptions religieuses ou philosophiques. Le M.P.R. repousse toutes les oppressions. Les grandes libertés traditionnelles, libertés d'opinion, liberté de presse, liberté de conscience sont affirmées aussi bien par la Déclaration des Droits de l'homme, que par la Constitution de la République... »⁷⁷⁹.

⁷⁷⁷CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 78-79.

⁷⁷⁸CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.79.

⁷⁷⁹CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.79-80.

Après avoir relevé les explications que donnent les documents officiels consultés afin de comprendre ce que recouvre la laïcité de l'État zaïrois, les évêques en viennent à la conclusion que la sauvegarde des droits fondamentaux du citoyen telle que la préconise la Loi de notre pays concorde avec ce que le pape Paul VI venait de revendiquer pour la communauté chrétienne du monde et aux hommes de bonne volonté dans sa récente lettre *Octogesima adveniens* adressée au Cardinal Roy à l'occasion du 80^e anniversaire de l'Encyclique *Rerum Novarum*. Le pape s'exprimait en ces termes :

« Il n'appartient ni à l'État, ni même à des partis politiques qui seraient clos sur eux-mêmes, de chercher à imposer une idéologie par des moyens qui aboutiraient à la dictature des esprits, la pire de toutes. C'est aux groupements culturels et religieux, dans la liberté d'adhésion qu'ils supposent, qu'il appartient, de manière désintéressée et par leurs voies propres, de développer dans le corps social ces convictions ultimes sur la nature, l'origine et la fin de l'homme et de la société. En ce domaine, il convient de rappeler le principe proclamé au Concile Vatican II : « La Vérité ne s'impose que par la force de la Vérité elle-même, qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance (19.D.H.1) »⁷⁸⁰.

A travers l'éclairage que donne le pape Paul VI sur le danger de l'endoctrinement des personnes vivant en société par l'État ou par les partis politiques, les évêques du Zaïre déclarent que « Laïcité ne signifie pas mésestime des religions ». En guise d'explication de cette assertion, les évêques déclarent : « Il nous est loisible de conclure des citations juridiques ci-avant rappelées que l'État zaïrois en tant que tel ne veut se réclamer d'aucune religion particulière, ni d'aucune opinion philosophique. Ce qui n'implique pas que l'État les ignore mais il ne veut en privilégier aucune. Il garantit et protège plutôt leur liberté de s'organiser et de se développer selon leurs exigences internes, pourvu qu'elles n'aillent point contre l'intérêt des personnes et de l'État »⁷⁸¹.

Bien plus, concernant la position de l'Église au Zaïre vis-à-vis de l'organisation du Parti national, le Mouvement Populaire de la Révolution, les évêques répondent en disant qu'« étant donné la concordance entre les principes et l'esprit des textes constitutifs du M.P.R. d'une part et les principes récemment réaffirmés par le Pape Paul VI d'autre part, on peut affirmer qu'aux yeux de l'Église il n'y a rien, en soi, qui

⁷⁸⁰ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.80. Rappelons que D.H : Déclaration conciliaire *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse.

⁷⁸¹CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.80-81.

rende incompatible aux chrétiens la participation au Parti, quitte à garder la possibilité de se prononcer, en vertu de la liberté d'opinion et d'expression affirmée par la Constitution, sur des cas particuliers qui exigeraient une intervention »⁷⁸².

2. Collaboration et accords entre l'Église catholique et l'État zaïrois

Après avoir constaté l'existence d'une convergence des vues entre l'État zaïrois et l'Église catholique en ce qui concerne la protection des droits de la personne contre les idéologies ainsi que l'aliénation des populations zaïroises, les évêques du Zaïre sollicitent une collaboration avec l'État zaïrois, ainsi que la signature des accords dans certains domaines afin de lutter efficacement contre le sous-développement dont souffre encore le pays. D'une part, les évêques expliquent l'importance et la nécessité de cette collaboration, d'autre part, ils en donnent les caractéristiques.

Concernant l'importance d'une collaboration entre l'Église et l'État, les évêques affirment que dans le cadre des institutions telles qu'elles sont organisées, compte tenu du sous-développement qui est encore le nôtre, il apparaît nécessaire qu'une discipline d'action soit imposée à tous les membres de la communauté nationale, qu'une mobilisation générale de toutes les énergies devienne effective en vue de poursuivre de manière cohérente et d'atteindre les vastes objectifs de développement. Les évêques se félicitent de voir s'instaurer une organisation forte du pouvoir, s'organiser le rassemblement de toute la population dans un vaste mouvement national unique. Ils reconnaissent que des efforts ardu, mais d'autant plus louables, ont été fournis par les dirigeants pour promouvoir au niveau des masses et parmi les jeunes un sens patriotique suscitant la fierté nationale et la volonté d'assurer ses responsabilités civiques, encourageant la recherche d'identification avec l'héritage africain et poussant à l'intégration politique en réaction contre le particularisme et le tribalisme.

Soulignant l'importance des progrès déjà réalisés, les évêques affirment que depuis l'avènement du régime actuel, le régime Mobutu depuis le 24 novembre 1965, la pacification du territoire, la stabilité et l'autonomie économique, la volonté d'intensifier l'industrialisation du pays, les efforts pour améliorer l'agriculture, la réalisation de l'unité

⁷⁸²CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 81.

du pays, tout cet ensemble de résultats positifs constitue en fait une réponse efficace aux faits et tendances opposés toujours existants et virulents : l'anomie, le régionalisme et le tribalisme. Ces réalisations sont indubitablement un progrès comparativement à l'indifférence nationale et même à l'anarchie qui prévalait auparavant. Ces acquis si importants, l'Église souhaite qu'ils se renforcent. La pacification et l'unification étant acquises, le Zaïre aborde la phase de son développement où, par des structures harmonieusement agencées et en faisant appel à la participation de tous, on est en droit d'envisager avec réalisme l'épanouissement de tous les aspects de notre vie nationale.

Dans ce contexte d'ensemble, l'Église du Zaïre, non seulement estime pouvoir apporter une collaboration positive, mais elle le souhaite vivement. Elle considère que la communauté nationale est en droit d'attendre d'elle un apport enrichissant, en incitant à pratiquer une charité inspirant un don total de soi, à observer la justice envers tous, en faisant preuve d'un sens aigu de l'honnêteté, sauvegarde de la moralité publique et en participant activement aux efforts entrepris par les Pouvoirs publics pour lutter contre la corruption⁷⁸³.

S'agissant des caractéristiques de cette collaboration entre l'Église et l'État, les évêques les envisagent selon un double point de vue : doctrinal et existentiel, c'est-à-dire dans le contexte de l'État zaïrois, avant d'exprimer des souhaits. Du point de vue doctrinal, les évêques disent que la collaboration entre l'Église catholique et l'État zaïrois doit nécessairement prendre en compte le dualisme de l'Église et de l'État qui est une conséquence nécessaire de la Révélation chrétienne et des conditions nouvelles du salut offert à tous les hommes par le Christ. Cela signifie que, dans l'ordre naturel, chaque État peut fixer par ses propres lumières l'attitude morale et religieuse de ses membres. Il prendra pour norme et pour guide les notions courantes, toujours révisables et toujours perfectibles, sur la dignité de l'homme et ses devoirs envers Dieu.

Quant à l'Église qui est une réalité révélée et surnaturelle, il n'en va pas ainsi. Dans l'ordre nouveau établi par le Christ, une vérité plénière, encore que mystérieuse, doit être annoncée par les représentants du Christ, les évêques, à l'humanité tout entière en réponse à l'ordre donné par le Christ lui-même : « Allez ! De toutes les nations faites des

⁷⁸³ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 81-83.

disciples... ». Cette vérité nouvelle et totale ne s'oppose pas à la raison mais elle la dépasse en venant combler ses plus profondes aspirations. Il faut pour la garder, pour la proposer aux hommes, pour en conserver la teneur authentique, une autorité distincte, spécialement établie par Dieu.

Toujours au sujet de l'Église, les évêques du Zaïre précisent que le christianisme n'est pas seulement un corps de doctrines surnaturelles et une communauté de croyants ; il est la vie divine agissant dans les âmes humaines pour les purifier et les sanctifier, et cette vie divine leur est donnée dans un ensemble de signes sensibles et de rites extérieurs. Comme il faut un magistère surnaturel pour enseigner aux fidèles les mystères de Dieu, il faut également un sacerdoce, qui ne relève pas de l'homme, pour l'organisation du culte et l'administration des sacrements. Ainsi se fait jour, dans la perspective de la Révélation, la nécessité d'une société spirituelle radicalement distincte de l'État, dotée de trois pouvoirs : enseigner, sanctifier, gouverner. Une telle société, comme nous l'avons déjà dit, ne se substitue pas à l'État : elle s'établit sur un ordre différent. L'État n'est donc en rien dépossédé d'une part de ses prérogatives du fait que cette société spirituelle lui demande de fixer les limites de sa souveraineté dans le domaine moral et religieux⁷⁸⁴.

Du point de vue existentiel, c'est-à-dire dans le contexte de l'État zaïrois, les évêques émettent trois hypothèses pour dire pourquoi l'Église croit en la possibilité d'une collaboration avec l'État au Zaïre. Tout d'abord, les évêques disent que pour l'Église, le souci d'une collaboration envers et contre tout est fondé sur la conviction que la laïcité et l'indépendance de l'État ne signifient ni défiance ni indifférence négative envers les groupes sociaux, mais elles constituent les présupposés pour définir de façon exacte les relations entre ces groupes et l'État. L'Église catholique sait qu'elle ne doit chercher ni à s'installer grâce à l'appui de l'État, ni à répandre son Message en s'aidant de la force de l'État, ni à vivre grâce à l'aide financière officielle, ni à prétendre obtenir de l'État une situation privilégiée par rapport aux autres groupes sociaux de la nation. Elle a toujours voulu et doit continuer à respecter l'État en lui apportant sa collaboration : elle doit respecter son autonomie propre.

⁷⁸⁴ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 83-84.

Ensuite, les évêques sont convaincus que la réalisation d'un développement vrai est essentiellement fonction de la valeur humaine et spirituelle de chaque citoyen. C'est dire l'importance que l'Église attache au respect des droits et libertés fondamentales de l'homme. Sans la liberté de conscience, l'Église sait qu'elle ne peut subsister. Elle se doit donc de défendre, aussi bien pour elle, pour les confessions religieuses et les groupes sociaux légalement reconnus, ces libertés fondamentales et le respect de l'homme qui, comme le proclame clairement le Manifeste de la N'sele est indispensable car « cette révolution dans le progrès ne se fera pas par l'écrasement de l'individu. La liberté humaine est au centre des préoccupations du M.P.R. ».

Enfin, la conviction des évêques, c'est-à-dire, leur foi en la collaboration entre l'Église et l'État, se fonde également sur le fait qu'en affirmant sa « laïcité », l'État zaïrois reconnaît qu'il ne lui appartient pas de se prononcer au sujet de ce qu'est la vérité soit religieuse soit philosophique. Prendre position en faveur d'une idéologie religieuse déterminée serait nier le caractère laïc de l'État qui se veut respectueux de toute croyance à condition qu'elle ne nuise pas à l'ordre public et au progrès de la nation. Au Zaïre, tant la Constitution que le Manifeste de la N'sele sont d'une clarté telle en ce domaine que c'est sans arrière-pensée que l'Église offre sa collaboration, convaincue qu'elle est due, et que ce faisant, elle ne sera nullement handicapée dans l'accomplissement de sa mission spirituelle spécifique⁷⁸⁵.

Au chapitre des souhaits exprimés pour que la collaboration entre l'Église catholique et l'État zaïrois devienne effective, les évêques du Zaïre rappellent les « modalités de collaboration qui ont existé », d'une part, et les « incertitudes actuelles », d'autre part. Abordant les modalités de collaboration qui ont existé entre l'Église et l'État, les évêques déclarent que l'Église (du Zaïre) est prête à participer loyalement à toutes les activités de promotion nationale, et qu'elle demande seulement aux Autorités dirigeantes du pays de ne pas la tenir en suspicion et de lui faire confiance, lui demandant toute la contribution de son dynamisme propre. En outre, les évêques rappellent que par le passé, pendant la période coloniale, cette collaboration avait été ratifiée par des accords bilatéraux d'ordre général : telle la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo,

⁷⁸⁵ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 84-85.

ou d'ordre particulier, telles les diverses conventions entre les associations religieuses et le gouvernement en divers domaines mixtes, dans l'enseignement et les œuvres médicales tout particulièrement. Depuis l'indépendance du Zaïre, en 1960, tous ces accords n'ont jamais fait l'objet d'une abrogation ni d'une contestation. Les conventions scolaires ont été renouvelées et, dernièrement, une convention générale a été signée dans le domaine médical⁷⁸⁶.

S'agissant des « incertitudes actuelles », les évêques argumentent en affirmant que

« Ce qu'il faut déplorer ici c'est que, depuis l'indépendance, les circonstances inhérentes au malaise qui a prévalu dans l'administration du pays ont souvent donné l'impression que les accords sont soit oubliés, soit ignorés par les Pouvoirs publics alors que de son côté l'Église a toujours recommandé à ses membres d'apporter leur collaboration dans un esprit de dévouement de telle sorte que les services rendus à la nation ont souvent dépassé les limites du droit strict »⁷⁸⁷.

Pour sortir de cette situation inconfortable, les évêques formulent le souhait d'un dialogue ou d'un système de contact institutionnalisé pour rendre aussi harmonieuses que possibles les relations avec les Pouvoirs publics. D'après les évêques, le terme « dialogue » semble plus approprié pour signifier les relations entre l'État et les groupes sociaux. Pour le développement du pays, il faut que l'État accepte d'entendre des personnes des groupes sociaux. Un tel dialogue ne peut qu'être enrichissant. Par rapport au dialogue souhaité, les évêques du Zaïre sont convaincus que si les groupes sociaux se bornent à dire la même chose que l'État, ils n'apportent aucune contribution positive malgré leur prétention de collaborer. Dire « autre chose » ne signifie nullement « être en opposition » : ce serait entrer en lutte et non dialoguer vraiment. Dire autre chose en dialogue peut aider l'État à percevoir de nouvelles dimensions des problèmes, de nouvelles possibilités d'action... Bref un tel dialogue peut constituer un réel facteur de progrès⁷⁸⁸.

⁷⁸⁶ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.85-86.

⁷⁸⁷ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.86.

⁷⁸⁸ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.86.

3. Authenticité zaïroise et Christianisme

En abordant cette question de l'authenticité zaïroise, les évêques partent du constat que « depuis quelque temps, et sous l'impulsion du Président de la République, notre pays est sensibilisé aux efforts à faire pour retrouver les valeurs d'authenticité et ce dans tous les domaines. Nous ne pouvons que saluer avec ferveur les recherches et le mouvement de recours aux valeurs originales qui caractérisent notre peuple »⁷⁸⁹. Cela dit, les évêques se proposent de « rappeler seulement ici comment, en doctrine chrétienne, la recherche et la réalisation de l'authenticité doivent s'opérer, tout en signalant au passage les directions de recherche en ce domaine, en cours dans notre pays »⁷⁹⁰.

Pour ce qui est de « l'œuvre à faire » en matière d'authenticité, les évêques du Zaïre proposent une « étude des cultures » tout en rappelant que « l'Église et le christianisme transcendent toutes les formes de culture et de civilisation ». Cela revient à dire que le christianisme intègre dans son Message tout ce qu'il y a de valable dans chaque culture. Il s'agit d'une intégration et une assimilation qui supposent une étude approfondie, inévitablement longue, d'une part de la culture en question et, d'autre part, du Message chrétien dans ce qu'il a d'essentiel et d'accidentel. En conclusion, l'étude des différentes formes de la culture africaine doit viser à dégager leur dénominateur commun qui constitue l'âme et le génie de l'Afrique⁷⁹¹. Quant à l'« étude des formes qu'a revêtues le « Message révélé au cours des siècles », c'est-à-dire l'étude du christianisme, le travail à faire consiste « à dépouiller le donné révélé de son enveloppe socioculturelle »⁷⁹².

Dans leur plaidoyer pour « un ajustement de la vie chrétienne au génie et à la culture zaïroises », les évêques affirment que l'effort d'évangélisation ne sera considéré comme achevé qu'au moment où le christianisme dans ses éléments de « doctrine, de culte et aussi dans son organisation juridique » interne se sera enraciné dans les valeurs de pensée, de culte et le génie d'organisation qui sont propres à notre Église particulière. L'action missionnaire doit viser à réaliser cet objectif, en mettant en œuvre cette recommandation qui fut exprimée par le Concile Vatican II que nous citons longuement :

⁷⁸⁹CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p.86-87.

⁷⁹⁰CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 87.

⁷⁹¹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 87.

⁷⁹²CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 87.

« La semence, qui est la parole de Dieu, venant à germer dans une bonne terre arrosée de la rosée divine, puise la sève, la transforme et l'assimile pour porter enfin un fruit abondant. Certes à l'instar de l'économie de l'Incarnation, les jeunes églises enracinées dans le Christ et construites sur le fondement des apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage (Ps.2,8). Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne.

« Pour obtenir ce résultat, il est nécessaire que dans chaque grand territoire socioculturel, comme on dit, une réflexion théologique de cette sorte soit encouragée, par laquelle, à la lumière de la Tradition de l'Église universelle, les faits et les paroles révélés par Dieu, consignés dans les Saintes Lettres, expliqués par les Pères de l'Église et le magistère, seront soumis à un nouvel examen.

« Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies la 'foi', compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut 'chercher l'intelligence', et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. Ainsi apparaîtront les voies vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne.

« De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera repoussée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille des nations, seront assumées dans l'unité catholique.

« Enfin les nouvelles Églises particulières, enrichies de leurs traditions, auront leur place dans la communion ecclésiastique, la primauté de la Chaire de Pierre, qui préside à tout le rassemblement de la charité, demeurant intacte.

« Il faut donc souhaiter, - bien plus, il convient tout à fait-, que les conférences épiscopales, dans les limites de chaque grand territoire socioculturel, s'unissent de telle manière qu'elles puissent, en plein accord et en mettant en commun leurs avis, poursuivre ce propos d'adaptation »⁷⁹³.

Après avoir rappelé et explicité le travail à faire au niveau doctrinal pour parvenir à l'inculturation du message révélé qui se traduit ici par la recherche de l'authenticité, les évêques du Zaïre présente, dans un second moment, un bilan de ce que l'Église catholique au Zaïre a déjà réalisé en matière d'inculturation. Sur ce point, déclarent les évêques, l'Église du Zaïre est nettement progressiste. Dans leur

⁷⁹³ Vatican II, *Décret Ad gentes sur l'activité missionnaire de l'Église*, n° 22.

argumentation, les évêques déclarent que l'Église particulière du Zaïre peut être légitimement fière d'être parmi celles de tout le monde missionnaire qui ont le plus fait pour l'intégration du christianisme dans la culture locale. Sont mises en évidence les réalisations dans le domaine liturgique, notamment la mise œuvre du rite zaïrois de la Messe et l'approbation de celui-ci par les autorités ecclésiastiques de Rome, en 1988, sous le nom de « Missel romain pour les diocèses du Zaïre »⁷⁹⁴.

Les évêques retiennent aussi l'adaptation de la catéchèse qui est très poussée dans l'Église du Zaïre et la haute recherche effectuée par la Faculté de théologie de Kinshasa qui compte déjà de très bonnes productions. Sont mises en évidence les recherches poursuivies au Centre d'Études des Religions Africaines (C.E.R.A.) de l'Université Nationale du Zaïre, Centre qui publie la revue maintenant bien connue dans le monde « les cahiers des Religions Africaines ». Au plan de la théologie elle-même, il est projeté de lancer prochainement une *Revue africaine de Théologie*, qui a été mise en route depuis plusieurs décennies déjà.

Les évêques terminent leur propos en souhaitant que les recherches actuelles sur l'articulation entre « Authenticité zaïroise et Christianisme » soient intensifiées et multipliées. Ils proposent cependant qu'il y ait des critères rigoureux d'appréciation du travail à accomplir. Ces critères doivent tenir compte de deux paramètres : celui de l'universalité du « Message chrétien », et celui qui prend en compte les « effets de l'incarnation de la vie chrétienne dans une culture »⁷⁹⁵.

S'agissant de l'universalité du « Message chrétien », les évêques du Zaïre rappellent que, de part sa nature et sa mission, la foi chrétienne est un message vital et surnaturel à vocation universelle. C'est dire qu'elle ne peut remplir sa mission qu'en devenant vie pour tous ceux auxquels elle s'adresse. Elle saisit l'homme tout entier dans son être et sa culture pour le transformer et l'élever suivant le plan du Salut de Dieu révélé en Jésus-Christ. Cette vie nouvelle apportée par la grâce est une invitation à entrer dans les

⁷⁹⁴ Pour en savoir plus sur l'histoire et la mise en œuvre du rite zaïrois de la messe, nous recommandons la lecture de l'ouvrage d'Édouard Flory KABONGO, *Le rite zaïrois. Son impact sur l'inculturation du Catholicisme en Afrique*, Bruxelles, Peter Lang, 2008, 303 p.

⁷⁹⁵ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 89-90.

perspectives de Dieu en participant par la grâce, à sa vie trinitaire communiquée en Jésus-Christ.

Quant aux effets de l'incarnation de la vie chrétienne dans une culture, les évêques déclarent que la transformation individuelle et l'assomption des valeurs culturelles des peuples évangélisés comportent un changement progressif et radical de la manière pour l'individu de se situer à l'intérieur de l'expérience humaine de sa propre culture et des coutumes qui en découlent. Il y a à la fois continuité et rupture : Il y a continuité en ce sens que le converti au Christ est pleinement situé dans l'univers de l'expérience traditionnelle concrétisé dans des coutumes, des rites et d'autres manifestations de sa culture.

Il y a rupture par le changement de motivations profondes et de l'axe principal de référence. Comme il est anormal, la vision fondamentale de la culture traditionnelle se structure autour d'un projet humain naturel donnant naissance et forme à des particularités culturelles à base de la diversité des civilisations, des mœurs et des coutumes. Par la fois il y a changement de ces motivations profondes au profit de la vision du Christ. Il donne un nouveau sens à la vision traditionnelle de sa culture. En mettant le Christ au centre de son existence, le chrétien assume totalement le projet du Christ et ne peut plus vivre l'expérience culturelle de ses ancêtres de la même manière qu'eux. Le faire le conduirait à une négation pratique du dynamisme de sa foi par un horizontalisme doctrinal qui aboutirait à substituer à la foi un humanisme naturel⁷⁹⁶.

En concluant notre analyse de la Note doctrinale de l'épiscopat zaïrois, nous retenons que dans leur mémorandum sur les relations entre l'Église et l'État, les évêques du Zaïre ont présenté leur conception de l'État en général, et l'État au Zaïre en particulier. Ils entendaient répondre ainsi au régime Mobutu qui accuse l'Église catholique de se positionner contre la politique de l'Authenticité décidée par le Président Mobutu et d'ignorer le caractère laïc de l'État zaïrois. Comme nous l'avons remarqué, la conception de l'État de l'Église catholique au Zaïre répond systématiquement à ces deux préoccupations en précisant d'abord les relations de l'Église avec le monde, ensuite celles de l'Église avec l'État, et enfin celle de l'Église avec l'État en République du Zaïre, un État qui se proclame laïc.

⁷⁹⁶ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Op. cit.*, p. 90.

Dans leur argumentation, les évêques se réfèrent à nombreuses sources, aussi bien bibliques que théologiques. Les évêques rappellent ainsi la doctrine catholique de l'État enseignée par le Magistère, qui prend racine dans l'enseignement doctrinal du pape Gélase (VI^e siècle après Jésus-Christ) qui rappelle la distinction entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel afin d'éviter tout empiètement d'un pouvoir sur l'autre. L'arrière-fond de ce rappel doctrinal réalisé par le mémorandum des évêques, c'est bien l'intervention intempestive du régime Mobutu dans le fonctionnement de l'Église catholique et qui perturbent les activités alors que celle-ci n'a pas véritablement troublé l'ordre public. Tout en proclamant le Zaïre comme un État laïc, l'on constate que la mise en œuvre de la politique scolaire et religieuse prônées par le régime Mobutu recherche une séparation imposée de l'Église et l'État au Zaïre. La guerre faite au Cardinal Malula, de même qu'avec tout l'épiscopat zaïrois, à cause d'un éditorial du 12 janvier 1972 de la revue *Afrique chrétienne* d'obédience catholique dont la paternité a été faussement attribuée au Cardinal, sont les conséquences d'un conflit délibérément entretenu par le régime Mobutu.

En plus de la doctrine classique de l'État, nous avons vu que les évêques du Zaïre fondent leur conception de l'État sur l'enseignement doctrinal du Concile Vatican II, à travers sa Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Église, spécialement sa Déclaration *Dignitate humanae* sur la liberté religieuse. De toutes ces sources de référence auxquelles l'épiscopat zaïrois a eu recours, nous retenons que l'autonomie de l'État et des pouvoirs temporels dans leur sphère est reconnue et respectée par l'Église. Mais, en même temps, l'Église catholique affirme son autonomie et son indépendance vis-à-vis de l'État, compte tenu des finalités différentes que les deux institutions poursuivent, bien que ces deux institutions doivent collaborer dans certaines matières. Tout ce que l'Église demande à l'État zaïrois, comme à d'autres États, c'est bien la liberté de pouvoir exercer librement sa mission sans entraves aucune.

En outre, avec la distinction faite par le Concile Vatican II entre l'Église catholique comme institution et les fidèles catholiques, l'Église catholique au Zaïre encourage les chrétiens à s'engager librement en politique, ce qui revient à adhérer librement aux formations politiques de leur choix tout en sachant que les opinions politiques émises par ces derniers n'engagent pas forcément l'Église catholique comme

institution. L'Église insiste toutefois sur le fait que la promotion du bien commun doit être au cœur de la politique que les chrétiens doivent soutenir et qu'il ne convient pas de soutenir des projets de société qui lèsent la justice et coexistence pacifique entre les peuples.

En ce qui concerne le caractère laïc de l'État zaïrois, les évêques du Zaïre se félicitent de constater que les textes officiels de l'État zaïrois, c'est-à-dire la Constitution révolutionnaire en vigueur issue du référendum populaire de 1967, le Manifeste de la N'sele, véritable charte d régime et socle idéologique du Parti national, le Mouvement Populaire de la Révolution, défendent les droits et libertés des citoyens contre toute sorte de tyrannies et violations des droits de l'homme. C'est dans un contexte social caractérisé par une convergence de vue entre le souci de protéger les droits de la personne que défend l'Église catholique et celui de protéger les citoyens contre toute sorte d'oppression que défend le régime Mobutu que l'Église catholique sollicite une collaboration avec l'État comme ce fut par le passé.

Enfin, les évêques du Zaïre apprécient, à travers une articulation entre authenticité zaïroise et christianisme, la philosophie de l'authenticité zaïroise telle que le Président Mobutu l'a clairement affirmé. Les évêques rejettent ainsi l'accusation leur faite par le régime Mobutu, de se poser comme obstacle à la politique de l'authenticité. Par contre, ils révèlent l'étendue du travail à réaliser au niveau des cultures, les erreurs à éviter pour ne pas rater l'objectif poursuivi par l'authenticité zaïroise. Les évêques finissent leur mémorandum en montrant les réalisations inscrites à l'actif de l'Église catholique au Zaïre en matière d'inculturation de la foi, ce qui correspond exactement à la valorisation des cultures zaïroises recherchée par le mouvement du recours à l'authenticité. Il reste maintenant à analyser les réactions que le régime Mobutu a réservées au mémorandum des évêques dans la suite de la campagne de l'authenticité au Zaïre.

2.3.2.4. Réaction du régime Mobutu à la « Note doctrinale » des évêques : la radicalisation et durcissement de la révolution zaïroise de l'authenticité

La réaction du régime Mobutu au mémorandum de l'épiscopat zaïrois sur l'Église et l'État a été d'une brutalité inouïe. Celle-ci s'est traduite par une radicalisation et un durcissement de la révolution zaïroise de l'authenticité, spécialement en ce qui concerne les activités pastorales de l'Église catholique. Les décisions politiques prises à l'endroit de

cette dernière permettent de légitimer la thèse d'une volonté délibérée du pouvoir de réduire l'Église au silence et de détruire ses œuvres sociales d'une manière programmée.

2.3.2.4.1. Le rejet de la Note doctrinale des évêques zaïrois sur les relations entre l'Église et l'État

Après l'audience du 6 mars 1972 que le Président Mobutu avait accordée à une délégation des évêques zaïrois venus lui remettre un mémorandum au nom de la Conférence épiscopale du Zaïre sur les relations entre l'Église et l'État, de même qu'un document portant sur des propositions concrètes relatives à la collaboration entre l'Église et l'État en contexte de l'authenticité, le Bureau Politique du Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R.) a examiné les deux documents émanant de l'épiscopat, puis il les a rejeté « tant par la forme que pour le fond ». Suite à cet état des choses, le Bureau politique du Mouvement Populaire de la Révolution a pris toute une série des décisions politiques à l'encontre de l'Église catholique suivant une chronologie qu'il n'est pas inutile de rappeler⁷⁹⁷ :

Le gouvernement Mobutu avait décidé l'installation, avant le 1^{er} avril 1972, des Comités de la Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution (J.M.P.R.) dans tous les grands séminaires sous peine de poursuites judiciaires. Par ailleurs, à dater de ce jour, il est interdit aux autorités étatiques et institutionnelles d'assister à des cérémonies de sacre de quelque religion que ce soit en tant qu'autorités. En même temps, tout programme de cérémonie religieuse se trouve rayé du programme officiel des manifestations étatiques.

En date du 8 mars 1972, Mgr Lesambo, Président de la Conférence Épiscopale du Zaïre, décide la fermeture des grands séminaires du Zaïre pour éviter l'installation des comités JMPR. Mais, l'archevêque de Kananga accepte l'installation des comités JMPR dans deux des grands séminaires de la province ecclésiastique de Kananga. Cependant, après des pourparlers avec le Gouvernement, les évêques acceptent l'installation de ces Comités dans les grands séminaires, à la condition expresse qu'ils respectent la finalité, le bon ordre et la spécificité de ces établissements religieux, ce qui fut accepté par le Bureau Politique, le 17 avril 1972.

⁷⁹⁷ Cf. NGINDU Mushete, « Le propos du recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre », in *Cahiers des Religions Africaines*, volume 8, n° 16, Juillet 1974, p. 216-220.

Du 21 au 24 mai 1972, le Congrès ordinaire du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) avait adopté une résolution sur la politique générale dans laquelle était affirmé « le caractère laïc de la République du Zaïre », consigné dans la Constitution révolutionnaire du 24 juin 1967 et réaffirmé par le Président Mobutu, dans une conférence de presse, le 25 mai 1972.

Le 29 novembre 1972, le Gouvernement supprime toutes les organisations confessionnelles de la jeunesse comme le Scoutisme ou Guidisme, le Mouvement Xavéri, le Kiro, la Jeunesse Ouvrière Catholique, la Croisade Eucharistique, la *Jamaa* (mot swahili qui signifie Famille au sens élargi), le Mouvement Familial Chrétien, car « le Zaïre est un État libre, sa jeunesse doit être une et indivisible, la formation a d'abord pour rôle de donner naissance à de bons citoyens ».

Le 8 février 1973, le Gouvernement décide la suppression de 31 journaux et périodiques confessionnels dont la majorité est catholique.

Le 9 février 1973, le Bureau Politique du MPR dissout l'Assemblée Épiscopale (Assemblée Plénière, Comité Permanent, Conférences Provinciales, Secrétariat Général) du Zaïre comme organisation subversive, et interdit tout voyage hors de leurs diocèses, aux évêques pour toute consultation mutuelle ou toute prise de décision commune.

Dans une interview accordée au journal *Le Soir* le 6 avril 1973, le Président Mobutu déclare toute son aversion à l'endroit de l'Église catholique qu'il considère comme un organisme de domination du peuple zaïrois au service de l'Étranger, en référence au rôle qu'elle avait joué dans la « trinité coloniale » durant la période coloniale belge au Congo :

« Il n'y aura jamais au Zaïre, moi vivant, comme chef d'État, de problème entre Dieu, Mobutu et les Zaïrois. Mais entre Dieu, Mobutu, les Zaïrois et les hommes de l'Église, oui. Je m'explique. Nous ne provoquons personne. L'institution humaine, je dis bien humaine, qu'on appelle l'Église, qui existe au Vatican, n'a rien à voir avec le Zaïre, avec Mobutu... Je dis que ce pays et le parti n'ont rien à voir avec l'extérieur, c'est-à-dire avec toutes les institutions étrangères à notre République, que ces institutions soient politiques, économiques ou spirituelles... Nous ne pouvons plus accepter la domination politique, économique, religieuse ou spirituelle imposée de l'extérieur... Avant l'indépendance on citait les trois pouvoirs : l'Administration, les Sociétés et l'Église. Les deux premiers ont cédé la place, il n'y a pas de raison pour qu'il

n'en soit pas de même pour l'Église... Jamais je n'ai eu de problème avec les protestants, ni avec les Kimbanguistes parce qu'ils ne reçoivent pas de mots d'ordre de l'étranger. Mais les évêques zaïrois en reçoivent comme le prouve ce fameux document de 200 pages (allusion aux Actes de la XIe Assemblée de l'Épiscopat du Zaïre publiés en Belgique). Ce sont des agents au service de l'étranger »⁷⁹⁸.

Le 4 mai 1973, le Gouvernement autorise la création au sein de l'Université Nationale du Zaïre, de trois facultés de théologie catholique, protestante et kimbanguiste. En réalité, seules les facultés catholique et protestante ont pu fonctionner au Campus Universitaire de Kinshasa, précise Ngindu Mushete⁷⁹⁹. Rompant avec la tradition quasi unanime depuis les Accords de Latran (1929)⁸⁰⁰, le Président Mobutu se rend en visite officielle en Italie (en mai 1973) sans rendre visite au pape. Il déclare à cette occasion que cette convention est conçue et établie pour les Européens et que lui, n'a rien à y voir ; que le Pape est un chef d'État qu'il ne peut visiter que s'il est formellement invité.

Devant 200 000 militants du MPR, le 24 juin 1973, le Président Mobutu déclare définitivement close la querelle avec le Cardinal Malula :

« Tout ce que nous demandons à nos évêques, c'est d'être avec nous pour l'authenticité ». Une déclaration du Secrétaire Général du MPR, parue dans le journal *Le Monde* du 30 juin 1972 éclaire tous les faits susmentionnés : « L'Église doit se soumettre à la discipline du MPR... Cette soumission ne peut être un simple acte de foi, un engagement bénévole, elle est un devoir constitutionnel ».

Passant de la parole aux actes, fin novembre 1973, le Président Mobutu autorise une réunion des Archevêques zaïrois. Ceux-ci, accompagnés de Mgr Tshibangu Tshishiku, se sont réunis à Lubumbashi (chef-lieu de la région du Shaba/Katanga) du 12 au 15 décembre 1973. Deux points à l'ordre du jour : la levée des mesures qui affectent la

⁷⁹⁸ Mobutu, cité par NGINDU Mushete, *Art.cit.*, p. 219. C'est dans ces Actes que se trouve le mémorandum des évêques du Zaïre sur « les relations entre l'Église et l'État » que nous avons analysé précédemment.

⁷⁹⁹ NGINDU Mushete, *Art.cit.*, p. 217, note 27.

⁸⁰⁰ Selon *l'Encyclopedia Universalis* en ligne, les « Accords du Latran, signés par le Saint-Siège et l'Italie, le 11 février 1929, règlent la « question romaine » par la reconnaissance mutuelle de l'État du Vatican et de l'État Italien avec Rome pour capitale. En d'autres termes, les « Accords du Latran » (1929), signés par le pape Pie XI (1922-1939) et le Premier ministre Mussolini, règlent « la question romaine » qui envenimait les relations entre la papauté (et, par suite, les catholiques) et l'État unitaire italien, depuis que ce dernier avait annexé Rome le 2 octobre 1870, mettant fin à l'existence millénaire des États du pape. La papauté, qui disposait déjà d'une souveraineté internationale reconnue, conforte alors celle-ci par l'obtention d'une assise territoriale : c'est la création de l'État du Vatican, réduit à un quartier enclavé de Rome. (www.encyclopedia.universalis consulté le 15 juin 2020).

Conférence Épiscopale du Zaïre d'une part, et de l'autre un réexamen du statut de l'Église Catholique au Zaïre, de ses structures d'organisation, de son fonctionnement et de ses méthodes d'action. Les archevêques zaïrois expriment ainsi leur conviction :

« Liés au Zaïre par les liens du sang et par vocation divine, nous apprécions à juste valeur le bienfait de la détente officiellement proclamée par le Chef de l'État le 24 juin dernier. Nous croyons en la force de notre commune sagesse bantou, qui aplanira les querelles de famille pour nous orienter, appuyés les uns sur les autres vers de nouveaux horizons... La demande que nous formulons est dictée par le vif souci de voir l'Église Catholique jouer plus efficacement son rôle « servante » du monde au sein de notre grande nation. En effet, implantée dans ce pays, l'Église ne peut s'y comporter en étrangère, mais se sentir chez elle au Zaïre. Elle fait siens les idéaux du pays exprimés dans la devise « paix, justice, et travail » ainsi que la rénovation et l'intégration culturelles ; elle contribue au rayonnement du pays par sa participation aux assises africaines ou mondiales et veut envisager de nouvelles modalités de présence et d'action au sein de la communauté nationale. L'époque coloniale a connu un système de collaboration entre les autorités civiles et les autorités religieuses. Cette collaboration a sûrement porté du fruit ; mais elle a trop lié l'Église dans ses représentants officiels au régime colonial. En ce qui nous concerne, nous tenons à la même collaboration, dans la plus grande loyauté et avec un sens de participation nationale le plus total, sans toutefois en arriver à une situation qui signifierait une intervention directe dans le domaine politique »⁸⁰¹.

La requête et les vœux exprimés par les archevêques zaïrois furent favorablement accueillis par le Président Mobutu qui fit connaître fin mars 1974 sa décision de lever provisoirement l'interdiction des réunions des Conférences Épiscopales sur le territoire du Zaïre. Depuis, le Comité Permanent de l'Épiscopat zaïrois tint sa première réunion du 24 avril au 4 mai 1974.

2.3.2.4.2. *La mise en œuvre de la « laïcité zaïroise » par le régime Mobutu*

Après une période mouvementée de deux dans les rapports entre l'Église catholique et l'État zaïrois, une accalmie s'installe au cours du premier trimestre de l'année 1974. L'on parle même d'une normalisation des relations entre l'Église catholique et l'État zaïrois qui commençait à produire ses fruits, notamment avec l'autorisation donnée par le Président Mobutu à l'épiscopat zaïrois de renouer avec ses réunions statutaires, tant au niveau national qu'à celui des conférences épiscopales provinciales. Contre toute attente, le

⁸⁰¹ NGINDU Mushete, « Le propos du recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre », in *Cahiers des Religions Africaines*, volume 8, n° 16, Juillet 1974, p. 218.

répit donné à l'Église catholique fut de très courte durée car, dès le second semestre de l'année 1974, la politique de radicalisation de la révolution zaïroise s'est poursuivie et s'est durcie à l'endroit de l'Église catholique. Voici quelques faits saillants de cette nouvelle escalade :

Le 26 juin 1974, le Bureau Politique du MPR, réuni sous la présidence du Président Mobutu, informe que « considérant que l'État zaïrois est laïc et se trouve de ce fait au-dessus de toute religion, le Bureau Politique a décidé de rendre désormais ouvrable la journée du 25 décembre, et, par contre, déclaré, fériée légale la journée du 24 juin en raison de sa triple signification : « lancement du Zaïre-monnaie, proclamation de la Constitution révolutionnaire et Journée des Pêcheurs ». Quatre mois plus tard, Mgr Lesambo, alors Président de la Conférence Épiscopale du Zaïre, communique, le 28 octobre, que « dans l'Église catholique du Zaïre la fête de la Nativité du Seigneur sera célébrée le 25 décembre, bien que cette journée ne soit plus jours férié légal.

En date du 6 novembre 1974, le Commissaire d'État aux Affaires Politiques demande aux commissaires de région, sous-région et zone, de faire enlever les crucifix, images, photos d'autres personnalités que le Président Mobutu dans les édifices et lieux publics (salles d'attente, bureaux, écoles, trains, hôpitaux...). La mesure ne concerne pas les appartements privés ni les lieux de culte.

Le 4 décembre 1974, le Commissaire d'État aux Affaires Politiques, le Citoyen Engulu, donne une conférence aux responsables régionaux de l'éducation nationale, réunis à N'sele (cité du Parti), à Kinshasa. Le conférencier s'oppose ouvertement à toute religion étrangère, considérée comme aliénante pour le peuple zaïrois :

« La colonisation ayant aliéné l'esprit du Zaïrois en utilisant plusieurs moyens, dont la religion, pour subjuguier les valeurs ancestrales et leur imposer une façon importée de concevoir la relation de l'homme avec Dieu... Sans nier l'apport positif des religions, nous refusons que nous soit imposée une hiérarchie des Églises importées. Dans notre religion, nous avons nos propres théologiens. Notre religion est basée sur la croyance en Dieu Créateur et le culte des ancêtres... Dans toute religion et de tous temps, il y a des prophètes. Pourquoi n'y en aurait-il plus aujourd'hui ? Dieu a envoyé un grand prophète, c'est notre guide prestigieux MobutuSese Seko. Ce prophète nous secoue de notre torpeur, il nous a délivrés de notre aliénation mentale. Il nous apprend à nous aimer les uns les autres. C'est celui qui est venu faire toutes choses nouvelles au Zaïre. Jésus est le prophète. Mobutu est notre prophète et notre

libérateur, notre Messie. Le Christ est mort, il ne vit plus. Lui Il s'est dit Dieu. Mobutu n'est pas un Dieu. Il ne se dit pas Dieu, il mourra aussi, mais il conduit son peuple vers une vie meilleure. Comment ne pas honorer, vénérer celui qui a fondé la nouvelle Église du Zaïre ? Notre Église est le Mouvement Populaire de la Révolution. Son chef est Mobutu, nous le respectons comme on respecte le Pape. Notre loi, c'est l'authenticité. C'est par là que le chef se distingue des autres. Notre Évangile est le mobutisme, le Manifeste de la N'Sele... Que vient faire le crucifix dans tous nos édifices publics ? Il doit être remplacé par l'image de notre Messie (= le Président Mobutu). Et les militants auront à cœur de placer à ses côtés sa mère glorieuse, Mama Yemo, celle qui donna le jour à un tel fils. La Sainte Vierge était aussi honorée comme mère du prophète Jésus »⁸⁰².

Le 12 décembre 1974, l'Agence Zaïroise de Presse (AZAP) annonce une décision du Commissaire d'État à l'Éducation Nationale, le citoyen Mabolia selon laquelle, à partir du 1^{er} janvier 1975, le cours de religion dans toutes les écoles primaires et secondaires du Zaïre sera remplacé par trois cours : le civisme, le cours de formation politique et de morale traditionnelle.

Du 28 au 30 décembre 1974, le Président Mobutu réunit le Bureau Politique et le Conseil Exécutif (le gouvernement). Les participants font une autocritique de la révolution zaïroise et décrètent toute une série de mesures importantes, dites de radicalisation de la révolution. Parmi ces mesures figurent notamment : a) la suppression des facultés de Théologie catholique, protestante et kimbanguiste au sein de l'Université Nationale du Zaïre à la fin de l'année académique en cours ; b) la confirmation de la suppression du cours de religion dans toutes les écoles zaïroises du pays ; la disparition des réseaux d'enseignement (catholique, protestant, kimbanguiste et libre).

Le 4 janvier 1975, le Président Mobutu fait le bilan de la nouvelle orientation politique du Zaïre. Il rejette énergiquement la divinisation du chef de l'État : « Mobutu ne se prend pas pour Dieu et ne tient à le devenir... ». Parlant explicitement des décisions visant l'enseignement, il déclare : « les séminaires et les églises demeureront ouverts, et ceux qui ont la vocation ecclésiastique étudieront dans les séminaires »⁸⁰³.

⁸⁰² Louis NGOMO-OKITEMBO, *Op.cit.*, p. 244-245 ; NGINDU Mushete, *Art.cit.*, p. 219.

⁸⁰³ NGINDU Mushete, *Art.cit.*, p. 220.

2.3.2.4.3. *L'Église catholique à l'épreuve d'un pouvoir totalitaire au Zaïre (1975)*

Du 6 au 18 janvier 1975, La XIIe Assemblée Plénière des évêques zaïrois s'était réunie à Kinshasa afin d'examiner la situation d'impasse dans laquelle le régime Mobutu venait de plonger l'Église catholique et ses institutions. Il était question de tirer toutes les conséquences de la nouvelle situation qui était celle de l'Église et sa marginalisation décidée et mise à exécution. L'Assemblée épiscopale fut unanime à juger qu'une réaction forte aux décisions prises contre l'Église s'imposait. Malgré la rencontre qui avait eu lieu le 14 janvier 1975 entre une délégation des évêques et le Président de la République et nonobstant les garanties données par celui-ci concernant le respect du statut propre des ecclésiastiques et des religieux qui continueraient à enseigner dans les écoles, les évêques avaient publié deux déclarations datées du 15 janvier 1975 : « Notre foi en Jésus-Christ. Déclaration de l'épiscopat du Zaïre »⁸⁰⁴, et du 16 janvier 1975 : « Déclaration de l'épiscopat face à la situation présente »⁸⁰⁵.

Pour réagir à ces deux déclarations de l'épiscopat du Zaïre, publiées au terme de la XIIe Assemblée Plénière de la Conférence épiscopale du Zaïre, le Président Mobutu avait tenu un meeting à Kinshasa au stade du 20 mai en date du 1^{er} février 1975. Il avait qualifié de tracts ces deux déclarations de l'épiscopat du Zaïre. Il menaçait même de fermer les églises en cas de récidive tout en clôturant son discours sur une note plus conciliante :

« Ce que j'ai dit au sujet des évêques sont des décisions que l'État a prises et qu'il maintient, mais mon propos n'est pas de déclarer la guerre aux évêques. Je vous invite à les laisser faire leur travail. Je pourrais même ne pas appliquer les mesures de fermeture de certaines églises que j'ai annoncées tout à l'heure... Je voudrais que le problème des évêques, que j'ai abordé sur une note colérique, soit noyé dans le fleuve Zaïre »⁸⁰⁶.

Pour montrer combien le pouvoir de Mobutu était devenu totalitaire, il convient d'analyser la Déclaration « Notre foi en Jésus-Christ » à travers laquelle l'épiscopat dénonce le laïcisme qui se cache derrière la proclamation de la laïcité de l'État zaïrois, et le

⁸⁰⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 219-225.

⁸⁰⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 225-229.

⁸⁰⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 216.

caractère totalitaire qui se cache derrière l'idéologie de l'authenticité introduite par Mobutu pour légitimer le pouvoir absolu qu'il s'est arrogé depuis 1965 et qu'il a concentré entre ses mains depuis 1970.

2.3.2.4.3.1. *La Déclaration épiscopale « Notre foi en Jésus-Christ » (15 janvier 1975)*

Étalée sur quarante paragraphes, la Déclaration Notre foi en Jésus-Christ se subdivise en quatre titres précédés d'un « préambule », et suivis de « conclusions » (§ 30-40). Le premier titre expose « le contexte actuel » vécu par l'Église catholique au Zaïre (§1-8), le deuxième titre rappelle « Notre foi en Jésus-Christ », la foi qu'enseigne l'Église catholique (§9-16), le troisième titre examine le binôme « Notre foi en Jésus-Christ et communion ecclésiale » (§ 17-19), le quatrième titre rappelle « Quelques exigences de la vie chrétienne » (§20-29).

Dans le préambule, les évêques justifient le but pour lequel ils publient leur déclaration :

« Au moment où notre pays se trouve à un tournant décisif de son histoire, au moment où bien des chrétiens sont profondément ébranlés dans leur foi en Jésus-Christ, nous, évêques du Zaïre, réunis en Assemblée Plénière, considérons qu'il est de notre devoir pastoral, d'éclairer le peuple de Dieu et l'exhorter à persévérer dans sa foi ; cette foi qui l'engage à travailler efficacement à l'édification d'une Nation zaïroise authentique et prospère ».

Dans la présente Déclaration nous voulons affirmer, selon l'esprit du récent Synode, la position de l'Église du Zaïre sur sa foi fondamentale, et aussi sur la nature de son caractère d'Église particulière dans la communion à l'Église universelle. Mais, auparavant, nous avons jugé opportun de nous interroger sur notre situation historique, sur notre engagement concret dans le contexte actuel.

Ce faisant, nous n'avons nullement l'intention de nous poser en puissance rivale de l'État, mais simplement de nous mettre au service de ceux qui croient en Jésus-Christ, Lui qui continue pleinement à être, également pour nous et pour notre époque, « le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6) »⁸⁰⁷.

⁸⁰⁷ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 219.

2.3.2.4.3.2. Une interprétation dévoyée de la laïcité par le régime Mobutu : le cléricalisme

Dans la description qu'ils donnent du « contexte actuel » que connaissait l'Église catholique au Zaïre, en janvier 1975, les évêques mettent en exergue « certains faits (qui) engendrent, dans le peuple chrétien, un profond sentiment d'inquiétude et l'insécurité pour sa foi » (§ 1). D'une part, il s'agit de la « laïcité de l'État (qui) a été proclamée par la constitution ; ce qui signifie qu'il n'y a aucune religion ou forme religieuse qui soit imposée à tous les citoyens entre religion d'État » (§2). D'autre part, « un autre fait majeur, lié au premier, est la proclamation du principe de recours à l'authenticité. En vertu de ce principe, disent-ils, toute action, toute recherche pour construire notre société et notre civilisation doit s'opérer en référence constante à notre tradition, à notre situation et à notre évolution propres » (§3).

En d'autres termes, les évêques mettent en exergue les « deux principes de base, déclarés par l'autorité politique de notre pays, comme devant, d'une part, caractériser religieusement la société zaïroise, et d'autre part constituer le critère de l'action en vue de la structurer et de lui donner forme. Il s'agit du principe de la « laïcité » de l'État zaïrois proclamé dans la constitution, et du principe dit « du recours à l'authenticité »⁸⁰⁸.

Pour les évêques, le principe de la « laïcité » de l'État ne pose en lui-même aucun problème à l'Église s'il est entendu et pratiqué au sens de la constitution, où il signifie que l'État ne privilégie aucune religion, qu'il n'y a pas et qu'il n'y a aucune religion ou forme religieuse qui soit imposée à tous les citoyens en tant que religion d'État. L'Église catholique au Zaïre déclare reconnaître et respecter la laïcité de l'État et plus particulièrement son autonomie totale dans la gestion du temporel.

Ce qui pose problème pour les évêques du Zaïre, c'est une question d'interprétation du sens que le régime Mobutu donne au principe de laïcité : Selon les évêques zaïrois, « le principe de laïcité paraît entendu dans un sens antireligieux, ou du moins d'opposition à la religion chrétienne. Tel semble être le sens de plusieurs mesures et déclarations officielles visant les Églises chrétiennes : suppression des prénoms chrétiens d'origine non africaine ; suppression des mouvements de jeunesse confessionnels ;

⁸⁰⁸ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 225. Il s'agit ici de la « Déclaration de l'Épiscopat face à la situation présente » du 16 janvier 1975, p. 225.

suppression des moyens d'expression, notamment de la presse chrétienne ; suppression des crucifix et des croix dans les lieux et établissements publics ; suppression des cours de religion dans les écoles ; suppression des Facultés de Théologie au sein de l'Unaza et enfin proclamation du MPR comme Église »⁸⁰⁹. Selon la plainte des évêques, il s'agit d'une laïcité dévoyée que proclame le régime Mobutu, étant donné que la laïcité ne fait pas peur à l'Église.

Devant la conception mobutienne de la laïcité qu'ils dénoncent, les évêques zairois rappellent que

« Laïcité ne signifie ni laïcisme ni indifférence religieuse. En effet, en vertu d'une saine laïcité, tout État doit respecter et protéger les convictions religieuses de tous les citoyens. C'est à ce principe d'ailleurs que le Manifeste du Mouvement Populaire de la Révolution et la constitution zairoise se sont conformés en garantissant aux citoyens zairois toutes les libertés fondamentales de pensée, de conscience et de religion » (§5).

Dans la note numéro 10 relatives aux libertés fondamentales de pensée, de conscience et de religion au Zaïre, les évêques affirment que

« La liberté, aux termes de la constitution, implique le rejet de toutes les formes de discrimination. 'Aucun Zaïrois ne peut, en matière d'éducation et d'accès aux fonctions, faire l'objet d'une mesure discriminatoire, qu'elle résulte d'une loi ou d'un acte de l'exécutif, en raison de sa religion, de son appartenance ethnique, de son sexe, de son lieu de naissance ou de sa résidence' (Constitution révisée, titre II, art. 12). Et encore : 'Dans la République du Zaïre, il n'y a pas de religion d'État. Toute personne a le droit de manifester sa religion ou ses convictions, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques, l'accomplissement des rites et l'état de vie religieuse, sous réserve de l'ordre public et des bonnes mœurs' (art.18) ».

2.3.2.4.3.3. *Conception catholique de la laïcité*

Prenant comme cadre de référence l'enseignement du Concile Vatican II dont l'Église du Zaïre est héritière, les évêques définissent la laïcité en se référant aux textes légaux qui sont clairs et explicites de l'Église catholique. D'après ces textes, la communauté organisée juridiquement en État a pour tâche essentielle d'améliorer les

⁸⁰⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 226. L'acronyme UNAZA de la note présente signifie Université Nationale du Zaïre.

conditions humaines et le bien temporel. Elle existe, en effet, en fonction du bien commun, lequel ‘comprend l’ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements, de s’accomplir plus complètement et plus facilement’. Les moyens dont elle se sert pour accomplir sa mission-autorité, lois et règlements juridiques-sont d’ordre temporel. L’État est donc de sa nature, laïc ; ‘la légitime et saine laïcité, affirmait Pie XII, est un des principes de la doctrine catholique’ (§6). C’est cela qui fait dire aux évêques du Zaïre que « Si la laïcité est un droit strict de l’État, la liberté religieuse est de même un droit strict des individus et des communautés » (§ 30).

Pour être complet sur ce sujet, il convient de faire appel à la Lettre que le pape Jean-Paul II avait écrite aux évêques de France en 2005, et dans laquelle, il s’interroge sur la signification et la portée de la laïcité dans l’Église catholique avant d’en proposer une interprétation renouvelée. Jean-Paul II affirme que le principe de laïcité, auquel la France est très attachée, s’il est bien compris, appartient à la Doctrine sociale de l’Église. Ce principe rappelle la nécessité d’une juste séparation des pouvoirs (cf. *Compendium de la Doctrine sociale de l’Église*, nn.571-572), qui fait écho à l’invitation du Christ à ses disciples : ‘Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu’ (Lc 20,25). Pour le pape Jean-Paul II, le principe de la laïcité implique la non-confessionnalité de l’État, qui est une non-immixtion du pouvoir civil dans la vie de l’Église et des différentes religions, comme dans la sphère du spirituel, permet que toutes les composantes de la société travaillent ensemble au service de tous et de la communauté nationale.

Actualisant l’enseignement du Concile Vatican II sur la place de l’Église dans le monde, le pape rappelle que l’Église n’a pas vocation pour gérer le temporel, car, ‘en raison de sa charge et de sa compétence, elle ne se confond d’aucune manière avec la communauté politique et n’est liée à aucun système politique’ (Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n.76 §2 ; cf. n.42). Mais, dans le même temps, Jean-Paul II réaffirme que l’Église et l’État ou communauté politique doivent travailler ensemble dans l’intérêt général et pour le bien commun. Le pape se réfère ainsi au Concile Vatican II qui affirme que ‘La communauté politique et l’Église, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exercent d’autant plus

efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles recherchent davantage entre elles une saine coopération' (Ibid., n° 76 § 3) »⁸¹⁰.

2.3.2.4.3.4. *Laïcité ne signifie ni laïcisme ni l'indifférence religieuse*

S'il est dit que l'État zaïrois confond la laïcité avec le laïcisme, ou encore avec l'indifférence religieuse, il convient de clarifier le sens de tous ces concepts afin d'en montrer la différence pour mieux comprendre le non-dit du projet politique du régime Mobutu. Le terme « laïcisme » renvoie à un courant de pensée ou une conception de la société selon laquelle l'État et, d'une manière générale, les institutions politiques et administratives doivent exclure toute religion et en être indépendantes. Ce principe est fondé sur la séparation des Églises et de l'État et souhaite restreindre la vie religieuse à la sphère privée, en dehors de toute manifestation publique.

Quant à l'indifférence religieuse, elle est une indifférence vis-à-vis des religions quelles qu'elles soient. Il s'agit d'une forme de neutralité spécifique aux questions religieuses. D'après une enquête menée par le Secrétariat pour les non-croyants du Vatican, l'indifférence religieuse est le résultat et le succès à long terme de l'athéisme théorique. C'est une attitude post-athée, un climat existentiel et un style de comportement d'où Dieu est absent. Une absence non ressentie, indolore et pacifique. Elle se présente comme un manque d'attention et d'intérêt au problème de Dieu, l'homme étant tout occupé par des questions plus immédiates, dans une civilisation marquée par l'efficacité et le pragmatisme. Les vraies valeurs sont celles du succès, de l'efficacité, du pouvoir, de la liberté sans conditions et du plaisir. L'avancée de l'indifférence religieuse va de pair, généralement, avec celle du développement technologique et du confort qui s'ensuit⁸¹¹.

2.3.2.4.3.5. *Le principe du recours à l'authenticité zaïroise*

Comme nous l'avons constaté après l'analyse du mémorandum des évêques du Zaïre au Président Mobutu sur les relations entre l'Église et l'État en 1972, l'Église catholique au Zaïre ne s'est jamais opposée à la philosophie de l'authenticité prônée par le Président Mobutu. La recherche de l'authenticité correspond théoriquement au combat de

⁸¹⁰ Lettre de Jean-Paul II aux évêques de France 11 février 2005, n° 3, in www.vatican.va (consulté le 19 juin 2020).

⁸¹¹ Article « indifférence religieuse », in www.wikipedia.com (consulté le 19 juin 2020).

l'inculturation que mène l'Église catholique au Zaïre pour mieux s'approprier le message évangélique dans les cultures zaïroises. A ce titre, l'appel de la philosophie de l'authenticité permettrait aux zaïrois de s'approprier leur tradition culturelle afin de mieux définir leur identité et leur personnalité par rapport aux autres peuples.

1. Le principe de l'authenticité comme une référence culturelle légitime

Pour l'épiscopat zaïrois, recourir à l'authenticité est une démarche qui nous permet d'être pleinement nous-mêmes et cependant ouverts à autrui et au progrès. Renouer avec les hommes libres qu'étaient nos ancêtres implique, en effet, la réadoption de toutes les valeurs compatibles avec les exigences du monde moderne. La foi chrétienne ne nous dispense pas d'un tel effort. Bien au contraire, elle nous y stimule, car elle nous aide à prendre au sérieux notre tâche d'homme et le service social que nous sommes appelés à rendre à nos frères. Si elle agit- et elle doit agir- ce sera toujours en s'intégrant de l'intérieur à nos options de civilisation, comme un dynamisme puissant d'orientation et de critique. Le recours à l'authenticité n'exclut nullement l'action salvifique universelle du Christ. Le Concile Vatican II l'a vigoureusement rappelé : « Les jeunes Églises doivent emprunter aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leurs sciences, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui est de nature à contribuer à la glorification du créateur, à la mise en lumière de la grâce du Sauveur, tout comme à une bonne direction de la vie chrétienne' » (§ 7).

Parmi les acquis que l'Église catholique au Zaïre met en avant pour légitimer la politique du recours à l'authenticité, l'on retient « la réforme réalisée dans le domaine de la formation sacerdotale et religieuse, dans celui de la liturgie et de la catéchèse, les recherches menées par la Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa sur les religions africaines etc... (qui) manifestent le souci de l'Église de contribuer à la revalorisation de notre patrimoine culturel » (§ 8). En conclusion, les évêques notent que « le principe du recours à l'authenticité, (...) est un facteur important et largement positif en vue d'enrichir l'Église. Celle-ci tient en grande considération et estime l'aspiration profonde de toute la Nation à retrouver sa propre identité. Elle a apporté et continue d'apporter tout son concours à l'édification de la cité terrestre au Zaïre » (§ 31).

Les évêques affirment aussi que « la conversion chrétienne signifie ouverture au Christ qui interpelle l'homme souverainement, mais respecte son identité. En conséquence, disent-ils, l'Africain, en se convertissant à l'Évangile, ne renie pas son authenticité. D'ailleurs cette conversion à l'Évangile est un acte pleinement libre » (§22). Enfin, le chrétien trouve ainsi dans la foi au Christ une nouvelle approche du monde. Tout ce que nous pouvons faire en suivant le Christ revêt par là une valeur et un sens nouveau. L'union intime avec le Crucifié, qui est en même temps le Seigneur glorifié, ayant vaincu le monde nous permet une ouverture au monde qui ne se nourrit pas d'idéologies ou d'illusions, mais qui ignore également la résignation et le désespoir (§ 26).

2. Le recours à l'authenticité comme idéologie totalitaire

Après avoir exposé leur pensée sur le principe de laïcité ainsi que sur celui du recours à l'authenticité, les évêques du Zaïre avaient clairement déclaré que ce qui pose problème avec ces deux principes au Zaïre, c'était leur interprétation dans un « sens antireligieux ou du moins d'opposition à la religion chrétienne ». Après l'analyse du principe de laïcité, nous avons déjà fait remarquer que, selon les évêques du Zaïre, la laïcité était confondue avec le laïcisme, et que c'est à ce titre que l'État zaïrois malmène l'Église catholique l'accusant de mener des activités subversives. Quant au principe du recours à l'authenticité, nous soutenons qu'il était mis en œuvre au Zaïre comme une idéologie totalitaire, destinée à légitimer un pouvoir autoritaire incarné par la personne du Président Mobutu.

En définissant le totalitarisme⁸¹², nous retenons qu'il est un régime à parti unique, n'admettant aucune opposition organisée et dans lequel l'État tend à confisquer la totalité des activités de la société. De par son étymologie, le totalitarisme signifie « système tendant à la totalité ». L'expression vient du fait qu'il ne s'agit pas seulement de contrôler l'activité des personnes comme le feraient une dictature classique. Le régime autoritaire va au-delà en tentant de s'immiscer jusque dans la sphère intime de la pensée,

⁸¹² Nous nous inspirons de l'article « totalitarisme » de l'encyclopédie en ligne, in [www. wikipédia](http://www.wikipédia) (consultée le 19 juin 2020). Nous renvoyons également à des ouvrages : Chantal MILON-DELSOL, *Les idées politiques au XXe siècle*, Paris, P.U.F., 1991 ; Florent BUSSY, *Le Totalitarisme. Histoire et philosophie d'un phénomène politique extrême*, Paris, Cerf, 2014.

en imposant à tous les citoyens l'adhésion à une idéologie obligatoire, hors de laquelle ils sont considérés comme ennemis de la communauté.

Parmi les caractéristiques habituellement retenues pour définir le totalitarisme, il faut retenir qu'il se présente comme un « monopole idéologique », c'est-à-dire la conception d'une vérité qui ne supporte aucun doute, qui est imposée à tous et qui est généralement orienté vers la lutte contre les ennemis du régime ; un « parti unique » contrôlant la totalité de l'appareil étatique c'est-à-dire disposant de l'ensemble des moyens de communication de masse qu'il utilise comme des instruments de propagande, qui crée des structures d'embrigadement de chaque catégorie de la société et qui dispose d'une direction centrale de l'économie. Le parti unique est dirigé idéalement par un chef charismatique et autour duquel est formé un « culte de chef », faisant de lui plus qu'un simple dictateur mais plutôt un guide pour son peuple car lui seul en connaît les véritables aspirations. Un monopole de la forme armée, un système à la fois policier qui a recours à la terreur avec un réseau omniprésent d'agents dormants et de surveillance des individus, basé sur la suspicion, la dénonciation et la délation ; et à la fois concentrationnaire car tout individu est potentiellement suspect. Ajoutons que ces systèmes ont systématiquement recours à l'emprisonnement, la torture et l'élimination physique des opposants ou des personnes soupçonnées comme telles, et la déportation des groupes des citoyens jugés « suspects », « inutiles » ou « nuisibles ».

En regardant les réformes politiques que Mobutu a introduites au Zaïre, à partir de 1971 sous l'influence de la politique de l'authenticité, l'on peut confirmer que sa philosophie du recours à l'authenticité, destinée initialement à combattre l'aliénation multiforme des zaïrois, s'est muée en une idéologie totalitaire destinée à consolider un pouvoir autoritaire entre les mains d'un seul homme, le Président Mobutu. Cela s'est réalisé à la suite du premier Congrès extraordinaire du Mouvement Populaire de la Révolution qui s'était tenu du 21 au 23 mai 1970, et qui avait proclamé le MPR unique parti politique de la République. L'article 19 bis de la Constitution stipule que « le MPR est l'institution suprême de la République... Toutes les autres institutions lui sont subordonnées et fonctionnent sous son contrôle ».

Au premier Congrès ordinaire, en mai 1972, la prééminence du MPR sur les institutions de l'État est confirmée, et permet la politisation de l'armée intégrée désormais

dans le Parti politique du MPR. En outre, le 15 juillet 1974, le Bureau Politique du MPR, réuni autour de Mobutu, décide que « le Mobutisme » devient la doctrine du MPR ; que le Président-Fondateur du MPR devient de droit Président de la République, le président du MPR dispose de tous les pouvoirs : il préside à la fois le Bureau Politique du Parti, le Congrès du Parti, le Conseil législatif (Parlement), le Conseil exécutif (Gouvernement) et le Conseil judiciaire (cours et tribunaux). Le Président du MPR est aussi le candidat unique du Parti désigné par le Bureau Politique.

Le 15 août 1974, une autre révision constitutionnelle est opérée pour intégrer toutes ces options qui consolident la position du parti et de son fondateur dans le champ politico-institutionnel. Par l'article 28 de la constitution révisée, le MPR devient la nation zaïroise organisée politiquement, c'est-à-dire que le parti se fond avec la nation, l'État-nation se mue en l'État-Parti. Le nationalisme, doctrine du parti, est remplacé par le mobutisme entendu comme l'ensemble des discours et des actions de Mobutu. Le Parti MPR se confirme être la seule institution de l'État. Les principes fonctionnels du champ politique sont supplantés par la volonté d'un individu établi « dirigeant suprême ». Les élites ont perdu leur indépendance et sont devenues ses subordonnés ou des exécutants de ses instructions. Aussi, le peuple zaïrois est dépossédé de sa souveraineté au profit du parti incarné par Mobutu. De ce fait, les résolutions du Bureau Politique sont revêtues de la force de « décision d'État », exécutoires et coulées, selon le cas, en lois (par le Parlement) ou en règlements (par le gouvernement). L'article 9 de la Constitution est révisé aussi pour instituer que le candidat à la Présidence de la République est désigné par le Congrès extraordinaire du MPR cent vingt jours avant l'élection. Le candidat du Parti MPR est le seul candidat Président de la République, donc le seul présenté au peuple. Le suffrage universel a perdu son rôle de choix démocratique pour consacrer la volonté du parti.

La révision constitutionnelle d'août 1974 a conforté la position et le rôle de Mobutu, à la tête du parti, qui absorbe désormais l'État. Comme si cela ne suffisait pas, le Comité central du MPR va consacrer, à la suite du Congrès ordinaire du Parti unique du 6 au 11 décembre 1982, le rôle dirigeant du parti sur les institutions de l'État : le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) est sacré « Parti-État » et à cette occasion, Mobutu est sacré premier et unique Maréchal du Zaïre. Le 19 mai 1983, il est investi des insignes attachés à ce grade suprême de l'armée. Cette consécration du monopartisme et de la

personnification du pouvoir par Mobutu va susciter la contestation politique par divers moyens, tant pacifiques que violent⁸¹³.

Au terme de cette étude consacrée aux relations entre l'Église et l'État au Zaïre, il convient de faire le point sur le problème soulevé par l'idéologie du recours à l'authenticité qui est au cœur de la crise dans les relations entre ces deux institutions. Selon NginduMushete, la critique gouvernementale part d'un problème sociologique très général : le monopole culturel de l'Occident et ses trois de conséquences, sur le peuple, sur la culture, sur les relations du peuple et de la religion. C'est donc un problème historique et pratique bien circonscrit qui est ici posé : la formation du peuple par et dans « l'action authentique », considérée comme source et véhicule de valeurs et de civilisation⁸¹⁴.

Ce problème a été bien perçu et analysé dans une note de *Pro Mundi Vita*, consacrée aux relations Église-État au Zaïre. Nous apprenons dans cette note que les relations mouvementées que l'Église catholique avec l'État zaïre vivaient entre 1970 et 1975 n'est pas en premier lieu un conflit idéologique ou spécifiquement religieux, ni un conflit à propos de l'authenticité comme philosophie culturelle et politique, mais avant tout « d'un affrontement de pouvoirs » ou de l'impossibilité d'une coexistence pacifique de deux « systèmes » sociaux différents. L'Église catholique-et dans une moindre les autres Églises chrétiennes- est la seule institution solidement implantée qui ose encore porter des jugements et de donner des directives indépendamment du parti politique. Le MPR, sous la direction de Mobutu et cherchant son inspiration dans le mobutisme, est bien décidé à concentrer tout pouvoir entre ses mains et à supprimer tous les vestiges d'influence européenne dans la vie sociale. La volonté de désoccidentaliser la vie sociale zaïroise ne peut se réaliser sans la soumission du pouvoir spirituel. Le régime se sent observé, surveillé et même condamné par le caractère international de l'Église catholique. Cette limitation ne peut pas être acceptée par un pouvoir absolu tel que Mobutu et le MPR veulent l'exercer. Il faut bien dire aussi que la philosophie de l'authenticité a une importance dans le sens que la christianisation au Zaïre a provoqué une désacculturation

⁸¹³ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 136-137.

⁸¹⁴Cf. NGINDU Mushete, *Art.cit.*, p. 221.

parce qu'elle était peu compréhensive à l'égard des sociétés et des religions traditionnelles⁸¹⁵.

Comme le Président Mobutu l'a bien souligné, l'Église catholique avait joué un rôle important dans la mission civilisatrice prônée par Léopold II au début de la colonisation belge au Congo. Elle s'était faite l'alliée du pouvoir colonial avec tout ce qu'un tel engagement pouvait avoir produit comme compromission à la longue. A ce propos, l'épiscopat zaïrois issu du clergé séculier autochtone a toujours pris ses distances avec les méthodes d'évangélisation prônées par les évêques missionnaires dans la mesure où ces dernières avaient trop liées ces mêmes autorités ecclésiastiques au pouvoir colonial belge.

C'est pour cette raison que l'épiscopat zaïrois n'a cessé d'apprécier à sa juste valeur le mouvement du recours à l'authenticité dans la mesure où celui-ci rejoint sur le plan politique ce que l'Église poursuit à travers sa démarche théologique de l'inculturation, une façon de faire dialoguer l'évangile avec les cultures afin que les zaïrois s'approprient de manière adéquate l'évangile non comme une réalité étrangère mais comme une réalité qui vient donner tout son sens à leur existence et à leurs activités. Elle prenait appui à la conception renouvelée que le Concile Vatican II a donnée des rapports entre l'Église et l'État ou communauté politique. Une conception renouvelée par le fait que l'Église catholique reconnaît et respecte l'autonomie de l'État, tout en demandant en retour que l'État respecte la liberté religieuse des citoyens de même que le droit à la liberté dont l'Église catholique a besoin pour accomplir sans entraves sa mission d'évangélisation.

L'épiscopat zaïrois n'a émis de réserve à l'égard du principe de l'authenticité ainsi qu'à celui de la laïcité que lorsqu'il s'est aperçu que ces deux principes étaient interprétés dans un sens antireligieux ou dans un sens d'opposition à la religion chrétienne. Raison pour laquelle une série de décisions avaient été prises par le régime de Mobutu pour supprimer ou interdire toutes activités de l'Église catholique jugées subversives au motif qu'elles étaient qu'elles n'étaient pas acquises à l'authenticité ou à la révolution zaïroise authentique.

⁸¹⁵ PRO MUNDI VITA, cité par NGINDU Mushete, « Le propos du recours à l'authenticité et le christianisme au Zaïre », in *Cahiers des Religions Africaines*, volume 8, n° 16, Juillet 1974, p. 221-222.

En fin de compte, l'interprétation de la laïcité défendue par le régime Mobutu ainsi que la mise en œuvre de l'idéologie du recours à l'authenticité ont fini par montrer leur vrai visage dans la société zaïroise. Elles n'avaient de raison d'être que pour donner une caution à un pouvoir autoritaire grâce auquel Mobutu pouvait concentrer tout le pouvoir de l'État entre ses mains et gérer le pays comme bon lui semble sans devoir rendre un quelconque compte au peuple zaïrois. C'est cette logique révolutionnaire prônée par le régime Mobutu et qui ne supporte aucune critique ni contradiction qui a accompagné la Deuxième République jusqu'à sa chute le 19 mai 1997, en passant par le discours historique du 24 avril 1990 qui annonçait le retour au pluralisme politique au Zaïre, et aussi un discours dans lequel Mobutu reconnaît à la face du monde l'échec et la supercherie de son régime politique, de son Parti-État et la mainmise qu'il avait exercée sur l'État et le peuple zaïrois pendant plus d'un quart de siècle, tout en refusant de tirer toutes les conséquences qui s'imposent face à l'échec de son système politique jugé nuisible.

2.4. L'apaisement négocié entre l'Église catholique et l'État en République Démocratique du Congo

C'est depuis le 17 mai 1997 que la chute du régime Mobutu a eu lieu au Zaïre suite à une guerre menée, entre octobre 1996 et mai 1997, par Laurent-Désiré Kabila à la tête une rébellion hétéroclite dénommée Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Zaïre (AFDL). Durant la cérémonie d'investiture, qui a eu lieu le 17 mai 1997, Laurent-Désiré Kabila s'autoproclame Président de la République Démocratique du Congo. Par ce fait, Kabila met fin au Zaïre de Mobutu, nom que le pays portait depuis 1971. En l'appelant République Démocratique du Congo, le pays renouait avec un nom qu'il portait entre 1964 et 197, à la suite d'une révision constitutionnelle adoptée par référendum en 1964 au Congo-Léopoldville.

Après l'assassinat du Président Laurent-Désiré Kabila survenu le 16 janvier 2001 à Kinshasa, Joseph Kabila Kabange prend le pouvoir à partir du 26 janvier 2001. Il entreprend des démarches diplomatiques pour mettre fin à la guerre en RDC. Ces démarches aboutissent à la signature d'un Accord de paix très complexe signé entre les belligérants le 16 décembre 2002 à Pretoria (Afrique du Sud). Il s'agit d'un accord obtenu après un marathon de plusieurs pourparlers (Lusaka, Addis-Abeba, Sun-City, etc.) et il est, en réalité, un accord sur le partage du pouvoir politique et économique, créant un pouvoir

exécutif à cinq têtes : un président de la République et quatre vice-présidents (dont deux représentent les mouvements armés rebelles) pour une durée de trois ans.

C'est après une période de transition de trois ans allant du 30 juin 2003 au 30 juin 2006 que la RDC a connu ses premières élections générales, démocratiques, pluralistes en juillet 2006. Elles ont donné Joseph Kabila vainqueur de la présidentielle pour un mandat de cinq ans, renouvelable une seule fois. C'est ainsi qu'il gouverné la RDC pendant cinq ans de 2006 à 2011. Réélu en 2011 avec des allégations de fraudes massives pour un nouveau mandat de cinq ans, Joseph Kabila devait officiellement quitter le pouvoir en 2016. Malheureusement, son gouvernement n'avait pas organisé les élections législatives et présidentielles prévues pour cette année-là, dans l'espoir d'exercer un pouvoir de fait, gouverner le pays par défi. Cette situation de non-respect des échéances électorales avait plongé le pays dans une crise de légitimité des institutions politiques. Le pays pouvait s'embraser et sombrer dans une anarchie généralisée. Pour sortir de l'impasse, le président Joseph Kabila avait accordé une mission de bons offices à la Conférence épiscopale nationale du Congo (Cenco) afin d'organiser un dialogue national inclusif entre les représentants du pouvoir en place, ceux de l'opposition politique et ceux de la société civile. Les pourparlers entre ces différents acteurs a abouti à la signature de l'Accord politique global et inclusif du Centre interdiocésain de Kinshasa du 31 décembre 2016, appelé aussi « Accord de la saint Sylvestre »⁸¹⁶ qui accordait une légalité aux institutions politiques en place pour une période de douze mois, le temps qu'elles organisent les élections présidentielles, législatives nationales et provinciales, sénatoriales.

Un événement à mettre à l'actif du Président Joseph Kabila au cours de son deuxième mandat présidentiel entre 2011 et 2016, est le début des négociations entre le gouvernement de la République Démocratique du Congo et le Comité Permanent des évêques de la Conférence épiscopale nationale du Congo d'un accord qui fixe le cadre juridique des relations entre l'Église catholique et l'État congolais. C'est cette volonté politique qui produit un apaisement négocié recherché depuis longtemps par l'Église catholique. Cet apaisement s'est traduit dans les faits par la signature en date du 20 mai

⁸¹⁶ République Démocratique du Congo/Dialogue National Inclusif/Mission de bons offices de la CENCO, *Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa. 31 décembre 2016*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, Décembre 2016, 38 p.

2016 de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun ; tandis que l'échange des instruments de ratification dudit Accord-Cadre a eu lieu le 17 janvier 2020. Avec l'Accord-Cadre, une nouvelle ère commence en RDC dans les relations entre l'Église catholique et l'État.

Nous reproduisons *in extenso* le texte de l'Accord-Cadre, d'une part, puis, nous en relèverons les avancées significatives par rapport autres accords que l'Église catholique a déjà conclus avec l'État congolais, à commencer par la Convention du 26 mai 1906 entre l'État Indépendant du Congo et le Saint Siège, d'autre part.

2.4.1. L'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun (du 20 mai 2016)

« Préambule

Le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo,

- Soucieux d'une collaboration harmonieuse au bénéfice de la population congolaise et désireux de fixer le cadre juridique des relations entre l'Église catholique et l'État congolais ;
- En référence, pour le Saint-Siège, aux documents du Concile Œcuménique Vatican II et aux normes du droit canonique et, pour l'État congolais, aux normes constitutionnelles en vigueur ;
- Tenant compte du fait qu'une partie importante de la population congolaise appartient à l'Église catholique ainsi que de l'importance et du rôle de celle-ci dans la vie de la Nation congolaise au service du développement spirituel, moral, social, culturel et matériel du peuple congolais ;
- Rappelant le principe internationalement reconnu de liberté religieuse et celui de la laïcité prescrit dans la Constitution congolaise ;

Ont convenu de ce qui suit :

Article 1

Le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo réaffirment que l'Église catholique et l'État sont, chacun dans son domaine, souverains, indépendants et autonomes, et déclarent s'engager, dans leurs relations, à respecter ces principes et à œuvrer ensemble pour le bien-être spirituel, moral, social, culturel et matériel de la personne humaine, ainsi qu'en faveur de la promotion du bien commun.

Article 2

La République Démocratique du Congo reconnaît la personnalité juridique à caractère public de l'Église catholique. Elle lui assure, dans le respect de sa dignité et de la liberté religieuse ; le libre exercice de sa mission apostolique, en particulier pour ce qui concerne le culte, le gouvernement de ses fidèles, l'enseignement sous toutes ses formes, les œuvres de bienfaisance et les activités des associations et des institutions dont il est question aux Articles 3 et 4 du présent Accord-Cadre.

Article 3

§1. La République Démocratique du Congo reconnaît aussi la personnalité juridique de toutes les institutions de l'Église catholique qui sont reconnues comme telles par le droit canonique et qui restent régies par leurs règles propres.

§2. La République Démocratique du Congo reconnaît en particulier la personnalité juridique de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo et de toutes les circonscriptions ecclésiastiques existantes, dont il est fait mention à l'Article 4 §1 ci-dessous, ainsi que de celles qui seront érigées dans l'avenir.

Article 4.

§1. Il appartient exclusivement à l'Autorité ecclésiastique de fixer librement les normes canoniques dans le domaine de sa compétence, ainsi que d'ériger, modifier ou supprimer les institutions ecclésiastiques, en général, comme les circonscriptions ecclésiastiques et toutes les personnes juridiques ecclésiastiques, notamment, les archidiocèses, les diocèses, les administrations apostoliques, les prélatures personnelles et territoriales, les abbayes, les paroisses, les instituts de vie consacrés et sociétés de vie apostolique. Lors de la création de ces institutions, excepté les circonscriptions ecclésiastiques, l'Évêque diocésain ou la personne à lui canoniquement assimilée informera par écrit les Autorités congolaises pour procéder à leur enregistrement au for civil.

§2. Lorsqu'une circonscription ecclésiastique est supprimée, il revient au Saint-Siège de décider de l'affectation du patrimoine de la personne juridique concernée.

§3. Lorsque le Saint-Siège érige, modifie ou supprime une circonscription ecclésiastique, il en informe aussitôt les Autorités congolaises.

Article 5

§1. La République Démocratique du Congo garantit à l'Église catholique ainsi qu'à ses membres, soit à titre personnel, soit en tant que responsables ou membres de ses organisations, la liberté de communiquer et de se maintenir en relation avec le Saint-Siège, avec les Conférences Épiscopales d'autres pays, tout comme avec les Églises particulières, personnes et organismes présents à l'intérieur ou à l'extérieur du pays.

§2. Pour rendre effective et faciliter cette liberté, la République Démocratique du Congo examinera avec bienveillance les demandes de visas et de permis de séjour présentées par des ecclésiastiques ou des religieux envoyés en mission en République Démocratique du Congo par l'Autorité compétente de l'Église catholique et, en cas de concession, les délivrera gratuitement.

Article 6

§1. La République Démocratique du Congo garantit à l'Église catholique le respect de l'identité de ses signes religieux et de ses titres régulièrement portés à la connaissance des Autorités civiles compétentes.

§2. Dans le cadre de sa législation, la République Démocratique du Congo assure l'inviolabilité des lieux de culte : églises, chapelles, oratoires, cimetières et leurs dépendances.

§3. Ces lieux de culte ne peuvent être destinés à d'autres usages, de façon permanente ou temporaire, que pour des motifs graves et avec l'accord explicite de l'Autorité diocésaine dont ils dépendent.

§4. Au cas où ces lieux présenteraient des risques graves et avérés pour la sécurité des personnes et des biens, les Autorités civiles prendront toute la mesure de protection nécessaire, à charge pour elles d'avertir le plus tôt possible les Autorités ecclésiastiques, c'est-à-dire l'Évêque du diocèse et la personne directement responsable de l'usage cultuel de l'édifice en question.

Article 7

§1. Toutes les nominations ecclésiastiques ainsi que l'attribution des charges ecclésiastiques sont exclusivement réservées à l'Église catholique, en conformité avec les normes du droit canonique.

§2. La nomination, le transfert, la destitution et l'acceptation de la renonciation des Évêques relèvent de la compétence exclusive du Saint-Siège.

§3. Avant la publication de la nomination d'un Évêque diocésain, le Saint-Siège en informera confidentiellement et à titre de courtoisie le Gouvernement congolais, qui s'engage à garder le secret de la nouvelle, jusqu'à sa publication officielle.

§4. Toute nomination que l'État veut réserver à un prêtre ou à un membre d'un Institut religieux jouissant de la personnalité juridique dans l'Église catholique doit requérir l'accord de l'Évêque diocésain ou du Supérieur Général de la personne concernée, quant à l'opportunité d'une telle nomination, à la durée ainsi qu'aux engagements et avantages qui en découlent. Cet accord sera respectueux des normes canoniques.

Article 8

§1. Les membres de l'Église catholique sont justiciables des juridictions de droit commun pour les infractions commises par eux. Toutefois, pour toute dénonciation, information, poursuite judiciaire ou administrative relative à un clerc, un religieux ou une religieuse et se basant sur d'éventuels comportements incompatibles avec les lois civiles ou pénales, sauf en cas de flagrant délit, avant de déclencher l'action publique, les Autorités judiciaires feront connaître confidentiellement à l'Évêque du lieu du domicile de l'intéressé ou à celui du lieu de la commission des faits, s'il est difficile de communiquer avec le premier, les motifs de ces poursuites.

S'il s'agit d'un religieux ou d'une religieuse, son Supérieur direct ou sa Supérieure directe seront également avertis.

§2. Dans le cas d'un Évêque ou d'un prêtre exerçant une juridiction équivalente, l'autorisation préalable du Parquet général de la République est nécessaire et le Saint Siège en sera aussitôt informé par les Autorités congolaises via la Nonciature Apostolique.

§3. Le secret de la confession est absolu par-là inviolable. Il n'est donc jamais permis d'interroger un clerc en cette matière.

§4. Les Évêques, les prêtres, les religieux et les religieuses ont droit au respect de leur obligation au secret lié à leur état de la même manière que les membres de professions à qui le respect du secret professionnel est reconnu.

Article 9

§1. Les personnes juridiques ecclésiastiques peuvent acquérir, posséder, disposer et aliéner des biens mobiliers et immobiliers, comme des droits patrimoniaux, dans le cadre des législations canonique et congolaise.

§2. Les personnes juridiques ecclésiastiques peuvent librement recevoir de la part des fidèles et des personnes de bonne volonté des dons et décider de quêtes et de toute contribution destinée à l'accomplissement de leur mission dans le respect des normes canoniques.

§3. Ces mêmes personnes juridiques ecclésiastiques peuvent instituer des fondations, dont les activités, quant à leurs effets civils, seront soumises aux normes légales congolaises.

§4. Les ecclésiastiques, leurs biens et les biens des personnes juridiques ecclésiastiques sont imposables au même titre que les personnes et les biens des citoyens de la République Démocratique du Congo.

§5. Font exception à ce que prévoit l'Article 9 §4 : les lieux et les édifices consacrés au culte divin, les séminaires ecclésiastiques, les maisons de formation des religieux et des religieuses, les biens et les titres dont les

revenus sont destinés aux besoins du culte et aux programmes culturels et sociaux et ne constituent pas des revenus personnels pour leurs bénéficiaires.

Article 10

§1. Dans le cadre de la législation civile, l'Église catholique a le droit de construire des églises et des édifices ecclésiastiques, de les agrandir et d'en modifier la configuration, y compris pour les églises et les édifices déjà existants. Par conséquent, l'État congolais s'engage à examiner avec bienveillance la demande des espaces formulée par l'Église catholique pour la construction des lieux de culte lors de la création de nouveaux lotissements.

L'Église catholique exerce des droits réels compatibles avec la législation foncière sur les terres qui sont ses concessions.

§2. Seul l'Évêque diocésain ou la personne à lui canoniquement assimilée peut décider de l'opportunité de construire de nouvelles églises ou de nouveaux édifices ecclésiastiques sur un terrain accordé à cet effet par l'État congolais ou qu'il aura acquis dans le cadre des règlements en vigueur ; dans ce dernier cas, l'Évêque ou la personne à lui canoniquement assimilée informera les Autorités civiles compétentes.

§3. En conséquence, ces mêmes Autorités ne prendront en considération les demandes concernant la construction d'églises qu'après avoir reçu l'accord écrit de l'Évêque du diocèse, ou de la personne à lui canoniquement assimilée, compétent pour le territoire sur lequel est projetée la construction.

Article 11

§1. La République Démocratique du Congo garantit à l'Église catholique un libre accès aux moyens publics de communication, notamment les journaux, les radios, les télévisions et les services informatiques et numériques. Elle lui garantit également le droit de créer et de gérer directement des journaux, revues, radios, télévisions et sites internet, et ce, dans le respect de la loi en la matière et de l'ordre public.

§2. De même, la République Démocratique du Congo reconnaît à l'Église catholique la liberté d'organiser toute activité étroitement liée à sa mission spirituelle dans le respect de la loi et de l'ordre public. Elle lui garantit, en particulier, la liberté d'éditer, de publier, de divulguer et de vendre des livres, des journaux, des revues et du matériel audiovisuel, informatique et numérique.

Article 12

En raison de la valeur spirituelle, morale et éducative du mariage canonique, la République Démocratique du Congo lui reconnaît une importance particulière dans l'édification de la famille au sein de la Nation.

Article 13

La République Démocratique du Congo reconnaît et protège le droit des fidèles catholiques de s'associer selon les normes du droit canonique pour réaliser toutes les activités spécifiques de la mission de l'Église. Ces associations, en raison de leur caractère d'intérêt général, pourront toutefois bénéficier, en ce qui concerne certains aspects de leurs statuts et de leur capacité juridique, de dispositions particulières à préciser dans un Accord spécifique à signer entre la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, dûment mandatée par le Saint-Siège, et le Gouvernement congolais.

Article 14

§1. La République Démocratique du Congo reconnaît à l'Église catholique le droit de créer, de gérer et de diriger des centres d'instruction et d'éducation à tous les niveaux, tels que : écoles maternelles, primaires et secondaires, universités et facultés, séminaires et tout autre institut de formation. La reconnaissance des titres académiques octroyés par des instituts du niveau Supérieur sera réglée par un Accord spécifique entre les Hautes Parties Contractantes.

§2. Tout en reconnaissant le droit des parents à l'éducation religieuse de leurs enfants, la République Démocratique du Congo garantit l'enseignement de la religion dans les écoles publiques primaires et secondaires, et ce dans le respect de la liberté de pensée, de conscience et de l'ordre public.

§3. Ce même enseignement peut être dispensé dans les universités et les instituts supérieurs de la République Démocratique du Congo, dans le respect des conditions décrites au paragraphe précédent.

§4. S'agissant de l'enseignement de la religion catholique, le programme et les livres de textes seront établis par l'Autorité ecclésiastique, qui les communiquera à l'Autorité civile compétente.

L'enseignement de la religion sera confié à des enseignants jugés aptes par l'Autorité ecclésiastique. Ces enseignants doivent recevoir le mandat canonique délivré par l'Évêque diocésain ou la personne à lui canoniquement assimilée. La révocation du mandat entraîne la perte immédiate du droit d'enseigner la religion catholique.

§5. La République Démocratique du Congo reconnaît et garantit aux enseignants de religion la même rémunération que celle assurée aux enseignants des autres matières.

Article 15

Conformément aux Articles 2 et 3 du présent Accord-Cadre, l'Église catholique peut créer librement des services pour exercer des activités de bienfaisance et d'assistance sociale liées à sa mission spirituelle et caritative, à travers ses propres organisations sanitaires et d'assistance sociale.

Article 16

§1. Les Autorités compétentes de la République Démocratique du Congo et la Conférence Épiscopale Nationale du Congo fixeront d'un commun accord la nature, la forme, la portée et les modalités de l'aide de l'État congolais à l'Église catholique pour les services rendus à la Nation dans les domaines de la santé, de l'assistance sociale et médicale, de l'éducation et du développement, sans qu'ils subissent de discrimination par rapport au respect attaché à la doctrine de l'Église.

§2. La République Démocratique du Congo s'engage à accorder à l'Église catholique des facilités, notamment en matière fiscale et douanière, considérant qu'elle contribue au bien commun. Cette matière sera traitée par un Accord spécifique conclu entre la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, dûment mandatée par le Saint-Siège, et les Autorités civiles compétentes.

Article 17

La République Démocratique du Congo accordera une attention particulière aux demandes documentées de rétrocession des biens patrimoniaux appartenant à l'Église catholique, expropriés à partir de 1974.

A cet effet une commission mixte sera créée entre la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, dûment mandatée par le Saint-Siège, et les Autorités civiles compétentes pour examiner cette question, en vue de trouver une réponse acceptable au mieux des intérêts des deux Parties.

Article 18

§1. La République Démocratique du Congo reconnaît et garantit à l'Église catholique le droit d'exercer ses responsabilités pastorales envers les fidèles engagés dans les Forces Armées de la République Démocratique du Congo et dans la Police Nationale Congolaise, ainsi qu'envers ceux qui travaillent ou séjournent dans des établissements pénitentiaires et hospitaliers, comme dans des instituts d'assistance médicale, scolaire et sociale, de nature publique ou privée.

§2. Les activités pastorales exercées dans les institutions publiques évoquées au §1, feront l'objet d'Accords spécifiques, selon la matière à régler, entre les Hautes Parties Contractantes, ou bien entre la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, dûment mandatée par le Saint-Siège, et l'État congolais.

Article 19

§1. Pour toutes les matières ne relevant pas du présent Accord-Cadre, les relations entre l'Église catholique et l'État congolais sont régies par les lois de la République Démocratique du Congo.

§2. La Conférence Épiscopale Nationale du Congo et l'État congolais collaboreront, par des contacts réguliers, dans les matières d'intérêt commun et pour la clarification des questions relatives à leurs rapports réciproques, en particulier en ce qui concerne les activités des entités de l'Église catholique. Afin de promouvoir cette collaboration, la Conférence Épiscopale Nationale du Congo nommera une personne qui assurera une information réciproque.

Article 20

§1. Le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo conviennent de régler par voie diplomatique toutes les divergences qui pourraient surgir dans l'interprétation ou dans l'application des dispositions contenues dans le présent Accord-Cadre.

§2. Les matières d'intérêt commun qui demanderaient des solutions nouvelles ou supplémentaires devront être traitées par voie diplomatique.

Article 21

§1. Le présent Accord-Cadre sera ratifié selon les procédures prévues par les règles constitutionnelles propres aux Hautes Parties Contractantes et entrera en vigueur dès l'échange des instruments de ratification.

§2. Dans le cas où l'une des Hautes Parties Contractantes viendrait à constater que des éléments liés à la conclusion du présent Accord-Cadre ont subi des changements tels que des modifications s'avèrent nécessaires, il sera aussitôt décidé d'entamer des négociations.

Le présent Accord-Cadre est établi en deux exemplaires originaux en langue française destinés à chacune des Parties.

Fait dans la Cité du Vatican, le 20 mai 2016.

Pour le Saint-Siège
(Se) Archevêque Paul R.
Gallagher.

Pour la République Démocratique
du Congo
(Se) S.Exc. Monsieur Raymond
Tshibanda

Secrétaire pour les Relations avec les États. N'Tungamulongo, Ministre des Affaires Étrangères et de la Coopération Internationale »

2.4.2. Analyse de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo

Le 20 mai 2016, un Accord-Cadre a été signé à la Cité du Vatican entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun. Le Saint-Siège était représenté par Son Excellence Mgr Paul Richard Gallagher, Secrétaire pour les Relations avec les États, tandis que la République Démocratique du Congo était représentée par Son Excellence Monsieur Raymond Tshibanda N'Tungamulongo, Ministre

des Affaires Étrangères et de la Coopération internationale. Événement historique de grande importance, l'Accord-Cadre marque une nouvelle étape dans le renforcement des relations qui existent entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo qui, dans le contexte de l'autonomie de chacun, « déclarent s'engager, à œuvrer ensemble pour le bien-être spirituel, moral, social, culturel et matériel de la personne humaine, ainsi qu'en faveur de la promotion du bien commun »⁸¹⁷. En d'autres termes, l'Accord-Cadre précité fixe le statut juridique des relations entre l'Église catholique et l'État congolais en vue « d'une collaboration harmonieuse au bénéfice de la population congolaise »⁸¹⁸.

Comme le rappelle Georges Kalenga⁸¹⁹, ce n'est pas la première fois que le Saint-Siège s'engage en République Démocratique du Congo par une Convention. On se souviendra de la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo signée à Bruxelles le 26 mai 1906 peu après l'implantation de l'Église catholique dans l'État indépendant du Congo. Aussi au travers des structures ecclésiastiques en République Démocratique du Congo, l'Église catholique a toujours collaboré avec l'État dans plusieurs domaines. L'engagement pris par l'État congolais et par le Saint-Siège aujourd'hui se fait dans le cadre des relations de l'Église avec les États où l'Église, loin de revendiquer des privilèges ou de tenter de défendre une position dominante, elle cherche avant tout à faire reconnaître la liberté religieuse, un droit imprescriptible de la conscience humaine, mais aussi une exigence pour l'expression publique de la foi. Dans ce sens, la RD Congo rejoint le concert des autres nations qui ont déjà signé des accords avec le Saint-Siège⁸²⁰.

2.4.2.1. Nature juridique des Accords du Saint-Siège

Les Accords stipulés par le Saint-Siège ont une nature internationale. Il s'agit de ce que le Code de droit canonique décrit, au canon 3, en termes de « conventions conclues par le Siège Apostolique avec les États ou les autres sociétés politiques. Ces

⁸¹⁷ Article 1 de l'Accord-cadre de 2016.

⁸¹⁸ Préambule de l'Accord-cadre, alinéa 1.

⁸¹⁹ Cf. Georges KALENGA, « Présentation de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et l'État congolais », in *Actes de la session ordinaire de la 53^e Assemblée Plénière des évêques de la CENCO de la République Démocratique du Congo*, Secrétariat Général de la CENCO, Kinshasa (20 au 24 juin 2016), p. 82-87.

⁸²⁰ Un ouvrage de référence à ce sujet : Roland MINNERATH, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*, Cerf, Paris, 2012. Pour ne citer que les pays africains ayant déjà conclu un accord avec le Saint-Siège, l'auteur cite la Tunisie (1964), le Maroc (1983-1984), le Cameroun (1989 et 1995), Côte-d'Ivoire (1989 et 1992), République Gabonaise (1997), Organisation de l'unité Afrique (2000).

Accords peuvent prendre diverses formes : les Concordats qui règlent toutes les matières des relations entre l'Église et l'État ; les Accords plus simples et partiels qui ont aussi diverses formes et dénominations : Accord-Cadre, Protocoles, Conventions, Modus Vivendi, Pacte, etc... Ce qui est commun à tous ces Accords du Saint-Siège, c'est qu'il s'agit des Accords internationaux, notamment des pactes formels, conclus par voie diplomatique et régis par les normes internationales relatives aux Traités. Ils obéissent au principe fondamental qui affirme que les Pactes, les accords et les conventions doivent être respectés : *Pacta sunt servanda*. De ce fait, ils sont protégés par les normes internationales codifiées principalement dans la convention de Vienne de 1969 sur les droits des Traités⁸²¹.

2.4.2.2. Structure de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo

L'Accord-Cadre signé le 20 mai 2016 est constitué d'un Préambule et de 21 articles par lesquels il régit les relations entre l'Église et l'État congolais en ce qui concerne « les matières d'intérêt commun » (§1). Il se dégage ainsi quatre axes dans cet Accord-cadre que voici :

Tout d'abord, le Préambule qui porte : l'exposé des motifs (§1), les fondements juridiques de chacun des partenaires (§2-3), et le fondement commun (§ 4) : le principe de la liberté pour le Saint-Siège et le principe de la laïcité pour l'État congolais.

Ensuite, l'article 1 fixe la nature et l'objet de l'Accord-Cadre : Après avoir proclamé que l'Église catholique et l'État sont, chacun dans son domaine, souverains, indépendants et autonomes, les deux partenaires que sont le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo déclarent s'engager, dans leurs relations, « à respecter ces principes et à œuvrer ensemble pour le bien-être spirituel, moral, social, culturel et matériel de la personne humaine, ainsi qu'en faveur de la promotion du bien commun ».

Puis, les articles 2 à 18 fixent le statut juridique des relations entre l'Église et l'État, dans certaines matières, notamment : reconnaissance du statut de l'Église catholique et de ses institutions (art. 2 à 6) ; statuts des agents de l'Église (art. 7 à 8) ; les biens ecclésiastiques (art.9 à 11) ; la famille, les associations, l'éducation (art. 12 à 14) ; la

⁸²¹ Cf. Georges KALENGA, *Art.cit.*, p. 82.

collaboration dans le domaine de l'éducation, la santé, et le développement (art. 14 à 16) ; la rétrocession des biens ecclésiastiques confisqués par l'État (entre autres, l'université Lovanium à Kinshasa) (art. 17) ; les Aumôneries (art. 18) ; la saine coopération (permanente) entre l'Église et l'État, le règlement des matières ne relevant pas du présent Accord-Cadre (art.19).

Enfin, les articles 20 à 21 portent les dispositions finales : le règlement des divergences (art. 20), la ratification (art. 21)⁸²².

L'Accord-Cadre du 20 mai 2016 entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo est signé cent ans après la Convention que le Saint-Siège avait signée avec l'État Indépendant du Congo le 26 mai 1906. D'aucuns ont vu dans la Convention de 1906, un accord du Saint-Siège pour conforter la collusion entre l'Église et l'État indépendant du Congo dans le cadre de la mission civilisatrice au Congo, affirmation que conteste l'historien belge François Bontinck parce qu'il y voyait plutôt « la solution de compromis, péniblement acquise, d'un conflit fondamental opposant les missions catholiques à la nouvelle politique foncière de l'E.I.C., inaugurée vers la fin du XIXe siècle ». Selon François Bontinck, « le problème vital, réglé en faveur des missions catholiques, (par la Convention de 1906), n'était pas celui de l'enseignement missionnaire, mais celui de la propriété ecclésiastique dans le Congo léopoldien, un État unique en son genre puisque, 'colonie' sans métropole, il avait un gouvernement central résidant en dehors du pays, à trois semaines de distance »⁸²³.

L'Accord-Cadre du 20 mai 2020 met en avant certes une collaboration harmonieuse entre l'Église et l'État, mais il affirme clairement que chaque partenaire est souverain, indépendant et autonome vis-à-vis de l'autre tout en s'engageant à œuvrer pour le bien-être spirituel, moral, social, culturel et matériel de la personne. Pas de trace possible de collusion entre l'Église et l'État. Il y a collaboration comme dans la Convention de 1906, mais dans la loyauté c'est-à-dire dans le respect des engagements vis-à-vis, sans inféodation d'un partenaire à l'autre comme ce fut avec la Convention de 1906.

⁸²² Cf. Georges KALENGA, *Art.cit.*, p. 83-86.

⁸²³ François BONTINCK, « La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo », in XXX, *L'Église Catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 261.

L'importance de l'Accord-Cadre se remarque aussi au fait qu'il corrige les excès d'autoritarisme exercé par le régime Mobutu sur l'Église catholique. Non seulement, ce régime avait exercé terrorisme d'État à l'endroit d'une institution partenaire, foulant aux pieds tous les engagements de l'État en cette matière, mais aussi l'État zaïrois sous Mobutu avait confisqué des œuvres sociales appartenant en propre à l'Église catholique. L'Accord-Cadre, à travers son article 17, affirme que « La République Démocratique du Congo accordera une attention particulière aux demandes documentées de rétrocession des biens patrimoniaux appartenant à l'Église catholique, expropriés à partir de 1974 ». C'est dire que la justice doit être fonctionnelle pour que chaque partenaire lésé par l'autre puisse rentrer dans ses droits. Derrière cette clause, nous percevons que l'État congolais a une grande ambition de devenir un État de droit où l'État est limité par le droit.

Enfin, comme le prévoit l'Accord-Cadre en son article 21 §1 : « Le présent Accord-cadre sera ratifié selon les procédures prévues par les règles constitutionnelles propres aux Hautes Parties Contractantes et entrera en vigueur dès l'échange des instruments de ratification ». La ratification de l'Accord-cadre a déjà eu lieu en date du 17 janvier 2020 dans la Cité du Vatican. Partant de ces quelques atouts que nous repérons dans l'Accord-Cadre, nous pensons que l'Accord-Cadre de 2016 représente une opportunité que l'Église catholique au Congo doit saisir et exploiter sur tous les plans afin de bien accomplir sa mission religieuse au Congo.

Conclusion du deuxième chapitre

Le présent chapitre nous a révélé la complexité des relations entre l'Église catholique et l'État au Congo, depuis l'implantation de l'une et l'autre institution au Congo autour de la Conférence de Berlin entre 1884 et 1885, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, jusqu'aujourd'hui. A travers notre requête de la conception de l'État au Congo, nous avons repéré trois figures de l'État au Congo qui fonctionnent comme dans une dialectique. La première est celle d'un État prédateur mis en place par le roi Léopold II. Préoccupé uniquement par le profit économique et non l'accomplissement des services régaliens dignes d'un État, nous avons constaté que l'image que Léopold II de son État fantôme, l'État Indépendant du Congo, qu'il a créé de toutes pièces à la Conférence de Berlin avec la complicité des puissances européennes, est celle d'une entreprise économique, un supermarché, qu'il faut rentabiliser le plus vite possible, peu importe la quantité de vies

humaines qui pouvaient être fauchées à la suite de l'exploitation économique de son entreprise étatique.

Pour couvrir le visage odieux de son entreprise étatique, Léopold II avait fait appel à l'Église catholique afin qu'à travers l'évangélisation, elle participe à la « mission civilisatrice » qu'il déclarait vouloir réaliser au Congo. Pour avoir exigé que les missionnaires à envoyer dans cette entreprise étatique soient recrutés uniquement en Belgique, Léopold II reprenait à son compte la maxime *Cujus regio, ejus religio* –tel Prince, telle religion- qui remonte au XVIIe siècle et qui voudrait que la religion d'un peuple soit certainement celle de son souverain. Ce n'est pas tout. Il voulait aussi probablement, qu'au nom de la loyauté envers le Roi et la mère-patrie, la Belgique, les missionnaires belges ne diffusent aucune information compromettante sur les conditions de vie des populations congolaises, ce qui risquerait de mettre en péril le prestige du roi et de son entreprise coloniale aux yeux du monde. Les résultats de la fameuse « mission civilisatrice » au Congo sont connus : le pillage des ressources naturelles du Congo à très grande échelle, la cruauté et les atrocités commises à l'endroit des populations congolaises qui ont défrayé la chronique dès la fin du XIXe siècle, le manque d'infrastructures de base pour compenser les ressources naturelles exploitées au Congo. C'est lorsque le Congo a été repris par la Belgique entre 1908 et 1960 que la situation sociale avait évolué sur certains aspects, notamment l'amélioration des soins de santé, la scolarisation, l'emploi, etc.

L'Église catholique n'avait rompu sa collaboration avec l'État belge au Congo que lorsque les privilèges dont elle jouissait dans sa collusion avec Léopold II et ses successeurs, avaient été remis en question par l'arrivée au pouvoir du Ministre Auguste Buisseret. Il s'agissait des subsides de toutes sortes, le monopole de l'enseignement et des œuvres sociales, et l'intervention directe dans l'administration et la politique coloniales. Bref, il s'agissait d'une Église largement associée à l'œuvre coloniale. L'Église a tellement bien appliqué les directives de la philosophie culturelle de la colonisation belge qui se résume dans la maxime « pas d'élites, pas d'ennuis », qu'en 1960, le Congo a reçu l'indépendance sans une élite qualifiée, formée à l'université, capable de prendre la relève de l'administration coloniale. L'Église catholique avait concentré ses efforts dans la formation du niveau primaire, formation dispensée du reste en langues locales. Bref, l'Église catholique avait joué un rôle néfaste durant la colonisation et le processus de la

décolonisation qu'elle a organisée à partir de 1956 a été aussi chaotique à cause de l'impréparation du peuple et des leaders éventuels. C'est ce qui justifie la crise politique grave au sommet de l'État que le Congo a vécu au lendemain de l'indépendance en 1960.

La deuxième figure marquante que l'État a prise au Congo, spécialement à partir du Président Mobutu, est celle d'un État autoritaire et kleptocrate dans lequel la corruption, le détournement des deniers publics sont monnaie courante, de même qu'une violation aggravée des droits de la personne humaine. L'État autoritaire et kleptocrate incarné par le Président Mobutu est connu comme celui qui a réalisé la séparation imposée entre l'État Zaïrois et l'Église catholique. Craignant la mainmise de l'Église catholique sur l'État sous son régime, comme elle l'avait fait durant l'époque coloniale, Mobutu voulait nationaliser l'Église catholique en lui rappelant le rôle qu'elle avait joué au sein de la « trinité coloniale », avec comme thèse que si l'Administration coloniale et les grandes entreprises ont été nationalisées, il n'y a pas de raison pour que l'Église catholique ne puisse pas s'africaniser et devenir une « Église zaïroise », cessant ainsi d'apparaître comme une entreprise étrangère au Zaïre. A travers la séparation imposée entre l'Église catholique et l'État zaïrois au nom d'une laïcité dévoyée, Mobutu tenait coûte que coûte à extirper la religion catholique de l'espace publique et de réduire à néant l'influence de l'Église catholique sur la société zaïroise. Il avait réussi à le faire pour les autres églises du Zaïre telles que l'Église protestante et l'Église du prophète Simon Kimbangu.

Pour se défendre contre la mauvaise image héritée de la colonisation belge et qui faisait que l'Église catholique s'apparente à une institution étrangère au Zaïre et au service de l'étranger, les évêques zaïrois avaient élaboré en 1972 un mémorandum dans lequel ils proposaient une conception renouvelée des relations entre l'Église et l'État zaïrois. Mais l'Église avait du mal à convaincre le régime Mobutu qui la tenait toujours en soupçon. En réaction au mémorandum des évêques, le régime Mobutu avait durci les mesures politiques contre l'Église catholique au Zaïre en l'empêchant d'avoir une visibilité sociale au Zaïre. A la chute du régime Mobutu en 1997, nous avons hérité d'un pays complètement ruiné par un État préoccupé par sa propre survie et celle d'une bourgeoisie compradore fabriquée par le régime, un régime qui a tenu à distance l'Église catholique pour qu'elle ne fasse plus l'immixtion dans les affaires de l'État au nom de la séparation des pouvoirs. De cette deuxième figure de l'État au Zaïre, nous retenons qu'il s'agit d'un

État néocolonial qui n'a assumé aucune de ses missions régaliennes, mais a plutôt multiplié les devoirs de plus en plus lourds de la population envers l'État, sans satisfaire le moindre droit reconnu à tous les peuples.

La troisième figure de l'État que nous avons repérée en République Démocratique du Congo est celle qui tente de mettre en place un État de droit, du moins dans les discours, et qui voudrait entreprendre une collaboration harmonieuse et loyale avec l'Église catholique dont l'engagement social est remarqué et apprécié à juste titre. Bien que l'État de droit peine à se mettre en place depuis l'entrée de la RDC dans le processus démocratique en 1990, nous sommes en droit de penser que le pays ne reviendra plus aux deux autres figures de l'État décrites précédemment qui ont mis en place une collusion entre l'État colonial belge et l'Église catholique au Congo, d'une part ; ou une politique de persécution systématique de l'Église dans le contexte d'un État totalitaire-celui de Mobutu- qui ne supportait ni critique ni contradiction et qui avait aussi géré le Congo/Zaire comme une propriété privée. Il s'agit donc d'un État où tous les espoirs peuvent être permis pour une amélioration des conditions de vie de la population congolaise dans la mesure où l'accomplissement des missions régaliennes qui sont l'apanage de l'État deviennent une réalité. Il s'agit essentiellement d'assurer la sécurité des personnes et de leurs biens, de sécuriser les frontières du territoire national, assurer les services de base à tous les citoyens, notamment l'accès à l'eau et à l'électricité, l'habitat, l'accès aux soins de santé, l'éducation, les moyens de transport, l'emploi...et permettre ainsi aux populations de vivre bien.

C'est donc cette troisième figure de l'État en République Démocratique du Congo qui est en train de promouvoir un apaisement négocié dans ses relations avec l'Église catholique ainsi qu'avec d'autres partenaires sociaux. C'est bien ce que les évêques catholiques réclamaient dès les années 1970 à travers leur Note doctrinale sur l'Église et l'État, ce qui n'était pas du goût de Mobutu qui entendait instaurer un État autoritaire en lieu et place d'un État social. C'est seul un État de droit qui est capable de mettre en place un État social où les préoccupations de l'ensemble des citoyens sont pris en compte dans les politiques publiques et non pas les seules préoccupations des élites aux affaires. Un signal fort a été donné dans la recherche de cet apaisement négocié entre l'Église et l'État congolais avec la signature de l'Accord-cadre entre le Saint-Siège et la

République Démocratique du Congo le 20 mai 2016. Ledit Accord-Cadre a même été ratifié le 17 janvier 2020 dans le but de déclencher tous les mécanismes de collaboration entre l'Église catholique et l'État pour assurer le bien commun au peuple congolais, et relever le niveau de respectabilité du pays qui est aujourd'hui compté parmi les plus pauvres au monde.

C'est ce genre de collaboration loyale entre l'Église et l'État que le Concile Vatican II appelait de tous ses vœux à travers la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps lorsqu'il affirmait que « Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu »⁸²⁴.

Mais, pour que la « saine coopération » entre l'Église et l'État souhaitée par le Concile Vatican II puisse devenir effective au Congo, les signataires de l'Accord-Cadre doivent éviter deux écueils : d'une part, le laïcisme qui prétend que les questions économiques ou politiques sont des questions purement techniques qui n'ont rien à voir avec des considérations morales, alors que l'économie et la politique sont des problèmes traités par des hommes et qui concernent l'homme. A ce titre, elles posent des problèmes de fins et de moyens et engagent donc la conscience, la morale et finalement la religion. L'Église ne peut en aucun cas accepter cette dichotomie entre la morale et la politique, entre la vie religieuse et la vie profane⁸²⁵. L'autre écueil à éviter est le cléricalisme. Il proviendrait du côté de l'Église catholique. Il consiste à refuser de séparer le temporel du spirituel. Il veut régler les problèmes techniques d'organisation de la cité terrestre par les seuls principes de la morale. Si l'Église venait à refuser de reconnaître l'autonomie, elle ferait fausse route et reviendrait à la tentation d'une collusion entre l'Église et l'État. Ce qui est inacceptable. Il y a donc un devoir de vigilance à exercer doublement par l'État, comme par l'Église catholique au Congo.

⁸²⁴ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, n° 76.

⁸²⁵ Cf. Jacques JULLIEN, *Le Chrétien et la politique*, Tournai, Desclée & Cie, 1963, p.14.

Conclusion de la première partie de la thèse

Le discours de l'Église catholique au Congo sur l'État, tel est le titre de la première partie de notre travail. Celui-ci s'est donné comme ambition de rendre compte du contenu que l'Église catholique au Congo donne au concept de l'État. Pour répondre à cette requête, nous avons examiné successivement deux chronologies : celle de l'enseignement social du Magistère pontifical à partir du pape Léon XIII jusqu'au pape François, afin de rendre compte de son enseignement sur l'État d'une part ; celle du discours social de l'Église catholique au Congo, dans le but de comprendre comme elle accueille l'enseignement du magistère pontifical dans son propre discours et comment celui-ci s'adapte aux circonstances particulières de la vie politique congolaise, d'autre part. A travers cette double démarche, nous voulions montrer le lien qui existe entre l'Église catholique au Congo et l'Église catholique universelle, dans le sillage du catholicisme social qui opère à deux niveaux : celui de l'Église universelle et celui des Églises particulières, comme celle du Congo.

L'hypothèse de recherche que nous nous sommes donnée au début de notre recherche se fondait sur l'affirmation que l'Église catholique lorsqu'elle traite du pouvoir politique en général et de l'État en particulier, articule deux théories : d'une part, la théorie paulienne et augustinienne de l'autorité qui stipule que chaque communauté d'hommes a besoin d'une autorité pour atteindre sa fin, et aussi que la même autorité a sa source en Dieu ; d'autre part, la théorie thomasiennne du bien commun, reprise de la philosophie d'Aristote, selon laquelle l'État est le garant de la promotion du bien commun. Ainsi donc si l'État a son origine en Dieu, sa nature exige de lui l'exercice de l'autorité, et la fin qu'il doit atteindre est le bien commun.

Le parcours que nous avons effectué dans l'enseignement social des papes nous a révélé que la mise en œuvre de ces deux théories précitées constitue une constante qui détermine la spécificité de l'enseignement social des papes. C'est à la lumière de ces deux théories complémentaires que s'éclairent les différentes prises de position des papes sur l'essence de l'État. Agissant dans un contexte proprement italien, le pape Léon XIII, tout en renouvelant la formule gélasienne des deux pouvoirs, avait jeté les bases d'une doctrine complète des « deux sociétés parfaites », l'Église et l'État, chacune étant autonome et indépendante dans son ordre, appelées à coopérer pour le bien de leurs sujets

communs, à la fois fidèles et citoyens⁸²⁶. Après Léon XIII, le thème deviendra courant dans l'enseignement du magistère, encore enrichi par Pie XI et Pie XII. Rappelons que ces deux papes relancent la question de l'État dans un contexte proprement européen marqué par la montée des pouvoirs totalitaires (Fascisme, communisme, nazisme).

Cependant, cette doctrine traditionnelle des « deux sociétés parfaites » pour défendre la position de l'Église sur l'État a été abandonnée, à la suite de Jean XXIII qui, agissant dans un contexte où la question sociale est devenue mondiale, avait introduit dans le catholicisme la philosophie des droits de l'homme ; mais aussi par le Concile Vatican II qui s'est orienté vers l'élaboration d'une autre approche des relations de l'Église et de l'État, fondée sur le concept de liberté religieuse. Selon Roland Minnerath, « La définition de ce concept coïncide avec les présupposés de l'État de droit et rejoint les termes dans lesquels les Déclarations des droits de l'homme et les Constitutions nationales parlent de la liberté religieuse : liberté négative (droit de ne pas être empêché), immunité de toute contrainte externe dans l'exercice ou le non-exercice d'un culte, incompétence de l'État en matière dogmatique. La responsabilité de l'État ne consiste plus à protéger la vérité révélée, mais à garantir le respect des droits fondamentaux des personnes et des communautés, dans les limites de l'ordre public »⁸²⁷.

D'autres papes de la période postconciliaire ont défendu leur vision de l'État en prolongeant les intuitions conciliaires sur la liberté religieuse, et plus généralement sur la promotion des droits et devoirs de la personne humaine. Jean-Paul II a été le pape qui a mis en œuvre la philosophie des droits de l'homme héritée à la fois du pape Jean XXIII et du Concile Vatican II. Nous retrouvons la même préoccupation chez le pape François qui relance le débat sur la place de l'État dans la société à partir de la crise écologique dont la planète Terre souffre.

Nous retenons que le Magistère de l'Église reconnaît l'importance de l'État dans la mesure où l'anthropologie chrétienne définit l'homme comme une personne, ce qui implique qu'il est un sujet différent d'autrui, qu'il est ouvert aux autres dans des relations interpersonnelles, qu'il est inséré dans le monde et enfin qu'il est ouvert à la

⁸²⁶ Cf. Roland MINNERATH, *L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010*, Paris, Cerf, 2012, p. 15.

⁸²⁷ Roland MINNERATH, *Op.cit.*, p. 15-16.

transcendance. L'État se met au service de la société dans laquelle l'homme parvient à répondre aux besoins qu'il ne peut combler par lui-même. C'est bien cette vision de l'homme qui a poussé l'Église à rejeter certaines idéologies qui ne respectent pas la dignité de la personne et qui sacrifient celle-ci à l'État, à la race.

A travers l'étude du discours social de l'Église catholique au Congo sur l'État, nous avons d'abord constaté que l'État moderne tel qu'il est apparu au Congo est une réalité extrinsèque venue d'ailleurs, venue précisément de la Conférence de Berlin (1884-1885) qui réunissait les puissances européennes désireuses de se partager le Continent africain considéré par elles comme un bien sans maître. En d'autres termes, l'État au Congo est essentiellement un « État importé » selon l'expression chère à Bertrand Badie⁸²⁸. Réfléchissant sur cette contingence historique de l'avènement de l'État moderne est arrivé en Afrique, Guy Aundu Matsanza affirme que

« L'émergence de la colonisation en Afrique au XIXe siècle a abouti (...) à la naissance de l'État moderne, près de quatre siècles après son apparition en Occident. Il naît dans une grande violence déployée pour réduire les structures traditionnelles qui exerçaient une certaine contrainte dans leurs sphères, et ont résisté contre le nouvel ordre. La persistance de celui-ci dans sa logique a intensifié la violence qu'il exerçait afin de s'imposer et d'accaparer les richesses locales. L'État moderne en Afrique, (...) n'émane donc pas des structures traditionnelles, évincées par la domination étrangère devenue seule véritable instance d'autorité. Les organisations anciennes ont été, selon le cas, soit intégrées (*indirect rule* britannique), soit supprimées ou étouffées (modèle direct français ; assimilation portugaise ou paternalisme belge), privant les populations de toute autre option politique »⁸²⁹.

Le portrait de l'État que dresse Guy Aundu correspond parfaitement à l'État qui s'était implanté officiellement au Congo à partir de 1885, mais pas uniquement au Congo. Pour bien mener l'entreprise coloniale qu'il allait mener au Congo, devenue sa propriété privée, Léopold II avait fait appel à des missionnaires catholiques, et des catholiques belges exclusivement afin de démontrer que l'exploitation coloniale du Congo pouvait aller de paire avec une certaine vision de l'évangélisation. Les missions catholiques fondées avec le soutien sans failles de Léopold II étaient donc gérées comme

⁸²⁸Bertrand BADIE, *L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, CNRS Éditions, (1992), 2017.

⁸²⁹Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en RD Congo*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 9.

« missions nationales » belges et elles recevaient des subsides de la part de l'administration coloniale pour avoir réussi à faire accepter l'équation selon laquelle « coloniser=évangéliser=civiliser », mais aussi parce qu'elles étaient avant tout à son service.

En collaborant délibérément à la « mission civilisatrice » préconisée par le roi Léopold II de Belgique au Congo, l'Église catholique au Congo faisait fi de toutes les directives du Magistère pontifical demandant aux missionnaires de ne pas se mêler de politique durant la mission d'évangélisation afin de ne pas ternir la mission de l'Église par des activités qui lui sont étrangères⁸³⁰. Ce ne sont pas les œuvres sociales accomplies par les missions catholiques qui sont ici mises en cause dans la mesure où elles font partie intégrante d'une évangélisation intégrale, mais l'alignement idéologique des missionnaires à la politique coloniale belge au Congo. Pour avoir joué le jeu du colonisateur dès son implantation au Congo, à partir des années 1880, l'Église catholique avait adopté le comportement de l'Église au IV^e siècle après Jésus-Christ, lorsque, l'Empereur Constantin le Grand, pour avoir mis fin aux persécutions des chrétiens, intervenait dans les affaires de l'Église en convoquant des Conciles et en construisant des basiliques, sans oublier les dons et largesses dont il comblait l'Église antique⁸³¹.

L'Église catholique au Congo avait pris goût à ce style d'évangélisation parce qu'au moment de la cession du Congo à la Belgique en 1908, elle a eu à jouer un rôle prépondérant dans la vie sociale au Congo belge jusqu'à devenir un des trois piliers de la colonisation, appelée « trinité coloniale » qui comprenait l'Administration coloniale, les grandes sociétés chargées d'exploiter les immenses ressources du Congo et les missions. La prépondérance de l'Église catholique ne s'est estompée que vers la fin des années 1950 lorsque des ministres de colonies peu favorables aux missions catholiques au Congo belge sont arrivés au pouvoir en Belgique. Ces ministres de colonies avaient donc mis fin aux privilèges et autres faveurs dont jouissait l'Église tout au long de la période coloniale. C'est alors que l'Église catholique s'est démarquée des actions du pouvoir colonial belge, en s'engageant dans le chantier de la décolonisation dès les années 1956. Elle avait pu

⁸³⁰ Cf. Christine ALIX, « Le Vatican et la décolonisation », dans Marcel MERLE (Sous la direction de), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Arman Colin, 1967, pp. 17-113.

⁸³¹ Voir à ce sujet l'ouvrage de Pierre MARAVAL, *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306-337)*, Paris, Tallandier, 2011, 410p.

accomplir une vraie mission d'évangélisation auprès des populations congolaises car, désormais, elle était libre de ses mouvements et vivait dans la vérité. Cette nouvelle dynamique de la mission de l'Église a été évaluée, en 1961, lors de la VI e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo afin de fixer de nouveaux objectifs de la mission dans un Congo devenu désormais indépendant.

L'expérience de maturité et d'épreuve que l'Église catholique avait vécue au cours du régime de Mobutu (1965-1997) lui a permis de se dépouiller des ambitions politiques dont elle ne s'était pas encore dissociées et qui étaient susceptibles de ternir l'authenticité de sa mission. Piégée par le régime Mobutu qui voulait à nouveau se servir de l'Église catholique pour asseoir et renforcer son pouvoir autoritaire, l'Église catholique a dû élaborer une conception catholique de l'État qui lui a permis de renouer avec la tradition doctrinale de l'Église catholique en vigueur depuis le pape Gélase, mais aussi mise à jour par le pape Léon XIII et aussi par le Concile Vatican II. Non seulement, l'Église catholique affirmait la distinction des deux pouvoirs tout en soutenant leur collaboration sur des problèmes mixtes, mais aussi l'Église s'engageait à ne pas interférer dans les affaires temporelles qui sont de la compétence de l'État tout en souhaitant que l'État fasse de même au nom de la laïcité bien comprise. Cette nouvelle étape de l'histoire de l'Église catholique au Zaïre, parsemée d'embûches et des incertitudes, a permis à l'Église de clarifier sa mission, exactement comme l'Église catholique vivait à la sortie du Moyen-Âge, lorsque s'étaient formés des États modernes laïcs qui se définissaient dans leur essence en opposition avec l'Église catholique.

Enfin, l'apaisement que recherchait vainement l'Église catholique auprès du régime Mobutu est venu avec l'Accord-Cadre que le Saint Siège avait conclu avec la République Démocratique du Congo en 2016. Cette étape mérite d'être considérée comme le résultat de la conception de l'État mise en avant par le Concile Vatican II et que l'Église catholique tentait de faire admettre au gouvernement de Mobutu qui n'en voulait pas, parce que décidée à réduire si pas anéantir l'influence sociale grandissante de l'Église catholique dans la société zaïroise. Une nouvelle ère s'instaure dans les rapports entre l'Église catholique et l'État congolais grâce à la signature de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo le 20 mai 2016, mais aussi grâce à sa ratification le 17 janvier 2020. L'Église catholique au Congo peut désormais accomplir sa mission

pastorale dans un cadre juridique dégagé des contraintes politiques, après avoir été instrumentalisée par le pouvoir colonial belge pour couvrir ses projets d'exploitation du Congo et de son peuple, mais aussi après avoir subi l'épreuve du feu sous le régime Mobutu qui ne laissait aucune chance à l'Église catholique pour intervenir dans la société zaïroise.

Alors que les prises de positions des papes sur l'État nous ont permis de connaître les problèmes de société qui provoquaient leurs interventions, de même que le triple contexte social dans lequel ils parlaient : le contexte italien et du Saint-Siège, le contexte européen et le contexte mondial, l'analyse du discours social de l'Église catholique au Congo sur l'État nous a permis de comprendre les relations mouvementées que l'Église a connue dans ses relations avec l'État. Ainsi donc, l'étape de persécution que l'Église a vécue durant l'antiquité mais aussi au moment de la naissance des États modernes, l'Église particulière du Congo l'a vécue sous le régime Mobutu entre 1970 et 1997 ; l'étape de la paix constantinienne (4^e siècle après Jésus-Christ), l'Église particulière du Congo l'a vécue lors de son implantation au Congo entre 1880 et 1908 avec les interventions intempestives de l'État colonial en sa faveur au Congo ; quant à l'étape de l'absorption de l'Empire par l'Église catholique au Moyen-âge, époque durant laquelle les deux institutions ne formaient plus qu'une seule institution, la *Societas christiana*, l'Église du Congo l'a vécue durant la colonisation belge proprement dite entre 1908 et 1954 spécialement grâce au rôle compromettant qu'elle exerçait au sein de la « trinité coloniale » ; et enfin, l'étape de l'apaisement entre l'Église et les États recherchée au Concile Vatican II avec l'ouverture de l'Église catholique au monde, aux autres églises entre 1962 et 1965, l'Église particulière du Congo espère la vivre à travers la lente et difficile mise en place de l'État de droit en République Démocratique du Congo. Mais la collaboration entre l'Église et l'État dans une loyauté souhaitée en République Démocratique du Congo est en train de produire ses premiers fruits. La signature de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo du 20 mai 2016 est un signe qui ne trompe pas. Il reste à mettre en œuvre les clauses contenues dans cet Accord dans le respect des engagements pris par chacun des signataires.

DEUXIEME PARTIE :

ANALYSE DU DISCOURS SOCIAL DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE SUR LE CONCEPT D'ÉTAT FAIBLE AU CONGO ENTRE 1990 ET 2016

Après avoir effectué un décryptage du concept d'État dans le discours social de l'Église catholique au Congo dans la partie précédente, nous connaissons désormais les différentes étapes de l'histoire mouvementée des relations entre l'Église catholique et l'État au Congo, mais aussi les attentes de la même Église vis-à-vis de l'État. Dans la présente partie, nous avons l'ambition d'interroger l'histoire politique du Congo pour tenter de comprendre comment l'État postcolonial au Congo est devenu un « État faible », c'est-à-dire un État incapable d'exercer les fonctions régaliennes qui justifient sa raison d'être ou encore sa légitimité. Prenant encore une fois le discours social de l'Église catholique au Congo comme objet d'étude, notre enquête partira de l'année 1990 qui coïncide avec le retour du pluralisme politique en Afrique en général, et au Congo/Zaïre en particulier, tandis que le point d'arrivée de cette même enquête est l'année 2016 qui correspondait à la fin du second mandat constitutionnel de Joseph Kabila comme Président de la République.

Pour comprendre ce qui se joue derrière la faiblesse de l'État au Congo, nous faisons le constat que les différents régimes politiques postcoloniaux qui se sont succédés à la tête de l'État congolais, à partir du régime de Mobutu Sese Seko (1965-1997) jusqu'à celui de Joseph Kabila Kabange (2001-2018), en passant par Laurent-Désiré Kabila (1997-2001), ont géré le pays comme un patrimoine privé, prolongeant ainsi, et sous une forme renouvelée, la gestion patrimoniale et prédatrice de l'« État Indépendant du Congo » que Léopold II, roi des Belges, avait créé en 1885 en tant que propriété privée, dans le sillage de la Conférence de Berlin (1884-1885) durant laquelle les puissances occidentales s'étaient partagées l'Afrique pour sa colonisation. Suite à cette gestion personnalisée du Congo et qui se poursuit sans répit, il s'avère difficile voire impossible pour l'État de disposer des moyens de sa politique, ce qui explique logiquement la faiblesse chronique de l'État postcolonial au Congo incapable d'« assurer aux citoyens sécurité, santé, éducation,

bons services publics de base, création et entretien des infrastructures, création des conditions optimales d'emploi, paix et sociale, etc. »⁸³².

Pour mettre en œuvre cette approche, nous allons répartir cette partie de la thèse en deux chapitres : le premier chapitre intitulé « Étude de quelques théories politiques sur la faiblesse de l'État au Congo » se donne l'objectif de creuser le concept d'État faible pour en saisir le sens et le contenu, autrement dit savoir ce qu'est un « État faible », comment un État se retrouve dans cette situation de faiblesse et quels en sont les enjeux pour le pays et sa population. Dans le second chapitre intitulé « L'État faible dans le discours social de l'Église catholique au Congo entre 1990 et 2016 », il s'agit de partir des acquis de recherche obtenus à la suite du chapitre précédent sur le concept d'État faible pour interroger à nouveau le discours social de l'Église catholique au Congo dans le but de voir le sens et le contenu que ce concept reçoit dans la pensée des évêques du Congo/Zaire.

⁸³² Lansana KOUYATE, « Les défis actuels de l'État en Afrique, une introduction », in Michel GALY et Paolo SANNELLA (éd.), *Les défis de l'État en Afrique. Actes du Colloque de Milan*, CREA, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 38.

CHAPITRE 3: ÉTUDE DE QUELQUES THÉORIES POLITIQUES SUR L'ÉTAT FAIBLE AU CONGO

L'amorce d'une problématisation du concept d'État faible appliqué à la réalité politique du Congo présuppose que de remarques préliminaires soient faites sur l'État moderne et son avènement en Afrique (1). La démarche qui sous-tend cette requête sur l'État que Max Weber définit comme « une 'entreprise politique de caractère institutionnel' lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime »⁸³³, est de démontrer que l'avènement de l'État moderne en Afrique n'a pas suivi la même trajectoire historique que celle de l'État en Europe où sa formation s'est étalée sur quatre siècles⁸³⁴. Après cette clarification sémantique du concept État, nous allons successivement analyser le concept d'État faible en traçant ses contours et en montrant son impact sur la désinstitutionnalisation de l'État en Afrique (2), puis, nous allons poser les pratiques du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme comme socle de la faiblesse de l'État au Congo (3), et enfin, nous allons énoncer quelques principes d'institutionnalisation de l'État comme voies et moyens susceptibles de mettre fin à la gestion patrimoniale ou néo-patrimoniale de l'État au Congo (4).

3.1. De l'État moderne à l'État importé en Afrique

Deux préoccupations majeures seront examinées à travers cette section : tout d'abord, nous allons décrypter le sens et l'évolution historique du concept d'État (1), ensuite, examiner l'avènement de l'État importé en Afrique (2) à la suite de la colonisation et ses enjeux par rapport à la faiblesse de l'État en Afrique.

3.1.1. Le concept d'État : sens et évolution historique

A l'entrée « État » de leur *Dictionnaire de la pensée politique*⁸³⁵, Olivier Nay, Johann Michel et Antoine Roger affirment que ce terme désigne le modèle de domination politique qui s'est lentement édifié en Occident à partir du XIV^e siècle par l'unification des

⁸³³ Max WEBER, *Économie et société I : Les Catégories de la sociologie*, Paris, Éditions Pocket, 1995, p. 97.

⁸³⁴ Cf. Jacques CHEVALLIER, *L'État post-moderne*, Issy-les-Moulineaux, Lextenso éditions, 2017, p.22.

⁸³⁵ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Dictionnaire de la pensée politique. Idées, doctrines et philosophies*, Paris, Dalloz, 2005, p. 62-66.

territoires féodaux et la monopolisation du pouvoir au profit d'institutions politiques centralisées. Il désigne aussi la personne morale disposant de la légitimité d'édicter les lois et de recourir à la force publique⁸³⁶. D'après ces auteurs, l'usage du mot « État » s'est imposé progressivement dans l'histoire européenne, au prix d'un long travail de légitimation. Durant les siècles de la Renaissance (XV-XVIe s.), des juristes et des philosophes européens se réfèrent à l'État pour asseoir l'ordre politique post-féodal sur des fondements rationnels. La notion est mobilisée à la fois pour justifier l'autorité de la couronne et pour revendiquer l'unité de la puissance souveraine. Les monarchies bénéficient d'une dynamique de centralisation qui se traduit par l'unification des anciens territoires féodaux et le renforcement des prérogatives royales dans les domaines de la justice, de la fiscalité et de l'armée. Alors qu'ils s'appuyaient par le passé sur des autorités intermédiaires (nobiliaires, ecclésiastiques ou corporatives) dotées d'une large autonomie, les rois s'attachent désormais à édifier une administration qui leur donne les moyens de gouverner directement. Parallèlement, les références théologiques qui visaient à justifier les fondements du pouvoir cèdent la place à des arguments tirés de nouvelles disciplines telles que la philosophie et le droit. La religion, notamment la thèse du droit divin, continue certes d'imprégner le discours de la puissance monarchique jusqu'au siècle des Lumières. Mais en recourant de plus en plus aux arguments philosophiques et juridiques, le pouvoir séculier est désormais en mesure de forger ses propres principes de légitimité⁸³⁷.

D'après ces auteurs précités, ce double mouvement de sortie de la féodalité médiévale et de sécularisation des représentations politiques s'accompagne d'un renouvellement de la pensée politique. Dans *Le Prince* (1513), Machiavel propose une réflexion sur le pouvoir civil détachée de toute considération morale et religieuse. Dans *Les six livres de la République* (1576), Jean Bodin présente l'État comme le siège de la puissance souveraine et comme l'instrument d'unification de l'ordre social. Aux XVIIe siècle et XVIIIe siècle, Hobbes, Locke et Rousseau fournissent un élément de réponse décisif à la question de la légitimité du pouvoir, puisque l'autorité est recherchée désormais dans la société et non dans un ordre métaphysique ou primordial. Entre la fin du XVIIe et le XIXe siècle, les premiers philosophes libéraux engagent une réflexion sur la limitation du pouvoir de l'État. Les tenants du libéralisme politique, notamment John Locke et

⁸³⁶ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Op.cit.*, 2005, p. 62.

⁸³⁷ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Op.cit.*, p. 62.

Montesquieu, jugent nécessaire de garantir le développement autonome des activités privées et de limiter les prérogatives de l'État à la protection des libertés. Les défenseurs du libéralisme économique, spécialement Adam Smith, Ricardo, considèrent que les équilibres naturels du marché préservent les intérêts et les libertés de chacun. Toute intervention extérieure sur le marché étant perturbatrice, l'État doit rester cantonné dans ses fonctions régaliennes⁸³⁸.

Le développement de la puissance publique, toutefois, n'est pas systématiquement associé à une menace pour la liberté. Dans *Principes de la philosophie du droit*, 1821, Friedrich Hegel tente d'identifier les mécanismes qui déterminent la marche de l'État dans l'histoire. Selon le philosophe allemand, chaque société avance sur l'échelle du progrès universel. À terme, l'État doit permettre de dépasser toutes les contradictions présentes dans la société pour instaurer une parfaite unité sociale et morale. Il a les moyens de remédier aux égoïsmes et aux rivalités qui traversent la société et d'imposer une « moralité objective » partagée par tous. Il permet aux individualités de se transcender dans un ensemble supérieur et d'accéder ainsi à une véritable liberté- une liberté qui ne se résume pas à la protection de la sphère privée, mais qui permet de mener une existence conforme à la « Raison Universelle ».

À partir des années 1830, l'accélération de l'industrialisation et le creusement des inégalités sociales favorisent le développement de nouvelles réflexions sur la puissance publique. La critique de l'État est alors menée par les théoriciens révolutionnaires et libertaires qui luttent à la fois pour l'émancipation du monde ouvrier et pour l'édification d'une société fondée sur des bases égalitaires et solidaires. Pour Proudhon, l'État constitue la principale entrave empêchant la société de s'autogouverner. Il convient selon lui de détruire l'appareil administratif, de promouvoir le développement d'une organisation économique « mutuelliste » et un modèle politique de type fédéral. Pour les théoriciens de l'anarchisme, tel Bakounine, l'État est par essence tyrannique et oppressif. Il broie l'individu et entrave sa liberté naturelle. Il convient donc de lancer des actions révolutionnaires contre toutes les formes d'autorité instituées⁸³⁹.

⁸³⁸ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Op.cit.* p. 62-63.

⁸³⁹ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Op. cit.*, p. 63.

En observant la même réalité économique et sociale, Karl Marx livre une analyse différente de la domination étatique. Pour le philosophe allemand, l'État est le produit des rapports de force entre des classes sociales structurées par le système de production et d'échange. Dans le système capitaliste, il est utilisé par la bourgeoisie comme instrument de domination pour maintenir son emprise sur la classe ouvrière. Son « déperissement » est inéluctable car, selon Marx, l'économie capitaliste enferme des contradictions internes qui conduiront à son effondrement naturel. Dans la société socialiste, aucune forme d'exploitation n'aura plus cours, les classes disparaîtront et la puissance publique perdra toute raison d'être. Lénine et les théoriciens du marxisme-léninisme réinterprètent cet argument. Une fois l'appropriation collective des moyens de production réalisée, l'appareil administratif doit selon eux être mis au service de la classe ouvrière pendant une période transitoire pour venir à bout des dernières résistances bourgeoises⁸⁴⁰.

Parallèlement à ces analyses critiques, le droit et la sociologie deviennent à la fin du XIXe siècle des disciplines majeures pour penser le rôle de l'État dans la société. Selon le sociologue allemand Max Weber (1864-1920), l'État est une institution qui dispose du « monopole de la violence physique légitime » sur un territoire donné. Les individus reconnaissent son autorité en acceptant de lui obéir. Cette autorité peut être fondée sur trois types de légitimité : la tradition, le charisme du chef politique ou, dans les sociétés modernes, la rationalité et la légalité des normes instituées par des organes spécialisés. Selon Raymond Carré de Malberg (1861-1935), l'État est une « personne juridique » permanente et immuable qui ne doit pas être confondue avec les gouvernants. Il incarne une volonté supérieure et incontestable, mais il est contraint de respecter le droit qu'il énonce lui-même (notamment les textes constitutionnels) : « Si absolue que soit la puissance de l'État et alors même qu'il lui serait juridiquement possible de tout faire, il ne peut supprimer tout ordre juridique et fonder l'anarchie, car il se détruirait lui-même »⁸⁴¹, note le juriste français.

⁸⁴⁰ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Op. cit.*, p. 63-64.

⁸⁴¹ Raymond CARRE de MALBERG, cité par Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Dictionnaire de la pensée politique. Idées, doctrines et philosophies*, Paris, Dalloz, 2005, p. 64.

Au XXe siècle, les débats sur la légitimité de l'État restent au cœur de la réflexion philosophique. Tout d'abord, dès les années 1920, Carl Schmitt défend le caractère incoercible de l'État (*Théologie politique*, 1922). Le philosophe allemand prend pour référence les situations d'exception. C'est selon lui dans les moments de tension maximale- lorsqu'il s'agit de livrer une déclaration de guerre par exemple- que l'essence de l'État se dévoile le plus clairement. Le pouvoir souverain s'y trouve libéré de toute obligation morale. Il suspend le droit établi en vertu d'un principe supérieur d'autoconservation. Cette faculté démontre qu'il présente un caractère absolu, y compris dans les périodes de paix. Mais, la double expérience du nazisme et du stalinisme tend à discréditer cette lecture : d'une part, dans la perspective ouverte par les premiers penseurs du totalitarisme- Karl Popper, Hannah Arendt-, l'affirmation illimitée de l'État est inévitablement perçue comme liberticide. D'autre part, dans l'après-guerre, le développement de l'État-providence et l'interventionnisme de l'État sont critiqués par les théoriciens du néo-libéralisme, notamment par Milton Friedman.

La critique est renouvelée dans les années 1970 par les mouvements libertaires de droite, notamment par les auteurs « libertariens », c'est-à-dire les partisans d'un ultralibéralisme politique et économique. L'un de leurs principaux représentants, Friedrich Von Hayek (1899-1992) reconnaît que divers services d'intérêt général peuvent être financés par l'impôt. Mais il conteste le fait que leur gestion soit confiée aux seuls pouvoirs publics et préconise de les soumettre aux règles de la concurrence. L'objet de la critique est moins l'État en lui-même que l'existence d'un « monopole gouvernemental » sur certaines activités relevant de la sphère privée. Principal animateur du courant libertarien dans les années 1970-1980, Robert Nozick (1938-2002), dans son ouvrage *Anarchie, État et Utopie* (1974), ne reconnaît à l'État que la mission de protéger le marché, c'est-à-dire la sécurité de la propriété privée, respect des contrats, répression du vol et lutte contre la fraude. Dans son ouvrage *L'Éthique de la liberté*, 1982, Murray Rothbard (1926-1995) développe un point de vue plus radical. Il établit que les hommes sont libres à la seule condition de pouvoir organiser eux-mêmes leurs relations, sans l'intervention d'une autorité extérieure.

L'État est à ses yeux un organe dont l'existence même est illégitime : les fonctions qu'il assume aujourd'hui peuvent être assurées par le jeu naturel du marché, y

compris la défense de la propriété et la protection des contrats. Enfin, dans les années 1990, la construction de l'Union européenne comme la mondialisation, entendue comme intensification des échanges économiques, élargissement des marchés financiers, développement des flux migratoires transnationaux, ouverture des communications, suscitent de nouveaux questionnements. Jürgen Habermas jette un regard critique sur les principes qui ont servi à unifier les sociétés politiques à l'âge moderne. La construction européenne fournit selon lui le moyen de dépasser des structures étatiques devenues obsolètes- ce qui implique le développement d'une « solidarité cosmo-politique ». Les communautés de citoyens doivent désormais rechercher leur unité dans l'adhésion à de normes supérieures associées à l'esprit démocratique et aux droits de l'homme⁸⁴².

3.1.2. L'avènement de l'État importé en Afrique

Après avoir vu précédemment comment s'est réalisée la formation de l'État ainsi que le développement qu'il a connu au long des siècles en Europe, il nous faut constater que l'avènement de l'État moderne en Afrique n'a pas suivi la même trajectoire historique que celle de l'État en Occident qui s'est étalée sur quatre siècles⁸⁴³. L'État en Afrique est une réalité importée par la colonisation entreprise par des puissances européennes dès la deuxième moitié du XXe siècle sur le continent noir. Guy Aundu Matsanza reconnaît cette particularité de l'État en Afrique lorsqu'il affirme que

« L'émergence de la colonisation en Afrique au XIXe siècle a abouti, au courant des décennies 1950-1960, à la naissance de l'État moderne, près de quatre siècles après son apparition en Occident. L'État naît dans une grande violence déployée pour réduire les structures traditionnelles qui exerçaient une certaine contrainte dans leurs sphères, et ont résisté contre le nouvel ordre. La persistance de celui-ci dans sa logique a intensifié la violence qu'il exerçait afin de s'imposer et d'accaparer les richesses locales. L'État moderne en Afrique, bien que réapproprié par les autochtones, n'émane donc pas de structures traditionnelles, évincées par la domination étrangère devenue seule véritable instance d'autorité. Les organisations anciennes ont été, selon les cas, soit intégrées (*indirect rule* britannique), soit supprimées ou étouffées (modèle direct français ; assimilation portugaise ou paternalisme belge), privant les populations de toute autre option politique »⁸⁴⁴.

⁸⁴² Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Dictionnaire de la pensée politique. Idées, doctrines et philosophies*, Paris, Dalloz, 2005, p. 65.

⁸⁴³ Jacques CHEVALLIER, *L'État post-moderne*, Issy-Les-Moulineaux, Lextenso Éditions, 2017, p. 22.

⁸⁴⁴ Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en RD Congo*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 9.

Il ressort de cette affirmation que l'avènement de l'État moderne en Afrique est intimement lié à l'entreprise coloniale européenne en Afrique, et que cet État moderne n'est pas le résultat d'une adoption par les africains d'une nouvelle organisation de la vie sociale, mais le fruit d'une imposition destinée à supplanter les autres formes d'organisation et de gestion du pouvoir politique qui existaient en Afrique. Parmi ses principaux traits distinctifs, l'État moderne en Afrique est organisé d'en haut par un mimétisme constitutionnel, voire institutionnel de la métropole coloniale, et qui ignore souvent les réalités de la société locale.

Au Congo-Kinshasa, c'est sur base d'instruments de droit belge que la *Loi fondamentale* fut élaborée, une loi spéciale de la Belgique qui mettait fin à la colonisation au Congo le 30 juin 1960. Les articles 51 et 259 de cette Loi fondamentale léguaient au nouvel État du Congo les agents belges en service, à savoir les magistrats, officiers et sous-officiers de la Force Publique ou armée coloniale, et établissaient le Conseil d'État de Belgique en organe habilité à traiter de la constitutionnalité des lois, des conflits de compétence et de la légalité des actes réglementaires au Congo. Les institutions étaient calquées sur les structures politiques belges. Élu au second degré, le Président de la République du Congo régnait mais ne gouvernait pas. Ce mimétisme fut l'une des causes de la crise institutionnelle au sommet de l'État qu'a traversée le Congo au lendemain de la proclamation de son indépendance : le conflit de compétence entre le président Kasa-Vubu et le Premier ministre Lumumba⁸⁴⁵.

En plus du mimétisme de l'État moderne en Afrique, il convient de dire que l'État hérité de la colonisation est extérieur à la société africaine. Le mode autochtone d'exercice du pouvoir, sa perception locale ont été négligés au profit d'une conception étrangère. Dénommé au Congo, « Bula Matari »⁸⁴⁶, l'État n'a pas été le produit du consentement social mais il a été imposé, construit sur la terreur ; sa structure n'était pas toujours fondée sur la réalité socioculturelle du milieu ; dans la gestion des affaires publiques, la participation des citoyens n'était pas garantie. Ceux-ci ne semblaient pas se

⁸⁴⁵ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 9.

⁸⁴⁶ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 9, note 3 : Bula Matari est le surnom donné à Henry Morton Stanley, dans le Bas-Congo qui avait vers la fin du XIXe siècle effectué plusieurs missions d'exploration du Congo au profit du roi Léopold II des Belges. Ce nom de « Bula Matari » signifie « briseur de rochers », nom appliqué ensuite à l'État.

reconnaître dans les structures artificielles de cet État. Perçu comme un « pur produit d'importation » dont la « greffe » a nécessairement mal pris selon la thèse de Bertrand Badie⁸⁴⁷, non fondé sur la société locale, l'État artificiel hérité de la colonisation nécessitait, pour ses nouveaux gouvernants, de trouver les bases à leur autorité⁸⁴⁸.

Toutefois, il convient de relever que la thèse de l'État considéré comme un pur produit d'importation en Afrique ne fait pas l'unanimité parmi les chercheurs africanistes. Certains, comme Jean-François Bayart, soutiennent que les autochtones se sont appropriés l'État hérité de la colonisation, explicitement ou non, en consentant à exercer le pouvoir⁸⁴⁹. En d'autres termes, d'après Jean-François Bayart, l'État postcolonial en Afrique n'est plus une structure exogène, car la société actuelle lui confère désormais des bases autochtones ; cet État existe et fonctionne comme un rhizome de réseaux personnels, et le Parti unique adopté par de nombreux régimes politiques autoritaires a favorisé cette réappropriation via les réseaux économiques et politiques dans l'État.

Réagissant à la thèse de Jean-François Bayart sur l'État importé, William Zartman reconnaît que Jean-François Bayart offre une vision neuve de l'État et du rôle d'un parti en Afrique, mais que son approche des réseaux mérite d'être critiquée, par le fait que l'État perd son contrôle sur l'espace économique et politique ; les réseaux confisquent ses prérogatives, ce qui va l'amener à disparaître tôt ou tard⁸⁵⁰. Pour sa part, le politologue congolais Guy Aundu Matsanza doute de l'assise de l'État moderne en Afrique noire. Selon lui, la réappropriation de l'État postcolonial à travers les réseaux économiques et politiques est plutôt l'œuvre des dirigeants qui, en l'absence d'un fonctionnement démocratique efficient des institutions, ne rendent compte à personne. Les réseaux recréent la contrainte coloniale et l'image de l'État comme patrimoine privé (État léopoldien,

⁸⁴⁷ Cédric JOURDE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : la problématique de l'État », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Le politique en Afrique. État des débats et pistes de recherche*, Paris, Karthala, 2009, p. 46 ; voir aussi l'ouvrage au titre évocateur de Bertrand BADIE, *L'État importé. L'Occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, CNRS Éditions (Nouvelle édition), (1992), 2017.

⁸⁴⁸ Guy AUNDU Matsanza, *État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 9.

⁸⁴⁹ Jean-François BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 2006 ; Jean-François Médard, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Karthala, Paris, 1991, p. 324-325.

⁸⁵⁰ William ZARTMAN, cité par Guy AUNDU Matsanza, *État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 13.

Congo belge...). Car c'est à travers les hommes qui le dirigent (Zaire de Mobutu, Congo de Kabila...) que cet État est rendu visible ou réel, plutôt que par ses structures ou leurs fonctions à travers lesquelles la société pourrait se reconnaître. L'essence de l'autorité de l'État demeure dans la personnalisation du pouvoir et la clientélisation de la société⁸⁵¹.

Mais, pour voir clair dans ces débats mouvementés sur l'émergence de l'État en Afrique ainsi que la faiblesse de l'État qui s'ensuit, il convient, d'une part, de rappeler l'approche wébérienne de l'État dont la définition est classique en science politique ; d'autre part, présenter l'état des débats sur la conception wébérienne de l'État en Afrique, dans l'espoir de percevoir l'impact de cette conception wébérienne sur la faiblesse de l'État en Afrique en général et au Congo-Kinshasa en particulier.

3.1.2.1. Approche wébérienne de l'État

Sociologue allemand et fondateur de la sociologie politique, Max Weber (21 avril 1864-14 juin 1920) apporte une clarification décisive à la définition sociologique de l'État : « Nous entendons par État, écrit-il, une 'entreprise politique de caractère institutionnel' lorsque et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime »⁸⁵². Dans son analyse de cette définition wébérienne de l'État, Arnauld Leclerc constate que cette définition a connu un certain réductionnisme par le fait que l'évocation de l'État en général se traduit par le monopole de la violence légitime. Pour rendre justice à la conception wébérienne de l'État, Arnauld Leclerc se propose d'analyser cette dernière sous deux angles : d'une part, sous l'angle statique dans lequel les termes utilisés dans la définition de l'État par Max Weber sont explicités, notamment celui de « monopole de la violence » et celui de « violence légitime » ; d'autre part, sous l'angle dynamique à travers lequel les différentes formes historiques de l'État sont examinées tout en situant ce concept de l'État dans l'œuvre de Weber⁸⁵³.

⁸⁵¹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 13.

⁸⁵² Max WEBER, *Économie et société I. Les Catégories de la sociologie*, Pocket (1971), 1995, p. 97.

⁸⁵³ Arnauld LECLERC, *Introduction à la science politique*. Université de Nantes, www.cours.unjf.fr/course/info.php?id=235, p. 2ss. (Consulté le 20 juin 2021).

3.1.2.2. *État et monopole de la violence*

L'étude du problème que soulève le « monopole de la violence » dans l'approche wébérienne de l'État, démontre que pour le sociologue allemand, la politique est plus ancienne que l'État. Celui-ci n'est que la forme historique moderne de la politique. Par ailleurs, Arnaud Leclerc constate que la politique est définie par Weber selon le critère du moyen et non celui de la finalité. La même idée s'applique pour la forme moderne de la politique qu'est l'État. Celui-ci ne peut pas être défini par les finalités car elles sont nombreuses. Il en résulte une conséquence importante d'après laquelle Max Weber ne s'intéresse pas aux tâches que l'État doit accomplir mais seulement à ce qui le singularise par rapport à d'autres formes de groupement. En d'autres termes, Max Weber ne dit pas que l'État doit se cantonner aux tâches exigeant la violence. Il ne prétend pas que l'État doit nécessairement être un État-Gendarme. Mais lorsque l'État éduque, commerce, distribue des aides, il fonctionne à l'injonction juridique elle-même garantie par la contrainte physique.

Partant de cette approche du monopole de la violence, Max Weber reconnaît deux problèmes. D'une part, que l'État n'utilise pas que ce seul instrument de la violence. Max Weber admet que les dirigeants utilisent d'autres moyens comme la persuasion. Néanmoins la violence est le moyen spécifique de l'État au sens où, en cas de défaillance des autres moyens, c'est elle qui assurera en fin de compte l'exécution de l'ordre. En clair, pour Arnaud Leclerc, la violence est l'*ultima ratio* chez Max Weber, puisque c'est elle qui, au bout du compte, assure l'obéissance à la norme édictée. C'est elle qui assure la solidité de l'ordre politique établi. D'où la conclusion que le terme de « violence » est délicat et mal choisi ; les termes de coercition ou contrainte physique seraient les meilleurs car plus neutres. Cela permet aussi de mieux comprendre un point décisif selon lequel la violence ne recouvre pas seulement la brutalité mais aussi de mécanismes juridiques de sanction comme l'amende, la saisie, l'emprisonnement.

D'autre part, le monopole de la violence a été revendiquée par d'autres groupements que l'État. Sur ce deuxième problème, Max Weber admet que des groupements comme le clan, la communauté familiale, la corporation, le gang emploient également la violence. Mais trois traits distinguent l'État dans ce cas selon Max Weber : tout d'abord, l'État est une organisation à caractère institutionnel ce que ne sont pas le

gang, le clan ; ensuite, l'État revendique avec succès un monopole ce qui signifie qu'il a une compétence générale et exclusive tandis que le père de famille ou la corporation n'ont qu'une compétence déléguée. Cette précision qui est faite est décisive car elle montre que le monopole de la violence légitime est la traduction sociologique du concept philosophique et juridique de « souveraineté »⁸⁵⁴. Enfin, la violence de l'État est singulière puisqu'elle ne vise que l'exécution des normes juridiques.

3.1.2.2.1. État et violence légitime

Selon Arnauld Leclerc, lorsque Max Weber parle de la violence légitime, il considère qu'une analyse scientifique doit être neutre, ce qui impose de distinguer les jugements de valeur des jugements de fait. Il ressort de cette assertion que la violence ne doit pas être envisagée comme valeur (bien ou mal) mais comme un fait : les gouvernants utilisent la violence (la contrainte). Mais pour cela ils ont besoin du consentement des

⁸⁵⁴ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL et Antoine ROGER, *Op.cit.*, p. 198-199. A l'entrée « Souveraineté », ces auteurs affirment que le principe de souveraineté est au cœur de la définition moderne de l'État. Il désigne « la puissance de commandement », c'est-à-dire la prérogative que possède l'État d'exercer, sur un territoire délimité, une domination légitime, inaliénable et impersonnelle sur l'ensemble des individus, des groupes et des institutions intermédiaires. Il suppose, à l'intérieur de ce territoire, le pouvoir de faire et de défaire les lois, de les exécuter, d'exercer la justice, de lever l'impôt, de battre monnaie, mais aussi de recourir à la force (police, armée) pour maintenir l'ordre public. Il suppose également, sur la scène internationale, une reconnaissance par les autres États, sans laquelle la souveraineté n'est pas effective. L'idée de souveraineté puise ses racines dans l'histoire européenne. Sa formation est parallèle au mouvement d'émergence des États modernes qui accompagne l'essor des grandes monarchies chrétiennes. Le mot est inventé au XIIIe siècle, mais il reste largement méconnu jusqu'au XVIe siècle. En revanche, l'idée du pouvoir souverain est en germe dans la pratique politique dès la fin du Moyen-Âge, au moment où le Saint Empire romain germanique entre dans sa phase de déclin et où la papauté perd définitivement toute prétention à exercer un pouvoir temporel sur l'Europe chrétienne. C'est au XIIIe siècle que sont formulées les premières revendications à l'exercice d'un pouvoir suprême dans les frontières délimitées d'une cité ou d'un royaume. Bien plus, Machiavel est le premier philosophe à promouvoir l'idée d'un pouvoir absolu tirant sa puissance de lui-même et non de son origine divine (*Le Prince*, 1513). Il forge les arguments qui donnent au pouvoir séculier une légitimité propre, indépendante de toute intervention extérieure.

Mais il faut attendre Jean Bodin pour que soit affirmé le principe d'une puissance suprême tout entière contenue dans l'État (*Les Six livres de la République*, 1576). En pleine guerre de religion, alors que la couronne de France est déstabilisée par la Réforme et les réactions hostiles de l'aristocratie catholique, le juriste français justifie la puissance de l'État par le recours à l'idée de souveraineté. Celle-ci constitue la « puissance absolue et perpétuelle d'une République ». Elle associe l'État à un pouvoir indivisible, illimité, continu et impersonnel. Sans ces quatre caractéristiques, l'État n'a point d'existence. Avec ces caractéristiques, il devient une « puissance publique » vouée à survivre à la présence contingente des gouvernants et aux évolutions du régime. Ainsi, Bodin forge-t-il non seulement la définition moderne de la souveraineté, mais il fait de celle-ci la clé de voûte de la théorie de l'État. Thomas Hobbes interprète la notion de souveraineté dans un sens analogue, mais aussi plus autoritaire (*Léviathan*, 1651). Pour le philosophe anglais, le pouvoir souverain doit disposer d'une autorité absolue et incontestable sur les sujets du royaume. Selon lui, en effet, seule la puissance suprême du souverain peut assurer le maintien de la paix civile dans un monde où les êtres humains sont naturellement portés à s'entre-déchirer.

gouvernés. A la question de savoir comment cette légitimité est-elle acquise, Arnauld Leclerc rappelle la distinction de trois types de légitimité qui correspondent aussi à trois formes de domination chez Max Weber : tout d'abord, la légitimité charismatique qui repose sur la valeur personnelle d'un homme qui se distingue par sa sainteté, son héroïsme ou son exemplarité. Elle se fonde sur le caractère exceptionnel, hors du commun du chef. Ensuite, la légitimité traditionnelle qui désigne la validité de ce qui a toujours été. Elle repose sur la croyance dans les traditions en vigueur et dans l'acceptation des dirigeants appelés au pouvoir en vertu de la coutume. Elle se fonde sur une piété. Enfin, la légitimité légale-rationnelle qui désigne la validité de ce que l'on a jugé comme valable. Elle repose sur la croyance en la validité des lois et règlements établis rationnellement et dans la confiance octroyée aux dirigeants désignés conformément à la loi. Elle se fonde sur un caractère impersonnel. Max Weber conclut ce problème en affirmant que « la forme de légitimité actuellement la plus courante consiste dans la croyance en la légalité, c'est-à-dire la soumission à des statuts formellement corrects et établis selon la procédure d'usage »⁸⁵⁵. Autrement dit, la violence est légitime pour Max Weber parce qu'elle est utilisée conformément au droit et la loi⁸⁵⁶.

⁸⁵⁵ Max WEBER, cité par Arnauld LECLERC, *Introduction à la science politique*. Université de Nantes, www.cours.unjf.fr/course/info.php?id=235, p. 3 (consulté le 21 juin 2021) ; Max WEBER, *Économie et société I. Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket (1971), 1995, p. 73.

⁸⁵⁶ Arnauld LECLERC, *Introduction à la science politique*. Université de Nantes, www.cours.unjf.fr/course/info.php?id=235, p. 3 (consulté le 21 juin 2021) ; Max WEBER, *Économie et société I. Les catégories de la sociologie*, Pocket (1971), 1995, p. 3 (consulté le 21 juin 2021). Arnauld Leclerc fait remarquer que la conception wébérienne de la légitimité de la violence soulève d'immenses difficultés, de même qu'elle a reçue de nombreuses critiques, mais qui sont en même temps à la base de son succès. Pour ne citer qu'un exemple des critiques formulées à l'endroit de cette dernière, Arnauld Leclerc rappelle la relation de l'État à l'histoire dans la pensée de Max Weber. Il déclare, à ce propos, que Weber ne se contente pas de forger un concept générique d'État (l'État en général), mais qu'il reconnaît que l'État est une forme historique et qu'il s'insère dans le mouvement de l'histoire. Weber refuse cependant de céder trop à un déterminisme rationnel. Il en résulte non seulement que l'État est le résultat d'un processus historique mais encore que ce processus se poursuit et travaille de l'intérieur la figure de l'État. Du coup, différentes formes d'État se sont succédés historiquement. L'évolution de la société au cours de l'histoire (particulièrement l'histoire moderne), c'est-à-dire la dynamique de la société moderne est caractérisée par Weber comme étant « un processus de rationalisation ». De ce fait, l'État en général doit être décliné selon les étapes du processus de rationalisation. Max Weber distingue l'État de la période médiévale et de la Renaissance c'est-à-dire au début de son institutionnalisation et l'État contemporain dont l'institutionnalisation est achevée. Le premier peut être appelé « l'État patrimonial » qui incarne la légitimité traditionnelle. Le second est appelé « l'État bureaucratique moderne » qui incarne le triomphe de la domination légale-rationnelle. Cet État moderne, outre le monopole de la violence légitime, se caractérise par deux traits issus de la « rationalisation du droit » : d'une part, une spécialisation des organes de direction notamment une différenciation des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire et l'émergence d'une police chargée de protéger la sécurité des individus et l'ordre public ; d'autre part, une administration rationnelle (bureaucratie) qui se fonde sur des règlements explicites pour intervenir dans

3.1.3. *État des débats sur la conception wébérienne de l'État en Afrique*

Dans sa contribution⁸⁵⁷ à l'ouvrage sur *Le politique en Afrique. État des débats et pistes de recherche*, Cédric Jourde affirme que « l'État continue d'être l'une des principales clés d'entrée à laquelle ont recours les politologues pour analyser la vie politique en Afrique »⁸⁵⁸. En d'autres termes, selon cet auteur, l'État « demeure l'un des rouages de l'analyse politique en Afrique »⁸⁵⁹. Cédric Jourde se propose de « faire la lumière sur les principaux débats autour des États africains, tels qu'ils ont émergé au cours des dernières années à la fois dans la littérature francophone et anglophone »⁸⁶⁰. Dans son argumentation, Cédric Jourde examine, d'une part, l'idéal-type wébérien de l'État par rapport à la construction de l'État en Afrique, et il explique les « capacités » de l'État africain, d'autre part dans l'optique de bien situer la faiblesse de ce dernier.

3.1.3.1. *L'idéal-type wébérien de l'État*

Abordant la question de la construction de l'État en Afrique, Cédric Jourde affirme qu'à la lecture de plusieurs études récentes sur le politique en Afrique, il se dégage un constat selon lequel il existe un fossé important entre l'idéal-type wébérien de l'État, définition quasi-hégémonique en science politique, et la réalité des États tels qu'ils se construisent en Afrique depuis la colonisation⁸⁶¹. Cet auteur déclare qu'en dépit de la définition wébérienne de l'État comme un idéal-type, c'est-à-dire comme une construction analytique abstraite, il n'en demeure pas moins que pour plusieurs politologues les deux principaux piliers de l'État wébérien posent de problèmes importants dans l'analyse des États africains, à savoir le monopole de la violence légitime, d'une part, et la séparation entre les sphères publiques et privées qui présuppose l'obéissance « non pas à la personne mais à des règlements impersonnels »⁸⁶², d'autre part. Pour Cédric Jourde, même en

tous les domaines. Cet exercice scrupuleux du principe de légalité engendre un exercice impersonnel du pouvoir (le fonctionnaire est anonyme) et un formalisme.

⁸⁵⁷ Cédric JOUDRE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : la problématique de l'État », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Le politique en Afrique. État des débats et piste de recherche*, Paris, Karthala, p. 43-70.

⁸⁵⁸ Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 43.

⁸⁵⁹ Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 43.

⁸⁶⁰ Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 43.

⁸⁶¹ Cf. Cédric JOUDRE, *Art.cit.* p. 44.

⁸⁶² Max WEBER, cité par Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 44.

admettant avec certains auteurs⁸⁶³, qu'il faille concevoir ces piliers en termes de degrés et non pas en termes dichotomique (absence/présence du monopole de la violence), la plupart des États africains sont très éloignés de cet idéal-type wébérien⁸⁶⁴.

3.1.3.2. Expliquer les « capacités » de l'État en Afrique

En parlant du constat empirique de l'écart qui existe entre la définition wébérienne de l'État et la réalité telle qu'elle ressort des travaux de plusieurs politologues, Cédric Jourde met en exergue les thèses suivantes : tout d'abord, il mentionne les auteurs qui prétendent que la conception wébérienne de l'État fait défaut en Afrique parce que le principe du monopole de la violence légitime, de même que celui de l'étanchéité des sphères publiques et privées, ne correspondent pas à la réalité de la plupart des États africains. C'est le cas de Bertrand Badie qui déclare que, dans la mesure où la structure wébérienne de l'État a été exportée lors de la phase coloniale, autrement dit, le fruit d'une imposition exogène et non pas de négociations endogènes, il est postulé que la « greffe » de l'État a nécessairement mal pris⁸⁶⁵. En d'autres termes, pour Bertrand Badie, si des chercheurs postulent qu'en parlant de l'État en Afrique, il s'agit d'une « importation d'un ordre territorial et d'un aménagement de l'espace, tout droit sortis d'un modèle westphalien abusivement universalisé »⁸⁶⁶, alors pour ceux-ci le fossé entre la norme wébérienne (ou westphalienne) et la réalité africaine ne peut être qu'énorme⁸⁶⁷.

⁸⁶³ Jean-François MÉDARD, « L'État patrimonialisé », in *Politique Africaine*, n° 39, Octobre 1990, p. 26. C'est en réfléchissant sur « les paradoxes de l'État africain » que Jean-François Médard affirme à la suite de Jean-Pierre Netti que l'État en Afrique est une question de degré avant d'être une question de nature : « L'État africain existe-t-il ? Correspond-il à une réalité ou à une fiction ? Les deux thèses s'affrontent avec les arguments plus convaincants les uns que les autres. Nous nous refusons à trancher car nous considérons que cet État est les deux, réalité et fiction. Le débat est en partie académique et renvoie à la définition que chacun donne de l'État. Il est aussi empirique, car la réponse n'est pas la même pour toutes les entités politiques en Afrique. Pour se mettre d'accord, le mieux est de suivre J.-P. Netti en considérant l'État d'abord comme une variable : l'État est une question de degré avant d'être une question de nature. Un système politique est plus ou moins étatisé et ceci peut s'apprécier à partir de l'évaluation des capacités de l'État selon un certain nombre de dimensions. Ainsi, le monopole de la force publique légitime peut-être observé dans la plupart des États africains, mais pas dans tous ».

⁸⁶⁴ Cf. Cédric JOUDRE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : la problématique de l'État », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 44.

⁸⁶⁵ Bertrand BADIE, *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, CNRS Éditions, (1992), 2017 (Nouvelle édition), p. III-IV (préface à la nouvelle édition).

⁸⁶⁶ Bertrand BADIE, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, 1995.

⁸⁶⁷ Cf. Cédric JOUDRE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : la problématique de l'État », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 46.

Cédric Jourde précise que pour de nombreux chercheurs, le fossé entre la norme wébérienne et la réalité africaine de l'État se mesure notamment lorsque l'on constate que les États font face à d'importants obstacles lorsqu'il s'agit de « diffuser » et « projeter » leur autorité sur l'ensemble du territoire et de leur population. A ce propos, il se réfère à des auteurs comme Jackson et Rosberg qui affirment que depuis un certain temps les politologues se devaient de différencier la dimension empirique */de facto* de l'État de sa dimension juridique */de jure*. D'après ces auteurs, la plupart des États africains sont des États juridiques, reconnus et même protégés en vertu de la norme ou « doctrine » internationale de la souveraineté. Par contre, peu d'États africains se qualifient au niveau de leur pouvoir empirique, c'est-à-dire de leur capacité réelle à imposer leur autorité sur le terrain. Ainsi, les États africains, à ne pas confondre avec les individus ou les gouvernements qui agissent au nom de l'État, seraient davantage protégés des menaces extérieures, en vertu de la « norme souveraineté », mais davantage menacés de l'intérieur, par des forces sociales endogènes, en contraste complet avec l'expérience européenne⁸⁶⁸.

Ce qui manque à ces États africains, aux dires de Michael Mann, c'est le « pouvoir infrastructurel, c'est-à-dire la capacité concrète à la fois de concevoir et de mettre en application leurs propres politiques, c'est-à-dire d'organiser, d'ordonner et de façonner la société »⁸⁶⁹. Qu'elle soit politique, économique, ou militaire, l'autorité étatique, comme l'explique Joel Migdal, est fortement contestée, subvertie, transformée, ou directement combattue de l'intérieur. L'incapacité à taxer les citoyens, de même que l'incapacité à réformer et standardiser la tenue foncière seraient les deux indicateurs les plus révélateurs de cette faiblesse « infrastructurelle » du pouvoir des États africains⁸⁷⁰.

Dès lors, il s'agit de mieux comprendre le « fossé qui existe entre les « aspirations » de l'État et ses résultats « concrets ». Deux grandes explications, liées l'une à l'autre, se dessinent alors : soit que les représentants de l'État sont « incapables » de diffuser l'autorité étatique à un degré qui s'apparenterait au modèle wébérien, soit qu'ils ne

⁸⁶⁸ Cf. Cédric JOUDRE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : *la problématique de l'État* », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Op.cit.* p. 46.

⁸⁶⁹ Michael MANN, cité par Cédric JOUDRE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : *la problématique de l'État* », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 46.

⁸⁷⁰ Joel MIGDAL, cité par Cédric JOUDRE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : *la problématique de l'État* », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 46.

le « veulent pas ». Pouvoir et vouloir appellent ici à des explications distinctes. Dans le premier cas de figure, les élites étatiques n'ont pas les moyens institutionnels, économiques, et/ou discursifs de s'imposer aux forces politiques qui s'opposent à l'idée de l'État wébérien. L'État est donc en quelque sorte confronté à des forces qui lui sont supérieures, en provenance de l'extérieur ou de l'intérieur des frontières, et qui l'empêchent d'exercer pleinement son autorité, donc d'attendre un plus grand degré d'étatisation. Dans le second cas de figure, le problème qui se pose n'est pas celui d'une incapacité, mais plutôt de non vouloir. Les élites étatiques africaines refusent ici consciemment de procéder à une projection soutenue de l'autorité étatique. Ce refus de jouer le jeu étatique s'expliquerait soit parce que ces élites étatiques sont elles-mêmes issues des communautés, classes sociales ou réseaux qui s'opposent à une présence trop forte de l'État, ou alors parce qu'elles profitent politiquement et économiquement de la faiblesse de l'État. Elles peuvent, par exemple, tirer profit du commerce « illicite » aux frontières et ne pas vouloir que l'État, qu'elles sont censées représenter, nuise à ce commerce par sa trop forte présence⁸⁷¹.

Au terme de l'étude de cette première section consacrée à l'analyse du concept de l'État au sens occidental du terme et à son exportation en Afrique pendant la période coloniale, nous retenons que la formation de l'État en Occident s'est organisée sur le long terme, c'est-à-dire qu'il s'est mis en place pendant plusieurs siècles, alors qu'en Afrique l'exportation de l'État s'est faite durant la colonisation qui a eu lieu à partir du dernier quart du XIXe siècle jusqu'au XXe siècle. La formation de l'État en Afrique s'est réalisée donc sur le court terme, et par manque d'un enracinement suffisant, la greffe de l'État sur la vie sociale en Afrique n'a pas eu le temps de s'enraciner, ce qui a pour conséquence que l'État apparaît comme une réalité extérieure à la vie sociale africaine.

A la base de cette situation inconfortable dans laquelle se trouve l'État en Afrique, nous avons retenu que les deux composantes de la définition wébérienne de l'État, à savoir le monopole de la violence légitime, ainsi que l'absence de différenciation entre le public et le privé dans l'exercice du pouvoir, posent problème en Afrique. Par le fait que l'État en Afrique se dispute le monopole de la violence avec d'autres groupes sociaux, il va

⁸⁷¹Cf. Cédric JOUDRE, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : *la problématique de l'État* », in Mamoudou GAZIBO et Céline THIRIOT (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 46-47.

sans dire que la sécurité du territoire ainsi que la sécurité des personnes et de leurs biens n'est pas assurée comme il se doit. Aussi, la confusion entre le public et le privé est le commun dénominateur à tout un ensemble de pratiques caractéristiques de l'État africain et de sa logique de fonctionnement, à savoir, la corruption⁸⁷², qu'elle soit purement économique ou liée à un échange social, ou encore le clientélisme⁸⁷³, le patronage⁸⁷⁴, le copinage⁸⁷⁵, le népotisme⁸⁷⁶, le tribalisme⁸⁷⁷, le prébendalisme⁸⁷⁸. Toutes ces pratiques qui ne sont généralement abordées qu'isolément sont subsumées par le recours à la notion de patrimonialisme, sans perdre pour autant leur spécificité⁸⁷⁹. La conjonction de ces deux facteurs, notamment le manque de maîtrise du monopole de la contrainte légitime et la confusion entre le public et le privé dans la gestion de l'État, conforte la faiblesse de l'État, d'où l'incapacité d'exercer les fonctions régaliennes qui lui accordent la légitimité et justifie son existence exigée par la nature sociale de l'homme.

3.2. *Esquisse du concept d'Etat faible et ses enjeux sur la vie sociale en Afrique*

Dans la présente section, nous avons le projet de problématiser le concept d'État faible en traçant ses contours (1), en interrogeant les politologues pour tenter d'expliquer la faiblesse de l'État par les facteurs endogènes et exogènes (2), et enfin, montrer impact de l'État faible sur la désinstitutionalisation de l'État en Afrique (3)⁸⁸⁰.

⁸⁷² Le fait d'employer des moyens condamnables (bakchich, dessous-de-table, pot-de-vin) pour faire agir quelqu'un contre son devoir, sa conscience.

⁸⁷³ Pour un homme ou un parti politique, c'est le fait de chercher à élargir son influence par des procédés démagogiques d'attribution de privilèges.

⁸⁷⁴ Favoritisme politique dont une personne influente dans la vie sociale accorde à des personnes qui sont de son obédience.

⁸⁷⁵ Favoritisme, entente au profit d'amis, de relations dans le monde des affaires.

⁸⁷⁶ Abus qu'une personne en place fait de son crédit, de son influence pour procurer des avantages, des emplois à sa famille, à ses amis.

⁸⁷⁷ Organisation sociale basée sur la tribu.

⁸⁷⁸ Le prébendalisme est une pratique qui vise que l'on tire un profit d'une charge que l'on occupe dans la vie sociale.

⁸⁷⁹ Jean-François MÉDARD, « L'État patrimonialisé », in *Politique Africaine*, n° 39, Octobre 1990, p. 29-30.

⁸⁸⁰ Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en RD Congo*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 27-46.

3.2.1. *La faiblesse de l'État à travers ses fonctions régaliennes en Afrique*

Dans sa contribution à un Colloque organisé à Milan sur « Les défis de l'État en Afrique »⁸⁸¹, Lansana Kouyaté inscrit les faiblesses de l'État parmi les défis actuels de l'État en Afrique⁸⁸². Selon ce penseur ivoirien, il est communément reconnu à l'État moderne six fonctions régaliennes que sont la politique étrangère, la sécurité du territoire, la sécurité des biens et des personnes, le respect du droit et imposition de la justice, l'éducation et la santé⁸⁸³. L'État est censé assurer aux citoyens sécurité, santé, éducation, bons services publics de base, création et entretien des infrastructures, création des conditions optimales d'emploi, paix sociale, etc⁸⁸⁴. Examinant les fonctions régaliennes précitées dans le sillage de l'État en Afrique, Lansana Kouyaté constate que, dans chacun de ces domaines, les États en Afrique n'ont pas jusqu'ici rempli leur contrat, sauf quelques exceptions. Il affirme que certains pays ont le mérite d'avoir fourni beaucoup d'efforts pour parvenir à un développement harmonieux, ce qui lui permet de conclure que, de toute évidence, la puissance publique ne s'impose que lorsque l'État qui l'incarne assure aux citoyens la justice sociale et la prise en compte de leurs besoins essentiels.

3.2.1.1. *Sécurité du territoire*

Après avoir rappelé les fonctions régaliennes de l'État et montré leur essence pour la viabilité d'un pays, Lansana Kouyaté s'interroge sur la manière dont la faiblesse de l'État affecte les différentes fonctions régaliennes précitées. S'agissant de la « sécurité du territoire », notre auteur affirme que celle-ci a été, pendant la guerre froide, assurée au travers d'une coopération militaire que beaucoup de pays, surtout francophones, ont dû conclure avec les anciennes puissances coloniales. A la question de savoir si cette coopération bilatérale avait permis de réaliser une véritable restructuration de l'armée dans les pays africains, Lansana Kouyaté répond par la négative. Il note que, malgré de massifs investissements dans l'achat de matériels militaires, beaucoup d'armées africaines

⁸⁸¹ Michel GALY et Paolo SANNELLA (éditeurs), *Les défis de l'État en Afrique, Actes du Colloque de Milan*, CREA, Paris, L'Harmattan, 2007,

⁸⁸² Lansana KOUYATE, « Les défis actuels de l'État en Afrique, une introduction », in Michel GALY et Paolo SANNELLA (éd.), *Les défis de l'État en Afrique, Actes du Colloque de Milan*, CREA, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 35-42. L'auteur est Représentant du Secrétariat général de la Francophonie pour la Côte-d'Ivoire.

⁸⁸³ Lansana KOUYATE, *Art.cit.*, p. 38.

⁸⁸⁴ Cf. Lansana KOUYATE, *Art.cit.*, p. 38.

demeurent structurellement faibles à cause des éléments comme le manque de discipline, la pyramide des grades disproportionnée, le vieillissement des officiers supérieurs et parfois des sous-officiers, le déséquilibre parfois criard dans la représentation régionale ou ethnique, la différence de traitement entre la sécurité présidentielle- véritable garde prétorienne- et les autres corps, etc. Il s'ensuit que ces faiblesses n'ont jamais permis de donner aux armées africaines une réelle capacité de défense du territoire. Comme conséquence, durant la guerre froide, des troupes étrangères, pour la plupart françaises, ainsi que des mercenaires, ont très souvent été les forces de recours et de secours pour suppléer aux lacunes d'armées qui ont fini par se spécialiser dans le maintien de l'ordre intérieur. Après la guerre froide, l'intégrité territoriale n'était plus menacée de l'extérieur mais bien de l'intérieur. Le déploiement des troupes de l'ONU a été le palliatif heureux dans certains cas-mais tout à fait malheureux dans d'autres⁸⁸⁵.

3.2.1.2. Sécurité des biens et des personnes

Abordant la question de la sécurité des biens et des personnes, Lansana Kouyaté rappelle que jamais l'Afrique n'a connu, de par les guerres civiles, autant de réfugiés et de personnes déplacées, autant de destructions de biens matériels, autant de morts. Des États devenus impotents ont dû confier le sort des peuples à la communauté internationale avec laquelle les acteurs politiques et militaires n'ont pas toujours coopéré⁸⁸⁶. En creusant davantage les défis liés à la « sécurité des biens et personnes », notre auteur évoque les obstacles à une sûreté des biens et des personnes qui vont du simple au plus complexe, notamment par le manque de budget approprié pour les prisons et les cellules de détentions provisoires, le manque d'infrastructures de base (prisons, palais de justice...) dans certaines localités de province, corruption presque endémique des forces de l'ordre, due parfois à des bas salaires impayés pendant de longs mois, ce qui a pour conséquence de transformer les forces de l'ordre en de vils racketteurs aux multiples barrages routiers.

Dans le même ordre d'idées, Lansana Kouyaté affirme qu'il existe dans beaucoup de pays une complicité directe des forces de l'ordre dans l'exacerbation du grand

⁸⁸⁵ Cf. Lansana KOUYATE, *Art. cit.*, p. 38-39; Cf. Thierry TARDY, *Gestion de crise, maintien et consolidation de la paix. Acteurs, activités, défis*, Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 2009.

⁸⁸⁶ Cf. Thierry TARDY, *Op.cit.*, p.26.

banditisme. Dans certains cas, les armes à elles confiées pour assurer la sécurité des populations sont malheureusement louées à de dangereux voleurs et criminels pour commettre leur forfait avec à la clef la distribution du butin. Les coupeurs de route sont devenus dans certains pays une catégorie socioprofessionnelle⁸⁸⁷.

3.2.1.3. *Droit et viabilité du système judiciaire*

S'agissant du droit en général et du système judiciaire en particulier, Lansana Kouyaté affirme que la corruption a perverti ce qui demeure la vertu cardinale pour toute société, la justice. La justice n'est pas indépendante dans la plupart des États en Afrique. Le système judiciaire subit fortement l'influence du pouvoir exécutif parce que celui-ci reste le maître d'œuvre de tout ce qui peut toucher à la promotion, aux affectations et aux revenus. Dans certains cas, le système judiciaire est politisé et n'est pas à l'abri du réflexe ethnocentrique qui dévoie son impartialité. La faiblesse de la justice en Afrique contribue grandement à la faiblesse des investissements⁸⁸⁸ à cause de l'impunité dont jouissent les personnes qui détournent l'argent public.

3.2.1.4. *L'éducation*

Abordant la question de l'éducation, Lansana Kouyaté affirme que, s'il y a un domaine où l'échec de l'État en Afrique est des plus patents, c'est bien celui de l'éducation. Si seulement 50% d'une génération d'enfants entrent à l'école primaire, 27% de ces 50% achèvent le cycle élémentaire d'instruction. Pour notre auteur, la faillite de l'État dans le domaine de l'éducation en Afrique, se manifeste également dans le fait que plusieurs promotions ayant terminé l'enseignement supérieur sont sans débouchés, une fonction publique saturée et un secteur privé infécond ne permettant pas de garantir le premier emploi à ceux qui finissent leur cycle universitaire de formation. L'enseignement spécialisé du secondaire a été négligé en faveur de l'enseignement supérieur.

En réfléchissant sur la formation supérieure et universitaire au Zaïre, Jean-Charles Magabe était parvenu, plus d'une décennie avant Lansana Kouyaté, au même constat d'échec de l'État en matière d'éducation en Afrique. Jean-Charles Magabe avait

⁸⁸⁷ Cf. Lansana KOUYATE, *Art.cit.*, p. 39-40.

⁸⁸⁸ Cf. Lansana KOUYATE, *Art.cit.*, p. 40.

noté que la formation universitaire souffrait de trois types de problèmes que sont l'inadéquation aux besoins du milieu, le manqué des débouchés pour ceux qui ont fini leur formation universitaire, et la qualité de l'homme formé à cette université qui pose problème⁸⁸⁹. S'agissant de l'adaptation de la formation universitaire aux besoins du milieu, Jean-Charles Magabe déclare que, d'une manière générale, la formation reçue au niveau supérieur et universitaire est jugée peu adaptée aux besoins de la société. Les cours sont qualifiés de théoriques et calqués sur l'Europe. La plupart des universités furent établies comme des extensions (des antennes) des universités européennes. Ceci apparaît non seulement dans les programmes et les diplômes, mais aussi dans l'organisation structurelle...Malgré les réformes, le système de l'enseignement universitaire est resté *eurocentrique* à cause des liens historiques avec les métropoles ; la perception de l'Europe comme un modèle de développement ; le manque de support didactique autochtone. Dès qu'on veut élaborer un nouveau programme en Afrique, certaines voix s'écrient : « Attention ! Prenez garde de ne pas donner un enseignement au rabais ». L'on est en droit de se demander si le paradigme de niveau est opposable à la volonté de rendre compatible le système éducatif avec la réalité actuelle et celle à venir de la société. Surtout quand le niveau de référence est celui qui a été défini par et pour les sociétés du Nord⁸⁹⁰.

L'autre problème que soulève la formation supérieure et universitaire est, d'après Jean-Charles Magabe, le « manque de débouchés » pour les universitaires formés en Afrique. Conséquence de l'inadéquation de la formation aux besoins locaux, le manque des débouchés est tel que les cadres formés ne trouvent pas d'emploi et sont souvent réduits au chômage ou sont sous-employés. Reprenant à son compte la pensée du Professeur Ki-Zerbo, Jean-charlesMagabe affirme que « le système scolaire africain produit des articles non côtés sur le marché ; comme un gigantesque abattoir installé dans un pays de végétariens. Dans ce cas, l'accroissement d'animaux abattus ne fera qu'aggraver l'absurdité de la situation »⁸⁹¹. C'est dire que la formation dispensée devrait tenir compte des lois du marché. En d'autres termes, les admissions à l'université doivent absolument être conditionnées par le nombre d'emplois disponibles dans le pays, dans la

⁸⁸⁹ Jean-Charles MAGABE, « La formation supérieure et universitaire », in ARCHIDIOCESE DE BUKAVU, *Actes du Synode diocésain (Noël 1990-Pâques 1992)*. « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8), Tome 1, Bukavu, Éditions de l'Archevêché, 1992, p. 332-339.

⁸⁹⁰ Cf. Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 334-335.

⁸⁹¹ Joseph KI-ZERBO, cité par Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 335-336.

région. Il faudrait donc planifier de façon rigoureuse les enseignements en fonction des capacités d'emploi existantes, et rompre ainsi avec la logique qui consiste à consacrer les possibilités à la formation de diplômés condamnés au chômage parce qu'on n'a pas commencé par la création d'emplois.

3.2.1.5. Santé

Dans le domaine de la santé, les interventions des agences spécialisées des Nations Unies, telles que l'Unicef, l'OMS, PAM, HCR..., et l'activisme des ONG tendent à se substituer de fait à l'État dans la prise en charge minimale des malades et la fourniture des médicaments. Il faut aussi prendre en compte les grandes endémies qui continuent de faire des ravages. Il devient presque choquant d'entendre à chaque séminaire et colloque les orateurs égrener les sombres statistiques relatives à la santé sur le continent africain. Ces statistiques elles-mêmes sont à prendre avec réserve, la plupart des pays n'ayant pas de véritables état-civils et des services de statistiques dignes de ce nom⁸⁹².

Au terme de la description des fonctions régaliennes de l'État en Afrique, Lansana Kouyaté déclare que la conséquence majeure des faiblesses de l'État Africain, c'est bien l'instabilité politique et sociale, le non-respect des lois, y compris la Loi Fondamentale, la tendance à la politisation du droit, surtout du droit constitutionnel. Pour illustrer l'ampleur de l'instabilité politique sociale dont souffre l'Afrique, notre auteur note qu'entre 1960 et 1990, 79 coups d'États réussis ont été recensés en Afrique. De 1960 à la fin des années 1980, 82 dirigeants ont été renversés ou assassinés ; seulement 8 d'entre eux s'étaient retirés en paix. Depuis 1990, 30 chefs d'exécutif ont été renversés ou assassinés, 11 se sont retirés en paix et 18 ont quitté le pouvoir après une défaite dans les urnes.

En dépit de ces sombres statistiques, Lansana Kouyaté reconnaît tout de même que l'Afrique partage avec le reste du monde les causes de toutes les faiblesses de l'État citées précédemment. Il rappelle que l'Afrique, féroce brimée par l'histoire, fait face aujourd'hui au poids insupportable de la dette et du service de la dette, à la prolifération de la vente d'armes lourdes et légères venant des pays du Nord, à la pénétration des réseaux extérieurs mafieux outrancièrement engagés dans le trafic des drogues et des stupéfiants, à

⁸⁹² Lansana KOUYATE, *Art.cit.*, p. 40.

la déferlante de réseaux fondamentalistes, à la marginalisation à la fois dans les relations internationales et dans l'économie. Mais pour notre auteur, tout n'est pas perdu. Malgré toutes ces tristes réalités, la prise de conscience des Africains s'affirme de plus en plus. C'est une prise de conscience qui, selon l'auteur, doit passer inévitablement par la négation de l'infantilisme dans lequel le continent africain a été plongé et qu'il a lui-même peu ou prou entretenu. Les luttes pour la promotion de la démocratie, pour l'intégration des économies africaines et pour la participation sans complexe aux négociations internationales en vue de préserver les intérêts économiques et diplomatiques africains sont les instruments de cette nouvelle espérance⁸⁹³.

3.2.2. L'impact des facteurs endogènes et exogènes sur la faiblesse de l'État en Afrique

L'analyse des facettes de la faiblesse de l'État en Afrique faite précédemment donnent raison à Michael Mann qui affirme que les États africains souffrent du manque de « pouvoir infrastructurel » c'est-à-dire, la capacité concrète à la fois de concevoir et de mettre en application leurs propres politiques, c'est-à-dire d'organiser, d'ordonner et de façonner la société. D'après Cédric Jourde, les analyses qui privilégient cette piste de l'incapacité des États africains à développer davantage l'autorité de l'État en Afrique puisent leur argument à deux niveaux distincts : le niveau national ou « endogène » et le niveau international ou « exogène ».

3.2.2.1. Les facteurs endogènes

Cédric Jourde affirme que, pour plusieurs auteurs, les représentants des États africains sont fortement contraints quant à leur capacité d'imposer l'autorité étatique. Cela peut s'expliquer en partie parce que l'importation du modèle étatique était elle-même déficiente. Au contraire de la construction étatique en Europe de l'Ouest, qui s'est opérée sur le « temps long », par une socialisation et une institutionnalisation poussée, l'importation du modèle en Afrique s'est effectuée sur le temps court et par la voie coercitive, sans véritables bases légitimes. Se référant à Dominique Darbon, à propos de la comparaison entre les administrations du Nord et celle des Afriques, il est dit que « En Afriques (sic), on aura ainsi des fonctionnaires avant les luttes sociales permettant la

⁸⁹³Cf. Lansana KOUYATE, *Art.cit.*, p. 41-42.

construction de cette catégorie, des démographes avant les recensements, des fiscalistes avant l'émergence d'une capacité mais aussi d'une nécessité de lever l'impôt, des frontières avant la construction politique des frontières »⁸⁹⁴.

D'autres analystes affirment que le faible degré d'étatisation en Afrique s'explique par le fait que des acteurs internes sont en mesure de défier, ou à tout le moins d'amoindrir fortement, la présence de l'État dans différents lieux et relations sociales. L'un des représentants de cette approche est Jeffrey Herbst qui s'inspire des historiens et politologues qui remettent en cause la supposée hyper-puissance de l'État colonial pour mieux expliquer la faiblesse de l'État postcolonial. A l'opposé du « casseur de rochers », *Bula Matari*, pour reprendre la métaphore congolaise à propos de l'État colonial omnipotent, selon Crawford Young⁸⁹⁵, Herbst soutient que l'étendue de l'autorité étatique, de l'ère coloniale à l'époque postcoloniale, a toujours été limitée sur le continent africain. Il met en évidence la faible densité de population de l'Afrique et sa géographie difficile, comme éléments qui ont toujours constitué un obstacle majeur à toute tentative de centralisation politique⁸⁹⁶.

Par ailleurs, si pour certains, il importe d'étudier l'incapacité (relative et variable) de l'État à diffuser son autorité, Cédric Jourde affirme que pour d'autres politologues, il importe plutôt d'analyser le rôle déterminant de la volonté, de la part de ceux qui agissent au nom de cette entité abstraite qu'est l'État, de ne pas même tenter de mettre en œuvre le modèle wébérien. Il s'agit donc moins d'une question d'incapacité que d'une volonté et d'un calcul des acteurs. A ce propos, Jean-François Médard affirme que le phénomène de « patrimonialisation » de l'État est au centre du problème, puisque les agents de l'État sont de véritables entrepreneurs politiques, donc des *Big men* à la tête des réseaux de clients politiques dont la loyauté doit être entretenue, agissant dans une logique qui sape les fondations même de l'État qu'ils sont supposés servir. Ainsi, « la ponction prélevée par les agents de l'État est perçue comme prédation parce qu'ils la prélèvent à leur profit personnel et non à celui de l'État. Chacun exploite sa position publique comme

⁸⁹⁴ Dominique DARBON, cité par Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 47.

⁸⁹⁵ Crawford YOUNG, *The African Colonial State in Comparative Perspective*, Yale University Press, 1994, p. 1.

⁸⁹⁶ Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p.48.

une prébende... Mais cet État est lui-même capturé par ceux qui agissent en son nom et le font fonctionner à leur propre profit »⁸⁹⁷.

De même, Nicolas Van De Walle explique que la faible capacité des États africains, causée par le jeu néo-patrimonial, est consciemment produite par les élites étatiques qui y trouvent leur intérêt. La « crise permanente » que traverse les États africains s'expliquerait donc principalement par la volonté des acteurs dominants de maintenir en place le système clientéliste et présidentieliste, deux formes institutionnelles qui se nourrissent l'une l'autre et qui ensemble minent toute tentative de construire un État selon les normes wébériennes. L'un des principaux problèmes pour le projet de construction étatique, selon Van De Walle, réside donc dans la « phagocytose » des ressources publiques par les élites étatiques et leurs réseaux clientélistes, activité qui n'est pas compensée par une augmentation des revenus⁸⁹⁸.

Pour Van De Walle, contrairement à une idée souvent véhiculée, les États africains ne sont pas plus dépensiers que les autres États, mais par contre leurs élites génèrent moins de revenus que les autres, car ceux-ci sont captés par les réseaux clientélistes ou tout simplement évités : les hauts représentants de l'État évitent de collecter l'impôt (qu'ils seraient les premiers à devoir payer, car ils sont souvent parmi les plus fortunés du pays), ne paient pas les licences, ou encaissent les recettes des douanes. Selon cette approche, l'hypothèse centrale ne réside pas dans la faible « capacité » de l'État à générer des revenus, mais bien d'un refus conscient des représentants étatiques de s'y astreindre. Refus n'est pas incapacité. Van De Walle s'oppose à ceux qui voient dans les États africains des institutions en manque d'autonomie par rapport aux sociétés qu'ils sont censés gouvernés⁸⁹⁹.

Dans cet ordre d'idée, Jean-François Médard avance justement que les agents de l'État « sont eux-mêmes capturés par leurs familles, leurs villages et leurs clientèles », et doivent donc « impérativement redistribuer à la société sous peine de sanctions »⁹⁰⁰. À l'inverse, Van De Walle affirme que les États africains, ou plutôt ceux qui agissent au nom

⁸⁹⁷ Jean-François MÉDARD, cité par Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 51.

⁸⁹⁸ Cf. Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 51.

⁸⁹⁹ Cf. Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 51-52.

⁹⁰⁰ Jean-François MÉDARD, cité par Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 52.

de l'État, sont très autonomes dans la mesure où une petite « aristocratie étatique » s'isole consciemment du reste de la société et se partage (ou se dispute) les prébendes de l'État. La preuve de cette autonomie est que, malgré la diversité des réalités africaines, les fruits du partage ou de la dispute des prébendes de l'État ne « redescendent » pratiquement pas hors du cercle de la petite élite. L'impossibilité pour la société de « goûter » véritablement aux fruits de la prébende, à part quelques miettes négligeables, démontre donc la capacité d'isolement de l'élite étatique⁹⁰¹.

3.2.2.2. *Les facteurs exogènes*

Si des facteurs internes expliquent l'incapacité, ou le refus, de développer les institutions étatiques, de nombreux auteurs insistent sur aussi sur le rôle des facteurs externes dans la compréhension de ce phénomène. Plus précisément, Cédric Jourde retient trois types de contraintes internationales qui seraient à l'origine de cette incapacité et de ce non vouloir : la contrainte des réformes structurelles demandées par les institutions financières internationales (IFI), celle de la mondialisation de l'économie néolibérale, et enfin celle de la « politique de l'aide au développement »⁹⁰².

3.2.2.2.1. *Contraintes des réformes structurelles des Institutions financières internationales*

Cette contrainte réside dans l'action des grandes institutions financières internationales, de leurs agences régionales, et des États donateurs d'aide publique au développement, qui ensemble, mais à des degrés divers, poussent vers la diminution de l'appareil d'état et son repli autour de certaines activités régaliennes cruciales pour le bon fonctionnement de l'économie libérale, comme la protection de la propriété privée, des investissements étrangers et la coordination du développement des infrastructures. L'objectif que vise cette contrainte, c'est d'appliquer au fonctionnement de l'État une recette d'abord réservée aux entreprises privées, mettant l'accent sur les notions utilitaristes de compétitivité, de rendements, et de minimalisation des coûts. L'imbrication d'une logique privée à une logique publique, d'abord inoculée par les « cabinets de

⁹⁰¹ Cf. Nicolas Van De WALLE, cité par Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 52.

⁹⁰² Cf. Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 52.

conseil » dans les États industrialisés, produit un hybride politique différent de l'idéal wébérien⁹⁰³.

Toujours dans le cadre de cette contrainte ayant trait aux réformes structurelles des institutions financières internationales, il faut évoquer la « bonne gouvernance », vertu défendue par les grandes instances internationales, qui constitue un discours contraignant qui vise à réduire l'étendue de l'action étatique dans les sphères économiques et sociales. Sous son couvert « apolitique » se cache en fait un véritable programme politique de « dé-étatisation » au profit des acteurs privés, lesquels inclus aussi les organisations non-gouvernementales : ce phénomène crée une fausse impression de « dépolitisation » de l'État et de l'économie, une reconfiguration dans un sens restrictif des espaces politiques et un rétrécissement des espaces démocratiques. A ce propos, Béatrice Hibou rappelle que le discours des grandes institutions financières internationales comme la Banque Mondiale, en prétendant vouloir dépolitiser l'économie et circonscrire le rôle de l'État à des questions techniques, se rapproche de fait d'un « catéchisme économique » aux « ambitions civilisatrices ». Ce discours ferait ainsi écho à celui tenu par les missions chrétiennes déployées en Afrique à la fin du 19^e siècle, tous deux producteurs de « faits missionnaires », fondés sur une vision subjective et dichotomique de la vie politique et économique : le bien et le mal ; le désirable et l'indésirable⁹⁰⁴.

3.2.2.2.2. *Contraintes de la mondialisation de l'économie néolibérale*

La seconde contrainte externe, de nature systémique, puisqu'elle concerne les transformations structurelle de l'économie mondiale, mais tributaire de la première contrainte, place les États africains face à une économie mondiale qui laisse de moins en moins de place aux États et aux institutions publiques, et qui privilégie plutôt les acteurs privés internationaux compétitifs, dont le pouvoir s'est accru du fait de leur mobilité croissante et de la grandissante légitimité de la conception néolibérale de l'économie. En d'autres termes, le marché mondialisé cherche simultanément à se passer de l'État, tout en recherchant son concours, mais un concours qui se limite uniquement aux fonctions

⁹⁰³ Cf. Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 52.

⁹⁰⁴ Cf. Béatrice HIBOU, cité par Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 53.

essentielles de l'économie de marché, principalement la sécurité et la protection de la propriété privée⁹⁰⁵.

3.2.2.2.3. *Contraintes de la politique de l'aide internationale*

Alors que la plupart des États africains ont fait face à de graves crises économiques dans les années 1980 et 1990, et qui aurait dû contraindre les élites étatiques néo-patrimoniales à réformer en profondeur les bases politico-économiques de l'État, la persistance des revenus tirés de l'aide internationale a été un incitatif pour ces élites étatiques. Celles-ci ont pu se réorienter vers la captation des ressources de l'aide internationale et assurer ainsi la survie de la logique néo-patrimoniale si néfaste au développement de fondations étatiques solides. Parce que les pays donateurs ont continué à verser des sommes massives d'aide aux États africains, ils ont contribué à perpétuer le pouvoir de cette petite aristocratie étatique pourtant durement touchée par les crises économiques.

Pour d'autres chercheurs, les contraintes externes examinées précédemment ne sont pas des facteurs suffisants pour expliquer l'incapacité des États africains à se développer selon la norme wébérienne. Cédric Jourde ajoute une autre variable, à savoir les calculs et stratégies des représentants de l'État en Afrique. Dans ce contexte de libéralisation de l'économie mondiale et de pressions des institutions financières internationales, les représentants étatiques se seraient adaptés de manière rationnelle à ces contraintes en produisant une forme différente d'autorité étatique qu'Achille Mbembe appelle le « gouvernement privé indirect »⁹⁰⁶.

Pour les tenants de cette approche, les représentants des États africains opèrent un retrait stratégique à l'image des autorités étatiques coloniales qui, conscientes de la faiblesse structurelle de l'État, préfèrent déléguer (et non pas délaissé) à des acteurs privés ou semi-privés des fonctions normalement perçues comme régaliennes. Les élites étatiques africaines sont donc engagées dans un processus de privatisation, une politique de « décharge » d'activités publiques à la faveur d'acteurs privés. Ainsi, l'État procédera à la sous-traitance, à des firmes privées, de services comme la collecte des rentrées fiscales

⁹⁰⁵ Cédric JOUDRE, *Art.cit.*, p. 53.

⁹⁰⁶ Achille MBEMBE, cité par Cédric JOURDE, *Art.cit.*, p. 54.

douanières, la gestion des infrastructures aéroportuaires et portuaires, voire même de services sécuritaires. Béatrice Hibou perçoit dans ces pratiques, un repli stratégique de représentants de l'État en Afrique, et non pas une retraite ou une débandade. Tout comme l'État colonial savait conserver son pouvoir en jouant sur les rivalités avec les chefs locaux à qui étaient « sous-traités » la collecte de l'impôt et le maintien de l'ordre, les élites étatiques postcoloniales jouent elles aussi sur les rivalités entre acteurs privés (nationaux et internationaux), demeurant au final l'ultime détenteur du pouvoir de souveraineté⁹⁰⁷.

Pour William Reno, un autre chercheur, le processus de privatisation de l'État en Afrique irait encore plus loin, dans la mesure où dans plusieurs pays africains, les élites étatiques vont jusqu'à accélérer le démantèlement de l'État, de manière rationnelle et intentionnée. Deux raisons expliqueraient ce phénomène : d'abord, puisqu'ils sont confrontés à un contexte de réduction des revenus nationaux, causée par les pressions externes des institutions financières internationales, la mondialisation néolibérale et le problème de l'aide internationale, les représentants au sommet de l'État s'engagent, pour survivre politiquement, à démembrer les institutions étatiques afin d'empêcher des rivaux politiques potentiels de mettre la main sur des budgets et des institutions qui pourraient leur servir à lancer des offensives contre la tête dirigeante de l'État. Il s'agirait ici, aux dires de Cédric Jourde, d'une nouvelle forme de politique de la « terre brûlée ». C'est dans ce contexte précis que le cercle présidentiel préférerait laisser le ministère de la défense et celui de l'intérieur tomber en décrépitude, à travers une diminution drastique des budgets, des embauches, etc..., afin d'éviter que des rivaux se servent de ces deux institutions publiques comme d'un tremplin pour mieux menacer le pouvoir en place, tout en s'appuyant sur des groupes sécuritaires plus restreint et plus loyaux, qu'ils soient formés de firmes de sécurité internationales ou de milices paramilitaires issues de la communauté ethnique du président.

En d'autres termes, du point de vue de tel chef de l'État, il est préférable de laisser la plupart des organisations sécuritaires s'effondrer et de s'appuyer plutôt sur des entreprises multinationales de services de sécurité. Dans la mesure où la nouvelle

⁹⁰⁷ Cf. Béatrice HIBOU, « De la privatisation des économies à la privatisation des États. Une analyse de la formation continue de l'État », in Béatrice HIBOU (Sous la direction de), *La privatisation des États*, Paris, Karthala, 1999, p. 11-67.

économie mondiale offre des moyens de compenser pour le démantèlement des institutions nationales, il devient alors logique pour les hautes autorités d'accélérer ce démembrement. Par exemple, la mondialisation de l'économie informelle et des activités criminelles offrirait des opportunités économiques importantes aux élites étatiques, lesquelles peuvent alors décider de laisser l'économie nationale formelle tomber en désuétude, exception faite de quelques secteurs lucratifs, principalement les ressources naturelles⁹⁰⁸.

De toutes ces thèses développées précédemment sur les facteurs de la faiblesse de l'État en Afrique, Cédric Jourde retient que de nombreux analystes dégagent un parallèle entre la période actuelle caractérisée par la faiblesse de l'État en Afrique et la fin du XIXe siècle colonial africain. D'une part, il note que pour certains analystes, il s'agit là de deux époques caractérisées par l'imbrication simultanée d'une logique marchande de l'intégration violente de l'Afrique à l'économie du monde et de la dissolution de la souveraineté étatique. D'autre part, d'autres analystes considèrent que les missions chrétiennes et les compagnies à charte de la fin du XIXe siècle jouaient un rôle similaire à celui des entreprises multinationales et des ONG en Afrique contemporaine, comme « agents indirects des États puissants, bien qu'ils poursuivaient des intérêts distincts (mais souvent congruents) des politiques officielles nationales ». Dans une logique d'extraversion au cœur de l'État en Afrique, les élites africaines procèdent à un calcul semblable à celui de leurs ancêtres de la fin du XIXe siècle, qui ont su utiliser les alliances avec les étrangers, représentants étatiques ou commerciaux, pour renforcer leur propre position.

Selon cette approche, il existe un parallèle entre les nombreuses colonies et protectorats où les rares services d'éducation et de santé étaient « sous-traités » aux missions chrétiennes, qui étaient après tout ce qu'on appellerait aujourd'hui des acteurs privés, et les États africains contemporains où les dirigeants font des ONG internationales les dépositaires des fonctions sociales traditionnelles de l'État, encouragées en cela par le discours des institutions financières internationales, pouvant ensuite concentrer leurs actions et ressources sur des activités politiquement et économiquement lucratives. De même, le recours aux forces sécuritaires privées des compagnies à charte, ou aux forces

⁹⁰⁸ Cf. Cédric JOURDE, *Art. cit.*, p. 54-55.

supplétives « indigènes » font écho au contexte actuel dans lequel les firmes de sécurité privées actives sur le marché transnational de la force deviennent les dépositaires des fonctions militaires de l'État⁹⁰⁹.

3.2.3. *La désinstitutionnalisation comme conséquence de la faiblesse de l'État*

Guy AunduMatsanza affirme que l'escamotage des principes d'institutionnalisation de l'État en Afrique ouvre, une brèche par l'usurpation personnelle de la volonté collective, mais surtout par le contrôle privé de structures publiques. Cette désinstitutionnalisation aurait été amorcée lors de l'exportation du modèle occidental de l'État, quand les acteurs de l'époque ont raboté ses missions afin de faciliter l'exploitation des ressources. Héritage colonial, l'État en Afrique subsaharienne a des fondements hybrides. Les principaux fondements de la désinstitutionnalisation sont la personnalisation du pouvoir, la survivance de l'État à travers les réseaux sociaux et internationaux, la privatisation de la puissance publique, les inégalités dans la redistribution du revenu national⁹¹⁰.

3.2.3.1. *Personnalisation du pouvoir et de la contrainte*

La réalité de l'État en Afrique noire repose sur la personnalisation des relations politiques et administratives. Contrairement aux principes de séparation et d'autorité de la norme juridique, qui prônent une distance entre la structure et l'individu qui l'anime, afin de prévenir une appropriation de fonction, des dirigeants imposent leur emprise personnelle sur l'institution. Le pouvoir du roi Léopold II de Belgique sur l'État Indépendant du Congo (E.I.C.) illustre bien la désinstitutionnalisation du modèle de l'État belge qui l'a inspiré. Alors qu'en Belgique les prérogatives du Roi sont limitées- la Constitution bride son implication dans la gestion courante de l'État-, dans l'État Indépendant du Congo, ce même Roi règne et gouverne grâce à une équipe qu'il s'est constituée sur place. Pour éluder les principes de légitimité et d'autorité de la norme juridique, qui limitent le pouvoir des dirigeants, le Roi Léopold II a conçu, par ses agents locaux, des normes adaptées à ses objectifs, qui lui ont permis d'annexer l'espace que couvre le territoire du Congo et ses habitants à son patrimoine. Le Roi Léopold II

⁹⁰⁹ Cf. Cédric JOURDE, *Art.cit.*, p. 55-56.

⁹¹⁰ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en R.D. Congo*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 27-39.

disposait des terres riches en ressources naturelles, décrétées « domaniales », sur lesquelles était exclue toute exploitation au profit des indigènes, c'est-à-dire les populations congolaises. Sous le régime de la Colonie belge (le Congo belge), les « indigènes » avaient notamment à fournir ses quotas de production agricole et minière et, s'ils n'étaient pas atteints, la sanction était très sévère.

Toujours selon Guy Aundu Matsanza, après l'indépendance, la personnalisation du pouvoir décrite précédemment s'est renforcée par le fait que la culture locale accordait jadis au chef coutumier ou traditionnel le droit de vie et de mort sur ses sujets. Les régimes politiques successifs en Afrique centrale, au Zaïre sous Mobutu puis en République Démocratique du Congo sous les Kabila, et ailleurs en Afrique noire en général : en République Centrafricaine sous Bokassa, en Ouganda sous Idi Amin Dada, au Congo-Brazzaville sous Denis Sassou Nguesso, illustrent bien le nouveau regard porté sur cette tradition dans l'État postcolonial. Des insignes du pouvoir coutumier, tels la toque de léopard pour Mobutu, la canne de chef pour le centrafricain Jean Bedel Bokassa, le mouchoir blanc pour le zambien Kenneth Kaunda, l'image du caméléon pour le béninois Matthieu Kerekou, les surnoms de M'zee (le vieux) pour le kenya Jomo Kenyatta et le congolais Laurent-Désiré Kabila, de *raïs* (chef) pour Joseph Kabila ou encore de *mwaliimu* (Professeur) pour le tanzanien Julius Nyerere renforcent le pouvoir personnel de présidents africains qui passent pour omnipotents, omniscients et omniprésents dans les structures de l'État.

Cette personnalisation du pouvoir, née de la désinstitutionnalisation comprise comme une retouche du principe de la hiérarchie et d'incorporation du modèle local de pouvoir au fonctionnement de l'État, rend hybride la nature de l'autorité publique. Pour Guy Aundu Matsanza, le terme hybridité utilisé pour qualifier la nature de l'autorité publique en Afrique, évoque le viol mutuel de deux modèles (moderne et traditionnel) et permet par conséquent d'asseoir l'autorité du chef sur la violence, afin de la rendre fertile dans la société. L'appropriation des postes par leur animateur semble un mode de vie recherché, par lequel l'État serait rendu fonctionnel. Cette pratique, fondée sur la violence, est récurrente en Afrique chez les dirigeants et les fonctionnaires⁹¹¹.

⁹¹¹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 28-29.

La personnalisation du pouvoir, qui est banale dans la société traditionnelle africaine, est destinée à manifester l'autorité, à tel point que l'individu domine la structure jusqu'à l'incarner. Pour Pierre Birnbaum, la personnalisation du pouvoir renforce la stature du dirigeant pour en faire l'incarnation du groupe. Le pouvoir politique est exercé comme un patrimoine personnel. En Afrique subsaharienne, la personnalisation du pouvoir paraît être un facteur de visibilité de l'État, grâce à la confusion qu'elle crée entre le détenteur de l'autorité et la structure qu'il gère. Contrairement à la logique institutionnelle qui veut que l'État soit une personnification de la volonté collective en même temps qu'une dissociation d'avec les individus qui le composent ou animent ses structures, en Afrique l'État n'est jamais dissocié des individus qui dirigent ses structures. Dans ces circonstances, la volonté de celui qui détient les moyens de contrainte s'impose sur les aspirations de la société, la violence relève intrinsèquement de la personne du chef, et tient dès lors une place importante à la fois dans l'État et contre l'État. La faible légitimité des structures non issues de la volonté primaire de la société est compensée par une contrainte physique, laquelle est d'ailleurs de plus en plus contestée par les citoyens⁹¹².

3.2.3.2. Survivance de l'État à travers les réseaux informels et internationaux

Le fait de contourner l'institutionnalisation de l'État mène les dirigeants politiques en Afrique à édifier, à partir de leur poste dans les structures formelles, des réseaux informels d'accumulation des ressources. Selon Guy Aundu Matsanza, les dirigeants politiques ne font aucune distinction entre les recettes de l'État et leurs revenus privés, les produits du trésor public sont dépensés pour des besoins personnels. Le succès du réseau dépend de la capacité du dirigeant à s'entourer de personnes aptes à le servir, tout en les laissant aussi se servir. La systématisation du clientélisme dans les charges publiques fait de l'informel un outil de création de pôles de contrainte qui échappent au contrôle puisqu'ils relèvent d'individus qui agissent au nom de l'État mais pour leur propre compte. Les réseaux clientélistes estompent la distinction entre la sphère publique et la sphère privée, entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, entre la société et l'État. Ces instances s'imbriquent, à tel point que l'État n'est plus perçu qu'à travers la fonctionnalité de réseaux sociaux et internationaux qui encombrant les structures officielles.

⁹¹² Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 27-29.

Si la personnalisation permet aux dirigeants de s'approprier les fonctions qui attirent des clients sur lesquels ils détiennent un ascendant, elle les équipe aussi à user de la contrainte pour faire aboutir les objectifs du réseau. Dans un tel contexte, les effets du pouvoir se manifestent plus par les réseaux de dirigeants que par les institutions elles-mêmes. Ce procédé incorpore la logique patrimonialiste dans le fonctionnement des rouages étatiques ou administratifs. Les réseaux contrôlent les interactions entre la société et les instances officielles, et le clientélisme permet l'interdépendance entre les citoyens et les dirigeants pour garantir les intérêts des parties. Dans ce cas, la violence devient parfois un instrument de soutien, d'expression et d'action politique.

Le fondement économique du réseau fait de l'État un patrimoine de ses animateurs, et fait de ses ressources matérielles un appât pour des appuis politiques. La qualité du personnage politique s'identifie dès lors à la richesse, ce qui ramène la capacité de contrainte entre les mains de dirigeants fortunés. La polarisation de la violence est un effet de la personnalisation du pouvoir qui contribue à la visibilité de l'État, en concentrant ce pouvoir entre les mains d'un petit groupe souvent informel, un « gouvernement parallèle » qui protège ses intérêts en propageant la peur. La clientèle des dirigeants, constituée par le Président de la République, les ministres, et d'autres membres du personnel politique, détient généralement le pouvoir effectif de l'État, décide dans les dossiers importants et oriente les affaires publiques. Cet entourage est constitué tant de conseillers que de personnes qui n'ont parfois aucune responsabilité officielle. Ses options sont couramment formalisées par le gouvernement ; la terreur (intimidation, chantage, arrestations, assassinats...) constitue un de ses moyens d'action, à côté de la corruption, pour faire passer sa volonté et mater toute opposition.

Le contexte de l'apparition de l'État en Afrique a entretenu pareillement un important conglomérat de réseaux internationaux qui contrôlent ou influencent des sphères entières d'activités étatiques. C'est sur cette logique (centre-périphérie) que les dirigeants locaux s'alignent le plus souvent, pour accéder et ou conserver le pouvoir. L'État participe, grâce aux ressources naturelles, à la division internationale du travail du « système-monde »⁹¹³. Pour expliciter cette division internationale du travail, Guy Aundu Matsanza

⁹¹³ Selon Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en R.D. Congo*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 31, note 1 : « système-monde » est un concept de Fernand Braudel à travers

cite Immanuel Wallerstein qui affirme que ladite division internationale du travail prescrit à la *périphérie* un rôle de fournisseur de matières premières et au *centre* la responsabilité de leur transformation. Cette répartition des tâches organise aussi une distribution inégale du pouvoir politique et du capital dans le monde, elle tend à se stabiliser en raison de contraintes quasi-déterministes. Créées depuis longtemps, ces contraintes perpétuent l'ordre mondial issu de la colonisation, même après sa fin formelle en Afrique. Les dirigeants politiques de la *périphérie*, par une sorte d'adaptation s'inscrivent dans ce dispositif de réseaux capitalistes afin de conserver le pouvoir avec le soutien du *centre*, dont ils deviennent des clients. La guerre froide a mis en exergue cette incorporation des dirigeants et d'États du Sud au service des structures du Nord (statut d'État satellite ou d'État allié) et a laissé libre cours à la violence des dirigeants contre leurs peuples. Le long règne de Mobutu, celui d'autres dirigeants de la « Françafrique »⁹¹⁴ tels qu'Omar Bongo du Gabon, SassouNguessou du Congo-Brazzaville, Gnassingbé Eyadema du Togo, Paul Biya du Cameroun, ... s'expliquent notamment par ce soutien du *centre*. La logique des réseaux mondiaux n'a pas disparu avec la démocratisation des années 1990 : elle semble s'affirmer présentement à travers ce qu'on appelle la « Communauté internationale », qui oriente le comportement et les décisions des dirigeants du Sud.

Actuellement, ces réseaux capitalistes semblent recycler le modèle d'État colonial par le processus de « state building »⁹¹⁵ appliqué aux pays fragiles ou faillis ; ils entretiennent la désinstitutionnalisation en gelant la souveraineté et l'indépendance des États

son ouvrage « *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV-XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1979 », exploité par Immanuel Wallerstein dans l'ouvrage : *Comprendre le monde : introduction à l'analyse de système-monde*, Paris, Éd. La Découverte, 2006. Selon ces auteurs, dans le « système-monde », les pays du Sud sont sous-développés à cause de leur place dans l'ordre économique international subdivisé en trois niveaux : le *centre*, la *semi-périphérie* et la *périphérie*.

⁹¹⁴ D'après Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en R.D. Congo*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 32, note 2 : La « Françafrique » est un « système occulte de coopération entre la France et les États africains, conçu en 1960 par De Gaulle et géré par la « cellule africaine de l'Élysée » dirigée par Jacques Foccart, Secrétaire général aux Affaires africaines et malgaches de 1960 à 1974. L'Ancien Président ivoirien Houphouët-Boigny utilisa l'expression « France-Afrique » dès 1955 pour parler des bonnes relations que son pays comptait entretenir avec la France ; la « *Françafrique* » désigne un groupement d'acteurs politiques, économiques (multinationales) et militaires (armées, mercenaires, services secrets) tant français qu'africains dans l'accaparement de rentes des matières premières et de l'aide publique au développement, elle agit en réseau de lobby pour assurer la zone d'influence géostratégique et préserver les intérêts de la France en Afrique (cf. F.-X. VERSCHAVE, *La Françafrique : le plus long scandale de la République*, Paris, Stock, 1998).

⁹¹⁵ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 32, note 3. Selon lui, ce processus de « State building » consiste à réformer l'organisation et le fonctionnement des États réputés « fragiles » pour leur inoculer les capacités d'honorer leurs responsabilités.

du Sud par rapport au « système-monde ». Le droit d'ingérence humanitaire, ou les droits de l'Homme, qu'ils mettent en avant comme si c'était leur prérogative, fait d'eux les vrais maîtres du pouvoir qui façonnent les « rois » et soumettent les peuples. Dans ce jeu, la violence est un élément subtil de contrôle de la situation réelle des États ; le sapeur-pompier serait aussi le pyromane qui cherche à conserver sa place et son rôle⁹¹⁶.

3.2.3.3. *Privatisation de la puissance publique et émergence des « bandes armées »*

La dérive du modèle occidental de l'État en Afrique se marque aussi à travers le rôle de l'armée et l'organisation de la contrainte. En général, la construction de l'État passe par la monopolisation des moyens de coercition et la perception des taxes et impôts. Depuis la colonisation, il est revenu à l'armée de cumuler ses missions de contrôle et défense du territoire, maîtrise des révoltes et maintien de l'ordre public, avec celle de prélever les taxes. Jusqu'aux guerres mondiales puis à l'époque des Partis uniques, l'armée en Afrique se confondait avec les forces de l'ordre et était utilisée pour réprimer les manifestations publiques. Son rôle second, d'appui exceptionnel aux forces de l'ordre, a été dès le départ sa mission première : juguler les résistances et soulèvements des populations contre l'autorité publique.

Guy Aundu Matsanza fait remarquer que lors des indépendances en Afrique, des appellations avaient changé sans que l'on touche à la nature des choses : l'État colonial était devenu l'État postcolonial, l'armée coloniale est rebaptisée armée nationale. Selon lui, ce « mimétisme » a consolidé la patrimonialisation des structures étatiques par les dirigeants qui ont succédé aux colons. Les nouveaux leaders sont si nombreux dans les rouages de l'État que l'exercice de la contrainte n'est plus l'apanage d'une autorité unique. Depuis, l'armée ne paraît plus être le reflet de la société, le garant de l'ordre immanent de la nation, l'unique acteur de la violence publique, peu perméable aux pressions sociopolitiques nationales ou étrangères ; sa violence prolifère et fragilise la puissance publique. L'armée ne défend plus en priorité la souveraineté de l'État, mais le régime politique en place. La menace contre l'État se localise désormais beaucoup plus à l'intérieur du pays qu'auprès d'un ennemi extérieur potentiel.

⁹¹⁶ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 31-32.

Le contexte sociopolitique d'émergence des armées en Afrique explique la prolifération de milices qui s'approprient l'usage de la contrainte physique réservée à l'État. Selon Guy Aundu Matsanza, l'inobservance des principes d'institutionnalisation⁹¹⁷ de l'État polarise la violence suite à trois principaux facteurs :

Tout d'abord, « le lien étroit avec le pouvoir ou la politisation de l'armée » : La violation du principe de séparation, l'un des fondements de l'État, mène l'interventionnisme politique à vassaliser l'armée pour servir les intérêts des dirigeants. Le respect de la hiérarchie est amplifié jusqu'à tordre son sens afin de constituer un élément de soumission à l'ordre politique. Ainsi l'armée est détournée de sa mission première, défendre l'intégrité territoriale, pour qu'elle se charge de protéger la minorité dirigeante, entretenant l'allégeance politique au détriment de l'ordre et de l'éthique militaire. La fondation du Parti unique forme le nœud de la politisation de l'armée en Afrique noire postcoloniale, officialisant le contrôle politique des leaders sur son fonctionnement. Les militaires donnent au Parti les capacités d'action dans la société ; par contre le Parti retire à l'armée sa qualité d'institution spécialisée pour en faire l'instrument de ses intérêts.

Guy Aundu Matsanza décrit les enjeux de cette incorporation de l'armée parmi les branches spécialisées du Parti unique en affirmant que

« Quand l'influence politique domine sur le règlement militaire, l'unité et l'homogénéité de l'armée s'en ressent, le désordre s'installe dans son organisation, elle perd son aptitude à protéger la population, à garantir l'intégrité territoriale et l'ordre constitutionnel, elle s'empêtre dans les clivages sociopolitiques, perd sa spécificité et devient un acteur politique comme les autres. Le détournement de l'armée de ses missions au profit principalement de la protection du régime en place, privatisant la violence légitime, mène à l'émergence de 'bandes armées' de statut privé ou même public (Garde présidentielle, Force spéciale, milice...) qui usent largement, souvent abusivement, de la contrainte au sein de l'État. La répression des manifestations publiques et le terrorisme d'État sur les citoyens font de la peur un moyen de protection des dirigeants »⁹¹⁸.

⁹¹⁷ Nous allons décrire les principes d'institutionnalisation de l'État dont il est ici question dans la troisième et dernière section de ce chapitre.

⁹¹⁸ Guy AUNDU Matsanza, *Op. cit.*, p. 34.

Ensuite, « la rupture ou l'absence de lien entre l'armée et la société » : Le deuxième facteur qui favorise l'émergence des bandes armées et l'appropriation privée de la contrainte porte sur la fonction d'intégration de l'armée. Celle-ci consiste à rassembler sous le drapeau la diversité sociétale de l'État afin de tisser le sentiment d'une nation dans l'esprit de ceux qui s'y engagent. Pour atteindre ce but, il faut appliquer un processus qui impose certaines normes de conduite. Transformer l'individu en un soldat capable de servir la patrie ou la collectivité jusqu'au sacrifice suprême implique des exigences dans le recrutement, l'inculcation des *habitus* et l'organisation de l'armée. Le recrutement doit s'opérer dans toute la diversité nationale afin que l'armée soit un reflet de la société globale. Cet objectif est atteint en « brassant » les recrues pendant quatre à douze mois d'instruction pour former des « unités », c'est-à-dire un corps estompant l'hétérogénéité de départ, gommant les différences de condition sociale et de traitement.

Le brassage des recrues vise à les intégrer en étouffant leur personnalité, en exacerbant leur capacité d'adaptation et en stimulant leur respect envers les chefs : abnégation, esprit d'équipe ou collectif, et discipline (se plier aux ordres). Pour cela, une rupture est imposée à travers les rites d'initiation à la vie militaire : coupure avec la culture civile originelle par l'isolement, le dépaysement (privation de sortie durant la période d'instruction), port de l'uniforme, coupe de cheveux, corvées, égalisation de traitement et de conditions... Selon Guy Aundu Matsanza, ce rituel aboutit à étouffer l'« individu-moi » et à forger l'« individu-nous » qui s'intégrera dans le groupe. Ainsi, l'armée socialise la recrue et lui confère de nouvelles aptitudes pour sa mission : défendre la société et le territoire.

Toutefois, le non-respect des normes ordinaires de recrutement et de formation militaires va faire le lit des bandes armées, lorsque la période d'instruction n'a pas su créer un esprit de corps. Dans ce cas, l'armée se divise à cause des inégalités et de la diversité en son sein, elle ne reflète pas l'unité de la société nationale. Progressivement, ses composantes tendent à s'autonomiser pour n'obéir qu'aux ordres de certains chefs en qui elles se reconnaissent, et elles vont fonctionner comme des milices, dont la tâche est de défendre les intérêts privés, tout en faisant partie de l'armée nationale. Le recrutement fondé sur le clientélisme politique et ethnique empêche aussi l'armée d'être un reflet de la société globale, et la pousse à défendre un régime, un parti, une clique ou une ethnie plutôt

que l'ensemble de l'État. Alors, les citoyens ne s'y reconnaissent pas, seules certaines fractions se sentent protégées parce que c'est à elles que tels militaires consacrent d'abord leur attention. L'analyse empirique montre qu'un recrutement militaire qui ne tient pas compte de l'équilibre entre les communautés et qui privilégie la promotion des uns au détriment des autres, anéantit l'esprit du corps, fragilise le brassage et rompt à terme les liens sensés exister avec la société. Au lieu d'être le reflet de celle-ci, l'armée apparaît comme un regroupement des bandes hétérogènes. Elle cesse ainsi d'être une structure étatique d'intérêt général pour devenir un instrument de la défense de certains groupes⁹¹⁹.

Enfin, « les difficultés opérationnelles de l'armée » : un troisième facteur de l'émergence de bandes armées, ou de la polarisation des violences dans l'État, est lié en Afrique subsaharienne aux soucis matériels et à leur impact sur le sens des valeurs des soldats. Autant que l'administration publique, l'armée est « budgétivore » comme cela apparaît dans les rapports des institutions financières internationales, notamment la Banque Mondiale, le Fonds Monétaire Internationale, etc. Pour qui s'intéresse de près aux budgets militaires, cette critique repose sur une dure réalité. L'armée en Afrique prend une part importante du budget de l'État mais reste mal équipée, comme nous l'avons affirmé précédemment en parlant de la faiblesse de l'État en Afrique à travers ses fonctions régaliennes.

Pour être plus précis, il faut admettre que les bandes armées, c'est-à-dire la Garde présidentielle, les forces de sécurité mises en place par différents régimes politiques, absorbent la majeure partie des fonds alloués à l'armée pour son équipement et sa formation. Ces milices, par leur traitement exceptionnel, sont pratiquement « une armée dans l'armée ». Dans ces conditions, les forces classiques (terrestres, aériennes, navales et maritimes) laissées à elles-mêmes et sous-équipées, se livrent souvent à de la contrebande pour améliorer leurs moyens d'existence. A la faveur d'opérations de rétablissement de l'ordre public ou de lutte contre la rébellion, parfois imaginaire, les militaires exercent alors la violence à leur profit personnel (barrages routiers, rafles et rackets, pillages, saisies illégales, imposition et taxation forcée).

⁹¹⁹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.* p. 35-36.

Cette inégalité de traitement par les dirigeants politiques semble s'expliquer notamment par la crainte d'offrir aux Forces armées trop de capacité d'action contre le pouvoir. Mais elle cause des frustrations entre militaires, ce qui engendre l'indiscipline et détourne la violence légitime vers la satisfaction des intérêts privés, avec la complicité de la hiérarchie qui organise et couvre les forfaits (dans la douane, le fisc, l'exploitation ou le trafic illégal des matières premières). Dans ce contexte, on voit se créer parfois au sein même de l'armée une organisation clandestine de protection et de sécurisation de la fraude et du crime. Les missions des unités sont déviées au profit d'une administration parallèle qui s'accapare les ressources de l'État. Aussi, le gain rétribué à ces bandes les pousse à l'illégalité et inverse les valeurs morales au sein de l'armée. Les valeurs de patriotisme, de discipline et de compétence, voire d'héroïsme et de sacrifice, remplacées par des critères politiques et identitaires (ethnie, région, province, religion, tribu) dans la promotion en grade démobilisent et démoralisent les militaires. La troupe se montre alors indisciplinée si elle ne reconnaît pas le « chef de paille » (non charismatique, inexpérimenté, incompetent) imposé par le favoritisme. Ce qui amène les mutineries observées en Afrique en général, et en RD Congo, en particulier.

La combinaison de ces soucis relatifs à l'équipement du soldat, aux matériels, à la compétence et aux valeurs entretient l'incapacité opérationnelle de l'armée, qui se laisse entraîner dans la violence. Les militaires exerçant une part du pouvoir de contrainte étatique aggravent l'insécurité dans le territoire. Face aux auteurs de troubles, les milices (Garde présidentielle, Forces de sécurité) sont un rempart nécessaire pour protéger le pouvoir politique contre le danger que représentent une armée d'indisciplinés abandonnés à eux-mêmes. C'est dans ces conditions que les citoyens, ou communautés victimes des exactions des hommes en uniformes, finissent souvent par se constituer en milices armées pour se défendre et protéger leurs biens. Une armée honnie est une source d'insécurité pour les citoyens ; elle pousse la société à se militariser pour se protéger contre de telles menaces. Dans ce cas, la violence de l'État incarnée et exprimée par l'armée rencontre une contre-violence des citoyens⁹²⁰.

⁹²⁰ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 36-37.

3.2.3.4. *Inégalités dans la redistribution du revenu national*

L'État en Afrique affiche aussi sa désinstitutionnalisation par la façon dont s'effectue en son sein la répartition de revenus. Dérogeant aux principes de cohésion et de légitimité qui organisent l'équilibre et l'équité dans la société, les autorités ignorent d'autres groupes. Elles amassent les ressources et les répartissent à leur guise. La mobilisation des recettes ne renfloue pas toujours le Trésor public, mais plus souvent les poches de ceux qui récoltent et gèrent les fonds. Pour survivre dans ce contexte, les agents de l'État mettent à profit leur fonction en créant des mécanismes qui leur rapportent un revenu illicite mais plus « régulier » que leur salaire. Les maux (concussion, corruption, abus de biens sociaux) contrés par l'institutionnalisation des structures trouvent dans un tel climat les meilleures conditions de leur éclosion. Du fonctionnaire au soldat et à l'homme politique, chacun perfectionne ses astuces pour attirer et capter la rente financière destinée au Trésor public. Une complicité se crée couramment entre ces agents qui s'emparent de la contrainte reconnue à la puissance publique pour le succès de leurs opérations.

Telles que décrites par Guy Aundu Matsanza, ces intrigues empêchent l'État de recueillir les ressources dont il a besoin pour sa mission. Un budget formel est élaboré, mais son exécution bute généralement contre les contingences d'une crise structurelle de fonctionnement. Souvent déficitaire et alimenté par les emprunts auprès d'institutions financières internationales et/ou la « planche à billet » locale, la gestion budgétaire suscite des interrogations sur les capacités de l'État, et le ramène à la nature de « société sans État » où les institutions ont cédé leur rôle aux individus. Le déséquilibre entre les recettes et les dépenses fragilise l'État et affaiblit sa capacité coercitive et financière par rapport à ses potentialités naturelles et humaines.

Par conséquent, avec le détournement des fonds publics dont les agents se rendent coupables, le pouvoir public semble dépouillé de ses capacités de régulation, d'extraction et de distribution par ses propres représentants, qui le rendent incapable de faire de la salarisation un moyen de soumission et d'affirmation de son autorité. L'irrégularité et la modicité des salaires poussent ses agents à se payer à la source. L'État se retrouve dans un cercle vicieux du « serpent qui se mord la queue ». D'un côté, il doit payer ses fonctionnaires, mais il ne peut le faire que quand les agents lui ramènent des recettes, et de l'autre côté les taxes et impôts ne rentrent que si l'État paie ses agents. Ces

recettes sont déviées de diverses façons : retenue à la source, pourboire institué, ration, pots-de-vin..., ôtant à l'État le monopole de la perception de l'impôt et le dépossédant des revenus utiles à ses missions de sécurisation des personnes et de leurs biens, de préservation de l'intégrité territoriale nationale et entretien du bien-être collectif. Le détournement des ressources de l'État par ses propres fonctionnaires à travers des circuits parallèles construit des sphères de violence hors de son contrôle. La fragmentation du monopole de la contrainte s'accompagne généralement de l'affaiblissement des capacités de l'État. D'ordinaire, ce dernier ne maîtrise plus ses rouages dans une telle configuration. La société revient à l'état de nature, où l'homme est un loup pour son semblable, et où plus rien ne le contraint au respect de l'ordre social⁹²¹.

3.3. Le patrimonialisme et le néo-patrimonialisme comme socle de la faiblesse de l'État au Congo

Après avoir examiné de manière générale les facteurs qui seraient à la base de la faiblesse de l'État en Afrique ainsi que leurs conséquences en termes de désinstitutionnalisation de l'État, nous voulons, dans la présente section, poser les théories politiques du patrimonialisme⁹²² et du néo-patrimonialisme⁹²³ comme socle de la faiblesse de l'État au Congo (RDC). Il s'agit de démontrer concrètement comment la pratique de ces théories politiques par les élites politiques zaïroises et congolaises entraîne inexorablement la faiblesse de l'État congolais, autrefois appelé État zaïrois. Non seulement, nous allons définir les contours de ces deux théories politiques en montrant de manière cursive comment s'est faite leur évolution en science politique, mais aussi, nous allons appliquer la théorie du patrimonialisme au régime de Léopold II, roi des Belges, qui avait fondé un État patrimonial au Congo qui appelé État Indépendant du Congo entre 1885 jusqu'en 1908 et

⁹²¹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 38-39.

⁹²² Max WEBER, *Économie et société 1. Les Catégories de la sociologie*, Plon, (1971), Pocket, 1995 ; Bertrand BADIE, « Patrimonialisme/Néo-patrimonialisme », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Paris, Armand Colin, 2015 (8^e), p. 237-238 ; Bertrand BADIE, *L'État importé. Essai sur l'Occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, CNRS Éditions, (1992), 2017.

⁹²³ Bertrand BADIE, « Patrimonialisme/Néo-patrimonialisme », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Op.cit.*, p. 238 ; Jean-François MEDARD, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991, p. 323-353 ; Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *L'État néopatrimonial : genèse et trajectoires contemporaines*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011.

de 1908 à 1960 où le Congo est cédée à la Belgique par Léopold II et devient le Congo belge : c'est toujours le patrimonialisme qui continue sous l'égide de l'État colonial belge.

La manière dont le Roi des Belges, Léopold II, avait fait du Congo une propriété privée et surtout l'exploitation économique qu'il avait faite de ce pays avec son cortège d'atrocités, des violations des droits de l'homme, ont souvent inspiré les dirigeants politiques qui ont eu jusque-là à diriger le Congo postcolonial. A ces dirigeants postcoloniaux, nous appliquerons la théorie du néo-patrimonialisme : tout en ne se proclamant pas propriétaires du Congo, comme Léopold II, dans la pratique, ils font exactement comme Léopold II, à cause des violations massives des droits de l'homme, l'appropriation des richesses du pays et l'usage à leur propre profit, l'absence d'une justice indépendante, ce qui ouvre la voie à la corruption, le clientélisme, le népotisme à l'intérieur du régime, la politique de prédation des ressources naturelles du Congo grâce à une politique économique extravertie favorable au capitalisme mondial. Il s'agit de trois régimes politiques postcoloniaux, à savoir celui de Mobutu (1965-1997), de Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) et de Joseph Kabila, qui la période allant de 2001 à 2018⁹²⁴.

3.3.1. Théorie politique du Patrimonialisme

Bertrand Badie conçoit le « Patrimonialisme » comme un concept élaboré par Max Weber pour définir un type de domination traditionnelle dans lequel l'administration et ses agents tendent à être la 'propriété' du détenteur du pouvoir. Celui-ci jouit alors d'un droit personnel absolu, tant sur les biens que sur les personnes, exerce ses prérogatives sur le mode de l'arbitraire et du favoritisme, tout en construisant sa puissance en s'appuyant sur des esclaves, des colons ou des mercenaires. Le patrimonialisme crée ainsi un ordre politique dans lequel l'entourage des princes participe à ce processus d'appropriation, grâce à l'extension contrôlée des pratiques de vente, de privilège, de prébende ou de fief. Le patrimonialisme sultanique marque l'apogée de ce système et en même temps le

⁹²⁴ Dans l'application de la théorie du néo-patrimonialisme à la réalité politique du Congo, je ne prends pas en compte la Première République entre 1960 et 1965. Nous avons vu qu'elle était jalonnée par des troubles entretenues par des leaders tribaux, faisant recours à l'utilisation des milices privées pour conquérir et exercer le pouvoir, aidés par les interférences extérieures en contexte de Guerre froide dont le Congo était devenu le principal champ de bataille : la sécession katangaise (Moïse Tshombe), la sécession du Sud-Kasaï (Kalonji), la défense des intérêts capitalistes (Mobutu, KasaVubu), la défense des intérêts du Congo (le nationaliste Patrice-Emery Lumumba). C'est en quelque sorte un prolongement du patrimonialisme tel que la Belgique l'a exercé sur le Congo lorsque celui-ci s'appelait Congo Belge.

renforcement de la part d'arbitraire qui l'emporte sur le simple respect de la tradition⁹²⁵. La personnalisation du pouvoir ainsi que l'accaparement de toutes les ressources d'une entité donnée constituent les caractéristiques majeures du patrimonialisme.

Faisons remarquer que le patrimonialisme qui renforce la personnalisation du pouvoir, particulièrement dans la société traditionnelle africaine, constitue un trait manifeste de l'autorité : l'individu l'emporte sur la structure jusqu'à l'incarner. Le pouvoir est exercé comme un patrimoine du chef, qui s'approprie ses fonctions et attire « des clients » puis s'en entoure de façon à édifier des réseaux personnels dans lesquels il assume la position d'ascendant⁹²⁶.

Compte-tenu de l'influence que le roi Léopold II des Belges a exercée sur l'État congolais à la fin du XIXe siècle, nous allons appliquer cette théorie du patrimonialisme au régime de terreur⁹²⁷ qu'il avait instauré dans l'État indépendant du Congo afin de démontrer que c'est sa politique autoritaire et prédatrice qui constitue la racine de la faiblesse chronique dont souffre l'État congolais jusqu'aujourd'hui. Non seulement, Léopold II a offert, de manière rapide et brutale, le Congo en pâture à l'impérialisme mondial à travers son exploitation de l'ivoire et du caoutchouc, activités qui s'accompagnaient des violations systématiques des droits de la personne humaine⁹²⁸ ; mais aussi ses successeurs, notamment Mobutu, Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila n'ont fait qu'appliquer cette politique prédatrice qui fait que l'État congolais demeure pauvre jusqu'à occuper la dernière place sur la liste des pays pauvres alors que ses dirigeants politiques et autres élites se classent parmi les plus grosses fortunes du monde.

⁹²⁵ Bertrand BADIE, « Patrimonialisme/Néo-patrimonialisme », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Op.cit.*, p. 237.

⁹²⁶ Guy AUNDU Matsanza, *État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 25-26.

⁹²⁷ Adam HOCHSCHILD, *Les Fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908*, Éditions Tallandier, Paris, (1998), 2007 ; Daniel VANGROENWEGHE, *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, Bruxelles, Aden, (1986), 2010 ; Isidore NDAYWEL è Nziem, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a, 1998 ; NGIMBI Kalumvueziko, *Congo-Zaïre. Le destin tragique d'une nation*, Paris, L'Harmattan, 2009.

⁹²⁸ Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 336.

3.3.1.1. *Évolution conceptuelle du patrimonialisme*

Selon Hinnerk Bruhns, c'est depuis les années 1980 que les concepts de patrimonialisme et de néo-patrimonialisme sont associés à l'analyse de certaines formes de construction étatique et de gouvernance tant en Afrique, qu'en Amérique latine et en Asie. A travers ces concepts, on cherche ainsi à rendre compte de diverses facettes des obstacles rencontrés sur le chemin de la démocratisation et de développement politique en général. Pour notre auteur toujours, ces préoccupations remontent au début des années 1970 lorsque, Shmuel N. Eisenstadt s'interrogeait sur « la justification à utiliser le terme 'patrimonial'- un terme dérivé de l'analyse de systèmes politiques historiques traditionnels- pour analyser des systèmes politiques modernes. Et d'ajouter qu'une telle utilisation « pourrait en fait être extrêmement productive... dans la mesure où le terme 'patrimonial' est utilisé pour qualifier non pas tant un niveau de « développement » ou une différenciation entre régimes politiques, qu'une manière particulière d'aborder une question essentielle de la vie politique, un problème susceptible de traverser les différents niveaux de 'développement » ou de complexité structurelle⁹²⁹.

Quant à Daniel C. Bach, il se peut que les premières tentatives d'application du modèle patrimonial à l'Afrique ont également pour caractéristique leur ambivalence quant au sens qu'il convient de donner à la patrimonialisation de l'État. Il passe en revue la pensée de quelques chercheurs, à savoir, Jean-Claude Willame qui, avec la notion de « patrimonialisme décentralisé » entend souligner le caractère lacunaire du contrôle du pouvoir central dans le Zaïre des années 1960, un processus qui va de pair avec le développement de relations « fondées sur des liens de loyauté primordiale et personnelle, l'usage d'armées privées, de milices et de mercenaires » pour gouverner. Toujours à propos du Zaïre, mais dans une perspective inversée, Daniel Bach cite, ensuite, Thomas Callaghy qui mobilise la notion de patrimonialisme à propos de la consolidation du pouvoir et de l'ascension politique de Mobutu au début des années 1970.

En se fondant sur une description de la trajectoire des États autoritaires d'Amérique latine, et surtout de l'expérience de la monarchie absolue en France au XVIIe

⁹²⁹Hinnerk BRUHNS, « Le concept de patrimonialisme et ses interprétations contemporaines », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *L'État néopatrimonial : genèse et trajectoires contemporaines*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, Québec, 2011, p.13.

siècle, Thomas Callaghy voit dans l'État mobutiste un système « patrimonial administratif, ayant une orientation stato-organique et à caractère hautement autoritaire », qui s'est donné pour finalité l'extension de l'autorité et du pouvoir de l'État ». Pour ce même auteur, le Zaïre est en réalité un « *early modern state* dont le système politique est tantôt qualifié de « néo-traditionnel et patrimonial », tantôt décrit à travers la notion de régime « patrimonial-administratif ». Thomas Callaghy considère en effet que « la consolidation de structures étatiques viables est encore incertaine dans une bonne partie de l'Afrique noire » où les « formes patrimoniales de domination sont encore dominantes (et) seulement affectées de manière partielle et intermittente par la bureaucratisation »⁹³⁰. C'est l'époque où la montée des autoritarismes et la mise en place des systèmes d'État-parti unique en Afrique incitent à mobiliser la notion de « *early modern states* » : pour décrire le régime de Félix Houphouët Boigny, des analogies sont établies avec le Bonapartisme (Zolberg), tandis que le régime Mobutu est qualifié de « césarisme bureaucratique » (Jean-Claude Willame) ou de « monarchie administrative » (Thomas Callaghy)⁹³¹.

Cependant, Jean-François Médard prévient que la notion de patrimonialisme se trouve en butte aux critiques de certains chercheurs comme Robin Théobald, de Richard Joseph, de Bertrand Badie, mais sans référence à l'Afrique, et de Jean-François Bayart, qui propose une notion alternative, la « politique du ventre » qui renvoie au titre de son ouvrage de référence sur la question de l'État en Afrique⁹³².

3.3.1.2. *Le patrimonialisme appliqué à l'État en Afrique*

Pour élaborer sa conception du patrimonialisme, Jean-François Médard procède à une relecture de l'œuvre de Max Weber⁹³³. Il constate que la notion webérienne de patrimonialisme a été élaborée comme sous-type idéal de la domination traditionnelle⁹³⁴. Jean-François Médard se propose d'adapter quelque peu cette notion

⁹³⁰ Thomas M. CALLAGHY, *The State-Society Struggle. Zaire in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 1984.

⁹³¹ Cf. Daniel C. BACH, « Patrimonialisme et néopatrimonialisme : lectures et interprétations comparées », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 40-41.

⁹³² Jean-François BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

⁹³³ Max WEBER, *Économie et société 1. Les Catégories de la sociologie*, Paris, Plon, (1971), 1995.

⁹³⁴ Hinnerk BRUHNS, « Le concept de patrimonialisme et ses interprétations contemporaines », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 18. A cette page, Hinnerk Bruhns précise que Max Weber n'a pas inventé le concept de patrimonialisme (*Patrimonialismus*), ni d'ailleurs celui de domination patrimoniale (*Patrimonialherrschaft*), mais que ce sont des termes qui, dans les États

wébérienne pour être applicable aux États africains contemporains⁹³⁵. Selon Jean-François Médard, Max Weber distingue de types idéaux de la domination traditionnelle, charismatique et légale-rationnelle. Dans la domination traditionnelle, qui repose non pas sur des règles, mais sur une personne occupant une position d'autorité en vertu de la tradition, Max Weber distingue la domination patriarcale fondée sur la parenté et exercée par le mâle le plus âgé (ou le plus proche généalogiquement de l'ancêtre) sur la maisonnée. Il s'agit là d'un pouvoir lignager et domestique.

Le pouvoir patrimonial apparaît lorsque l'autorité politique se différencie de l'autorité domestique en s'exerçant au-delà de la parenté, en s'appuyant non pas seulement sur des parents, mais sur des fidèles, des clients, des serviteurs patrimoniaux qui constituent un véritable état-major administratif. Prenant à son compte la pensée de Mescheriakoff, Jean-François Médard décrit le patrimonialisme en disant que « Le chef conquiert ce qu'on pourrait appeler un espace politique. Les caractéristiques de cet espace sont les suivantes : il est lié à l'action d'une direction administrative grâce à laquelle le chef élargit l'étendue de sa sphère de contrainte hors de sa maison. Cette contrainte est cependant considérée, à l'image de ce qui se passe dans la maison, comme un droit personnel du chef. On aboutit alors à cette définition wébérienne de l'État patrimonial : c'est l'espace dans lequel le chef organise son pouvoir politique comme l'exercice de sa gestion domestique »⁹³⁶. De cette assertion précédente, Jean-François Médard tire la conclusion selon laquelle « le patrimonialisme pousse la logique du patriarcalisme au-delà de la parenté »⁹³⁷.

allemands du XIXe siècle font partie du vocabulaire de la réaction politique, des conservateurs. Hinnerk Bruhns ajoute qu'on trouve ces termes précités dans la théorie politique et dans des textes politiques allemands tout au long du XIXe siècle, et Max Weber affirme que « le concept lui-même provient (dans sa formulation conséquente) de la restauration de la science politique due à HALLER. Hinnerk Bruhns fait alors cette remarque que l'usage que Max Weber fait du terme de patrimonialisme et de ses dérivés reflète, dans un premier temps, l'idée des théoriciens politiques et historiens du droit du XIXe siècle qui instituaient une relation génétique entre patriarcalisme et patrimonialisme. Dans ce sens, la domination patrimoniale correspond à une décentralisation de la communauté d'*oikos* (de la maison). C'est l'important ouvrage du médiéviste Georg von Below, *Der Deutsche Staat des Mittelalters*, paru en 1914, qui amène Max Weber à introduire une distinction nette entre patriarcalisme et patrimonialisme, c'est-à-dire entre le niveau de la « maison » et celui du groupement politique.

⁹³⁵ Jean-François MEDARD, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991, p. 325.

⁹³⁶ Jean-François Médard, *Art.cit.*, p. 326.

⁹³⁷ Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, p. 326.

Le troisième sous-type de domination chez Max Weber repose sur un système de fidélité personnelle liant le seigneur et son vassal, et tous les deux sont des chefs patrimoniaux. Ils sont cependant associés d'une façon plus lâche par des liens d'obligation mutuelle de nature quasi contractuelle. La féodalité repose sur un clientélisme institutionnalisé à fondement militaire et non pas administratif. En fait, le critère pertinent est celui de la centralisation, et c'est ce qui permet à Max Weber d'opposer la féodalité occidentale et le patrimonialisme oriental⁹³⁸. Partant des explications données sur les types de domination wébériens, Jean-François Médard en vient à la conclusion que la domination patrimoniale repose donc sur un pouvoir personnel qui s'appuie sur un mélange de tradition et d'arbitraire. Mais lorsque la domination patrimoniale, dans la manière dont elle est administrée, « se meut principalement dans la sphère de l'arbitraire non lié à la tradition », Weber parle de « sultanisme »⁹³⁹.

A la question de savoir comment se fait la gestion des affaires publiques au sein d'une domination patrimoniale, Jean-François Médard répond en disant que

« Le chef patrimonial traite toutes les affaires politiques, administratives ou judiciaires comme s'il s'agissait d'affaires personnelles, de la même façon qu'il exploite son domaine comme s'il s'agissait de propriétés privées. Ce chef patrimonial est à l'origine un conquérant, un prédateur, qui, lorsqu'il n'est pas encore établi, traite ses conquêtes comme un butin ; lorsqu'il s'installe et cherche à rationaliser son autorité, il gère alors son royaume comme son domaine, en père de famille, c'est-à-dire en étant soucieux de la reproduction de ses biens. Pour gérer ces biens, qui sont des terres, il doit, lorsque celles-ci dépassent une certaine dimension, s'appuyer sur un état-major administratif. Ses collaborateurs sont choisis parmi les fidèles et les dépendants, qu'il s'agisse de parents, de compagnons, d'esclaves ou de clients. Les offices administratifs sont ainsi distribués aux proches et aux clients comme des prébendes, afin de leur permettre d'assurer leur propre subsistance, tout en extrayant un surplus pour le roi. Les relations de patronage se confondent avec l'appareil administratif. Il n'y a pas de différence entre le Trésor public et la caisse privée »⁹⁴⁰.

⁹³⁸ Cf. Jean-François MEDARD, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *Op.cit.*, p. 326.

⁹³⁹ Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, 1991, p. 326.

⁹⁴⁰ Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, p. 326-327.

Pour Max Weber, le système patrimonial se caractérise ainsi :

« L'obéissance est due à l'autorité personnelle de l'individu qui en bénéficie en vertu de son statut traditionnel. Le groupe organisé qui exerce l'autorité est, dans le cas le plus simple, fondé en premier lieu sur des relations de loyauté personnelle (...). La personne qui exerce l'autorité n'est pas un supérieur, mais un chef personnel. Son entourage n'est pas composé essentiellement d'officiels, mais de dépendants personnels. Ceux qui sont sujets à l'autorité ne sont pas les membres d'une association quelconque, mais sont soit ses camarades traditionnels, soit ses sujets. Ce qui détermine la relation de l'entourage administratif avec le chef n'est pas l'obligation impersonnelle liée à l'office, mais la loyauté personnelle au chef »⁹⁴¹.

Dans une synthèse qu'il donne des caractéristiques repérées dans le patrimonialisme chez Max Weber, Jean-François Médard affirme que l'essence même du patrimonialisme se ramène à l'idée que « toute autorité gouvernementale et les droits économiques correspondants tendent à être traités comme des avantages économiques privativement appropriés »⁹⁴², ou encore que « les pouvoirs gouvernementaux et les avantages qui leur sont associés sont traités comme des droits privés »⁹⁴³.

Jean-François Médard pense n'avoir pas trahi la pensée de Max Weber lorsqu'il affirme que « c'est l'absence de véritable distinction entre domaine privé et domaine public qui caractérise la notion de patrimonialisme »⁹⁴⁴. Et c'est précisément à partir de là que la notion de patrimonialisme lui paraît applicable à la politique africaine et qu'il peut répondre aux diverses critiques qui considèrent que la notion de patrimonialisme est trop générale pour être véritablement opérationnelle. La première critique est celle formulée par Robin Theobald qui, constatant qu'on applique cette notion sans discrimination à toutes les sociétés, estime qu'elle est devenue une sorte de concept attrape-tout qui tend à perdre toute utilité analytique. Son argumentation est reprise par Richard Joseph qui propose, à la place du patrimonialisme, la notion de « prébendalisme », elle aussi empruntée à Max Weber. La troisième critique est celle de Jean-François Bayart qui, aux dires de Jean-François Médard, écarte la notion de patrimonialisme sans l'examiner vraiment, en considérant qu'il s'agit d'une généralisation trop vaste qui « mêle des pratiques différentes sous une appellation générique ». Il préfère se rallier à la notion

⁹⁴¹ Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, p.327.

⁹⁴² Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, p.327.

⁹⁴³ Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, p.327.

⁹⁴⁴ Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, p.328.

plus étroite de « prebendalpolitics » ou proposer celle plus large de « politique du ventre »⁹⁴⁵.

En réponse à ces critiques précitées, Jean-François affirme que, selon son avis, ces auteurs n'ont compris ni ce qui constitue l'essence du patrimonialisme, à savoir la confusion du public et du privé, et ce qu'une telle définition implique, ni en quoi consiste l'usage d'un type idéal. Il conclut que leur méconnaissance du patrimonialisme ne fait trop souvent que refléter celle de ceux qui recourent à cette notion. Ainsi Richard Joseph, avec qui Jean-François Médard est fondamentalement d'accord lorsqu'il écrit que « l'accès à l'État conserve une importance disproportionnée dans la lutte pour les ressources en vue de la mobilité ascendante », propose la notion de prébende à la place de celle de patrimonialisme, qu'il considère comme trop large. Il se réfère à la prébende comme à « un office de l'État qu'un individu se procure soit par un examen oral, soit comme récompense pour des services loyaux rendus à un seigneur ou un dirigeant ». Malgré les dénégations de Richard Joseph, Jean-François Médard affirme que la prébende n'est qu'une pratique patrimoniale, puisqu'elle illustre précisément la confusion du public et du privé. La conclusion de Jean-François Médard est que « la notion de prébende est certes utile et peut contribuer à préciser l'analyse, mais elle illustre la logique patrimoniale beaucoup plus qu'elle ne s'y substitue. En réalité, le plus souvent, la prébende se rattache au patronage présidentiel et, quand on lit Richard Joseph, on baigne en plein patrimonialisme »⁹⁴⁶.

Enfin, Jean-François Médard tire partiellement la même conclusion de « baigner en plein patrimonialisme » en lisant Jean-François Bayart. Selon notre auteur, la « politique du ventre », que Bayart définit comme la « tendance à l'enrichissement ou plutôt à l'accumulation primitive par tous les moyens », renvoie très largement aux pratiques dites de corruption et au patrimonialisme. La différence, et c'est tout l'intérêt et la richesse de cette notion de « politique du ventre », c'est, selon Jean-François Médard, la polysémie du terme, qui va jusqu'en englober la sorcellerie, et, d'autre part, son enracinement dans la société et non simplement dans l'État. De ce point de vue, la « politique du ventre » va bien au-delà du patrimonialisme- pour ne parler de la corruption,

⁹⁴⁵ Jean-François MEDARD, *Art.cit.*, p. 328.

⁹⁴⁶ Jean-François MEDARD, *Op.cit.*, p. 328.

qui sort comme appauvri de la confrontation, tout en se situant à un degré de généralité plus élevé en référence aux sociétés considérées, mais moindre du point de vue comparatif.

La conclusion que tire Jean-François Médard est que le concept de patrimonialisme est utile et éclairant précisément parce que, dans sa généralité, il permet de relier des pratiques différentes, mais complexes, qui, parce que différentes, sont analysées isolément les unes des autres, alors même qu'elles ont justement en commun d'ignorer la distinction du public et du privé. Le patrimonialisme constitue le commun dénominateur de pratiques diverses si caractéristiques de la vie politique africaine, à savoir le népotisme, le clanisme, le 'tribalisme', le régionalisme, le clientélisme, le 'copinage', le 'patronage', le 'prébendalisme', la corruption, la prédation, le factionnalisme, etc., qu'elles soient fondées sur l'échange social ou sur l'échange économique. Le type idéal de patrimonialisme a l'avantage de permettre de subsumer ces diverses pratiques dont certaines se recoupent d'ailleurs largement, sur la base de la confusion entre public et privé.

Le concept de patrimonialisme pourrait effectivement être considéré comme trop général s'il se substituait aux notions ci-dessus mentionnées, ce qui n'est pas le cas. Il a le mérite de permettre simplement de rendre de la logique commune à l'ensemble de ces pratiques, sans s'enfermer dans un seul type de société. Chaque société africaine particulière se caractérise par la prédominance éventuelle d'une de ces pratiques par rapport aux autres, ou par une combinaison spécifique de ces pratiques. Ce qu'on appelle 'tribalisme' ou encore le népotisme ou la corruption économique, s'ils s'observent à des degrés divers dans l'ensemble des pays africains, ne sont pas présents au même niveau selon les pays. Certains États peuvent être qualifiés de népotiques lorsque le pouvoir est exercé par une famille ou un clan, d'autres plutôt clientélistes... Aussi le patrimonialisme va-t-il de pair avec une grande variété de sociétés et d'États africains⁹⁴⁷.

Mais, pour voir concrètement comme opère la théorie du patrimonialisme, un concept qui fait débat, il nous faut analyser la politique économique que le roi Léopold II de Belgique a mise en œuvre au Congo, à travers la création de l'État Indépendant du

⁹⁴⁷ Cf. Jean-François MEDARD, *Op.cit.* p. 329-330.

Congo, un État patrimonial par excellence qu'il avait créé lors de la Conférence de Berlin (1884-1885) mais qu'il considérait comme une propriété privée au cœur de l'Afrique.

3.3.1.3. *L'État Indépendant du Congo (EIC) (1885-1908) : un État patrimonial et propriété privée de Léopold II, Roi des belges*

Pour se faire une idée exacte de la faiblesse de l'État au Congo, il nous faut affirmer la complexité de la situation sociopolitique congolaise, au sens où les raisons qui entretiennent cette faiblesse sont à la fois internes et externes, ces dernières demeurant les plus déterminantes. A ce propos, l'historien français Robert Cornevin déclare que

« Le Congo, à sa naissance, fut marqué du sceau international non seulement par les circonstances diplomatiques de sa création, mais aussi par les nationalités diverses du personnel employé. Les préoccupations sordides des sociétés capitalistes étaient au début du moins, camouflés par les prétextes humanitaires de lutte contre les esclavagistes arabes, contre l'ignorance, la maladie et la misère. Trois quarts de siècle après, c'était une autre organisation internationale, l'O.N.U qui se préoccupait d'un Congo voué au bleu par son premier drapeau et les casques des occupants onusiens. Mais alors que le Congo belge avait une administration lucide et responsable, l'intervention de l'O.N.U au Congo fut orchestrée par un secrétaire général, cultivé certes et de haute valeur morale (Dag Hammarskjöld), mais tirailé par les tendances contradictoires de nations divisées entre deux blocs, marqués par le poids politique américains et la passion du tiers monde »⁹⁴⁸.

De cette assertion de l'historien français Robert Cornevin, nous retenons qu'il faille jeter un double regard pour comprendre la faiblesse de l'État au Congo. Il s'agit d'en examiner les raisons externes, ce que tente de faire l'étude de l'État Indépendant du Congo en tant qu'État patrimonial et propriété privée de Léopold II. Nous examinerons également les raisons internes à travers l'application du néo-patrimonialisme aux régimes de Mobutu, Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila.

Daniel Vangroenweghe⁹⁴⁹ présente l'État indépendant du Congo comme un territoire sur lequel Léopold II « régnait en monarque absolu et seul de 1885 à 1908 ; après quoi, l'État devint une colonie belge, sous la dénomination de Congo belge »⁹⁵⁰. Léopold II

⁹⁴⁸ Robert CORNEVIN, *Histoire du Zaïre, des origines à nos jours*. Paris et Bruxelles, Académie des Sciences d'Outre-Mer, Hayez, 1988, p. 8-9.

⁹⁴⁹ Daniel VANGROENWEGHE, *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo, édition revue et corrigée*, Bruxelles, Les éditions Aden, (1986), 2010.

⁹⁵⁰ Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.*, p. 101.

exerçait un pouvoir plus qu'absolu sur le Congo, dans la mesure où il s'en déclarait « propriétaire ». Selon l'historien congolais Isidore Ndaywel, il est difficile aujourd'hui de justifier et surtout de comprendre une telle prétention. Il n'empêche qu'elle était réelle dans la mesure où Léopold II estimait posséder notre Congo comme on peut posséder un terrain ou une maison. C'est ainsi que dans son testament, en 1890, il avait légué à la Belgique ses « droits souverains »⁹⁵¹.

Bien qu'il n'ait jamais effectué le moindre déplacement au Congo en Afrique, Léopold II dirigeait d'une main de fer le Congo. Sur le terrain au Congo, il était représenté par un administrateur général, Sir Francis de Winton, qui avait succédé à Stanley dans cette fonction et qui avait proclamé la fondation de l'État Indépendant du Congo à Vivi, capitale de l'État, le 1^{er} juillet 1885. Peu après, le titre de « gouverneur général » s'était substitué à celui d'« Administrateur général ». C'est en 1888 que l'histoire administrative proprement dite du Congo avait pris corps, quand le pays connut pour la première fois une structuration interne mise en place pour les impératifs de la nouvelle gestion. En effet, par le Décret Royal du 1^{er} août 1888, l'État Indépendant du Congo fut divisé en onze districts : Banana, Boma, Matadi, Cataractes, Stanley-Pool, Kasai, Équateur, Ubangui et Uélé, Stanley-Falls et Lualaba. Administrés par des commissaires assistés par des adjoints, les districts constitués par ce Décret étaient pratiquement délimités par des frontières conventionnelles : parallèles, méridiens, limites de bassins fluviaux, cours d'eau et lacs. Pour Isidore Ndaywell, ces éléments qui ont servi à la délimitation des districts trahissaient une connaissance encore élémentaire de la géographie et de la population. Pourtant le Décret royal était d'une portée politique suffisamment explicite. Il entendait démontrer que l'État léopoldien occupait effectivement et contrôlait les territoires qu'il revendiquait au Congo⁹⁵².

Pour comprendre comment l'État Indépendant du Congo avait fonctionné pendant vingt-trois ans comme un État patrimonial et une propriété privée de Léopold II, il nous faut prendre en compte les cinq caractéristiques de l'État Indépendant du Congo que

⁹⁵¹ Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 319.

⁹⁵² Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 320; David VAN REYBROUCK, *Congo. Une histoire*, Actes Sud, 2012.

Daniel Vangroenweghe nous propose⁹⁵³. Après cette qualification du pays, nous pourrions examiner l'exploitation économique du Congo, parce que c'est elle qui renforce le caractère patrimonial de cet État sur lequel le monarque belge exerçait un pouvoir discrétionnaire absolu.

3.3.1.3.1. *Caractéristiques de l'État indépendant du Congo (EIC)*

C'est à travers une relecture de la contribution que Jean Stengers avait présentée sur la colonisation en Afrique en 1969 que Daniel Vangroenweghe a puisé les cinq caractéristiques de l'État Indépendant du Congo : La première caractéristique porte sur l'organisation politique et fait de l'État indépendant du Congo, un État unique en son genre. Selon Daniel Vangroenweghe, l'État léopoldien était plus qu'une monarchie absolue. La souveraineté était incarnée dans la personne du roi Léopold II qui considérait l'État comme sa propriété privée. L'AIC (Association internationale du Congo) avait conclu dès avril 1884 un accord avec les États-Unis, puis avec l'Allemagne, et entre décembre 1884 et février 1885, des accords similaires furent passés avec la plupart des pays européens, parallèlement au déroulement de la Conférence de Berlin. Notre auteur rappelle que c'est la poussée expansionniste des États industrialisés d'Europe ainsi que leur rivalité qui avaient abouti de 1880 à 1910 à la conquête quasi-totale du continent africain, au sein duquel seule l'Éthiopie réussit à rester indépendante. Or Léopold II y voulait sa part, mais son gouvernement était moins tenté par l'aventure. Les accords conclus par Léopold II visaient à sauvegarder le libre échange à tout le monde. Le parlement belge avait autorisé en avril 1885 Léopold II à porter le titre de roi-souverain de l'État indépendant, sous la forme d'une union personnelle⁹⁵⁴.

Ensuite, comme son organisation politique, l'organisation économique de l'État indépendant du Congo était également unique en son genre. Selon Daniel Vangroenweghe, ladite organisation économique était différente des habitudes de l'époque où la prospérité des entreprises privées déterminait la prospérité de l'État. Cette différence apparut déjà quelques années après la fondation de l'État indépendant du Congo, lorsque

⁹⁵³ Cf. Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.*, p.364, note 293 : L'auteur affirme avoir résumé les caractéristiques de l'État Indépendant du Congo d'un article « The Congo Free State and the Belgian Congo before 1914 » que J. Stengers a publié dans le cadre d'un ouvrage collectif sur la Colonisation en Afrique, en 1969.

⁹⁵⁴ Cf. Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.*, p.101-102.

des mesures économiques furent prises imposant aux entreprises privées des limitations sévères grâce à l'installation d'un monopole d'État. La théorie admise depuis 1885 voulait que toutes les terres non réclamées par les indigènes étaient déclarées propriété de l'État (régime domanial). Depuis 1891, ce régime était appliqué sans la moindre souplesse. Sur ces terres, se trouvaient en grande quantité du caoutchouc et de l'ivoire, les deux principales productions à considérer comme des produits domaniaux essentiels. Aucun commerçant ne pouvait dès lors acheter à un indigène de l'ivoire ou du caoutchouc, sous peine d'être poursuivi comme receleur⁹⁵⁵.

La troisième caractéristique concerne l'application d'un système d'exploitation mis en pratique au Congo en 1893. L'objectif que visait ce système d'exploitation était d'obtenir un bénéfice maximum des produits domaniaux. L'État et ses fonctionnaires exploitaient eux-mêmes le domaine, et plus le rendement du caoutchouc et de l'ivoire était élevé, plus ces fonctionnaires obtenaient primes et promotions. Mais l'État pouvait également céder des terres à des concessionnaires, tels la Mongala ou l'ABIR⁹⁵⁶, l'État conservant pour lui la moitié des actions qu'il contrôlait totalement. Un tel système d'exploitation n'existait dans aucune autre colonie à l'époque. L'exploitation s'accompagnait de contraintes et de violences à grande échelle. Les fonctionnaires qui parvenaient à tirer un bénéfice personnel de la production, déterminaient eux-mêmes le genre et la mesure du travail forcé, aucune législation ne le régissant. Ce n'est que vers la fin de 1903 que la durée du travail fut fixée, sans que toutefois cette réglementation fût toujours observée⁹⁵⁷.

La quatrième caractéristique fait de l'État indépendant un cas typique concerne l'utilisation des bénéfices tirés de son territoire. Vers 1900, une loi non écrite voulait que les richesses de la colonie puissent bénéficier à la colonie. Jusqu'en 1895, les revenus étaient réduits et Léopold II dut y aller de sa fortune personnelle. Il fit même émettre en Belgique un emprunt à lots. Finalement la Belgique lui accorda en 1890 un prêt de 25 millions (valeur de l'époque, réparti sur dix ans) ; ce prêt ne fut jamais remboursé. Cinq ans plus tard, la Belgique prêta encore 7 millions à Léopold II. Les bénéfices qui

⁹⁵⁵ Cf. Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.* p.102.

⁹⁵⁶ ABIR est l'acronyme de la société dénommée *Anglo-Belgian IndiaRubber and Exploration Company*.

⁹⁵⁷ Cf. Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.*, p.103.

commencèrent d'affluer à partir de l'année 1900 furent utilisés par Léopold II à l'embellissement du château de Laeken, des travaux à Ostende, etc⁹⁵⁸.

La cinquième caractéristique de l'État indépendant du Congo révèle que cet État, de par ses origines et sa politique d'expansion, était purement un État impérialiste. En 1884, Léopold II avait fait établir une carte d'Afrique destinée à Bismarck, le chancelier allemand, une carte qui comprenait les deux tiers de l'actuel Congo. En 1885, l'Association internationale du Congo (AIC) engagea des pourparlers avec la France et produisit une nouvelle carte qui indiquait qu'au Sud le Congo allait jusqu'à l'intersection du fleuve Congo et du Zambèze c'est-à-dire quatre degrés plus au sud. En 1889, Léopold II voulut mettre la main sur le haut Nil, un rêve quelque peu naïf, lui-même devenant le nouveau pharaon. Le projet fut très coûteux et se concrétisa dans les faits par une expédition menée par Van Kerckhoven en 1892, suivie de plusieurs autres. Tous ses collaborateurs incitèrent le roi à renoncer à ce projet. Le responsable direct de tous ces plans était Léopold II et ceci s'applique à l'organisation politique comme à la politique domaniale.

Pour fixer sa nouvelle politique économique des années 1891-1892, Léopold II donna la première impulsion à l'exploitation éhontée des indigènes, qui était la conséquence directe de la politique domaniale. Les nombreuses instructions du roi traitent constamment d'une production de plus en plus élevée de caoutchouc. Quant à la mise en pratique, Léopold II en chargea l'administration, à Bruxelles comme au Congo. L'utilisation des bénéfices était également une idée du souverain Léopold II⁹⁵⁹. Nous avons noté que ces derniers servaient, non pas à l'amélioration des conditions de vie des congolais, mais à l'embellissement du château de Laeken, des travaux à Ostende, etc...

Dans le but de comprendre les soubassements de ce type de gestion faite de l'État Indépendant du Congo comme « propriété privée » par Léopold II, il convient de rappeler les faits saillants de l'exploitation économique du Congo qui sert de socle à la gestion patrimoniale de l'État Indépendant du Congo entre 1885-1908.

⁹⁵⁸ Cf. Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.*, p.103.

⁹⁵⁹ Cf. Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.* p.103-104.

3.3.1.3.2. *L'exploitation économique comme clé de voûte de la gestion patrimoniale de l'État Indépendant du Congo*

Trois aspects peuvent servir de toile de fond dans l'étude de l'exploitation économique du Congo par Léopold II. Il s'agit tout d'abord de la morphologie de l'exploitation économique du Congo, ensuite, la situation sociale que cette exploitation économique a produite, enfin, la dénonciation internationale du système de Léopold II et l'annexion du Congo par la Belgique.

3.3.1.3.2.1. *Morphologie de l'exploitation économique du Congo*

Selon l'historien congolais Isidore Ndaywel, l'impératif économique était la première motivation à la base de l'aventure de Léopold II au Congo. Ce n'est donc pas la mission civilisatrice tant claironnée par Léopold II dans les conférences internationales convoquées à Bruxelles ou à Berlin qui le poussait à poser des actions au Congo, c'était l'impératif économique qui commandait toute son entreprise : « La pierre angulaire de l'exploitation économique résidait dans l'attitude adoptée à l'égard de la question foncière. La production de cueillette, les prospections minières et la production agricole qui allaient suivre n'étaient que les conséquences de cette première attitude »⁹⁶⁰.

1. Genèse de l'exploitation économique

Le régime léopoldien avait réparti les terres locales du Congo en trois catégories : les terres indigènes, les terres vacantes et les terres concédées à des tiers, personnes physiques ou morales⁹⁶¹.

1.1. Les terres indigènes

En dépit de la répartition des terres faites par le régime léopoldien, la notion de « terres indigènes » n'a jamais été définie avec précision. D'après les textes réglementaires de 1885-1886, on entendait par terres indigènes les terres occupées par des populations indigènes sous l'autorité de leurs chefs et régies par les coutumes et les usages locaux. Or, d'après l'entendement congolais, toutes les terres entraient dans cette catégorie et il n'y en

⁹⁶⁰ Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 322.

⁹⁶¹ Pour cette partie, nous allons nous inspirer largement de l'ouvrage de l'historien congolais : Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 322-336.

avait pas qui fussent « libres » parce que la terre que l'on possède ne se limite pas à la superficie du village. Les immenses surfaces destinées à la chasse, à la pêche et à la cueillette auraient dû être considérées comme « rentabilisées », et donc respectées en tant que telles. C'est au sein de ces surfaces que le village changeait d'implantation, devant la nécessité constante de conserver une distance réduite par rapport aux régions d'approvisionnement. Le régime de Léopold II ne comprenait pas ainsi les choses de la sorte, de même qu'on avait négligé le culte des ancêtres qui n'autorisait pas que l'on puisse « céder » la terre.

Or, jusqu'au Décret du 3 juin 1906, le nouveau pouvoir de Léopold II estimait que n'appartenaient aux autochtones que les terres habitées, cultivées et exploitées suivant les usages locaux, ce qui signifiait : presque rien, vu le dépeuplement qui s'était opéré. Du reste, d'après les lois de l'État Indépendant du Congo, ces terres « indigènes » pouvaient à tout moment changer de statut si un étranger venait à s'y intéresser. La loi coloniale, dans ce cas-là, autorisait les villages qui s'y trouvaient enclavés, à continuer leur activité agricole et d'autosubsistance tant que le mesurage officiel n'avait pas encore été effectué ; après le mesurage, il fallait penser au déménagement. Les terres indigènes étaient en définitive des terres en sursis auxquelles les étrangers n'avaient pas encore trouvé d'affectation, mais qui étaient habitées par les autochtones⁹⁶².

1.2. Les terres vacantes

Devant une étendue dépourvue de villages, les terres étaient simplement déclarées « vacantes », donc propriété de l'État. L'idée de déclarer terres domaniales toutes les étendues non occupées par les autochtones était une technique qui avait fait recette ailleurs. En Amérique du Nord, en Nouvelle-Zélande et en Australie. Léopold II s'était bien informé. En s'emparant des terres vides, l'État empêchait les colons de venir s'installer sans devoir quelque chose à l'administration. A la place des propriétaires autochtones, c'est l'État qui encaissait le profit d'une telle redistribution générale des terres. Sur ces terres domaniales, on reconnaissait encore aux autochtones les droits de cueillette mais ceux-ci étaient temporaires et pouvaient être suspendue ou supprimés. En

⁹⁶² Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 322.

réalité, les Congolais ne se savaient pas expropriés tant que l'État ne vendait pas ou ne cédait pas la terre à un tiers.

Isidore Ndaywel renseigne que les terres vacantes étaient réparties en terres non mises en valeur et en domaine national, exploité en régie pour permettre à l'État de financer les dépenses de première installation. Au départ, le système mis en place imposait aux autochtones habitant le domaine national de fournir une certaine quantité de produit de cueillette (caoutchouc). De cette quantité, une portion était prélevée en guise d'impôt, une autre était échangée contre des produits importés (sel, cotonnade, etc.). Toutefois, cela ne suffisait pas à couvrir les multiples besoins de l'État. Léopold II pensa alors faire appel aux capitaux privés, dont les taxes à l'importation et à l'exportation allaient renflouer les caisses de l'État. Un problème subsistait, là aussi, car on doutait encore de la rentabilité du jeune État. Il fallait offrir des garanties. Le roi Léopold II s'inspira une fois de plus des recettes qui avaient présidé au développement de l'Amérique et de l'Australie, là où de grandes concessions avaient été cédées à d'importantes compagnies de chemin de fer et elles étaient devenues les artisans de la mise en valeur du pays. Il pensa en faire autant, et concéder de vastes régions à des sociétés qui jouiraient de la liberté la plus totale pour disposer tant des populations que des ressources qu'on pourrait découvrir. Les « terres vacantes » étaient donc le capital à partir duquel tout allait se bâtir⁹⁶³.

Mais, comme le gain suppose d'abord l'investissement, comment Léopold II pourrait-il financer la réalisation de cet État, l'État Indépendant du Congo ? A cette question, Isidore Ndaywell répond en disant qu'à la création de l'Association Internationale Africaine (AIA) par laquelle Léopold II suivait les explorations effectuées en Afrique centrale en général et au Congo en particulier, le roi souverain avait pris l'option de payer de sa personne, en faisant appel à sa fortune personnelle, pour prendre en charge les frais qu'impliqueraient ses initiatives en matière de colonisation. Entre 1879 et 1885, le roi avait eu beau déboursier personnellement plus de dix millions de francs-or, son entreprise avait frôlé la faillite avant même que l'État Indépendant du Congo n'ait commencé. Le territoire que briguaient le roi était trop vaste et trop stratégique pour être

⁹⁶³ Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.citi*, p. 323.

entretenu par ses seuls fonds. Il fallait que l'État ait ses propres revenus. Autrement dit, il fallait que le Congo de l'époque paie lui-même la facture de sa colonisation.

Les ressources tout indiquées de l'État sont les douanes et les monopoles. Or, dans ces cas-ci, pour faire reconnaître l'État Indépendant du Congo par les autres puissances, Léopold II avait promis une liberté commerciale complète. L'État Indépendant du Congo serait un État sans douanes, c'est-à-dire un État dont il était le seul à faire les frais, tout en permettant à tous de profiter librement du commerce. A la Conférence de Berlin, l'idée avait paru si généreuse, si merveilleuse qu'elle avait valu au roi Léopold II des applaudissements unanimes⁹⁶⁴.

D'après Isidore Ndaywel, l'application de cette disposition présentait des difficultés. Officieusement, à partir de 1886, l'État Indépendant du Congo avait instauré le régime des droits de douane sur les produits provenant des territoires français et portugais qui transitaient par Banana, au Congo. Et on enregistra immédiatement des protestations. Comme les droits de douane n'apportaient que de maigres revenus, le roi Léopold II avait instauré le régime de faire-valoir direct. L'État se mit à acheter les produits de cueillette à son propre compte pour les mettre en vente. Le produit le plus recherché, à l'époque, était l'ivoire, avant de devenir le caoutchouc. De l'ivoire, il y en avait encore et en grande quantité. Malgré l'intérêt que les Arabes manifestaient depuis des années pour ce produit, il en existait encore de très grosses quantités d'ivoire entassées dans les villages, surtout dans la grande région forestière. Entre 1884 et 1904, l'État Indépendant du Congo parvint à écouler 454 467 défenses d'éléphants pour un poids de 3 660 236 kg au prix moyen de 20 francs le kilo, soit un total de 73 204 720 francs. L'ivoire d'origine congolaise était de qualité supérieure, et les gains étaient importants⁹⁶⁵.

L'effort d'autofinancement entrepris par le roi Léopold II ne se réalisait pas sans problèmes. Aussi longtemps qu'il mit en cause le seul monopole commercial des Arabes, il ne suscitait aucune contestation sérieuse. Le malheur était qu'il constituait aussi une concurrence pour les sociétés commerciales européennes⁹⁶⁶ qui, à partir du Bas-

⁹⁶⁴ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 324.

⁹⁶⁵ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 324-325.

⁹⁶⁶ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.* p. 326-327. A ces pages, Isidore Ndaywel cite les noms de grandes maisons de commerce qui opéraient au Congo et dont Léopold II redoutait le mécontentement. Il

Congo, progressaient de plus en plus vers l'intérieur du Congo. La concurrence de l'État (E.I.C.), l'instance même qui était censée protéger leurs droits, constituait pour elle une réelle provocation ; de plus, ce comportement était en lui-même une remise en question d'une des principales clauses de l'Acte de Berlin. Contraint de soutenir cette contradiction dans sa politique, le roi Léopold II avait ordonné à ses sujets d'être discrets, de fuir la confrontation directe avec les sociétés commerciales auxquelles une liberté totale de commerce avait été garantie, et s'il fallait, de recourir à des replis tactiques pour éviter les conflits sur le terrain, surtout dans la zone « sensible » de Stanley-Falls (l'actuelle ville de Kisangani)⁹⁶⁷. Les archives relatives à ces transactions, gardées secrètes, firent partie du lot qui fut impitoyablement brûlé par le roi Léopold II, peu avant sa mort⁹⁶⁸.

Comme le roi Léopold II n'avait toujours pas assez d'argent pour financer son entreprise coloniale au Congo, il s'était tourné vers la Belgique pour emprunter de l'argent. A deux reprises, en 1890 et en 1895, la Belgique avait accepté de voler à son secours en lui accordant des prêts : vingt-cinq millions de francs en 1890, échelonnés sur dix ans, et une somme globale de six millions huit cent cinquante mille francs, en 1895. La somme totale des prêts consentis au Congo par la Belgique fut de l'ordre de trente-deux millions de francs, plus précisément trente et un millions huit cent quarante-sept mille trois cent soixante-seize francs, douze centimes. Par la suite, il ne fut plus nécessaire de renouveler ce genre d'exploit, c'est-à-dire de solliciter des emprunts.

Selon Isidore Ndaywell, après avoir frôlé la faillite, l'État Indépendant du Congo connut soudain la prospérité grâce à la mise en valeur de l'exploitation du caoutchouc. La politique d'achat des produits de cueillette au profit de l'État avait porté ses fruits. Le caoutchouc s'avéra une véritable fortune. Il était en vogue en Europe où il intervenait dans la fabrication des pneus. Les recettes étaient abondantes. En 1896, le budget du Congo fut en équilibre ; au cours des années suivantes, il fut fréquemment

s'agissait essentiellement de la *Nieuwe Afrikaansche Handels-Vennootschap* (NAHV) créée à Rotterdam en 1880, de la *Sanford Exploring Expedition* (SEE) créée à Bruxelles en 1886, la Compagnie du Congo pour le Commerce et l'Industrie (CCCI) créée en 1886 à Bruxelles et ses filiales.

⁹⁶⁷ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.* p. 326.

⁹⁶⁸ A la quatrième page de couverture de son livre *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, Daniel Vangroenweghe déclare qu'« En plein été de 1908, peu avant la mort de Léopold II, le chauffage central du palais de Bruxelles tourna nuit et jour tout au long d'une semaine. Le monarque brûlait ses papiers. Il déclara : 'Ils auront mon Congo mais ils ne sauront pas ce que j'y ai fait. ». Léopold II a donc procédé, peu avant sa mort, à une destruction méchante et systématique des archives les plus compromettantes.

positif. Dès 1896, les exportations avaient atteint mille trois cents tonnes de caoutchouc ; en 1898, deux mille tonnes et en 1901, six mille tonnes, soit plus du dixième de la production mondiale.

Quand vers les années 1906-1907 la crise du caoutchouc se déclara aux États-Unis où les cours s'effondrèrent sous le prix de revient de la cueillette en Amazonie, l'État Indépendant du Congo entrevoyait déjà des perspectives de changement de structure économique. Des expéditions organisées au Kasai et au Katanga en 1890-1891 proposèrent la création de deux sociétés minières en 1906 : la Société forestière et minière (Forminière) qui exploitait le diamant au Kasai, et l'Union minière du Haut-Katanga (UMHK) pour le cuivre, cobalt, zinc, etc... Avec ces deux nouvelles sociétés, la production minière allait supplanter au moment venu l'économie de la cueillette (ivoire, caoutchouc), en tant que dominante de l'économie coloniale. L'économie du Congo avait définitivement pris son essor.⁹⁶⁹

2. La prospérité économique

La potion magique qui avait transformé la misère de l'État en une grande prospérité était, selon Isidore Ndaywell, l'instauration du régime du monopole sur les produits les plus recherchés en Europe. A partir de 1891, la décision était prise de réserver exclusivement à l'État le soin de récolter de l'ivoire et du caoutchouc. De cette source de revenus, les autres partenaires furent exclus d'autorité. La Conférence anti-esclavagiste qui s'était tenue à Bruxelles du 18 novembre 1889 au 2 juillet 1890 avait permis de préparer le terrain, en brisant la rigueur des barrières juridiques susceptibles de faire obstacle à ce projet. Léopold II, au cours de cette conférence, se posa en leader de la lutte contre les marchands d'esclaves arabes. Pour ce faire, il lui fallait des moyens financiers. Ces moyens passaient par l'instauration de douanes et de monopoles. En même temps, le roi Léopold II avait supprimé la liberté de commerce instaurée lors de la Conférence de Berlin. En réalité, c'est la NAHV⁹⁷⁰, la plus grande société commerciale non belge sur le terrain, qui allait être la première victime de cette décision. Le roi Léopold II pouvait enfin donner libre cours à sa nouvelle politique commerciale. La récolte de l'ivoire et du

⁹⁶⁹ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 328.

⁹⁷⁰NAHV :*Nieuwe Afrikaansche Handels-Vennootschap*. Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 326.

caoutchouc était désormais rigoureusement interdite. Elle était réservée à l'État et à des sociétés d'État. Les entreprises privées n'avaient plus leur raison d'être dans ce secteur performant.

La crise provoquée par l'instauration de cette nouvelle politique commerciale n'était pas encore achevée quand Léopold II décidait d'aller de l'avant en fondant les deux premières sociétés commerciales concessionnaires auxquelles seraient cédés certains territoires « vacants », de même que le droit de les exploiter en monopole pour le compte de l'État. Concrètement, ces sociétés concessionnaires avaient reçu le droit de récolter les produits du domaine (de la Couronne) et de percevoir l'impôt, c'est-à-dire d'exiger à leur profit le travail des indigènes. L'État, en échange, obtenait des actions des sociétés et touchait par conséquent la moitié des dividendes. La première société, fondée le 02 août 1892, fut la *Compagnie anversoise du Commerce au Congo*, généralement désignée sous l'abréviation de l'Anversoise. Cette nouvelle société reçut en concession dans le district des Bangala, les territoires riches en ivoire et en caoutchouc qui forment le bassin actuel de la Mongala. En outre, le 6 août 1892, fut fondée *l'Anglo-Belgian India Rubber and Exploring* (ABIR) qui deviendra plus tard la plus célèbre des sociétés concessionnaires de l'État Indépendant du Congo à cause de ses innombrables abus. Elle reçut en concession dans le district de l'Équateur, les régions non moins riches en ivoire et en caoutchouc qui forment les bassins de la Lopori et de la Maringa.

L'État avait également la faculté de nommer auprès de chacune de ces entreprises un commissaire spécial qui jouissait d'un droit de contrôle illimité. Tout cela confirmait le fait que ces sociétés étaient des biens de l'État qui les utilisait comme ses agences de commerce pour opérer la récolte forcée du caoutchouc auprès des populations africaines. C'était une vérité évidente pour tous, puisque l'Anversoise et l'ABIR reçurent en outre le droit d'administrer « au nom de l'État » les régions qu'elles avaient reçues en concession. La création de ces deux sociétés précitées avait attisé le conflit avec les sociétés commerciales privées qui avaient tenu bon jusque-là. La constitution de ces sociétés d'État passait pour être une véritable provocation, d'autant qu'elles avaient reçu en concession les régions les plus riches et les plus intéressantes, d'où l'on venait précisément de chasser la Société anonyme belge pour le Commerce du Haut-Congo (S.A.B.) et la NAVH.

Comme les critiques à l'égard de la politique de l'État Indépendant du Congo en matière commerciale fusaient de toutes parts, à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières belges, le roi jugea bon de faire un geste pour calmer les esprits. Par un Décret du 30 octobre 1892, il répartit les terres « vacantes » de l'État Indépendant du Congo (EIC) en trois zones distinctes : une première zone fut réservée au commerce libre. Une deuxième zone fut déclarée « réservée », pour cause de sécurité publique. Il s'agissait des régions qui venaient à peine d'être explorées par l'EIC et dont l'accès passait encore pour être difficile. La troisième zone, la plus intéressante, Léopold II se la réserva en la plaçant sous le régime de son monopole commercial. Il s'agit de l'immense pays de la cuvette dont une partie sera déclarée domaine privé, le 5 décembre 1892, et dont une autre partie venait d'être cédée aux deux compagnies concessionnaires, l'Anversoise et l'ABIR. En 1901, la zone que le Décret du roi avait réservée au commerce libre, avait changé de statut. D'abord créée comme syndicat commercial, cette zone fut constituée définitivement par la Convention du 31 décembre 1901 comme Compagnie du Kasai à travers laquelle l'État Indépendant du Congo voulait avoir accès au caoutchouc des herbes, une spécialité de cette région⁹⁷¹.

Suite à l'exploitation systématique du territoire de l'État Indépendant du Congo, le grand rêve de Léopold II était enfin réalisé. Le dernier rempart de la liberté commerciale au Congo venait de tomber avec la création de la Compagnie du Kasai dans la zone qu'il avait réservée auparavant au commerce libre. Désormais, le Congo était soumis à une exploitation personnelle, sous des formes variées : domaine privé, compagnies privées, le tout géré par ses amis ou des fonctionnaires fidèles. En 1901-1906, au stade final de l'exécution de ce vaste programme commercial, la répartition générale de l'espace national se présentait comme suit :

« Le *domaine privé de l'État* comprenait les bassins de l'Uélé, de l'Ubangui, de l'Itimbiri, de l'Aruwimi, du Lualaba en amont des Falls, le bassin du Lomami, une partie du bassin du Kwango ; ce domaine était exploité par le roi mais par l'entremise des agents de l'EIC. Le domaine de la Couronne, devenu vers 1896 *Fondation de la Couronne*, concernait les bassins du lac Maindombe, de la Lukenye, de la Busira-Tshuapa et de la Momboyo. L'*ABIR* exploitait les bassins de la Lopori et de la Maringa ; l'*Anversoise*, le bassin de la Mongala ; la *Compagnie du Lomami* avait en propriété les territoires situés

⁹⁷¹ Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.* p. 329-332.

dans la partie de la vallée du Lomami en aval du Bena-Kambu. Le *Comptoir commercial congolais* dominait la vallée de la Wamba et la région de l'entre-Wamba-Inzia. Le *Comité spécial du Katanga* (CSK), créé seulement le 19 juin 1890 à la suite de la suppression de la « Compagnie du Katanga », avait le droit d'exploiter tous les territoires situés au sud du 5° de latitude sud et à l'est de la Lubilash. La *Compagnie du Kasai*, enfin, occupait le bassin du Kasai, au sud de la Lukenye et à l'ouest de la Lubilash »⁹⁷².

Grâce au quadrillage de l'État Indépendant du Congo pour une exploitation économique systématique, les recettes de l'État ne cessèrent de croître, à partir de 1897. L'État sortait de la période des grandes dépenses dues à la campagne arabe et aux expéditions vers le Nil. La grande prospérité de l'État résultait, comme nous l'avons vu précédemment, non seulement du monopole des sociétés concessionnaires, mais aussi et surtout du « Domaine privé de la Couronne », que Isidore Ndaywel considère comme étant « une manière de donner une forme institutionnelle à des transferts de fonds du Congo à la Belgique »⁹⁷³.

2.1. Le Domaine privé de la Couronne

Pour confirmer le caractère patrimonial de l'État que Léopold II avait instauré dans « son Congo », il convient de s'attarder longuement sur ce « fameux Domaine privé de la Couronne » et des bénéfices que le roi des Belges avait pu en tirer. Cela permettra de se faire une idée de ce que le Congo léopoldien a pu dans l'ensemble rapporter à son roi et à la future métropole belge. Selon Isidore Ndaywel,

« Aborder cette question revient aussi à ouvrir l'une des pages les plus controversées de l'histoire léopoldienne. L'accumulation des richesses et leur utilisation se sont réalisées suivant des méthodes absolument inadmissibles de la part de ceux-là mêmes qui se déclaraient humains, une décennie plus tôt. Léopold II lui-même, poursuit Ndaywel, était conscient que son comportement était incorrect puisqu'il en a volontairement caché certains aspects. Ainsi donc, on ne peut aujourd'hui trouver les circonstances précieuses de la création du Domaine de la Couronne : 'Il est peu de questions d'histoire du Congo', note un éminent historien belge, 'dont l'étude présente tant d'obstacles : on s'y heurte à chaque pas à des décrets demeurés secrets, à des textes portant des dates fictives, à des dispositions légales remaniées postérieurement à la date qu'elles portent' »⁹⁷⁴.

⁹⁷² Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 333.

⁹⁷³ Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 333.

⁹⁷⁴ Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.* p. 333.

D'une manière précise, Isidore Ndaywel note que la première disposition officielle portant sur ce « Domaine est le Décret du 9 mars 1896 qui, bien que portant sur des réalités du moment, n'a été pris qu'en août 1901. Il a donc été antidaté pour légaliser un comportement ancien. Dans ce Décret, le « territoire » de la Couronne est défini comme s'étendant aux bassins du lac Maindombe (appelé alors Lac Léopold II) et de la rivière Lukenye ainsi qu'aux terres « vacantes » voisines. En 1901, la superficie du Domaine fut agrandie ; elle incluait le bassin des rivières Busira et Momboyo ainsi que des territoires du bassin de la Lubefu, soit une surface couvrant huit fois la Belgique. A partir des années 1900-1901, le Domaine fut soumis à une exploitation distincte et déclaré propriété personnelle et privée du roi. La formule, déjà à l'époque, fut reçue comme peu élégante, voir offensante. Aussi, sur les conseils d'amis, le roi déclara-t-il le Domaine « personne civile », sous la dépendance totale de son fondateur. Le Décret du 23 décembre 1901 sanctionna cette nouvelle présentation des choses. On fit mieux plus tard, en 1906, en organisant ce Domaine privé en une « Fondation de la Couronne ». La réalité ne changeait pas mais la terminologie en était juridiquement et socialement plus acceptable⁹⁷⁵.

2.2. Les bénéfices tirés du Domaine privé de la Couronne

Léopold II avait fait des bénéfices considérables dans l'exploitation du Domaine de la Couronne. La seule exploitation du caoutchouc garantissait une production annuelle de l'ordre de 50 000 kg. Vendu en Europe à 7 francs le kilo, il représentait un rendement total de 350 000 francs. En 1900, le budget de l'État avait enregistré une recette de 700 000 francs provenant du Domaine de la Couronne. Le roi s'en servit pour réduire le déficit de l'État puisque, chaque année, c'est lui qui décidait de l'emploi des revenus du Domaine. On ne pourra jamais connaître avec exactitude l'importance des revenus puisque, comme on l'a dit, sa comptabilité fut détruite. Ce qui est certain, c'est qu'elle fut plus que considérable. Les affaires étaient tellement prospères qu'en 1906, on se préoccupait d'étendre encore ce Domaine pour y inclure le bassin de l'Aruwimi et les affluents de la rive gauche de l'Uélé-Kibali. On a fait quelques évaluations. La plus

⁹⁷⁵ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 334.

plausible estime à 40 millions de francs les revenus réalisés entre 1900 et 1907 et à 50 millions ceux de 1896 à 1908⁹⁷⁶.

2.3. L'usage des bénéfices du Domaine privé de la Couronne

En parlant précédemment des caractéristiques de l'État Indépendant du Congo, nous avons retenu que l'usage que Léopold II faisait des bénéfices de l'exploitation économique du Congo était tout à fait étrange. L'historien congolais Isidore Ndaywel le dit encore mieux en affirmant que, si le bénéfice réalisé par le roi Léopold II dans son exploitation du Congo est scandaleux, l'usage qu'il en fit le fut davantage. Devenu richissime, ayant une fortune importante à gérer en dehors de toute pression des Chambres, de l'opinion publique, et même des fonctionnaires, Léopold II avait enfin les mains libres pour implanter la civilisation au cœur de l'Afrique, comme il l'affirmait dans la Conférence géographique de Bruxelles et lors de la Conférence de Berlin.

Il est important de mettre en évidence ici le comportement du roi. Cette fortune tirée de l'exploitation du Congo ne fut pas investie pour y bâtir des édifices publics, créer des routes ou construire des usines au sein de l'État Indépendant du Congo. Elle ne servit pas davantage à améliorer le niveau de vie des autochtones puisqu'on sait que, jusqu'à la Première Guerre mondiale, il n'y avait toujours pas d'hôpital sur le territoire de la colonie. Cette fortune servit plutôt à l'embellissement de la Belgique. Les travaux publics constituaient, avec la Défense nationale, les deux domaines qui préoccupaient Léopold II alors qu'il n'était encore que duc de Brabant jusque-là, son goût pour les édifices somptueux n'avait pu se manifester, c'était faute des moyens. Avec les revenus du Domaine de la Couronne, Léopold II eut enfin la possibilité de satisfaire ses ambitions. Voici comment :

Dès 1905, Léopold II fit construire l'arcade monumentale du Cinquantenaire, acheta l'Hôtel de Belle-Vue qu'il rattacha au Palais royal ; il entama les travaux de transformation du Château de Laeken où il fit construire une tour japonaise et un pavillon chinois, pour satisfaire son goût pour l'exotisme. On construisit aussi le musée du Congo à Tervuren. Ostende, qui devait, d'après lui, devenir « la plus belle ville balnéaire

⁹⁷⁶ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 334.

d'Europe », reçut une galerie couverte le long de la mer, un golf et une tribune à l'hippodrome. Le roi avait d'autres projets, dont certains connurent un début de réalisation. Il s'agissait de démolir des maisons autour du Palais de Justice, de manière à dégager le monument, de transformer la porte de Namur pour y créer une grande place, de construire un hôtel de luxe entre la rue de Namur et la place du Trône.

Tous ces travaux n'ont pu être achevés, pas même dans le cadre de la Fondation de *Niederfullbach* que Léopold II avait créée clandestinement lors de la suppression en 1908 de la Fondation de la Couronne, pour faire face aux engagements pris en la matière. Il étendit même ses appétits immobiliers hors de la Belgique, spécialement en France, dans la région parisienne et dans le midi. Aux environs de Paris, il loua le Château de Lormoy et acheta le Château de Balincourt qu'il fit reconstruire entièrement selon ses goûts ; dans le Midi, il fit construire la villa des Cèdres et en acheta trois autres au nord de la rade de Villefranche, ainsi que de nombreux terrains au cap Ferrat où il se constitua un très beau domaine. Il fit aménager un débarcadère particulier pour son yacht *Alberta*, où il passait la moitié de son temps⁹⁷⁷.

Au chapitre des critiques, d'aucuns notent que cette politique de grands travaux fut l'objet de critiques acerbes, tant de la part du gouvernement que du public belge. Le Congo apparaissait plus que jamais sans défense : paradoxalement Léopold II, son souverain, était la personne qui jouait le plus la carte « nationaliste belge », tandis que le gouvernement belge et les fonctionnaires coloniaux critiquaient cette exploitation où le bénéfice net était utilisé au seul profit de la métropole. En 1908, le premier ministre belge, Auguste Beernaert s'interrogeait sur le bilan de la « Fondation de la Couronne » : « Qu'a fait la Fondation ? » Et lui-même de répondre : « En Afrique, rien. En Belgique, des travaux exclusivement somptuaires ». Plus tard pendant la colonisation belge au Congo (1908-1960), un ancien colonial se fit l'écho des sentiments de la plupart de ses collègues au retour d'Afrique, à la vue des réalisations architecturales de Léopold II : « L'arcade du Cinquantenaire de Bruxelles était l'ennemie personnelle des coloniaux ». Revenant du Congo, où il n'y avait pas de routes, presque pas d'hôpitaux et d'édifices publics, ils

⁹⁷⁷ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 335.

avaient du mal à supporter la vue des bâtiments grandioses construits avec l'argent du Congo en Belgique.

Pour être complet sur le sujet, Isidore Ndaywella procéda à une évaluation de ce que le Congo a coûté à la Belgique, ou plutôt ce que la Belgique a coûté au Congo. Se référant à Jean Stengers qui a tenté de reconstituer cette comptabilité, il note que

« Rien que le coût des travaux réalisés grâce au bénéfice de la Fondation de la Couronne est impressionnant : 6 millions de francs-or pour l'arcade du Cinquantenaire, 12 millions et demi pour les travaux de Laeken, plus de 8 millions pour Tervuren, 43 millions pour le Palais de Justice et l'aménagement de son environnement. Avec les autres constructions subsidiaires, les fonds mis au compte de la Fondation Nierderfullbach, la Fondation de la Couronne avait fourni à la Belgique un total approximatif de 66 millions de francs-or. Les dépenses de l'État belge au Congo, pour la même période, avant 1908, sont estimées à un peu moins de 34 millions de francs-or, soient 31 847 376, 12 frs de prêt, environ 1 020 000 frs pour l'indemnisation des officiers belges qui ont servi en Afrique avant 1908, 200 000 frs pour l'aide de la diplomatie belge au Consulat du Congo à Zanzibar. On obtient ainsi un bénéfice net pour la Belgique de 32 millions de francs-or (environ 3 milliards deux cent millions de francs belges actuels), chiffre minimum quand on sait que les estimations surévaluaient volontiers les recettes et sous-évaluaient les dépenses. De plus, ce calcul n'a pas comptabilisé certains autres éléments, notamment le profit réalisé grâce à des transferts de fonds effectués du Congo vers la Belgique en dépit du principe de la séparation des deux gestions étatiques, le gain perçu par l'exploitation des sociétés concessionnaires, le bénéfice réalisé par l'acquisition de certains biens qui ont été simplement spoliés, telle l'accumulation des œuvres d'art qui allaient constituer les merveilles des galeries de Tervuren (...). Jamais une colonisation n'a pu être aussi exceptionnellement rentable, et cela grâce à l'ivoire et surtout au caoutchouc »⁹⁷⁸.

La conclusion qui se dégage de cette analyse de l'exploitation économique de l'État Indépendant du Congo est que l'aventure de Léopold II a donc été payante car son succès économique-le seul auquel il tenait vraiment- fut inespéré. Dans le même temps, le Congo, de manière rapide et brutale, a été offert en pâture à l'impérialisme mondial. Nous savons à présent que le cours de son histoire est jalonné de plusieurs épisodes du même genre, c'est-à-dire des épisodes visant uniquement l'exploitation des ressources naturelles du Congo, sans que la moindre préoccupation du sort des populations congolaises ne soit prise en compte. Le Congo a donc été confirmé dans ce triste privilège d'être l'un des

⁹⁷⁸ Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 335-336.

terrains d'élection de l'impérialisme le plus pur et le plus sanglant. C'est cet impérialisme qui, à la fin du XIXe siècle, avait produit des effets meurtriers considérés aujourd'hui parmi les plus grands crimes contre les droits de l'homme⁹⁷⁹.

3. La situation sociale

A la question de savoir ce que fut l'impact de la politique économique de Léopold II sur les populations congolaises entre 1885 et 1908, Isidore Ndaywel affirme que, de nos jours, ce n'est plus un secret pour personne, de dire que le régime léopoldien au Congo fut une catastrophe sur le plan social. Même les compatriotes de Léopold II le reconnaissent et le dénoncent, tel Daniel Vangroenweghe⁹⁸⁰ ; mais aussi d'autres chercheurs de renom, tel Adam Hochschild⁹⁸¹. Pour Isidore Ndaywel,

« Cette histoire tragique trouve son fondement dans la conception possessive que le roi Léopold II avait de « son » Congo. De même que toutes les terres vacantes lui appartenaient d'office, toutes les populations que le hasard de l'histoire avait placées sur le territoire du Congo constituaient automatiquement, elles aussi, une main-d'œuvre vacante et disponible : « vacante » parce que sans propriétaire et « disponible » parce qu'inoccupée »⁹⁸².

Avec des espaces libres et un personnel sans emploi, Léopold II se trouva en présence d'une situation rêvée, où le prix de revient constituerait un intérêt net car il n'y avait pas de prix d'achat à défalquer. Pourtant l'économie d'autosubsistance qui prévalait au sein de ces populations n'imposait pas un régime de tout repos. Les habitants des villages avaient un calendrier de travail avec ses exigences strictes au fil des saisons : les champs, la chasse et la pêche, la construction des habitations, les palabres à trancher, etc. Il fallait désormais bouleverser ce rythme pour s'acquitter des obligations des Blancs. La vie devenait difficile.

Parmi les éléments qui ont transformé la situation sociale des congolais en un enfer sous le régime léopoldien au Congo, il faut mentionner le *portage* qui était la

⁹⁷⁹ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p.336.

⁹⁸⁰ Dans son ouvrage : *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, dont la première édition a eu lieu en 1986, et la seconde édition, revue et corrigée, en 2010 (c'est celle dont nous disposons).

⁹⁸¹ Adam HOCHSCHILD, *Les Fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908*, Paris, Éditions Tallandier, (1998), 2007.

⁹⁸² Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 336.

première rentabilité exigée des populations, ensuite, presque immédiatement la rentabilité des *corvées* pour les vivres, et enfin, le travail du *caoutchouc*, point d'orgue de ce régime de terreur⁹⁸³.

3.1. Le portage

Isidore Ndaywel affirme que le portage fut un véritable enfer dans l'État Indépendant du Congo⁹⁸⁴. Le Congolais, soumis brutalement à un rythme de travail d'une intensité inhabituelle, manifestait peu d'empressement à exécuter les travaux dont il ne comprenait pas la finalité, et pour lesquels il ne ressentait aucune motivation. Il fallait porter des caisses, aller puis revenir ses pas sans raison apparente. Le congolais était traité de paresseux et de congénitalement peu enclin au travail. Ce mythe du « nègre paresseux » a servi de justification dans toute l'Afrique noire à nombre de comportements irrationnels. Mais pour Léopold II, l'affaire était simple. Il fallait absolument que le travail se fasse, comme en temps de guerre, pour rattraper le temps perdu par le tâtonnement de la première décennie et pour faire rapidement fortune. Pour amener les gens à un plus grand rendement, on instaura l'impôt. Comme la monnaie n'existait pas encore, celui-ci devait se payer en nature ou en travail. Le portage fut la manière la plus courante de s'acquitter du fisc.

En l'absence de la roue et de bêtes de somme, le portage, sur la tête, sur l'épaule ou à dos d'homme, était une nécessité. Il était en usage même avant le XIXe siècle. Ce qui était nouveau, avec l'arrivée des étrangers, Arabes d'abord, Européens ensuite, c'était le portage à longue distance et l'imposition d'un poids supérieur à la norme traditionnelle. Les paquets à transporter dépassaient souvent les 40 kg. On se déplaçait le plus souvent par groupes, et donc par caravanes. Les hommes évitaient de se faire recruter à cause de ces multiples difficultés, auxquelles s'ajoutaient les intempéries, le manque de nourriture et l'absence de gîtes d'étape où s'abriter en cours de route. Devant le refus des gens qui préféraient prendre la fuite plutôt que de se faire recruter, à partir de 1891 on fit du portage une imposition, c'est-à-dire une obligation soumise à la volonté des Européens ;

⁹⁸³ Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 337-344.

⁹⁸⁴ Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 337-338.

cette disposition demeura d'application jusque vers les années 1920, au-delà de la période léopoldienne du Congo.

Face aux souffrances produites par le portage, Léopold II était à la fois juge et partie quand il légiférait pour mettre à la disposition de ses agents des instruments juridiques plus adéquats pour assurer l'exploitation économique du Congo. Les autochtones n'en étaient pas informés et demeuraient victimes des agents européens et de leurs auxiliaires, incapables de faire la part des choses entre ce qui était la décision de l'État et ce qui relevait de ses exécutants. Le système de portage mis au point dans le Bas-Congo s'étendit progressivement à d'autres régions, avec son cortège de souffrances et de misères. Jusqu'à l'introduction de l'automobile, le portage demeurait permanent, avec ses excès et ses abus. Il n'était pas rare que le recrutement se fasse sous la menace du fusil. Ceux qui parvenaient à s'y soustraire s'exposaient à de lourdes peines (paiement d'amende, arrestation) qui ne supprimaient pas cette corvée. Bien au contraire, la charge à transporter était souvent augmentée.

3.2. Les corvées

Alors que les autochtones étaient soumis au régime de sanctions répressives en matière de portage, ils se retrouvèrent soumis à une autre obligation sévère, à laquelle ils ne pouvaient pas non plus se soustraire⁹⁸⁵. Il fallait fournir à manger à tous les Blancs qui sillonnaient les cours d'eau avec leurs soldats, leurs porteurs, leurs nombreux auxiliaires, contraints à mener une vie ambulante sans pouvoir s'occuper d'agriculture, de chasse et de pêche. Depuis les explorations de Henri Morton Stanley pour le compte du roi Léopold II avant 1885, le casus belli était souvent la recherche de nourriture.

A la fin du XIXe siècle, il y avait au Congo pas moins de 2000 Blancs, militaires et missionnaires, 15 000 hommes de troupes avec femmes et enfants, des missions protestantes et catholiques, et il fallait nourrir tout ce monde grâce à l'impôt en nourriture, poissons, produits d'élevage, viande de chasse, etc... La charge était trop lourde. Dans certains cas, les populations autochtones devaient parcourir environ 150 km aller et retour pour amener à destination de la nourriture. Le cauchemar, c'était le caractère

⁹⁸⁵ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 338-339.

répétitif de cette opération sans qu'on puisse entrevoir des jours de repos. Se soustraire à cette obligation exposait à subir une expédition punitive.

Un missionnaire protestant rappelle un cas qu'il avait vécu en 1894 :

« Un village devait envoyer des vivres et négligea un jour de les fournir. Les habitants dormaient tranquillement quand ils entendirent tirer un coup de feu et sortirent pour voir ce qui se passait. Voyant que les soldats entouraient le village, leur seule pensée fut de s'enfuir. Pendant qu'ils se sauvaient de leurs maisons, hommes, femmes et enfants furent impitoyablement fusillés ; leur village fut complètement détruit. La seule raison de ce massacre était que les gens avaient omis d'apporter ce jour-là la chikwangue de l'État »⁹⁸⁶.

Les corvées en vivres avaient obligé les Congolais d'alors à revoir du jour au lendemain leur rythme de production de nourriture, réglé jusque-là sur leur propre consommation. Le changement qui leur était imposé était si brutal qu'ils ne parvenaient pas à s'en sortir. Les populations riveraines des cours d'eau étaient exposées plus que toutes les autres à ces exigences intempestives des visiteurs étrangers. Pour se dérober à cette situation, beaucoup avaient choisi de déménager pour se réfugier dans des zones extra-riveraines. Les rives des grands cours d'eau se vidèrent au profit de l'arrière-pays. Mais ce repli n'était qu'un sursis, car on ne pouvait pas échapper à l'emprise de l'ordre nouveau édicté par Léopold II. Si l'on n'était pas importuné par les corvées en vivres, on l'était par le portage ou par une autre utilisation abusive de la main-d'œuvre. Les travaux de la construction du chemin de fer Matadi-Léopoldville (Kinshasa actuelle) furent eux aussi à l'origine d'une véritable hécatombe. Des 7 000 travailleurs recrutés les premières années, mis à part 1500 qui furent rapatriés, tous trouvèrent la mort dans cette opération de construction de la voie ferrée.

3.3.La récolte du caoutchouc

De toutes les souffrances que les congolais ont endurées au cours de la mise en œuvre de la politique économique de Léopold II, la plus grande hécatombe fut causée par la récolte du caoutchouc. D'après Isidore Ndaywel, la récolte du caoutchouc constitue la page la plus triste parce que la plus sanglante de l'histoire congolaise de la colonisation.

⁹⁸⁶ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 339-342. Notez que la « Chikwangue » est une sorte de pâte préparée à base du manioc précédemment fermenté dans l'eau, et qui peut se conserver pendant plus de dix jours sans pourrir.

Elle n'était que la conséquence d'une logique implacable du système économique léopoldien. L'État s'était déclaré propriétaire des terres vacantes. Or les produits les plus rémunérateurs -l'ivoire et surtout le caoutchouc-se retrouvaient essentiellement dans ces terres ; aussi furent-ils déclarés « produits domaniaux » parce que leur récolte revenait exclusivement à l'État, pour autant qu'elle soit réalisée dans les terres non occupées, qui représentaient la plus grande partie du territoire⁹⁸⁷.

Parlant de l'exploitation du caoutchouc au Congo léopoldien, Ngimbi Kalumvueziko rappelle qu'au début des années 1890, la demande de l'ivoire avait commencé à diminuer fortement, tandis que celle du caoutchouc connaissait une augmentation fulgurante. L'Irlandais John Dunlop venait de réussir en 1888 à fabriquer la chambre à air gonflable à partir de la technique de vulcanisation mise au point auparavant par deux américains, Charles Nelson Good Year et Thomas Hancock. La demande du caoutchouc pour la fabrication des pneus devenait de plus en plus importante. Le caoutchouc sauvage se trouvait en abondance au Congo. Il pouvait être obtenu en faisant simplement une entaille dans une espèce de liane poussant dans les forêts congolaises, la *landolphia*, et recueillir le liquide laiteux qui en coulait et se coagulait presque instantanément⁹⁸⁸.

C'est donc à partir de 1891-1892 que l'État léopoldien s'était mis à récolter son caoutchouc dans les forêts congolaises par l'intermédiaire des autochtones, à titre d'impôt fourni en travail. Les agents de l'État, dans le Domaine privé, étaient chargés de veiller sur ce travail. C'était même la raison d'être de leur affectation. Pour qu'ils ne s'écartent pas de cet objectif majeur, les agents de l'État étaient jugés, appréciés, promus, voire même rémunérés en fonction de leur capacité de production de caoutchouc. Les prestations à exiger des Congolais étaient laissées à leur libre appréciation car la maximisation des recettes était une priorité absolue. La seule faute grave, c'était la baisse ou la stagnation de la production. Sur tout le reste, le roi-souverain fermait les yeux. L'occasion était ainsi offerte non seulement à l'État mais aussi aux individus de faire fortune. Non seulement la construction de grands édifices de Léopold II à Bruxelles et ailleurs en témoignent, mais aussi de nombreuses villas coquettes en Flandre et en Wallonie, en Belgique, et aussi de

⁹⁸⁷ Cf. Isidore NDAYWEL à Nziem, *Op.cit.*, p. 339.

⁹⁸⁸ Cf. Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 68.

grandes fortunes familiales, étaient toutes bâties sur cette aubaine. Pour l'ouvrier congolais, la moitié du caoutchouc revenait à l'impôt, l'autre moitié lui revenait en principe. On le lui rachetait à un prix ridicule par rapport au gain escompté en Europe et de ce montant était encore déduit le prix des vivres et autres objets. Le Congolais d'alors préférait la liberté à ce salaire de misère qui ne lui permettait pas de mener une vie décente au village.

Pour obtenir les prestations requises, les agents de l'État disposaient de toute une gamme de moyens de contrainte et de répression : ils pouvaient faire surveiller les villages par des soldats affectés sur place -des sentinelles-, ils pouvaient administrer et faire administrer le fouet (la chicotte) ou encore prendre des otages et organiser des expéditions punitives. Le crime de l'administration léopoldienne fut de tuer et de faire tuer des gens dont la seule faute était d'avoir été dans l'incapacité d'atteindre la quantité requise de récolte de caoutchouc.

Incapable d'assurer lui-même le travail de récolte, l'État avait cédé une région de ses « terres vacantes » à deux sociétés concessionnaires, l'ABIR et l'Anversoise, avec les pleins pouvoirs de récolter le caoutchouc et de percevoir l'impôt, et donc d'exercer la police. Tout cela allait de pair, car la récolte se réalisait grâce à l'impôt en travail. L'État en revanche touchait la moitié des dividendes. Les sociétés firent des bénéfices inouïs mais leurs concessions furent de véritables enfers. Pendant une décennie entière, les populations des régions caoutchoutières furent soumises à dure épreuve. Les conditions de vie furent décrites de manière sommaire dans le Rapport de la Commission d'enquête de 1904-1905, sur les atrocités commises sur les populations congolaises par l'État Léopoldien :

« Dans la plupart des cas, il (le Noir) doit, chaque quinzaine, faire une ou deux journées, et parfois davantage, pour se rendre à l'endroit de la forêt où il peut trouver, en assez grande abondance les lianes caoutchoutières. Là, le récolteur mène, pendant un certain nombre de jours, une existence misérable. Il doit se construire un abri improvisé, qui ne peut évidemment remplacer sa hutte, et n'a pas la nourriture à laquelle il est accoutumé ; il est privé de sa femme, exposé aux intempéries de l'air et aux attaques des bêtes fauves. Sa récolte, il doit l'apporter au poste de l'État ou de la Compagnie, et ce n'est qu'après cela qu'il rentre dans son village, où il ne peut guère séjourner que deux ou trois jours, car l'échéance nouvelle le presse. Il en résulte que, quelle que soit son activité dans la forêt caoutchoutière, l'indigène, à raison des nombreux déplacements

qui lui sont imposés, voit la majeure partie de son temps absorbée par la récolte du caoutchouc »⁹⁸⁹.

S'agissant des atrocités commises dans le cadre de la récolte du caoutchouc, les historiens affirment qu'elles furent générales. Se limitant à quelques témoignages de l'année 1895, tous d'origine non congolaise, Isidore Ndaywell fait mention d'abord du témoignage d'un médecin belge qui rapporte ce qui suit de son séjour à Kutu (lac Mai-Ndombe) :

« Comme nous quitions Mushie, de dessus le bateau en marche, voilà un nouveau tableau stupéfiant qui se présente à nos regards : un grand troupeau de femmes et d'enfants est conduit à la promenade encadrée de trois ou quatre soldats ; fusil sur l'épaule, cortège lamentable d'humanité presque entièrement nue, couleur brun chocolat... elles sont prisonnières parce que les hommes ne veulent pas faire du caoutchouc. On leur rendra la liberté quand les hommes voudront bien se soumettre... Quand je quitte Kutu, les Noirs viennent me saluer en me disant : Blanc, nous sommes peïnés de ton départ, toi seul tu étais bon pour nous. Je n'avais pourtant rien fait que ne pas les maltraiter. Je ne me vante pas, mais par la douceur, j'en aurais fait tout ce que j'aurais voulu... Cinq kilos de caoutchouc, est la quantité moyenne que chacun apporte à échanger contre deux ou trois cuillerées de gros sel et une brasse ou deux de cotonnade pour le chef... »⁹⁹⁰.

Ensuite, il mentionne un pasteur américain, en Équateur (Congo), qui note ce récit le 3 mars 1885, à la vue d'un spectacle plus désolant encore :

« Imaginez-les (soldats) revenir d'avoir soumis quelques rebelles. Voyez à l'avant du canon une perche où pend on ne sait quelle grappe. Ce sont des mains, les mains droites de 16 guerriers qu'ils ont massacrés. Des guerriers ? Ne distinguez-vous donc pas parmi ces mains celles de petits garçons et de petites filles ? Je les ai vus, je les ai vus couper ce trophée pendant que le pauvre cœur battait encore... N'est-il pas possible qu'un Américain influent aille voir le roi des Belges et lui fasse connaître ce qu'on fait à son nom... Pour lui récolter du caoutchouc, des centaines d'hommes, de femmes et d'enfants ont été fusillés »⁹⁹¹.

Enfin, un autre pasteur, un Suédois, rapporte qu'il a assisté à la mort d'un vieillard qui n'en pouvant plus, avait choisi d'aller à la pêche au lieu de récolter le caoutchouc :

⁹⁸⁹ Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.*, p. 340.

⁹⁹⁰ Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.* p. 341.

⁹⁹¹ Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.* p. 341.

« ... La sentinelle le tua d'un coup de fusil sous mes yeux. Puis il rechargea son arme et la braqua sur les autres qui se dispersèrent comme la paille au vent. Il ordonna à un petit garçon d'aller couper la main droite de l'homme qui venait d'être tué. L'homme n'était pas mort et quand il sentit le couteau, il essaya de retirer sa main. Avec un peu de peine, le petit garçon coupa la main et la déposa près d'un arbre tombé. Peu après, cette main fut exposée au feu et fumée avant d'être envoyée au Commissaire... »⁹⁹².

Pour en finir avec ces événements tragiques en lien avec la récolte du caoutchouc, Isidore Ndaywel s'interroge sur l'origine de la pratique des mains coupées. Selon lui, on aura beau noter que la justice autochtone pratiquait la mutilation pour empêcher le voleur de recommencer son exploit. La vérité est que les mutilations massives ont incontestablement été une innovation de l'ordre colonial. Celui-ci a imposé ces mutilations pour une question de comptabilité, afin que le Blanc ait, au retour des expéditions, la justification du nombre de balles non rapportées par ses guerriers. L'excès de zèle des sentinelles fit le reste. On ne mutilait pas seulement les morts mais aussi les vivants, pour tricher et garder pour soi quelques cartouches pour la chasse. Le nombre de mains coupées servait aussi de trophée de guerre. Leur grande quantité était un signe de bravoure⁹⁹³.

3.4. Les conséquences de la campagne pour le caoutchouc

La question qui mérite d'être posée est celle des conséquences produites par toutes ces violences, encore plus meurtrières, causées par la récolte du caoutchouc. Pour Isidore Ndaywel, ce dont il faut se rendre compte, c'est que ces phénomènes, décrits les uns après les autres, étaient en réalité simultanés. Au moment où les répressions des rébellions faisaient rage, le chemin de fer Matadi-Léopoldville était en construction avec son nombre élevé des victimes, l'exploitation du caoutchouc était en cours, ce qui ne faisait qu'augmenter encore les besoins en vivre et en portage. Pour compléter ce tableau désolant, d'autres fléaux apparurent. Il s'agit des maladies endémiques, inconnues jusque-là dans nos milieux. L'arrivée des travailleurs d'autres régions du continent africain a eu des conséquences fâcheuses. La cohabitation des autochtones avec ces différentes communautés, arabe, européenne et africaine, est à la base de l'introduction puis de la diffusion de maladies « nouvelles » dont certaines furent très meurtrières et contre

⁹⁹² Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.* p. 341.

⁹⁹³ Cf. Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.* p. 341-342.

lesquelles les populations locales étaient sans défense. Les maladies vénériennes constituèrent ainsi, jusqu'à l'introduction des antibiotiques, une « peste » qui aggrava de manière insidieuse la crise démographique du pays. Ses effets se firent davantage sentir dans des régions où les traditions autorisaient une plus grande liberté dans les mœurs, ce qui conduisit à une baisse sensible des taux de natalité. Les régions de l'Équateur, de Tshuapa, les Uélé et la zone de Bafwansende ont gardé longtemps les traces de ces ravages. Malgré toutes ces épidémies, l'encadrement médical demeura faible et dérisoire.

L'effet le plus immédiat de ces multiples agressions se manifesta par une baisse de la démographie. Plusieurs estimations ont été avancées pour évaluer le peuplement⁹⁹⁴ de la période de l'État Indépendant du Congo. Selon Isidore Ndaywel, entre 1880 et 1908, environs 13 millions de vies humaines furent détruites, lourd tribut d'accès à la colonisation. Il ne s'agirait là que d'un préliminaire car l'âge colonial proprement dit (1908-1960) avait causé également de nombreuses pertes en vies humaines. L'introduction du peuple congolais à la civilisation a incontestablement été synonyme de dépeuplement massif⁹⁹⁵. Dans ce contexte, il n'est pas faux de dire que l'État léopoldien était simplement, un État prédateur, où la gouvernance était synonyme de la terreur et de la cruauté.

3.3.1.3.2.2. La dénonciation du système d'exploitation économique de Léopold II au Congo

La brutalité du système d'exploitation de Léopold II n'était pas passée inaperçue. Les missionnaires protestants Américains, supportés par leurs congrégations, et des donateurs privés s'étaient déjà installés au Congo depuis 1878. Ils avaient été témoins des mauvais traitements infligés aux Congolais. Contrairement à leurs homologues européens, qui prônaient la glorification de Dieu et combattaient les pratiques culturelles locales, comme la polygamie, les scarifications sur le corps, l'idolâtrie, ou la consommation de vin de palme, considérées comme des péchés, les missionnaires protestants américains dont la plupart appartenaient à *Southern Presbyterian Mission*, étaient plus tolérants. Là où les gouvernements européens et américains avaient préféré

⁹⁹⁴Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.* p. 344. Stanley porté à l'exagération, estima que le haut-fleuve, à lui seul avait une population de 43 millions d'habitants. En réalité, il n'y avait que 29 millions. Le peuplement devait être variable d'une région à l'autre. Ndaywel retient que le Congo de 1880 avait une population globale de 25 millions d'habitants.

⁹⁹⁵Isidore NDAYWEL è Nziem, *Op.cit.* p. 344.

fermer les yeux, deux Noirs américains : George Washington Williams et William Sheppard ; un Irlandais, Roger Casement ; un Anglais Edmund Morel, avaient exposé à la face du monde le vrai visage du système d'exploitation pratiqué au Congo par le roi Léopold II. A travers leur engagement personnel, leur courage, et leur détermination, ils ont défendu la cause de la justice, de l'égalité entre les hommes et de la dignité humaine pour les Congolais⁹⁹⁶.

1. Le réquisitoire de George Washington Williams

Né en 1849 dans l'État de Pennsylvanie, George Washington William fut correspondant de presse, avocat et écrivain. D'abord grand admirateur de Léopold II qui l'impressionna fortement au cours d'une interview à Bruxelles pour le compte de *l'Associated Literan Press*, pour sa vision et son engagement au Congo, au point de le qualifier de l'un des plus nobles souverains du monde ; George Washington Williams avait vite changé son jugement dès son arrivée au Congo en février 1890, en tant que missionnaire. En remontant le Congo jusqu'à Stanley Falls (l'actuelle ville de Kisangani), il fut témoin de la brutalité des traitements infligés aux Congolais. Il constata également le grand dépeuplement du territoire de l'État Indépendant du Congo, estimant que sur les 40 à 50 millions de personnes vivant au Congo selon l'explorateur Henry Morton Stanley, agissant au compte de Léopold II, il n'en restait qu'à peine 15 millions.

Horrié par ce qu'il voyait, George Washington Williams se mit à recueillir des témoignages pour écrire et dénoncer la cruauté du système d'exploitation instauré au Congo par Léopold II. Avec courage, il adressait à Léopold II une lettre ouverte avec copie pour publication au *New York Herald*.

« Par son contenu, écrit Ngimbi Kalumvueziko, cette lettre ouverte fut un véritable acte d'accusation et une condamnation de Léopold II pour crimes contre l'humanité. Les principaux chefs d'accusation portaient sur le vol des ressources des populations pour entretenir les soldats de la Force Publique ; la violation par l'EIC des contrats d'engagement des travailleurs étrangers ; la partialité du système judiciaire ; la cruauté et la barbarie des traitements infligés aux populations, avec l'usage fréquent du fouet, et des chaînes ; l'utilisation par l'EIC des femmes comme esclaves ; l'usage des pratiques commerciales déloyales vis-à-vis d'autres pays ; le recours fréquent à la

⁹⁹⁶ Cf. Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 73-74; Adam HOCHSCHILD, *Op.cit.* p. 307 ss.

confiscation des biens des populations ; la capture des esclaves ; et la vente des esclaves »⁹⁹⁷.

George Washington Williams accusait aussi Stanley et les agents de l'État Indépendant du Congo d'avoir trompé les chefs locaux en les dépossédant de leurs terres en échange de quelques articles de pacotille, vieux fusils et bouteille d'alcool. Comme les agents de l'État Indépendant du Congo et les soldats de la Force Publique agissaient en son nom, Léopold II devait être tenu personnellement responsable de ces crimes, et en répondre devant un tribunal pour mauvaise gouvernance d'un peuple dont la vie et le sort lui avaient été confiés par les puissances européennes et les États-Unis à la Conférence de Berlin en 1884-1885. Les gouvernements européens et l'opinion publique européenne furent ainsi alertés par les révélations de George Washington Williams qui, cependant ne pouvait pas poursuivre son action, ayant trouvé la mort en 1891⁹⁹⁸.

2. William Sheppard

Missionnaire noir américain, le Révérend William Sheppard, de la Congrégation presbytérienne du Sud des États-Unis, arrive au Congo en 1890, au moment où le commerce du caoutchouc avait supplanté celui de l'ivoire. Il avait juste 25 ans quand il s'installa à Luebo (au Kasai) où en plus de ses charges de missionnaire, il se consacra aux travaux d'anthropologie. William Sheppard fut témoin des pratiques brutales de l'État Indépendant du Congo pour la collecte du caoutchouc dans toute la région du Domaine de la Couronne, et aussi de l'instrumentalisation des « *Zappo Zappo* », membres d'une tribu très belliqueuse et pratiquant le cannibalisme, recrutés pour soumettre les populations. Les articles qu'il fit publier dans les journaux des missionnaires aux États-Unis, relayés dans la presse européenne, avaient alerté l'opinion mondiale sur le système criminel d'exploitation des ressources du Congo. Mise en cause dans ces dénonciations de William Sheppard, la Compagnie du Kasai, une société à charte active dans le Domaine de la Couronne, avait porté plainte contre William Sheppard pour diffamation. Au terme d'un procès très médiatisé et qui avait focalisé l'attention du monde, William Sheppard fut acquitté, ce qui renforçait la crédibilité de ses accusations contre Léopold II et ses agents⁹⁹⁹.

⁹⁹⁷Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 75.

⁹⁹⁸ Cf. Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 75.

⁹⁹⁹Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 78.

3. Le plaidoyer d'Edmund Dene Morel et Roger Casement

Edmund Dene Morel était un jeune employé de la compagnie maritime britannique *Elder Dempler* chargée au port d'Anvers du transport du fret en partance et en provenance du Congo. En examinant la composition des chargements des navires, Edmund Dene Morel avait fait une découverte qui le stupéfia : les navires venant du Congo étaient remplis de caoutchouc, d'ivoire et de divers autres produits de traite ; ceux qui partaient pour le Congo transportaient des fusils, des munitions et des chaînes pour la Force Publique. Comme il n'y avait pas de guerre déclarée en Afrique, Edmund Dene Morel conclut que l'État Indépendant du Congo confisquait par la force des armes, même au prix des massacres, les ressources des populations congolaises.

Révolté par cette cruelle réalité et face à l'indifférence de ses supérieurs, Edmund Dene Morel avait déposé sa démission pour se consacrer pleinement à la poursuite de son enquête sur les cargaisons qui partent au Congo. Il avait, pour cela, rejoint l'Irlandais Roger Casement, ancien Consul d'Angleterre à Boma, et auteur d'un rapport commissionné par le Gouvernement anglais sur les pratiques de l'État Indépendant du Congo : « Ensemble, ils créèrent le 24 mars 1904, le *Congo Reform Association*, dont le but déclaré était de défendre les droits des populations congolaises, exposer à la face du monde la réalité du système d'esclavage, de barbarie et d'extermination des populations instauré par Léopold II pour exploiter à son profit les richesses du Congo, et exiger des mesures de protection des populations congolaises, et sa condamnation¹⁰⁰⁰». De nombreuses personnalités venant de différents milieux, hommes politique, religieux, scientifiques...s'étaient jointes au *Congo Reform Association*. D'importantes donations affluèrent pour soutenir son action, et demander aux gouvernements européens et américains qui jusque-là s'étaient montrés réservés, de retirer à Léopold II, le contrôle sur le Congo¹⁰⁰¹.

¹⁰⁰⁰Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 76-77.

¹⁰⁰¹Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 78.

3.3.1.3.2.3. Réaction de Léopold II à la dénonciation de sa politique au Congo et fin de l'État Indépendant du Congo

Face à la montée d'accusations contre sa politique au Congo, Léopold II avait réagi par la constitution de sa propre commission d'enquête. Il avait dépensé d'importantes sommes d'argent pour payer des lobbies aux États-Unis et financer des campagnes dans la presse dans le but de faire taire les critiques. Malgré tout, la Commission d'enquête avait confirmé les accusations faites par Roger Casement, ce qui amena les gouvernements britannique et américain appuyés par le leadership du clergé catholique belge, de forcer Léopold II à abandonner le Congo.

Ayant exprimé dans son testament sa volonté de céder éventuellement le Congo à la Belgique, Léopold II avait négocié les conditions de cette cession avec le gouvernement belge. L'accord conclu avec le gouvernement belge lui fut particulièrement favorable. En plus de 110 millions de francs belges de l'époque, Léopold II reçut 45 millions pour financer ses travaux architecturaux, et 50 millions en reconnaissance des sacrifices consentis en faveur du Congo, étant entendu que toutes ces sommes devaient provenir du Congo lui-même. Craignant d'éventuelles poursuites judiciaires, Léopold II avait pris les dispositions utiles pour effacer les traces de sa calamiteuse gestion du Congo. Il fit ainsi détruire toutes les archives sur l'État Indépendant du Congo. Ses agents au Congo en firent autant sur ses instructions¹⁰⁰². Pour preuve, le chercheur belge, Daniel Vangroenweghe, pour reconstituer la vérité de cette aventure controversée de Léopold II, a fait des recherches dans les régions équatoriales du Congo, là où, à près de cent ans de distance, la menace de mort se dit encore : « Tu iras au caoutchouc ! ». Il rapporte qu'en plein été de 1908, peu avant la mort de Léopold II, le chauffage central du palais de Bruxelles tournait nuit et jour tout au long d'une semaine. Le monarque brûlait ses papiers en déclarant : « Ils auront mon Congo mais ils ne sauront pas ce que j'y ai fait »¹⁰⁰³.

La destruction des archives évoquée précédemment dans l'œuvre du chercheur belge, est aussi confirmée par le reporter et éditorialiste américain, Adam Hochschild, quand il affirme que

¹⁰⁰² Cf. Ngimbi KALUMVUENZIKO, *Op.cit.*, p. 79.

¹⁰⁰³ Daniel VANGROENWEGHE, *Op.cit.*, p. 4 (couverture).

« Le Congo offre un exemple frappant de la politique de l'oubli. Le roi Léopold II et les fonctionnaires de l'administration coloniale qui lui ont succédé se sont donnés énormément de mal pour tenter d'effacer de la mémoire historique toutes les preuves et témoignages potentiellement incriminants. Un jour d'août 1908, peu avant que la colonie fût officiellement transférée à la Belgique, le jeune aide de camp Gustave Stinghamber sortit du palais royal pour aller voir un ami dans les bureaux de l'État indépendant du Congo, situés à proximité. C'était un jour d'été particulièrement chaud. Les deux hommes s'approchèrent d'une fenêtre ouverte pour discuter ; Stinghamber s'assit sur un radiateur et se releva d'un bond : il était brûlant. Lorsqu'ils appelèrent le concierge pour lui demander une explication, celui-ci répondit : 'Désolé, mais on brûle les archives de l'État.' Les chaudières restèrent allumées huit jours durant, transformant en cendres et en fumée la majeure partie des archives de l'État du Congo. « Je leur donnerai mon Congo, avait confié Léopold à Stinghamber, mais ils n'ont pas le droit de savoir ce que j'y ai fait ». Tandis que les chaudières emplissaient de fumée le ciel de Bruxelles, le palais ordonna de détruire également les archives conservées au Congo. Le colonel Maximilien Strauch, depuis de longues années conseiller du roi pour les affaires congolaises, devait déclarer : « Les voix qui, à défaut des archives détruites, auraient pu parler à leur place, ont été systématiquement condamnées au silence pour des considérations d'ordre supérieur. ». Rarement un régime totalitaire était allé aussi loin pour supprimer tous les témoignages de ses activités »¹⁰⁰⁴.

Finalement, le 15 novembre 1908 le parlement belge votait à une très grande majorité (88% de voix favorables) la reprise du Congo par la Belgique. L'État Indépendant du Congo est mort, et le Congo devenait une colonie belge, le Congo Belge.

Au terme de cette réflexion sur la politique économique de Léopold II au Congo, nous avons découvert la vraie nature de l'État patrimonial. L'absence de différence entre le trésor public et la caisse privée. Nous avons aussi retenu que Léopold II correspond exactement à la figure du chef patrimonial dont Jean-François Médard nous a dépeint le portrait précédemment. Selon le politologue français, le chef patrimonial traite toutes les affaires politiques, administratives ou judiciaires comme s'il s'agissait d'affaires personnelles, de la même façon qu'il exploite son domaine comme s'il s'agissait de propriétés privées. Ce chef patrimonial est à l'origine un conquérant, un prédateur, qui, lorsqu'il n'est pas encore établi, traite ses conquêtes comme un butin ; lorsqu'il s'installe et cherche à rationaliser son autorité, il gère alors son royaume comme son domaine, en père de famille, c'est-à-dire en étant soucieux de la reproduction de ses biens. Pour gérer ces

¹⁰⁰⁴ Adam HOCHSCHILD, *Op.cit.*, p. 493-494.

biens, qui sont des terres, il doit, lorsque celles-ci dépassent une certaine dimension, s'appuyer sur un état-major administratif. Ses collaborateurs sont choisis parmi les fidèles et les dépendants, qu'il s'agisse de parents, de compagnons, d'esclaves ou de clients. Les offices administratifs sont ainsi distribués aux proches et aux clients comme des prébendes, afin de leur permettre d'assurer leur propre subsistance, tout en extrayant un surplus pour le roi. Les relations de patronage se confondent avec l'appareil administratif. Il n'y a pas de différence entre le Trésor public et la caisse privée¹⁰⁰⁵.

S'il est vrai que juridiquement le Congo de Léopold II est un État, dans la mesure où il possède un territoire, une population et un gouvernement unique en son genre - parce que le roi des belges dirigeait le Congo à plus de huit mille kilomètres de distance, tout en déléguant le pouvoir à des administrateurs cruels et impitoyables, - il nous faut cependant retenir que l'État Indépendant du Congo n'avait rien d'un État moderne parce que les fonctions régaliennes que ce dernier doit remplir auprès de ses populations ont toutes été foulées au pied. Qu'il s'agisse de la sécurité de personnes et de biens, l'État léopoldien était la source d'insécurité à cause de l'exploitation éhontée qu'il a faite de la population, les cruautés et autres violations des droits de la personne ; qu'il s'agisse de l'éducation ou de la santé, le peuple était abandonné à son triste sort. Tout ce qui comptait pour Léopold II, c'était l'exploitation des ressources naturelles du Congo afin d'augmenter rapidement ses revenus tirés de sa propriété. Peu importe les conditions dans lesquelles le travail devrait être effectué. Qu'il y ait mort d'hommes, tel n'est pas son problème.

Pour comprendre le bien fondé d'un tel cynisme et d'une telle cupidité, nous retenons du jésuite Pierre de Quirini que « l'État Indépendant du Congo (1885-1908) n'avait pas de constitution. Le Roi-Souverain disposait de tout par décrets. Même la hiérarchie n'était pas clairement établie. Certains commandants, et même des responsables de sociétés privées, recevaient des pouvoirs exorbitants, sans avoir de comptes à rendre à aucune autre autorité que le Roi. Il en est résulté de graves abus, contre lesquels la population s'est révoltée, au point d'entraîner la réprobation internationale. Léopold II fut

¹⁰⁰⁵ Jean-François MEDARD, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991, p. 326-327.

alors contraint de renoncer au système arbitraire qu'il avait instauré et l'E.I.C. devint une colonie belge »¹⁰⁰⁶.

La campagne de dénonciation du système de Léopold II au Congo dont nous avons précédemment présenté les grands défenseurs, aura permis au monde de savoir ce que signifiait la mission civilisatrice que le roi des belges avait présentée comme mobile de son aventure coloniale en Afrique centrale. Avec ce que nous avons appris de l'exploitation économique du Congo durant l'époque léopoldienne nous confirmons notre constat selon lequel régime politique de Léopold II constitue le socle de la faiblesse chronique dont souffre l'État au Congo dans la mesure où les crimes politiques et économiques commis durant la période de l'État Indépendant du Congo ont continué à se répéter dans les régimes politiques postcoloniaux qui dirigent le Congo, en commençant par le Président Mobutu. Grâce à la politique de prédation pratiquée dans le Congo léopoldien, nous disons que le Congo comme État moderne est « mal né », parce que propriété privée d'un seul homme pour commencer, et aujourd'hui encore, la tendance de vouloir gérer ce pays comme un patrimoine privé, ou comme un bien sans maître sur lequel tout le monde peut avoir des prétentions n'a pas du tout cessé.

3.3.2. Théorie politique du Néo-patrimonialisme

La seconde théorie politique à laquelle il nous faut consacrer une étude approfondie dans le cadre de notre recherche est le néo-patrimonialisme. Celui-ci intègre dans sa compréhension de l'État un mélange des traits traditionnels ou autochtones issus de la société africaine et des traits modernes ou étrangers issus de la colonisation. Cette combinaison attribue à l'État en Afrique subsaharienne une nature hybride. La logique patrimonialiste basée sur la tradition se mélange avec la domination légale, rationnelle et charismatique, pour faire place à une nouvelle forme de domination. Si le patrimonialisme se caractérise principalement par la personnalisation du pouvoir, le néo-patrimonialisme y ajoute l'accumulation des ressources de l'État, le culte de la personne et la confusion entre les identités politique et ethnique¹⁰⁰⁷. Nous appliquerons la théorie du néo-

¹⁰⁰⁶ Pierre de QUIRINI, *Une constitution pour quoi faire?*, Kinshasa, Cepas, 1990, p.45.

¹⁰⁰⁷ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, l'Harmattan, 2010, p. 25.

patrimonialismeaux régimes politiques de Mobutu (1965-1997)¹⁰⁰⁸, de Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) et de Joseph Kabila (2001-2018).

Selon Bertrand Badie, le néo-patrimonialisme est un concept forgé par l'analyse comparative pour désigner les pratiques propres à la plupart des systèmes politiques en développement. Ceux-ci, parce qu'ils se situent dans une phase de transition, reprendraient certaines caractéristiques de la domination patrimoniale : l'inachèvement de la construction étatique et nationale aurait pour corollaire une faible institutionnalisation de la vie politique, l'absence des contre-pouvoirs, une faible structuration de la société civile, donc autant d'éléments favorisant la personnalisation de l'autorité et la confusion entre l'espace public et l'espace privé. Moins affirmé, moins brutal que le patrimonialisme traditionnel, le néo-patrimonialisme en reprendrait cependant quelques caractéristiques (appropriation privée de biens publics, exercice arbitraire du pouvoir, confusion entre le rôle de l'autorité et son titulaire). Il dégagerait surtout une stratégie de pouvoir propre aux sociétés en développement, puissamment centrée sur l'exigence de pérennisation du pouvoir du prince et sur l'extension systématique du réseau de contrôle personnel exercé par celui-ci sur les personnes et les biens ¹⁰⁰⁹.

3.3.2.1. *Approche de l'État néo-patrimonial*

Pour analyser le néo-patrimonialisme, Hinnerk Bruhns adopte la définition fournie par Giorgio Blundo et Jean-François Médard dans un ouvrage qu'ils consacrent à « la corruption en Afrique francophone » :

« Nous entendons par État néo-patrimonial, écrivent ces auteurs, le fait que, si l'État est par ses structures formellement différencié de la société, du point de

¹⁰⁰⁸Jean-Claude WILLAME, *Patrimonialism and Political Change in the Congo*, California, Stanford University Press, 1972 ; Id., *L'Automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et désobéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Paris, Karthala, 1992 ; Colette BRAECKMAN, *Le Dinosaur. Le Zaïre de Mobutu*, Fayard, 1992 ; Crawford YOUNG & Thomas TURNER, *The Rise & Decline of the Zairian State*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1985 ; Thomas CALLAGHY, *The State-Struggle : Zaïre in Comparative Perspective*, New York, Columbia University Press, 1984 ; Crawford YOUNG, *The Postcolonial State in Africa. Fiftyyears of Indépendance, 1960-2010*, Wisconsin, The University of Wisconsin, 2012 ; Jean-François BAYART, Stephen ELLIS et Béatrice HIBOU, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1997 ; François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : quel avenir pour l'économie ?* www.ua.ac.be/objs/0011796.pdf (consulté le 23 septembre 2020).

¹⁰⁰⁹Bertrand BADIE, « Patrimonialisme/Néo-patrimonialisme », in Guy HERMET, Bertrand BADIE, Pierre BIRNBAUM, et alii, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, Armand Colin, Paris, 2015 (8e édition), p. 238.

vue de son fonctionnement, les domaines du public et du privé tendent informellement à se confondre. L'État est, en quelque sorte, privatisé à leur profit, par ceux-là même qui y détiennent une position d'autorité, d'abord au sommet de l'État, mais aussi à tous les niveaux de la pyramide étatique. Le dirigeant politique se comporte en chef patrimonial, c'est-à-dire en véritable propriétaire de son royaume »¹⁰¹⁰.

S'agissant de l'évolution du concept néo-patrimonialisme, Hinnerk Bruhns déclare que c'est Jean-François qui est le premier chercheur à avoir proposé d'appliquer la notion d'État néo-patrimonial à l'Afrique, en référence au régime du président Ahidjo au Cameroun et au défaut d'institutionnalisation de l'État, de son « sous-développement ». Le Cameroun est, souligne-t-il, un État à la fois « fort, autoritaire, absolu et (...) impuissant » où l'autorité politico-administrative est convertie en patrimoine privé par une bureaucratie et un parti que le président Ahidjo contrôle étroitement. Personnalisation du pouvoir, confusion entre domaine public et domaine privé et absence de distinction entre la fonction et son titulaire sont masquées, ajoute Médard, par des discours, normes juridiques et institutions qui entretiennent l'illusion de logiques légal-bureaucratiques. Mise en avant officiellement à travers des normes et institutions bureaucratiques, la distinction entre espace public et intérêts privés est dans la pratique « niée et vidée de son contenu »¹⁰¹¹.

Dans le fonctionnement du néo-patrimonialisme, Hinner Bruhns constate qu'en l'absence d'idéologie de légitimation, le Chef doit sa capacité à se maintenir au pouvoir à une capacité à transformer le monopole étatique en source d'opportunités pour la famille, les amis et clients. Les modes d'expression et incidences de la personnalisation du pouvoir s'expriment de manière emblématique à travers le modèle du *big man*, emprunté à la typologie proposée par Marshall Sahlins. Le *big man*, dès lors qu'il n'est pas le chef de l'État, se doit de conserver la confiance totale de ce dernier car l'accès aux ressources institutionnelles qui fondent son influence en dépend. Le *big man* africain a pour caractéristique première de devoir sa réussite économique et sociale à un investissement en politique. Personnalisation du pouvoir et confusion entre poste et fonction au sein d'un État

¹⁰¹⁰Hinnerk BRUHNS, « Le concept de patrimonialisme et ses interprétations contemporaines », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *L'État néopatrimonial : genèse et trajectoires contemporaines*, Québec, *Les Presses de l'Université d'Ottawa*, 2011, p. 13.

¹⁰¹¹ Jean-François MÉDARD, cité par Daniel C. BACH, « Patrimonialisme et néopatrimonialisme : lectures et interprétations comparées », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *Op.cit.*, p.41.

qui, ne serait-ce que formellement, est doté d'institutions et de structures bureaucratiques modernes, fondent la filiation et les caractéristiques spécifiques du néo-patrimonialisme :

« (...) Dans les régimes néopatrimoniaux, le chef de l'exécutif maintient son autorité par le biais des rapports de clientèle, plutôt qu'à travers une idéologie ou la loi. Comme dans le patrimonialisme classique, le droit de diriger revient à un individu plus qu'à une fonction. (Les) relations de loyauté et de dépendance imprègnent un système formel administratif et politique, où les responsables de fonctions bureaucratiques sont moins là pour remplir un service public que pour acquérir richesse personnelle et statut (...). L'essence du néopatrimonialisme est l'attribution par les détenteurs de fonctions publiques de faveurs personnelles, aussi bien à l'intérieur de l'État (...) que dans la société (...) »¹⁰¹².

La description qui est faite du néo-patrimonialisme permet à Hinnerk Bruhns d'affirmer que la coexistence de logiques patrimoniales avec des éléments légal-bureaucratiques incite à s'interroger sur le type d'interactions qui en résultent, ou plus directement, la capacité ou non d'un État néo-patrimonial à produire des politiques « publiques ». Prenant appui sur Jean-François Médard qui a réfléchi aux dérives engendrées par des applications indifférenciées du néo-patrimonialisme, notre auteur note qu'il existe « (...) deux types d'États en Afrique qui constituent deux pôles avec toutes les situations intermédiaires possibles : d'un côté les États néopatrimoniaux caractérisés par un mode patrimonial de régulation politique fondée sur la redistribution (la Côte-d'Ivoire sous Houphouët Boigny), de l'autre, les États purement prédateurs correspondant à un patrimonialisme de type sultanique (comme le Zaïre de Mobutu) »¹⁰¹³.

3.3.2.1.1. *Le néo-patrimonialisme régulé*

La particularité du néo-patrimonialisme régulé se trouve dans le fait que la personnalité du Chef demeure l'élément déterminant dans la mise en œuvre de mécanismes de régulation qui s'expriment d'abord à travers la mise en place, parfois formalisée, d'une politique d'équilibre ethno-régionale pour la distribution des ressources et des prébendes sur une base inclusive, c'est-à-dire nationale. Outre l'atténuation des identités sociales, ethno-régionales et religieuses, le néo-patrimonialisme régulé tend à stimuler loyauté et cohésion parmi les élites. L'accent est mis par le chef de l'État sur la construction de

¹⁰¹²Hinnerk BRUHNS, « Le concept de patrimonialisme et ses interprétations contemporaines », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 42.

¹⁰¹³Hinnerk BRUHNS, *Art.cit.*, p. 43.

systèmes personnels de pouvoir qui contribuent à sa stabilité. Personnalisation du pouvoir et dilution de la distinction entre sphère publique et privée au sein des appareils politico-administratifs vont de pair avec une incitation au compromis, le renforcement de la cooptation et de la redistribution plutôt que de la coercition. Il en résulte une capacité accrue à pénétrer la société et à s'imposer à elle. Les préoccupations hégémoniques inhérentes au projet de consolidation du parti unique et de l'étatisation de l'économie sont modulées par l'ambition d'assurer un encadrement et une adhésion de l'ensemble du territoire, voire de construire l'État-nation. Tout en minant les notions d'éthique officielle et de bien public, le néo-patrimonialisme régulé s'inscrit dans une « économie morale » en ce qu'il privilégie des processus de redistribution qui tendent à couvrir l'ensemble du territoire. Le caractère inclusif de ces pratiques se double toutefois d'une modulation de leur intensité et de leur champ d'application. Certains secteurs de l'administration fonctionnent en intégrant des logiques légal-bureaucratiques, ce qui a pour conséquence l'existence d'une capacité à produire des politiques publiques¹⁰¹⁴.

Parmi les exemples significatifs de néo-patrimonialisme régulé, Hinnerk Bruhns met en avant les systèmes politiques instaurés au Kenya par Jomo Kenyatta (1964-1978), en Côte d'Ivoire par Félix Houphouët Boigny (1960-1993) et par Ahmadou Ahidjo (1960-1982) au Cameroun. Pour ne parler que de ce dernier pays, Hinnerk Bruhns affirme que l'État camerounais, durant la présidence de Ahmadou Ahidjo, relève également d'un néo-patrimonialisme régulé s'il faut en juger par le bilan que Médard en a dressé rétrospectivement : bien que ce régime ait été fréquemment qualifié d'État policier, l'usage de la violence y serait finalement resté « (...) fonctionnel, discret et encadré », le président associant des stratégies efficaces de cooptation des opposants, avec des formes de clientélisme rationalisé- la politique dite d'équilibre, fondée sur une répartition des postes et prébendes entre les différents groupes géo-ethniques¹⁰¹⁵.

Après la description du néo-patrimonialisme régulé, Hinnerk Bruhns déclare que les années 1970 et 1980 sont celles de l'âge d'or du néo-patrimonialisme régulé. Durant cette période, les cours des matières premières exportées sont bien orientés et l'État

¹⁰¹⁴Hinnerk BRUHNS, « Le concept de patrimonialisme et ses interprétations contemporaines », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 44.

¹⁰¹⁵Hinnerk BRUHNS, *Art.cit.*, p. 45.

dispose souvent des ressources conséquentes à redistribuer. Consolidation du pouvoir personnel du Chef et construction de l'État, sinon de la nation, paraissent compatibles et sont dotées de vertus intégratrices¹⁰¹⁶.

3.3.2.1.2. *Le néo-patrimonialisme prédateur*

Selon Hinnerk Bruhns, le néo-patrimonialisme prédateur fait référence à des processus de personnalisation du pouvoir et de centralisation des ressources politiques qui sont portées à leur paroxysme. Ceci a pour conséquence un « échec de l'institutionnalisation (...) donc de l'État. L'absence d'espace public et de toute capacité de production de politiques publiques en est le corollaire. Clientélisme et logiques distributives reposent sur des fondements ethno-géographiques tout à la fois plus sélectifs et /ou fortement inégalitaires.

Après avoir cité en exemple des pays comme l'Angola d'Eduardo Dos Santos (1980), la Centrafrique de Bokassa qui sont synonymes de confusion totale entre la fonction et celui qui l'occupe, Hinnerk Bruhns présente le Zaïre de Mobutu comme le modèle achevé de l'État néo-patrimonial. Selon lui, le régime de Mobutu (1965-1997) fait figure de prototype de l'État néo-patrimonial intégral à partir de 1974. La décomposition de l'État zaïrois incite à une réinterprétation radicale de son fonctionnement au regard d'une « capacité inégalable à institutionnaliser la kleptocratie à chaque niveau de la pyramide sociale, et d'un talent tout aussi inégalable à transformer le pouvoir personnel en culte et le clientélisme en copinage. La désinstitutionnalisation est poussée à l'extrême. Couramment qualifié de « kleptocratique » ou de « prédateur », l'État mobutiste confine au sultanisme, conséquence d'une imprégnation de l'État « patrimonial mobutiste » par une corruption omniprésente au point d'être devenue « la propriété la plus visiblement à même de définir l'État zaïrois ». Dans ses manifestations les plus radicales, le néo-patrimonialisme prédateur rejoint le sultanisme, proposé par Max Weber afin de caractériser les cas extrêmes où la domination ne repose plus tant sur des bases traditionnelles que sur le pouvoir arbitraire et incontrôlé du Chef. La privatisation des ressources publiques, poussée à l'extrême, finit par dissoudre l'espace public, avec pour

¹⁰¹⁶Hinnerk BRUHNS, « Le concept de patrimonialisme et ses interprétations contemporaines », in Daniel C. BACH et Mamoudou GAZIBO (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 45.

conséquence une « informalisation » du fonctionnement de l'État, voir la disparition de ses institutions¹⁰¹⁷.

3.3.2.2. *Caractéristiques de l'État néo-patrimonial*

Selon Jean-François Médard, l'absence ou le non-respect de la distinction entre le domaine public et le domaine privé qui traduit l'essence du néo-patrimonialisme, entraînent deux corollaires qui ont à leur tour d'autres implications : la personnalisation du pouvoir et un mode particulier d'accumulation des ressources politico-économiques et symboliques¹⁰¹⁸. A ces deux caractéristiques du néo-patrimonialisme, Guy Aundu Matsanza ajoute deux autres que sont le culte de la personne et la confusion ou fusion entre identité politique et identité ethnique. Cet auteur peut alors conclure que « si le patrimonialisme se caractérise par la personnalisation du pouvoir, le néo-patrimonialisme y ajoute l'accumulation des ressources de l'État, le culte de la personnalité et la (con)fusion entre les identités politique et ethnique »¹⁰¹⁹.

3.3.2.2.1. *Personnalisation du pouvoir*

La caractéristique la plus frappante de l'État néo-patrimonial est la personnalisation du pouvoir. Ce qui signifie que chaque titulaire d'une parcelle d'autorité se l'approprie et la gère comme un bien propre. La centralisation plus ou moins grande des ressources politiques entre les mains du président ne peut déposséder totalement ses subordonnés, qui passent d'une stratégie de survie à une stratégie d'accumulation au fur et à mesure qu'ils s'élèvent dans la hiérarchie de l'État. A tous les niveaux, c'est la logique du patronage et du clientélisme qui prédomine, qu'elle passe par des canaux partisans, militaires, ethniques, régionalistes ou autres. C'est aussi le règne du népotisme, ou encore du copinage, qui permet des échanges entre égaux. Le fonctionnement des organisations publiques est ainsi subverti par le jeu des relations personnelles quelle qu'en soit l'origine. Au sommet, le président s'efforce de gérer ce patronage, en le centralisant au maximum afin de limiter la lutte factionnelle, ou en le décentralisant quelque peu et en jouant les

¹⁰¹⁷Hinnerk BRUHNS, *Op.cit.*, p. 45-46.

¹⁰¹⁸ Cf. Jean-François MEDARD, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise*, Paris, Karthala, 1991, p. 329-330.

¹⁰¹⁹Guy AUNDU Matsanza, *État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 25.

factions les unes contre les autres pour mieux les contrôler. Une conséquence de la personnalisation du pouvoir et de l'absence d'institutionnalisation, c'est le règne de l'arbitraire et la tendance à l'autoritarisme. Dans la mesure où l'acteur individuel ne voit pas son comportement canalisé, médiatisé, réglé par des normes, il peut se livrer librement à ses caprices. D'où l'impression d'arbitraire que donne un pouvoir personnel et la dérive quasi inévitable vers l'autoritarisme¹⁰²⁰.

A la description générale faite précédemment de la personnalisation du pouvoir, il nous semble intéressant de s'interroger sur ce que devient ladite personnalisation du pouvoir dans un contexte proprement africain. A ce propos, Guy AunduMatsanza révèle qu'en Afrique noire, la personnalisation des relations politiques et administratives est importante. Très présente dans la société traditionnelle africaine, la personnalisation du pouvoir constitue un trait manifeste de l'autorité : l'individu l'emporte sur la structure jusqu'à l'incarner. La personnalisation du pouvoir renforce la stature du dirigeant politique pour en faire le symbole de l'identité du groupe. Le pouvoir est exercé comme un patrimoine du chef, qui s'approprie ses fonctions et attire des « clients » puis s'en entoure de façon à édifier de réseaux personnels dans lesquels il assume la position de l'ascendant. De ce fait, pour des individus comme pour des groupes, lutter pour le pouvoir, c'est s'approprier la sphère de l'État. Les effets du pouvoir, dès lors, ne se voient pas à travers les institutions de l'État mais sur les individus qui les animent et leur sont intimement liés. L'État est objet d'une appropriation privée. D'où la conclusion que l'État en Afrique subsaharienne doit être compris comme une instance rendue visible, réelle, grâce aux individus qui l'incarnent. Cette logique peut faire que le pouvoir équivaut à sa personnification par les dirigeants. Ceux-ci, perçus en tant qu'incarnation du pouvoir répercutent leur légitimité ou illégitimité sur celle de l'État. En d'autres termes, « en Afrique noire l'État ne peut être compris en dehors de la personnalité de ses dirigeants. La lutte acharnée entre les prétendants au pouvoir mobilise autour d'eux des groupes de soutien actifs, qui sont bien conscients de cette personnalisation »¹⁰²¹.

¹⁰²⁰ Cf. Jean-François MEDARD, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *Op.cit.*, p. 339-341.

¹⁰²¹ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 26.

3.3.2.2.2. Accumulation des ressources politico-économiques

La deuxième caractéristique du néo-patrimonialisme corrélative à la faible différenciation du public et du privé, c'est, aux dires de Jean-François Médard, la faible différenciation de l'économique et du politique, la faible autonomisation des deux champs. Il en résulte que les ressources politiques sont transformées en ressources économiques, et les ressources économiques en ressources politiques. Selon cette logique de l'accumulation des ressources politico-économiques, rechercher le pouvoir, c'est aussi rechercher la richesse, et rechercher la richesse, c'est rechercher le pouvoir, puisque l'un mène à l'autre et réciproquement. Dans un contexte néo-patrimonial, les choses se compliquent, puisque le marché avec le capitalisme, et l'État, pénètrent partiellement la société. En fait, la politique devient une sorte de *business* dont les deux monnaies d'échange, substituables, sont l'argent et les relations. Le capital matériel et le capital symbolique jouent en interaction, et l'échange économique se combine avec l'échange social¹⁰²².

Dans le même ordre d'idées, Guy Aundu Matsanza précise qu'avec l'accumulation des ressources de l'État, celui-ci est perçu comme une possession patrimoniale, la lutte pour son contrôle vise l'accès à ses ressources ; la redistribution de celles-ci aux membres du 'clan' ou de l'ethnie constitue un moyen de mobilisation du soutien politique et de légitimation dans la sphère étatique. Mais pour redistribuer, il faut posséder ; lutter pour le pouvoir c'est accroître ses richesses, accumuler. Ainsi les hommes politiques se confondent avec les opérateurs économiques pour faire de leurs avoirs matériels des appâts, au sens où les richesses sont brandies comme des instruments de légitimation politique.

Pour illustrer ce rapport aux richesses, Guy Aundu se réfère à Richard Banegas qui souligne que « la richesse constitue un autre registre discursif de la légitimité politique, un répertoire majeur d'énonciation de la 'responsabilité' des élus et du respect qui leur est dû. Le prestige lié à la richesse et à la réussite sociale suscite indiscutablement le respect des 'en-bas-du-bas' vis-à-vis des patrons »¹⁰²³. Outre l'identité ethnique, la redistribution des richesses des dirigeants est un autre facteur de participation politique. Elle mène les

¹⁰²² Cf. Jean-François MEDARD, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », in Jean-François MEDARD (Études réunies et présentées par), *Op.cit.*, p. 342-343.

¹⁰²³ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 26.

citoyens à légitimer ou admettre les structures de l'État puisqu'ils en tirent aussi une certaine satisfaction matérielle. Dans la mesure où aucune différence n'est faite entre biens publics et privés dans le système néo-patrimonialiste, la personnalisation du pouvoir se double nécessairement de la logique d'accumulation. L'État est rendu visible par cette voie, et la société accède à ses ressources en passant par les individus qui occupent les structures de gouvernement. Dans cette optique, l'économique se confond avec le politique, le droit avec la faveur, et l'État apparaît comme un système qui gère ses « inputs » (demandes et soutiens) et assure ses « outputs » (décisions politiques) à travers les individus plutôt que ses structures formelles. Dans un tel environnement, l'informel a beaucoup plus d'impact dans la relation au pouvoir.

3.3.2.2.3. *Culte de la personne*

Toujours avec le néo-patrimonialisme en Afrique noire, les ressources de l'homme politique sont gérées de manière à entretenir le culte autour de sa personne et l'attrait de « clients ». D'aucuns estiment à ce sujet qu'aucune distinction n'est faite par les dirigeants entre les recettes de l'État et les revenus privés, les produits du Trésor public sont dépensés pour leur propre besoin. L'État existe à travers les individus qui occupent ses structures. Les 'big men' grâce aux réseaux de leur action dans la société fournissent à l'État les canaux de son fonctionnement. Dans ce cadre, les structures parallèles et informelles prennent plus de poids que les structures officielles. La personnalisation du pouvoir et l'accumulation des ressources de l'État par les leaders politiques engendrent irrémédiablement un culte de la personne des *big men*, lié à la systématisation du clientélisme dans les relations avec les structures de l'État. L'acteur politique devient un notable vénéré, devant résoudre les problèmes personnels des citoyens comme les parents s'occupent de leurs enfants.

Le paternalisme qui s'établit entre le politicien '*big man*' et les citoyens s'édifie grâce à des moyens dont les citoyens sont plus ou moins certains de profiter pour accéder aux ressources que détiennent les dirigeants ; l'identité en est un des repères dans l'État. Ce lien entre le dirigeant et les citoyens devient une relation patron-clients. Il ne s'agit pas d'une dépendance des uns envers les autres mais d'une interdépendance dans la mesure où les dirigeants ont besoin des clients pour se légitimer, et d'autre part, les clients recourent à eux pour bénéficier des avantages de l'État. La flatterie pousse les uns au culte

de la personne, les autres aux attitudes paternalistes qui les entraîne à promouvoir 'l'interventionnisme politique' dans le domaine économique de façon à réduire la démarcation ou la frontière entre le public et le privé¹⁰²⁴.

3.3.2.2.4. *Fusion ou confusion entre identité politique et identité ethnique*

La relation au sein de l'État en Afrique subsaharienne se caractérise aussi par une espèce de fusion ou confusion entre l'identité politique et l'identité ethnique des hommes au pouvoir. L'identité des dirigeants a un effet symbolique sur la communauté d'origine. Celle-ci se mobilise dans le soutien politique afin de s'assurer une visibilité dans l'espace national et un accès aux ressources de l'État. Cette attitude fait suite à ce que Max Weber appelle « honneur ethnique », qui, selon Guy Aundu Matsanza, entraîne les membres d'une communauté à prendre part à la lutte politique de l'un des leurs, puisque son combat est perçu comme étant aussi celui de leurs intérêts ; quand ce « frère » atteint un niveau de pouvoir, la communauté s'attend à en partager les avantages. Cette identification du groupe à l'identification ethnique du dirigeant fusionne le soutien ethnique et politique en sa faveur pour le mener à satisfaire, en retour, sa communauté. Dans cette optique, une confusion s'établit entre intérêts ethniques et politiques. Le soutien au dirigeant ou à son parti ne s'appuie pas toujours sur l'idéologie ou sur le projet de société : le plus souvent, c'est sur la chance de voir l'ethnie représentée dans les sphères du pouvoir. Cette fusion ou confusion entre les identités politique et ethnique permet au *big man* de recourir à sa communauté ethnique, au moment opportun, pour revendiquer le pouvoir étatique et un user afin d'accroître son prestige et son influence dans la société. Ce pouvoir semble au service des intérêts communautaires des dirigeants.

Après avoir défini et relevé les caractéristiques du néo-patrimonialisme, avec une attention particulière à son déploiement en Afrique, nous allons appliquer cette théorie à la réalité politique de l'État au Congo/Zaïre sous trois régimes : celui de Mobutu (1965-1997), ensuite, de Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) et, enfin, celui de Joseph Kabila Kabange (2001-2018). Il s'agira de démontrer comment, par leurs pratiques politiques, ces dirigeants ont actualisé et prolongé, chacun selon son style, la politique patrimoniale du roi

¹⁰²⁴ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 28.

Léopold II dont nous avons indiqué l'impact persistant sur l'affaiblissement de l'État au Congo.

3.3.2.3. *Le Congo/Zaire de Mobutu (1965-1997) : un État néo-patrimonial prédateur*

C'est à travers deux caractéristiques que nous pouvons comprendre le fonctionnement du néo-patrimonialisme dans le Zaïre de Mobutu. Celui a mis en place, d'une part, ce que les analystes politiques ont appelé un « État pré-moderne, néo-traditionnel et bureaucratique-patrimonial » ou un « État chefferie » ; d'autre part, Mobutu a déployé la stratégie politique du chaos durant la transition politique vers la Troisième République, à travers sa devise « Après moi le chaos ». Les deux caractéristiques du néo-patrimonialisme zaïrois ont renforcé l'affaiblissement de l'État au plan politique et économique, d'une part ; et ont favorisé la destruction du tissu social aggravant ainsi les conditions de vie sociale, et la guerre sans fin au Congo.

3.3.2.3.1. *Un « État pré-moderne, néo-traditionnel et bureaucratique-patrimonial » et/ou « État-chefferie »*

Selon Pierre Jacquemot et Marc Raffinot, un État moderne repose, dans la tradition européenne, sur quatre éléments fondamentaux, à savoir : un pouvoir institutionnalisé, un appareil administratif, des lois universalistes et un monopole légitimé de l'exercice la coercition. A ces quatre éléments, François Kabuya Kalala et Tshiunza Mbiye, ajoutent un cinquième élément, à savoir « des assises financières pour financer précisément les quatre fonctions précédentes »¹⁰²⁵. Pour d'autres analystes, la naissance de l'État, au sens moderne du terme, implique la fin du patrimonialisme, autrement dit, une coupure nette avec tout lien de propriété éventuel au bénéfice des détenteurs du pouvoir¹⁰²⁶. Partant de ces considérations, François Kabuya Kalala et Tshiunza Mbiye pensent que bien peu de pays africains pourraient se prévaloir de disposer d'un État véritable. Mais, d'après ces mêmes auteurs, si l'on se place dans une perspective de longue durée, permettant de comparer des États post coloniaux avec les formes de pouvoir qui les ont précédés, il est indéniable qu'un processus d'étatisation est à l'œuvre en Afrique

¹⁰²⁵François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : quel avenir pour l'économie ? » Kinshasa, 12 mars 2003, in www.ua.ac.be/objs/000111796.pdf (consulté le 11 janvier 2021), p. 293.

¹⁰²⁶ Cf. François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 293.

jusqu'à un certain point. Mais, ils préviennent que comme l'évolution des budgets réels dans bon nombre des pays connaissant une régression économique, comme c'est le cas en République Démocratique du Congo, ces pays courent le risque de s'affaiblir inexorablement, si rien n'est fait aujourd'hui pour renverser la tendance¹⁰²⁷.

A la question de savoir comment le président Mobutu est arrivé à faire du Zaïre le prototype de l'État néo-patrimonial prédateur en Afrique centrale, Thomas M. Callaghy répond qu'il faut remonter au coup d'État du 24 novembre 1965 qui avait porté Monsieur Mobutu au pouvoir. Il rappelle que « pour asseoir son autorité sur le Congo/Zaïre, Mobutu avait adopté et adapté à son avantage la structure administrative de l'État colonial belge et l'a patrimonialisée. Dans un sens, précise-t-il, il l'a repatrimonialisée parce que le Zaïre tire ses racines d'un État véritablement patrimonial, l'État Indépendant du Congo du roi Léopold II de Belgique »¹⁰²⁸. En plus de cet héritage colonial, Mobutu s'est inspiré des notions et symboles traditionnels du pouvoir¹⁰²⁹ à travers sa philosophie politique du « Recours à l'authenticité » mise en œuvre au Zaïre à partir de 1971. Au regard de ces caractéristiques, Thomas M. Callaghy qualifie le régime de Mobutu d'un « État pré-moderne, néo-traditionnel et bureaucratique-patrimonial » au sein d'une tradition organique étatiste clairement distincte de la démocratie libérale et du totalitarisme, mais possédant des pseudo-éléments de chacun¹⁰³⁰.

Mais de l'avis des économistes congolais François Kabuya Kalala et Tshiunza Mbiye, l'étiquette qui conviendrait le mieux pour qualifier le régime de Mobutu est celle d'un « État-chefferie », d'autant que Mobutu lui-même, lorsqu'il était interpellé pour son autoritarisme, avait coutume de présenter cette parade quasi inattaquable en disant : « Je suis le Chef. Citez-moi un seul village du Zaïre où il y a deux chefs, dont un est de l'opposition. Ça n'existe pas. Pour les Zaïrois, c'est une monstruosité que d'avoir deux

¹⁰²⁷ Cf. François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 293.

¹⁰²⁸ Thomas M. CALLAGHY, *The State-Society Struggle. Zaire in Comparative Perspective*, Columbia University Press, New York, 1984, p. 146: "In his search of sovereignty, Mobutu has adopted and adapted the Belgian colonial state structure and patrimonialized it. In a sense he repatrimonialized it because Zaire has its roots in a truly patrimonial state-King Leopold II of Belgium's Etat independent du Congo".

¹⁰²⁹ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 294.

¹⁰³⁰ Thomas M. CALLAGHY, *Op.cit.*, p. 5. Pour le dire avec les mots de l'auteur : "Mobutu's authoritarian regime is an early modern, neotraditional, patrimonial-bureaucratic state within an organic-statist tradition clearly distinct from both liberal democracy and totalitarianism, but possessing pseudoelements of each".

têtes sur un même corps. La notion de de chef est indiscutable »¹⁰³¹. Partant de cette conception autocratique de l'autorité, Mobutu se serait arrogé un pouvoir discrétionnaire très large, à la manière d'un Louis XIV de France qui disait sans gêne : « L'État c'est moi ». Ses pensées, faits et gestes ont constitué la doctrine dite le « mobutisme », professée par les idéologues du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) son parti unique. Aussi, Mobutu disposait non seulement des ressources financières du pays, mais aussi des hommes qu'il révoquait et plaçait continuellement à des postes de responsabilité publique ou de gestion économique. En définitive, Mobutu a détenu « en droit et en fait plus de pouvoir que toutes les autres institutions... Le préambule de la Constitution mise à jour au 1^{er} janvier 1983 soulignait même que tout le peuple était 'guidé par le Mobutisme', une sacralisation du pouvoir en faveur de Mobutu »¹⁰³².

Pour confirmer la nature personnelle et patrimoniale du pouvoir que Mobutu a exercé au Congo/Zaïre, nous pouvons nous référer au témoignage fourni, sur un ton apologétique, par un ancien dignitaire de son régime qui affirme, aux dires de François Kabuya et Tshiunza Mbiye, que

« Si nous avons relevé l'indéniable stabilité politique à la tête du pays, c'est aussi pour souligner le caractère pyramidal du pouvoir au Zaïre où la pérennité de la fonction présidentielle fut identifiée et sacralisée en une seule personne qu'était le Président MOBUTU SESE SEKO... Tout, à cette époque, convergea effectivement vers lui de la manière qu'un fleuve et ses affluents convergent irrésistiblement vers la mer (...). Nous sommes en effet enclins à penser aujourd'hui que feu Maréchal MOBUTU a, malgré lui, géré le Congo comme un Chef du Village au sens primaire du terme que comme le dirigeant d'un État moderne (...). Il était donc logique que les ressources produites par (les sociétés minières nationalisées), ces biens du Maître, servent, d'abord et avant tout, ses intérêts de la manière dont lui seul les concevait »¹⁰³³.

La gestion personnalisée du pouvoir de Mobutu au Congo s'éclaire aussi par le rappel de trois étapes majeures qui marquent l'assise de son régime : la première étape va de 1965 à 1967 : Mobutu cherche à consolider son pouvoir ; la deuxième étape va de 1967 à 1970 : c'est l'étape de l'affirmation du personnage de Mobutu ; la troisième étape va de

¹⁰³¹ Thomas M. CALLAGHY, *Op.cit.*, p. 179; François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art. cit.*, p. 294.

¹⁰³² François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 294.

¹⁰³³ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 295.

1974 à 1990 : Mobutu révèle son véritable style personnel d'exercice de l'autorité politique, celui d'une gestion néo-traditionnelle et patrimoniale de l'État au Zaïre.

1. La consolidation du pouvoir de Mobutu : 1965-1967

Suite aux nombreux conflits que le Congo a connus au lendemain de son indépendance en 1960, nous avons affirmé, dans le deuxième chapitre de notre thèse, que c'est par la force et avec une importante intervention extérieure que le pouvoir de Kinshasa avait rétabli l'autorité de l'État sur l'ensemble du territoire national en 1965. Le Colonel Mobutu en avait tiré les bénéfices en prenant le pouvoir par un coup d'État militaire du 24 novembre 1965. Au début de son régime, Mobutu incarnait les espoirs d'un retour à la paix au Congo. Le Cardinal Malula, Archevêque de Kinshasa, exprimait l'opinion commune en ce sens, lorsqu'il disait lors du *Te Deum* célébré à Kinshasa le 19 décembre 1965 pour la clôture du Concile Vatican II :

« Ce nous est un réconfort que notre Gouvernement s'associe à nous pour fléchir avec nous les genoux devant Dieu (...) Mr le Président, l'Église reconnaît votre autorité, car l'autorité vient de Dieu. Nous appliquerons fidèlement les lois que vous voudrez bien établir. Vous pouvez compter sur nous dans votre œuvre de restauration de la paix à laquelle tous aspirent si ardemment »¹⁰³⁴.

Mais, le caractère totalitaire du Nouveau Régime apparut rapidement. En mars 1966, le Parlement congolais fut marginalisé et le 2 juin de la même année quatre personnes, appelés les « conjurés de la Pentecôte », furent pendus publiquement à Kinshasa. En octobre 1966, le poste de Premier Ministre et la Cour des Comptes furent supprimés. Le Président avait renforcé ses services, en créant un Secrétariat de la Présidence qui devint l'année suivante le Bureau du Président. Le 20 mai 1967, la publication du « Manifeste de la Nsele »- ouvrage qui résume l'idéologie du parti présidentiel- commençait à donner à ce parti, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR,) un rôle d'inspiration de toute la vie nationale.

Le 24 juin 1967 fut marqué par la création du zaïre-Monnaie et la promulgation d'une nouvelle constitution, qui élargissait considérablement les pouvoirs du Président

¹⁰³⁴Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998), Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, p. 115.

Mobutu¹⁰³⁵. Durant cette même étape, des méthodes fermes sont utilisées allant de l'interdiction des partis politiques, considérés comme le symbole de l'anarchie et le désordre vécus au Congo entre 1960 et 1965, à l'écrasement des opposants, vrais ou supposés, comme dans le cas des « pendus de la Pentecôte ». A travers ces faits et gestes, ce qui apparaît, c'est la détermination affichée par Mobutu de consolider son pouvoir. Selon François Kabuya et Tshiunza Mbiye, « le mot pouvoir était au centre de la personnalité même de Mobutu. L'acquérir, l'étendre et le conserver le plus longtemps possible, tel était le programme de celui qui avait juré : 'jamais, de mon vivant, on ne se réfèrera à moi en terme de ex-président'. Il s'agit d'un pari qu'il a presque tenu en restant aux commandes du pays pendant 32 ans pour ne perdre le pouvoir qu'au soir de sa vie »¹⁰³⁶.

A la question de savoir quel était le secret de la longévité de Mobutu au pouvoir, il convient, pour répondre, de clarifier d'abord le sens du concept même de pouvoir¹⁰³⁷. Pour François Kabuya et Tshiunza Mbiye, « le pouvoir est un rapport de domination fondé sur la possession de moyens permettant à certains individus de dicter

¹⁰³⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 115. Dans son ouvrage intitulé « Une constitution pour quoi faire ? » portant sur l'histoire des constitutions du Congo-Zaïre, le jésuite Pierre de QUIRINI nous rappelle les affirmations majeures de la Constitution de la 2^e République (24 juin 1967) : Adoptée par referendum, la Constitution de 1967 faisait du pays un État unitaire, où les provinces n'étaient plus que de simples entités administratives. Il y en avait alors 8, outre la ville de Kinshasa. Leur nom était inscrit dans la Constitution. En outre, elle instaurait un régime présidentiel, avec un Chef de l'État élu pour sept ans et nanti d'une large autonomie à l'égard du pouvoir législatif. Le Gouvernement qu'il nomme et révoque ne doit pas obtenir d'investiture devant l'Assemblée nationale. Il peut simplement faire l'objet de questions orales ou écrites, de contrôle par des commissions d'enquête, d'avertissements et de remontrances (art. 32). Cette constitution énumère de façon restrictive le domaine de la loi et dans un certain nombre de matière, la loi ne peut fixer que les principes fondamentaux (art. 46). La prépondérance du pouvoir exécutif est telle que les textes législatifs qui seraient intervenus en dehors des matières qui lui sont réservées par la constitution pourraient être modifiés par ordonnances, après avis de la Cour constitutionnelle (art. 47). En outre, dans cette constitution, l'Assemblée nationale est réduite à une chambre, mais le nombre de ses membres est fixé à un pour 50 000 habitants. Une innovation importante est l'exigence de la majorité absolue pour l'adoption des lois ayant un caractère organique, notamment celle sur la nationalité. De même la constitution de 1967 détermine qu'« Il ne peut être créé plus de deux partis dans la République » (art.4) et que les élus de ces partis perdent leur mandat s'ils cessent d'appartenir au parti sur la liste duquel ils ont été élus. Comme en 1960 et 1964, l'Assemblée nationale peut habiliter le Président de la République à prendre par ordonnances-loi des mesures qui sont du domaine de la loi. Enfin, le pouvoir judiciaire a une position moins forte dans la constitution de 1967. Le Chef de l'État peut en fait déplacer les hauts magistrats par une nouvelle nomination (art. 63). En outre, la proclamation de l'état de siège ou d'urgence a pour seul effet spécifique de permettre la substitution, en matière répressive, des juridictions militaires aux cours et tribunaux (art. 58), p. 51-52.

¹⁰³⁶ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 295.

¹⁰³⁷ Cf. Bertrand de JOUVENEL, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Librairie Hachette, 1972.

leur conduite à d'autres individus »¹⁰³⁸. Dans le même ordre d'idées, Alvin Toffler définit le terme « pouvoir » au sens de pouvoir exercé volontairement sur d'autres hommes, une définition qui exclut le pouvoir utilisé pour dominer les choses ou la nature¹⁰³⁹. Il précise que, sous sa forme la plus nue, le pouvoir implique l'usage de la violence, de la richesse et du savoir (au sens le plus large) en vue d'amener les hommes à se comporter d'une façon donnée... Sous-entendue par la loi, l'ombre de la violence ou de la force brutale est présente à l'arrière-plan de tout acte de l'État, et en fin de compte tout État compte sur l'armée et la police pour forcer les citoyens à l'obéissance.

Mais, pour Alvin Toffler, la principale faiblesse de la force brute ou de la violence est son absolu manque de souplesse. Elle ne peut servir qu'à punir : finalement, c'est un pouvoir de basse qualité. La richesse est un bien meilleur instrument. Il n'en est pas réduit à menacer de punition ou à punir, il peut aussi offrir des récompenses finement graduées – paiements directs ou récompenses indirectes, en argent ou en nature. L'action de la richesse peut s'exercer dans un sens positif aussi bien que négatif : son emploi est beaucoup plus souple que celui de la force, et elle constitue un pouvoir de qualité moyenne. La qualité vraiment supérieure s'obtient par le maniement du savoir. Il possède des capacités beaucoup plus élevées : son efficacité consiste à obtenir un résultat en utilisant une quantité de pouvoir minimale. Le savoir peut souvent amener l'autre à aimer vos objectifs et votre action, il peut même le persuader que c'est lui qui les a proposés. La conclusion que tire Alvin Toffler est que des trois sources fondamentales d'autorité locale, c'est le savoir qui occupe une place de choix, parce qu'il sert aussi bien à punir qu'à récompenser, convaincre et même transformer, il peut faire de l'ennemi un allié ; et surtout le savoir adéquat permet de reconnaître et contourner dès l'abord les mauvaises situations, évitant par là le gaspillage de la force ou de la richesse. Le savoir est encore un multiplicateur de la richesse et de la force. Il peut servir à accroître les ressources de ce côté, ou, à l'inverse, à en dépenser moins pour atteindre un but déterminé¹⁰⁴⁰.

En faisant la combinaison de ces trois sources fondamentales du pouvoir décrites précédemment par Alvin Toffler, il se peut que, dans le cas particulier de Mobutu,

¹⁰³⁸ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 295.

¹⁰³⁹ Cf. Alvin TOFFLER, *Les nouveaux pouvoirs (Powershift). Savoir, richesse et violence à la veille du XXI^e siècle*, Fayard, (1990), 1991, p. 32-33.

¹⁰⁴⁰ Cf. Alvin TOFFLER, *Op.cit.*, Fayard, (1990), 1991, p. 33-35.

l'usage de la richesse, au sens large du terme, avait pris le dessus dans sa stratégie du pouvoir. Avec l'argent (la richesse), il était à même de se façonner à la fois une force coercitive (la violence) et des services de renseignements (le savoir) de son goût. A l'image de Louis XIV, Mobutu était aussi un adepte de la politique de grandeur, qui transpirait dans son style de gestion et de vie. Il ne lésinait pas sur l'organisation des manifestations grandioses et coûteuses, la dispensation de dons présidentiels en nature et en argent, la collection des palais à travers le pays et des châteaux à l'extérieur, la possession d'un yacht personnel- le Kamanyola- ou d'un avion présidentiel dénommé « Ville de Lisala », etc. Ce qui tend à démontrer que Mobutu était aussi conscient de la puissance symbolique »¹⁰⁴¹.

François Kabuya et Tshiunza Mbiye poursuivent leur analyse de la gestion patrimoniale du pouvoir au Zaïre, et révèlent que, de façon très remarquable et constante, Mobutu s'est employé à susciter la loyauté des membres de son entourage en encourageant explicitement ou tacitement leur enrichissement par l'occupation des postes conséquents dans les organes de l'État, dans les entreprises publiques ou les sociétés d'économie mixte. Cette stratégie, qui a donné naissance à une véritable « bourgeoisie politique » et au clientélisme, était bien rodée par d'incessantes rotations du personnel politique et l'impunité quasi assurée des gestionnaires indéclicats. Des mesures apparemment nationalistes, telles que la création de la Générale des Carrières et des Mines (Gécamines) sur les cendres de l'ancienne Union Minière du Haut Katanga (UMHK) de l'époque coloniale, l'élargissement du nombre d'entreprises du domaine public, la « zaïrianisation » et la « radicalisation » ont participé de la politique même d'appropriation des ressources au profit du régime et de création des niches confortables pour les dignitaires et leurs protégés.

Il s'ensuit que, dans la Deuxième République du Zaïre de Mobutu, la recherche et l'exercice du pouvoir politique donnaient plus vite le libre accès à un certain pouvoir économique-financier. Dans un tel contexte, toute l'élite, y compris celle scientifique et technique, a été, dès lors, systématiquement conditionnée par la quête et l'exercice du pouvoir politique ; celui qui permettait d'accéder rapidement et beaucoup plus facilement

¹⁰⁴¹ Cf. François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 296.

au bien-être matériel et financier en dehors, bien souvent, de tout mérite professionnel. C'est ce comportement que, péjorativement, l'on qualifie aujourd'hui de « mobutiste ». Il s'agit là d'une tare, apparemment irréversible, héritée de la Deuxième République. Elle constitue une lourde hypothèque sur l'avenir même de l'État congolais¹⁰⁴².

2. L'affirmation du personnage de Mobutu : 1967-1970

Les années 1968-1970 avaient vu s'affirmer la personnalité du Président Mobutu. Sa réforme monétaire de 1967 avait été un succès. Il avait aussi réussi à rendre à l'administration le contrôle de l'ensemble du territoire national et le soutien de la population lui était largement acquis. Mobutu fut réélu sans contestation possible le 1^{er} novembre 1970. Durant cette époque Mobutu centralise à outrance le pouvoir et impose le monopartisme. En effet, par la Loi n° 70-001 du 23 décembre 1970, il consacre le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) comme institution suprême de la République du Zaïre. Cela signifie que toutes les autres institutions étaient subordonnées à ce parti politique et étaient soumises à son contrôle. Par modification de l'article 4, le Mouvement Populaire de la Révolution devenait en outre le seul parti politique de la République. Il en découlait qu'il n'y aurait dès lors plus qu'une seule candidature aux élections présidentielles (art. 21), celle de Mobutu, unique Président-Fondateur du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR)¹⁰⁴³. Toutefois, malgré son institutionnalisation, loin de s'imposer comme un instrument d'administration efficace, le MPR servait plutôt de simple caisse de résonance et de structure commode au placement de politiciens en mal de reconnaissance sociale¹⁰⁴⁴.

Dans ce même ordre d'idées, il faut dire que la prévalence accordée au Mouvement Populaire de la Révolution reposait aussi, pour une part souvent sous-estimée, sur la répression de toutes les forces susceptibles de contester le régime de Mobutu. Le droit de grève avait été suspendu au Congo au début de 1966, tous les syndicats avaient dû fusionner en un seul en 1967 et celui-ci était passé sous le contrôle étroit du pouvoir après une grève des employés de banque en mars 1969. Le milieu universitaire avait aussi été

¹⁰⁴² Cf. François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 296.

¹⁰⁴³ Cf. Pierre de QUIRINI, *Une constitution pourquoi faire ?*, Kinshasa, Cepas, 1990, p. 53.

¹⁰⁴⁴ Cf. François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, *Art.cit.*, p. 296.

décapité en 1968 par des arrestations, puis la dissolution de l'Union Générale des Étudiants Congolais (UGEC), à la suite de manifestations. Le 4 juin 1969, une nouvelle manifestation des étudiants s'était soldée par un minimum de six morts, que les familles ne furent même pas autorisées à pleurer. En août 1971, l'Université Catholique *Lovanium* était nationalisée par le régime après de nouvelles manifestations estudiantines. Cette université appartenant à l'Église catholique du Congo avait été incorporée dans l'Université Nationale du Zaïre (UNAZA). En outre, un évêque, en la personne de Mgr TshibanguTshishiku, ancien Recteur de l'Université Catholique *Lovanium*, des prêtres, des religieux et des religieuses avaient été nommés d'office fonctionnaires de l'État, au sein de la nouvelle université nationale du Zaïre sans aucun contact avec les autorités de tutelle. En décembre 1971, la tension entre l'Église catholique et l'État zaïrois s'était aggravée. Le parti présidentiel- le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR)- commençait à être présenté comme une religion et son Président, Mobutu lui-même comme un Messie.

3. La gestion néo-traditionnelle et patrimoniale de l'État au Zaïre : 1974-1990

La personnalisation du pouvoir au sein du Nouveau Régime instaurée par Mobutu avait atteint son point culminant en 1974 lorsque l'idéologie politique officielle du Zaïre fut renommée « Mobutisme ». Crawford Young et Thomas Turner affirment à ce propos que le Président (Mobutu) avait acquis une panoplie de noms de louange qui étaient répétés chaque jour : « Guide de la révolution zaïroise », « Timonier », « Père de la Nation », « Président Fondateur », « Rassembleur », « Pacificateur », « Bâtitteur ». La presse publiait presque chaque jour une photographie de Mobutu en première page ; les photos du président étaient de rigueur non seulement dans tous les lieux publics, mais aussi dans les foyers des militants qui avaient des ambitions politiques. L'extravagance du « culte de la personnalité » de Mobutu à son apogée en 1974-1975 est illustrée par une déclaration du ministre de l'Intérieur Engulu :

« Dans notre religion, nous avons nos propres théologiens. Dans toutes les religions, et à chaque époque il y a des prophètes. Pourquoi pas aujourd'hui ? Dieu a envoyé un grand prophète, notre prestigieux Guide Mobutu – ce prophète est notre libérateur, notre Messie. Notre Église c'est le MPR. Son chef est Mobutu, nous le respectons comme on respecte le Pape. Notre Évangile c'est le Mobutisme. C'est pour cela que les crucifix doivent être remplacés par l'image de notre Messie. La plupart des militants voudront que

soit placée à ses côtés sa mère glorieuse, Mama Yemo, qui donna naissance à un tel fils »¹⁰⁴⁵.

Tout en confirmant les propos de Crawford Young et Thomas Turner sur le culte de la personnalité de Mobutu pratiqué par le ministre Engulu, Patient Bagenda Balagizi nous présente le personnage de Engulu ainsi que le rôle qu'il joue dans le régime de Mobutu :

« Léon Engulu a incarné le Mobutisme plus que Mobutu lui-même à qui il vouera, jusqu'à la fin de son règne, un attachement inconditionnel et quasi servile. Avec Dominique Sakombi, il (Engulu) est l'auteur de la plupart des panégyriques de Mobutu qu'il scandera lui-même au cours des 'cérémonies d'animation révolutionnaire' et des Congrès du Mouvement Populaire de la Révolution. Engulu en est allé jusqu'à déifier Mobutu, affirmant que Dieu régnait au ciel et Mobutu sur la terre, et que les Congolais avaient le devoir d'adorer d'abord Mobutu avant Jésus-Christ. Mobutu, pour Engulu, était ce 'seul miracle' que Dieu ait produit pour 'le salut des zaïrois'. Cet intellectuel avéré avait même osé dire qu'à l'instar de la Sainte Bible, pour les chrétiens, le Manifeste de la N'Selé était le livre inspiré pour les Zaïrois. Engulu et Sakombi ont orchestré toutes les campagnes de lavage de cerveau destinées aux cadres congolais, tant au fameux Institut MakandaKabobi que dans les Conseils des Ministres ou lors des Congrès du MPR »¹⁰⁴⁶.

Après le rappel des faits saillants de l'ascension de Mobutu au pouvoir que nous avons effectué précédemment, nous allons examiner trois niveaux de sa gestion personnalisée du pouvoir : au plan juridique, au plan économique et au plan social durant la transition politique depuis 1990 :

3.1. Au plan juridique :

La personnalisation du pouvoir de Mobutu à partir de 1974 avait été renforcée par la révision constitutionnelle de la Constitution de 1967 dite de la Deuxième République du Congo. Après l'institutionnalisation du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) comme institution suprême de la République en 1970, une autre modification particulièrement radicale de la constitution est intervenue par la Loi n° 74-020 du 15 août

¹⁰⁴⁵ ENGULU, cité par Crawford YOUNG & Thomas TURNER, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, p. 169.

¹⁰⁴⁶ Patient BAGENDA Balagizi, *Crimes, pillages et guerres. Le Congo malade de ses hommes. 30 juin 1960-17 mai 1997*, Bukavu, Juste Cause, 2000, p. 42. Cet ouvrage a été édité quelques années plus tard par le même auteur sous le titre : Patient BAGENDA Balagizi, *Le Congo malade de ses hommes. Crimes, pillages et guerres*. Bruxelles : Luc Pire, 2003, 180 p.

1974. Dans cette nouvelle constitution, le caractère laïque de la République du Zaïre était affirmé (article 1), avec pour corollaire la suppression de l'obligation pour l'État d'assurer dans l'enseignement une éducation religieuse répondant aux convictions religieuses des parents ou des élèves majeurs qui la demandent (article 13 de la Constitution de 1967). L'obligation de prise en charge par les pouvoirs publics de toutes les écoles agréées, prévue au même article, était aussi supprimée.

Mais l'innovation essentielle de la révision constitutionnelle de 1974 était cependant que « Le M.P.R. est la nation organisée politiquement (art. 29). Tout Zaïrois en est donc membre (art.8). Il en résulte une nouvelle théorie de la légitimité. Le pouvoir, qui émane du peuple, est exercé, aux termes de la constitution, par les organes du M.P.R. Le Président du Mouvement Populaire de la Révolution est de droit Président de la République (art.9) et détient la « plénitude du pouvoir » (art.30). Quoique le Conseil Législatif (Parlement) n'ait pas été mis en cause, on comprend que le Président de la République n'ait désormais plus besoin de son habilitation pour promulguer des ordonnances-loi en dehors des sessions parlementaires. Le texte ne l'explicite cependant pas, disant seulement que le Président « exerce le pouvoir de légiférer avec le concours du Conseil Législatif » (art. 37).

Le Bureau Politique et le Congrès (du M.P.R.) sont par la même loi introduits dans la Constitution, au-dessus des trois pouvoirs traditionnels. Le Bureau Politique est appelé « l'organe de conception, d'inspiration, d'orientation et de décision du M.P.R » (art. 44). Il comprend alors 30 membres nommés par le Président de la République, qui ne peut cependant procéder au changement de plus du tiers d'entre eux pendant un mandat. Le pouvoir du Président de la République est ainsi considérablement renforcé et il ne peut être mis en cause que pour déviationisme (art.30). Pour le compenser, son mandat est réduit de 7 à 5 ans et il n'est renouvelable qu'une fois (art. 31). Mais les restrictions qu'on vient d'énumérer ne s'appliquent pas au Président Fondateur. Le Conseil législatif n'a plus dans la constitution de 1974 de compétence propre, autre que le vote du budget à la session d'octobre, la plénitude du pouvoir ayant été attribuée au Président du M.P.R., Président de la République. Le nombre de ses membres est en outre réduit de moitié, les élections devant dès lors se faire à raison d'un Commissaire du Peuple (député national) pour

100.000 habitants. Le pouvoir judiciaire est aussi intégré au M.P.R. sous le nom de « Conseil judiciaire » (art. 66). Il est constitué de l'ensemble des cours et tribunaux¹⁰⁴⁷.

3.2. Au plan économique :

La gestion néo-patrimoniale de l'État sous Mobutu est perceptible, au plan économique, à travers une série des décisions que le régime de Mobutu avait prises dans les années 1970 dans l'idée de réaliser l'indépendance économique du Congo. A l'instar de tous les nationalistes, Mobutu considère que l'indépendance économique est plus importante que l'indépendance politique. Selon lui, c'est même une nécessité pour le Congo car l'appareil économique entre les mains des étrangers signifie que le pays est à leur merci. Pour ce faire, la stratégie de nationalisation de l'appareil économique est privilégiée. C'est dans ce contexte que Mobutu décrète la « Zaïrianisation » en 1973, la « radicalisation » en 1974 et la « rétrocession » en 1975, mesures auxquelles il faut ajouter l'endettement excessif du pays à travers des investissements sans impact positif sur l'économie nationale¹⁰⁴⁸, investissements qualifiés d'« éléphants blancs » par le politologue belge Jean-Claude Willame¹⁰⁴⁹.

3.3.2.3.2. La « Zaïrianisation »

L'article 25 de la constitution du 24 juin 1967 avait édicté que le Président de la République devait prononcer « au moins une fois par an devant l'Assemblée Nationale, un discours dans lequel, il expose la politique du gouvernement ». En application de cette disposition constitutionnelle, le Président de la République prononçait le 30 novembre 1973, un discours dans lequel il consacrait le principe de la zaïrianisation définie comme « un ensemble de Mesures arrêtées par l'État zaïrois par lesquelles, l'État, en vertu de sa souveraineté, décida le retrait des mains des étrangers, des biens, activités économiques et unités de production au Zaïre dont ceux-ci étaient propriétaires, et que l'État cède ensuite aux seuls Zaïrois, personnes physiques ou personnes morales »¹⁰⁵⁰. La décision prise par

¹⁰⁴⁷ Cf. Pierre de QUIRINI, *Op.cit.*, p. 53-55.

¹⁰⁴⁸ Cf. Max MICHEL, *Refonder l'État au Congo-Kinshasa. Pour stabiliser une nation à la dérive*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 46-52.

¹⁰⁴⁹ Jean-Claude WILLAME, *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Paris, Karthala, 1992, p. 62-74.

¹⁰⁵⁰ LUKOMBE Nghenda, *Zaïrianisation, Radicalisation, Rétrocession en République du Zaïre. Considérations juridiques*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1979, p. 8.

Mobutu de procéder à la Zaïrianisation a été commentée diversement. C'est la raison pour laquelle nous pouvons mettre en exergue quatre regards portés sur cette décision mobutienne qui aboutissent au même résultat :

1. La Zaïrianisation selon Lukombe Nghenda

Dans l'ouvrage qu'il consacre à la « Zaïrianisation, Radicalisation, Rétrocession en République du Zaïre. Considérations juridiques », Lukombe Nghenda rappelle un extrait du discours par lequel Mobutu justifie sa décision de procéder à la Zaïrianisation :

« Partout au monde, l'agriculture est une affaire des nationaux de chaque pays. C'est pourquoi à partir d'aujourd'hui, les plantations, les élevages, les fermes, les carrières reviennent aux Zaïrois. (...) En clair, cela veut dire que les plantations de café, de thé, de tabac, de sisal, d'hévéa, de cacao, de palmier, de quinquina, de pyrèthres, d'arnarcadiers, les élevages de vaches, de porcs, de moutons, de poules, de pigeons, de canards, de lapins, la pisciculture, les carrières de pierre ou de marbres et les briqueteries, seront exploitées exclusivement par des Zaïrois »¹⁰⁵¹.

Pour Lukombe Nghenda, c'est le souci d'indépendance économique du Zaïre qui est le fondement de la Zaïrianisation, c'est-à-dire des mesures annoncées par le discours présidentiel du 30 novembre 1973. Il prend appui sur les propos du président Mobutu lui-même : « Aujourd'hui, si nous faisons une analyse approfondie de la situation de notre pays, nous pouvons affirmer que politiquement nous sommes un peuple libre, que culturellement, nous le devenons, mais qu'économiquement, nous ne sommes pas encore totalement maîtres de notre économie »¹⁰⁵². Lukombe Nghenda poursuit sa réflexion en affirmant que, pour l'État zaïrois, les mesures de zaïrianisation obéissent au souci d'indépendance économique, ce qui l'amène à en déduire que l'État zaïrois s'était initialement laissé convaincre de ce que le déploiement des activités économiques au Zaïre, étaient assurées à 90% par les étrangers, ce qui entraînait la crainte d'une certaine mainmise des étrangers sur l'économie du pays. La réaction aura été donc la substitution des Zaïrois aux étrangers dans des différents circuits d'une économie demeurant à visage libéral. L'État escompta que, ce faisant, le caractère extraverti de l'économie zaïroise

¹⁰⁵¹ LUKOMBE Nghenda, *Op.cit.*, p. 14-15.

¹⁰⁵² LUKOMBE Nghenda, *Op.cit.* p. 15.

s'amenuiserait et que les directives étatiques en matière d'orientation économique seront aisément appliquées.

2. La Zaïrianisation selon Crawford Young et Thomas Turner

Dans un ouvrage consacrée à la « montée et au déclin de l'État zaïrois »¹⁰⁵³, les politologues américains Crawford Young et Thomas Turner soutiennent qu'en mettant en œuvre la Zaïrianisation, Mobutu voulait promouvoir une bourgeoisie nationale et par là enrichir les barons de son régime. Pour ces auteurs, c'est par le discours prononcé le 30 novembre 1973 au Conseil Législatif (Parlement zaïrois) que le Président Mobutu avait procédé à la « zaïrianisation », c'est-à-dire qu'il avait saisi les exploitations agricoles, les élevages, les petites et moyennes entreprises (commerces, services, industries) appartenant aux étrangers (expatriés) pour les remettre aux cadres du parti le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) et aux barons de son régime.

Mobutu déclarait devant les « commissaires du peuple » (les députés nationaux) que

« Ce 30 Novembre (1973) doit marquer, pour nous, un tournant décisif dans notre histoire... Le Zaïre est le pays qui, depuis longtemps jusqu'aujourd'hui, a été le plus lourdement exploité à travers le monde... C'est pourquoi, par le serment constitutionnel juré devant vous dans cette salle de garantir la totale indépendance de la République du Zaïre, je vous annonce les grandes décisions que j'ai prises afin de mettre fin à cette exploitation. C'est pourquoi que les fermes, les plantations, les concessions, le commerce, et les agences immobilières vont retourner aux fils du pays. Cette récupération de nos propriétés va s'effectuer dans le grand respect des droits de propriété des autres. Parce que une compensation équitable pour les anciens propriétaires est prévue sous la supervision de l'État »¹⁰⁵⁴.

3. La Zaïrianisation selon Jean-François Bayart

Jean-François Bayart, voit dans la zaïrianisation, l'une des caractéristiques du néo-patrimonialisme, notamment celle de l'accumulation des ressources. Pour le dire avec ses propres mots, Jean-François affirme que si l'on veut saisir le rapport organique des positions de pouvoir à l'appropriation privée des moyens de production et d'échange, il

¹⁰⁵³ Crawford YOUNG & Thomas TURNER, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985.

¹⁰⁵⁴ Crawford YOUNG & Thomas TURNER, *Op.cit.*, p. 326.

convient de se tourner à nouveau vers le cas du Zaïre qui a éloquemment abrégé les procédures de translation d'un ordre à l'autre. Le 30 novembre 1973, Monsieur Mobutu annonçait la « récupération » de biens économiques détenus par les étrangers, dont la définition exacte, au demeurant, était sujette à incertitude ; et que de la même voix, Mobutu encourageait ses « collaborateurs » à exercer, en dehors de leurs fonctions officielles, des « activités lucratives ». Le 26 décembre 1973, une réunion au sommet, avait rassemblé autour du chef de l'État le bureau politique du Mouvement Populaire de la Révolution, le Conseil des ministres et les députés-soit 300 personnes environ- avait apporté une première réponse. Les plantations et les sociétés « stratégiques » entreraient dans le secteur public. Les grandes exploitations agricoles, les principales affaires de négoce seraient réservées aux membres de ces trois organes politiques. Les petites boutiques seraient attribuées aux notables locaux qui ont les moyens et la vocation. Les membres de l'élite gouvernante absents de la réunion étaient exclus du partage, ainsi que les officiers, les magistrats, les ambassadeurs, les fonctionnaires, les cadres de l'administration territoriale, les chefs traditionnels¹⁰⁵⁵.

4. La Zaïrianisation selon Patient Bagenda Balagizi.

Selon Bagenda Balagizi, la zaïrianisation de Mobutu a été une vaste escroquerie d'État justifiée par la volonté de promouvoir une « bourgeoisie nationale ». Par cette mesure, des hommes d'affaires et des investisseurs privés ont été sauvagement dépossédés de leurs biens au profit des « cadres » recrutés parmi les dirigeants politiques. Les ministres, les députés, les parents des autorités se sont faits attribuer, sans efforts, des commerces, des entreprises et des plantations appartenant aux expatriés. C'était sans compter avec l'esprit de cueillette et de dilapidation caractéristique des cadres congolais. Les nouveaux acquéreurs se sont mis à solder les comptes bancaires des entreprises et des sociétés obtenues et à liquider les stocks rencontrés sans plus se soucier de les renouveler. En conséquence, les affaires sont tombées rapidement en faillite. Et les acquéreurs n'ont plus versé à l'État la contre-valeur des biens acquis, comme cela avait été prévu ; ils ont

¹⁰⁵⁵ Jean-François BAYART, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, (1989), 2006, p. 114-115.

laissé les dettes envers les anciens propriétaires sur la tête de l'État, et donc du contribuable congolais¹⁰⁵⁶.

Pour la mettre en oeuvre la zaïrianisation, Jean-François Bayart fait remarquer que les membres du Bureau Politique, du Parlement et du Gouvernement s'étaient emparés de la majorité des grandes exploitations et des négoce les plus rentables. Dans la seule région de l'Équateur dont Mobutu était originaire, le ministre de l'Intérieur, pour ne citer que lui, Léon Engulu avait reçu 37 727 hectares de plantation sur lesquels on trouvait du café, du cacao, du caoutchouc et palmiste¹⁰⁵⁷. En plus du ministre précité, d'autres grands bénéficiaires de la zaïrianisation sont Mobutu et ses proches, à savoir Litho Moboti (parent de Mobutu), Marie-Antoinette Mobutu (première épouse de Mobutu), Wazabanga (cousin de Mobutu), Moleka, Nendaka, Mobutu lui-même. Celui-ci s'était approprié de 14 entreprises belges qu'il a rassemblées dans la Société Celza (Cultures et Élevage au Zaïre)¹⁰⁵⁸ qui, en 1975, était le troisième employeur du Zaïre, avec 25 000 employés dont 140 européens¹⁰⁵⁹.

Alors que la politique de la Zaïrianisation s'est révélée être à court et à long terme un « désastre »¹⁰⁶⁰ pour l'économie congolaise pour avoir désorganisé les circuits commerciaux, entraîné des pénuries de toutes sortes, des licenciements dans les entreprises zaïrianisées, des arriérés de salaires, l'inflation, l'évasion fiscale par les

¹⁰⁵⁶ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Op.cit.*, p. 48- 49.

¹⁰⁵⁷ Jean-François BAYART, *Op.cit.*, 2006, p. 115.

¹⁰⁵⁸ Selon Crawford Young & Thomas TURNER, *Op. cit.*, p. 180, tableau 6.1, le vaste empire agricole de la CELZA, appartenant à Mobutu était constitué par les Plantations suivantes : 1. Société des plantations Irabata Niendje, Zone de Walungu, Kivu ; 2. Plantations de Gombo-Reco, Zone de Walungu, Kivu ; 3. Domaine de Katala (Plantation Vanden Vyre et Van Overbeghe), Zone de Rutshuru, Kivu ; 4. Société d'Élevages au Zaïre, Zone de Kambaye, Kasai Oriental ; 5. Agriuélé (Société agricole et industrielle de l'Uélé), Zone de Rungu, Haut-Zaïre ; 6. Elubani (Société des Élevages de l'Ubangu), Zone de Libenge, Équateur ; 7. Société des grands élevages du Bas-Zaïre, Zone de Boma, Bas-Zaïre ; 8. Société J. Van Gysel pour l'élevage et culture au Marungu, Zone de Moba, Shaba (Katanga) ; 9. Socituri, Zone de Rungu, Haut-Zaïre ; 10. Sociodia, Zone de Rungu, Haut-Zaïre ; 11. Aramvoglou, Zone de Rungu, Haut-Zaïre ; 12. Vanos et Cie, Zone de Rungu, Haut-Zaïre ; 13. Plantations Binga-Bosondjo-Bokonge, Zone de Lisala, Équateur ; 14. Compagnie de Lukolela, Zone de Boende, Équateur ; 15. Plantations Bangala, Zone de Lisala, Équateur ; 16. Plantations Bamboli, Zone d'Isangi, Haut-Zaïre ; 17. Mopila, Zone d'Isangi, Haut-Zaïre ; 18. Lipton-Zaïre, Zone de Goma, Kivu ; 19. Sozagal, Zone de Gombe, Kinshasa ; 20. J.V.L. Mushie, Zone de Mushie, Bandundu ; 21. Torrefaction V.D.W. Zone de Gombe, Kinshasa ; 22. Plantations Kilomètre 206, Zone de Bafwasende, Haut-Zaïre.

¹⁰⁵⁹ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Op.cit.*, p. 49.

¹⁰⁶⁰ Crawford YOUNG & Thomas TURNER, *The Rise and Decline of the Zairian State*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, p. 326.

acquéreurs, l'abandon des entreprises¹⁰⁶¹, le 30 décembre 1974, Mobutu décrète la « radicalisation » de la zairianisation. Lukombe Nghenda rappelle que la « radicalisation » consiste en « un ensemble de Mesures par lesquelles, l'État (zaïrois) avait repris à son compte en les étatisant ainsi, les grandes unités de production et activités économiques naguère appartenant aux étrangers aussi bien qu'aux Zaïrois »¹⁰⁶². Concrètement parlant, par cette mesure, Mobutu nationalisait les 120 plus grandes entreprises du Congo, celles valant plus de deux millions de dollars américains¹⁰⁶³.

Pour clore ce premier aspect de la gestion patrimoniale de l'État au Zaïre dans le domaine de l'économie, il convient d'aborder la question de la fortune présidentielle de Mobutu. Crawford Young et Thomas Turner rappellent que Mobutu n'avait jamais oublié ses origines modestes comme fils d'un cuisinier. Le salaire qu'il percevait dans la Force Publique (l'armée coloniale) était très faible. Lorsqu'en 1957 Mobutu était parvenu à gagner 100 dollars par mois comme journaliste, il se considérait lui-même comme un homme heureux. A la fin de l'année 1959 à Bruxelles, Mobutu n'avait pas plus de six dollars à son compte personnel. Ces auteurs précisent que Mobutu n'avait pas forcément amassé beaucoup de biens personnels durant la Première République du Congo (1960-1965), dans la mesure où les fonds qui passaient par ses mains devaient servir largement à soutenir la fidélité de son armée, et qu'il n'était pas encore devenu un homme d'affaire opérant activement.

La situation financière de Mobutu avait changée de manière spectaculaire lorsque celui-ci avait accédé au pouvoir suprême comme Président de la République. Il était convaincu que l'exercice patrimonial du pouvoir requiert de grosses sommes d'argent, certaines d'entre elles devant être investies dans les affaires personnelles. Pendant ce temps, l'opinion publique commençait à répandre l'information selon laquelle Mobutu était devenu l'un des hommes les plus riches du monde, avec des vastes propriétés intéressantes en Belgique, Suisse, France, et en Côte d'Ivoire. En 1975, soit une décennie après son accession au pouvoir, un journal de l'Opposition à Bruxelles avait publié une imposante liste des biens meubles et immeubles appartenant à Mobutu ainsi que leur valeur

¹⁰⁶¹ Crawford YOUNG & Thomas TURNER, *Op.cit.*, p. 343.

¹⁰⁶² LUKOMBE Nghenda, *Zairianisation, Radicalisation, Rétrocession en République du Zaïre. Considérations juridiques*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1979, p. 9.

¹⁰⁶³ Max MICHEL, *Op.cit.*, p. 46-47 ;

estimée en dollars américains : une résidence et des propriétés en Suisse, près de Lausanne : 3 750 000 \$; Château à Namur (Belgique) : 1 625 000 \$, Une villa à Rhode-St-Genese : 875 000 \$; Propriétés et un complexe sportif de S. A. Royale Belge : 1 500 000 \$; Immeuble commercial au Boulevard Reyers à Bruxelles : 2 000 000 \$; Building sur Boulevard Lambert à Bruxelles : 1 000 000 \$; Autres propriétés en Belgique : 12 500 000 \$; Résidence à Paris, Avenue Foch : 750 000 \$; Résidence à Nice : 1 250 000 \$; Résidence à Venise : 625 000 \$; Château en Espagne : 1 250 000 \$; Building à Bangui, en République Centre Africaine : 250 000 \$; Villa à Abidjan, Côte d'Ivoire : 500 000 \$; Fonds déposés dans les banques suisses : 125 000 000 \$¹⁰⁶⁴, soit une fortune de 151 653 000 \$ (Cent cinquante et un millions six cent cinquante-trois mille dollars américains) accumulée en dix ans pour celui qui n'avait presque rien à son compte avant son accession à la magistrature suprême.

Fort de l'échec et du désastre économique et social entraîné par la Zaïrianisation, Mobutu décide, dès janvier 1975, de la rétrocession des entreprises frappées par les mesures de la zaïrianisation. Selon LukombeNghenda, sont dites « Mesures de rétrocession », « les décisions connues sous le nom de Mesures de stabilisation de l'économie zaïroise, c-à-d les décisions étatiques par lesquelles, l'État décida tour à tour la rétrocession aux étrangers, de certaines activités et unités de production initialement zaïrianisées et radicalisées, et l'association des étrangers avec soit les particuliers zaïrois, soit avec l'État lui-même, dans l'appropriation des biens, activités économiques et unités de production ainsi rétrocédées »¹⁰⁶⁵. D'une manière concrète, Mobutu, par la rétrocession, propose la possibilité aux anciens propriétaires se s'associer aux congolais pour gérer ensemble les affaires qui leur avaient été arrachées.

Malheureusement, il est trop tard, les capitaux ont déjà été dilapidés et la confiance brisée. Le Zaïre de Mobutu est désormais un pays à très haut risque dont l'économie est pillée. Très peu d'anciens opérateurs accepteront de revenir au pays de Mobutu. La zaïrianisation aura tout de même été politiquement bénéfique à Mobutu : elle lui a permis de consolider son pouvoir en s'appuyant sur une clique de personnes qui

¹⁰⁶⁴ Crawford YOUNG & Thomas TURNER, *Op.cit.*, p. 179.

¹⁰⁶⁵ LUKOMBE Nghenda, *Op.cit.*, p. 9.

désormais lui doivent tout. Il sait qu'il a en face de lui des hommes qui ont mal géré et continuent à piller le pays. D'ailleurs, l'une de célèbres phrases que Mobutu aimait répéter à cette époque en s'adressant aux cadres du Parti, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) était : « Enrichissez-vous, et si vous volez, ne volez pas trop à la fois, vous pourriez être arrêté. Volez intelligemment, un peu à la fois ».

Nous avons vu que Mobutu lui-même compte désormais parmi les grosses fortunes du monde, rien qu'en voyant les biens qu'il a accumulés après dix ans comme Président de la République du Zaïre. En plus de l'empire CELZA décrit précédemment, il était le principal actionnaire de la Banque de Kinshasa, et il avait obtenu des intérêts dans les filiales zaïroises des sociétés Bell ITT, Gulf, Pan Am, Renault, Peugeot, Volkswagen, Unilever. En 1978, une cinquantaine de sociétés contrôlées par les barons du régime de Mobutu ont exporté pour une somme de 300 millions de dollars américains, les plus grandes de ces sociétés étant placées sous le contrôle direct de Mobutu ou de ses proches. Mobutu serait également parvenu à récupérer une partie des devises de l'État Katangais de la période de la sécession (1960-1964) placées dans les banques Belges et Suisses. Des sources bien informées soutiennent aussi que Monsieur Bemba Saolona, le patron des patrons zaïrois, aurait servi de prête-nom à Mobutu, dans la compagnie d'aviation Scibe-Zaïre, afin de faire la concurrence aux lignes aériennes officielles gérées la compagnie Air Zaïre. De plus chaque année, le Parlement zaïrois devait veiller à réserver 15 à 18% du budget de l'État au Président Mobutu, soit une moyenne annuelle de 400 millions de dollars, sans compter les fonds que Présidents Délégués Généraux (PDG) des entreprises étatiques, les banquiers et autres hauts cadres nommés, devaient verser, en guise de reconnaissance, à la Présidence de la République du Zaïre¹⁰⁶⁶.

3.3.2.4. *La politique des « Éléphants blancs » ou investissement dans des dépenses improductives au Zaïre*

Au cours de la décennie 70, le régime Mobutu avait initié de nombreux projets prestigieux au Zaïre, mais dont la viabilité économique n'était pas démontrée. Par conséquent, ces projets sont devenus une véritable catastrophe économique, dans la mesure où ils ont inutilement grossi la dette extérieure du Zaïre, favorisant ainsi la corruption des

¹⁰⁶⁶ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Op.cit.*, p. 53-54.

cadres du régime tout en amplifiant la misère du peuple congolais. Plus de la moitié de la dette extérieure du Congo provient des décisions et d'emprunts opérés pendant la période allant de 1972 à 1974 afin de réaliser les projets que Jean-Claude Willame qualifie d'« Éléphants blancs » à cause des « dépenses improductives » qu'ils entraînent pour le Congo/Zaire. Parmi les projets qui rentrent dans cette catégorie d'Éléphants blancs, il faut noter le « barrage hydro-électrique d'Inga », la « sidérurgie de Maluku », la Cité de la « Voix du Zaire » et ses stations de télécommunication, le pont mixte (rail-route) de Matadi appelé aussi le « Pont Maréchal Mobutu », la Cimenterie nationale (Cinat), le complexe agro-industriel de la N'sele, l'aéroport international de Kisangani, le Centre de commerce international du Zaire (CCIZ), le barrage de Mobaye¹⁰⁶⁷.

Nous allons présenter quelques-uns de ces projets dans l'objectif de montrer en quoi ils méritent la qualification qui leur est faite de gâchis économique ou d'Éléphants blancs. Nous retenons le barrage d'Inga, La sidérurgie de Maluku, La « Voix du Zaire », le Centre de commerce international du Zaire (CCIZ), le barrage de Mobaye.

3.3.2.4.1. *Le barrage hydro-électrique d'Inga*

Dans son ouvrage au titre évocateur : *Zaire. L'épopée d'Inga. Chronique d'une prédation industrielle*, Jean-Claude Willame retrace l'histoire du barrage d'Inga et le défi que représente sa réalisation sous le régime de Mobutu. Il rappelle que le site d'Inga, lieu où fut édifié le barrage du même nom, a fait longtemps rêver militaires, ingénieurs, géologues et géographes du Congo-Belge. Dès 1885, alors que le Congo n'était encore qu'État Indépendant, propriété personnelle d'un souverain absolu, Léopold II de Belgique, une première étude topographique révélait l'obstacle en même temps que le potentiel énorme du site ; son auteur, le géographe Wauters, écrivait : « qui nous dit que ces chutes (d'Inga) qui sont aujourd'hui un obstacle (à la construction du chemin de fer du Bas-Congo. NDA) ne deviendront pas un jour une force, un générateur d'électricité dynamique propre à distribuer la lumière et la force motrice dans les provinces riveraines ? »¹⁰⁶⁸.

¹⁰⁶⁷ Cf. Jean-Claude WILLAME, *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaire des années quatre-vingt*, Karthala, Paris, p. 62-74.

¹⁰⁶⁸ Jean-Claude WILLAME, *Op.cit.*, p. 29.

Après plusieurs tentatives de réalisation demeurées infructueuses et qui datent de l'époque coloniale¹⁰⁶⁹, l'étude de faisabilité du projet Inga avait été confiée à un bureau d'études italien, la Société Italo-Congolaise de développement Industriel (Sicai) en association avec une autre firme italienne, Astaldi, vers la fin des années 1960. Le coût final du projet, soit plus de 600 millions de dollars américains, aura dépassé de 36 à 40% le devis initial. La rentabilité économique du projet n'avait pas été prise en compte. Et curieusement, la capacité d'énergie produite à Inga I et II s'est avérée de loin supérieure aux besoins existants en énergie. Inga I ne fut jamais employé à plus de la moitié de sa capacité, et Inga II demeura longtemps inutilisé. En 1986, la consommation de l'énergie d'Inga était à des pointes de 150 à 160 Mégawatts dont 126 pour la seule ville de Kinshasa, la capitale du pays, pour une puissance installée de 350 Mégawatts, alors que Inga I n'est utilisée qu'à 24% de sa puissance installée¹⁰⁷⁰.

Parmi les aspects problématiques du barrage d'Inga et qui font de ce dernier un « éléphant blanc », il y a la construction de la ligne haute tension Inga-Shaba (de l'Ouest au Sud-Est du Congo) qui s'étend sur 1800 km, ce qui en fait dans les années 1970 « la ligne de haute tension la plus longue du monde ». Pour montrer comment cette ligne à haute tension constitue un véritable gâchis économique, nous pouvons nous référer encore à Jean-Claude Willame qui note que dès les années 1971, la Société Générales des Carrières et des Mines (Gécamines) qui a remplacé l'ex-Union Minière du Haut-Katanga (UMHK) de l'époque léopoldienne, avait terminé une étude sur le déficit énergétique possible au Shaba (Katanga). Cette étude concluait sur l'opportunité de construire au Shaba, sur le site de Busanga, une nouvelle centrale hydro-électrique de 100 Méga Watts qui viendrait s'ajouter aux quatre centrales qui existent dans le Shaba. La Gécamines avait approché la Banque Mondiale pour le financement du projet estimé à 65 millions de dollars américains à l'époque. Alors que la Banque Mondiale avait accepté de participer au projet, l'ordre vint de Kinshasa d'annuler la demande de prêt. Aucune étude contradictoire n'avait réussi à s'imposer, la décision ayant été prise par les autorités zaïroises de se lancer dans l'aventure d'Inga-Shaba sous le couvert de la caution « scientifique » de la Société Italo-Congolaise de développement Industriel (Sicai).

¹⁰⁶⁹ Cf. Jean-Claude WILLAME, *Op.cit.*, p. 29-52.

¹⁰⁷⁰ Cf. Jean-Claude WILLAME, *Op.cit.*, Paris, p. 67.

A la Gécamines, on dut s'incliner devant la décision venue de Kinshasa. Les techniciens de la Gécamines ne cachèrent toutefois jamais le fait qu'en ce qui les concernait, Inga-Shaba n'était d'aucune utilité. Le Shaba possédait suffisamment de ressources énergétiques pour faire face aux besoins industriels à long terme. C'est que la décision de construire la ligne haute tension Inga-Shaba était avant tout une décision « politique ». Il est en effet une obsession fondamentale du régime zaïrois : c'est la crainte confuse d'une répétition de la sécession de l'ex-Katanga qui est toujours le poumon d'acier de l'économie zaïroise. Inga, c'est avant tout pour le pouvoir zaïrois de plus en plus centralisateur et autoritaire la réponse aux velléités de dissidence du Shaba. Tenir en respect cette province en détenant l'interrupteur qui commande l'alimentation énergétique du Shaba, telle est la motivation majeure qui était sous-jacente dans l'édification de la ligne. Toutes les études de faisabilité ne venaient en fait que cautionner sur le plan « scientifique » une décision qui était « déjà » prise. La nature politique du projet Inga-Shaba est aussi affirmée dans de nombreux « discours » tant des responsables zaïrois que des constructeurs eux-mêmes. Il est beaucoup question dans la presse des réalisations « spectaculaires et audacieuses » du nouveau régime, du « miracle de coopération entre les hommes et les nations », de « cadeau du Père de la Nation », etc¹⁰⁷¹. Au total, le coût de la ligne est passé de 341 à près de 450 millions de dollars, dont 200 millions pour les seuls salaires des travailleurs étrangers. Mais, d'autres évaluations de coûts de cette ligne Inga-Shaba avancent le montant de 680 millions (Eximbank), d'autres parlent de 850 millions de dollars, intérêts et charges financières non compris. C'est l'ensemble de ces dépenses « politiques » occasionnées par la ligne Inga-Shaba qui fait d'elle le projet qui pèse le plus sur le service de la dette zaïroise¹⁰⁷².

3.3.2.4.2. *La sidérurgie de Maluku*

Liée à la réalisation du barrage d'Inga, l'usine de Maluku (banlieue de Kinshasa) est, selon Jean-Claude Willame, l'exemple poussé jusqu'à la caricature d'un investissement à fonds perdu produisant un output non adapté au marché local tant sur le plan des capacités que sur celui du type de fabrication. Conçu d'abord dans le cadre d'un complexe sidérurgique intégré (exploitation des gisements de fer locaux et usine de

¹⁰⁷¹ Cf. Jean-Claude WILLAME, *Zaïre. L'épopée d'Inga. Chronique d'une prédation industrielle*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 118-119.

¹⁰⁷² Cf. Jean-Claude WILLAME, *Op.cit.*, p. 131-132.

traitement), le projet s'est finalement centré sur l'installation d'une simple aciérie électrique « clé sur porte » dont la capacité fut portée à 250 000 tonnes alors que le marché du Zaïre ne pouvait en absorber raisonnablement que 60 000 tonnes à moyen terme.

A l'inauguration de l'usine, aucun plan d'approvisionnement régulier en mitrilles importées n'avait été prévu. Par la suite, les montants en devises destinées à couvrir ces importations ne furent pas libérés par le gouvernement zaïrois, contrairement à ce qui avait été prévu. Il fallut recourir alors à la mitraille locale qui s'avéra être de qualité médiocre et, insuffisante. En outre, les techniciens chargés de la mise en exploitation de la sidérurgie découvrirent que les installations n'étaient pas prévues pour la fabrication de certains produits (tôles et profilés) dont la consommation avait un certain avenir au Zaïre. Les responsables de l'usine s'efforcèrent de valoriser les tôles galvanisées, mais le gouvernement fit échouer cette tentative en accordant d'importants avantages fiscaux à une autre firme qui les importait ! A la fin de 1977, la capacité théorique de production fut ramenée à 48 000 tonnes par la fermeture de certaines unités. Toutefois, entre 1978 et 1991, l'usine de Maluku n'a jamais réussi à produire plus de 10 000 tonnes de produits par an. Ne fonctionnant plus que quelques mois par an, vidée de la plupart de ses cadres, la société exploitante est à la recherche, depuis 1986, d'un très improbable repreneur¹⁰⁷³. Ne répondant à aucun critère économique, le fonctionnement de cette entreprise fut désastreux. Elle est aujourd'hui en faillite. Elle est abandonnée, jonchée d'herbes et d'animaux sauvages.

3.3.2.4.3. *La Cité de la « Voix du Zaïre » et les stations terriennes de télécommunication par satellite*

La Cité de la « Voix du Zaïre » est un autre cas de gaspillage de l'argent public au Zaïre. Construite comme un complexe devant abriter l'Office Zaïrois de Radiodiffusion et de Télévision (OZRT), la Cité de la « Voix du Zaïre » a été réalisée par des sociétés françaises, dont Thomson-CSF, avec un coût total de plus de 100 millions de dollars américains, prêt de l'État français. La cité de la Voix du Zaïre et les stations de

¹⁰⁷³ Cf. Jean-Claude WILLAME, *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Paris, Karthala, p. 65-66.

télécommunications avaient comme but d'exalter le prestige national du pays plutôt que d'améliorer la communication et l'information.

Surdimensionnée, suréquipée et techniquement sophistiquée, la « Voix du Zaïre », majestueusement appelée Grand tam-tam d'Afrique, ne fonctionnait déjà plus qu'à 20% de sa capacité un an après sa mise en route. Les pannes d'ascenseur sur les dix étages, l'absence de climatisation compromettait le fonctionnement des appareils de précision installés¹⁰⁷⁴. A ce sombre tableau, Jean-Claude Willame ajoute aussi que la maintenance, particulièrement coûteuse (200 expatriés à temps plein recrutés par Thomson CSF), grève lourdement un budget de fonctionnement qui n'est que partiellement et irrégulièrement assuré par les autorités zaïroises.

Quant aux treize stations terriennes de télécommunication par satellite, elles relèvent, d'après Jean-Claude Willame, d'une technologie de pointe qui fut expérimentée au Zaïre avant d'être utilisée en Europe. Les stations ont pris le relais du réseau de communication par faisceaux hertziens dont la plupart avaient cessé de fonctionner faute d'entretien, de surveillance et de combustible. L'excès d'équipement fut ici aussi de mise, chacune de treize stations ayant un potentiel d'émission capable de toucher tout le pays. Beaucoup de stations ne peuvent en outre fonctionner que par intermittence, faute de carburant, ce qui rend la maintenance tout à fait aléatoire. Enfin, le Zaïre a pris l'habitude de ne payer que très irrégulièrement ses redevances aux organismes internationaux de communication par satellite : on le « punit » régulièrement en le déconnectant du réseau de distribution dont il relève¹⁰⁷⁵.

3.3.2.4.4. *Le Centre de Commerce International du Zaïre (CCIZ)*

Destiné à constituer un carrefour international de contacts, d'informations et de documentation pour favoriser les échanges commerciaux, le Centre de commerce international du Zaïre n'a jamais été opérationnel. Bâtiment de conception très moderne et pourvu des derniers perfectionnements en matière de télécommunication, le CCIZ a été vite déserté par ses occupants en raison des pannes répétées de climatisation. Avec ses

¹⁰⁷⁴ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Op.cit.*, p. 47.

¹⁰⁷⁵ Cf. Jean-Claude WILLAME, *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Karthala, Paris, p. 66-67.

vingt-deux étages, sans aucune fenêtre ouvrante, son utilisation, étant donné la chaleur tropicale étouffante et l'absence de pare-soleil et de ventilation naturelle, dépendait ainsi exclusivement du bon fonctionnement d'une climatisation centralisée et très perfectionnée. Le centre de documentation, équipé d'appareils d'impression et de reproduction par microcopie et circuits de télévision le plus sophistiqués du monde n'ayant jamais eu le moindre document valant la peine d'être reproduit. Le circuit intérieur intégré de communication par télévision, visiophonie, télécopie et radio, relié par satellite, a été mis en place ; mais aucune information intéressante n'a pu vraisemblablement circuler sur ce circuit qui devait bientôt tomber en panne dans une totale indifférence. En 1987, le CCIZ a finalement été mis en liquidation sur décision du gouvernement zaïrois¹⁰⁷⁶.

3.3.2.4.5. *Le barrage de Mobaye*

Alors même que le Zaïre s'enfonçait dans le marasme économique et financier, le gouvernement zaïrois avait pris la décision au début des années quatre-vingt d'aller de l'avant dans la construction d'une autre centrale hydro-électrique elle aussi surdimensionnée : celle de Mobaye qui jouxte le palais et la ville « présidentielle » de Gbadolite. Ici aussi, les expertises avaient fait miroiter le développement économique d'une région -le Haut-Ubangui, région natale du Président Mobutu- et, par la suite, celui du pays voisin, la Centrafrique. Il était prévu que la centrale du barrage allait développer une puissance totale de 25 Méga Watts. En 1988, la société générale de Belgique accepta de financer la première tranche des travaux : une usine de trois turbines de 3,450 KW, un barrage en enrochement sur le fleuve Ubangui et une ligne de haute tension entre Mobaye et Gbadolite. Le coût de ces travaux a été estimé à 45 millions de dollars américains.

Terminée en octobre 1989, cette réalisation confiée à un consortium d'entreprises belge et yougoslave n'ira pas au-delà de cette première phase. En fait, aucune raison économique ne justifiait le projet, comme le fit savoir la Banque mondiale particulièrement mécontente de constater que le Zaïre continuait à se livrer à des dépenses somptuaires au lieu de payer ses dettes. La quasi-totalité du projet n'a servi qu'à alimenter le palais présidentiel et la petite agglomération de Gbadolite. Quant à la Centrafrique, elle

¹⁰⁷⁶ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Crimes, pillages et guerres. Le Congo malade de ses hommes. 30 juin 1960-17 mai 1997*, Juste Cause, Bukavu, 2000, p. 47-48 ; Cf. Jean-Claude WILLAME, *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Karthala, Paris, p. 70.

n'était pas demandeuse d'électricité mais bien d'un barrage de retenue qui devait permettre la régulation de l'Ubangui qui, depuis 1973, accuse une diminution d'étiage de plus en plus catastrophique. A long terme, il semblerait d'ailleurs que la centrale actuelle ne soit pas à l'abri d'un ensablement provoqué par cette baisse du niveau d'eau. A travers une réflexion cynique et désabusée, un ingénieur belge qui travaillait sur le chantier du barrage, répondant à son homologue français disait : « Ce machin est plus que probablement non rentable ; on en reparlera dans cinq ans, mais dans cinq ans Mobutu sera sans doute loin »¹⁰⁷⁷.

Il y a encore d'autres projets initiés par le régime de Mobutu durant les années 1970 et après qui ont poussé très loin la logique de dilapidation et du pillage jusqu'au bout. Ces projets qualifiés d'« éléphants blancs » ou de « canards boiteux » ont été des occasions pour des prébendes et de bénéfices pour les promoteurs et les vendeurs d'équipements, mais aussi des couvertures pour des opérations financières maffieuses au niveau des dirigeants zaïrois¹⁰⁷⁸. Et comme nous l'avons déjà souligné, ces projets somptueux ont creusé profondément la dette extérieure du Congo/Zaïre.

3.3.2.5. *L'inféodation de l'État zaïrois à un parti politique : le MPR Parti-État (1983-1990)*

Pour parachever le processus d'affaiblissement de l'État zaïrois au début des années 1980, Mobutu avait procédé à une nouvelle révision de la constitution du Zaïre. Précisément, par la Loi n° 80-012 du 15 novembre 1980, Mobutu avait introduit une modification de taille dans la constitution du Zaïre en créant Comité Central de son parti politique le Mouvement Populaire de la Révolution. Composé de membres nommés et relevés, le cas échéant, de leurs fonctions par le Président du MPR-le Président Mobutu-, le Comité Central recevait les prérogatives anciennement dévolues au Bureau Politique, alors composé d'une majorité de membres élus. Il devenait l'organe de conception, d'inspiration, d'orientation et de décision du Mouvement Populaire de la Révolution (art. 60). A ce titre, le Comité Central avait pris une place considérable dans la vie nationale, enjoignant par Décisions d'État au Conseil Législatif (Parlement) et au Conseil Exécutif (Gouvernement) de prendre les mesures qui lui semblaient utiles (art. 64).

¹⁰⁷⁷ Jean-Claude WILLAME, *Op. cit.*, p. 70-71.

¹⁰⁷⁸ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Op.cit.*, p. 48.

Simultanément, un éphémère comité Exécutif du MPR était chargé de coordonner les branches spécialisées du Parti (art.93). La Commission Permanente de Discipline créée au sein du Comité Central dès sa première session eut un rôle beaucoup plus important. Elle avait contribué à renforcer le rôle dirigeant du Parti, en sanctionnant de nombreux cadres du parti pour manquement à la discipline. C'est encore le Comité Central du MPR qui a matérialisé l'inféodation de l'État zaïrois au parti présidentiel, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), à travers l'expression « MPR, Parti-État ». S'il est vrai que l'expression « Parti-État » n'a jamais été inscrite dans la constitution de la République du Zaïre, il convient toutefois de noter que ladite expression a été introduite dans la vie politique zaïroise par la Décision d'État n° 32/CC/83 du Comité Central, prise le 1^{er} avril 1983 et publiée au Journal Officiel n° 14 du 15 juillet 1983, page 89. Le Comité Central se référait lui-même au 3^e Congrès ordinaire du MPR, qui s'était tenu à la N'Sele du 6 au 11 décembre 1982, et n'employait l'expression que dans la référence que voici :

« Considérant qu'à l'issue de ses travaux, le Congrès a adopté d'importantes résolutions, dont...

a) la résolution de politique générale qui réaffirme, notamment que :

1°) Le Mouvement Populaire de la Révolution est l'unique Institution de la République du Zaïre :

2°) Le Mouvement Populaire de la Révolution est la Nation Zaïroise organisée politiquement ;

3°) Le Mouvement Populaire de la Révolution est un Parti-État et, en tant que tel, il est l'unique source de pouvoir et de légitimité au Zaïre... »

La décision elle-même proclamait que « le MPR commande et oriente l'État, qui est devenu son instrument pour la réalisation de ses objectifs ». Elle soulignait que tous les cadres de la Nation étaient dès lors avant tout des cadres du MPR. Ce n'était plus seulement l'affirmation du rôle dirigeant du Parti, mais celle de la subordination de l'État à ses objectifs et à son idéologie¹⁰⁷⁹.

3.3.2.6. Bilan de la gestion néo-patrimoniale de l'État zaïrois sous Mobutu (1974-1990)

En 1990, la République du Zaïre accomplissait 30 ans d'indépendance dont 25 ans de pouvoir de Mobutu dont nous avons montré les mécanismes de montée en puissance

¹⁰⁷⁹ Pierre de QUIRINI, *Une Constitution pour quoi faire ?* Cepas, Kinshasa, 1990, p. 59-60.

vers un pouvoir absolu et autoritaire. La situation sociale du pays est catastrophique dans la mesure où le zaïrois a un revenu moyen annuel de 53 dollars américains. A cela il faut ajouter que la dette zaïroise s'élevait déjà à cinq milliards de dollars en 1983 ; elle était l'équivalent à l'époque de la fortune personnelle du Président Mobutu, abritée dans les banques occidentales. Par ailleurs, Mobutu était en 1990, l'une des 10 premières fortunes du monde.

Comment expliquer ce paradoxe entre la fortune de Mobutu et la misère abjecte dans laquelle il a plongé le peuple zaïrois après un quart de siècle au pouvoir ? Pour répondre à cette importante question, il nous faut connaître ce que A. Gbagendu Engunduka et E. Efolo Ngobaasu appellent « les ficelles pourries » du mobutisme¹⁰⁸⁰. D'après ces auteurs, les « ficelles pourries du mobutisme » gravitent autour de quatre domaines de la politique du président Mobutu, à savoir les domaines économique, politique, militaire, et culturel¹⁰⁸¹.

3.3.2.7. *Dans le domaine économique*

Le système économique de Mobutu sous la Deuxième République est caractérisé par le patrimonialisme, « c'est-à-dire que le Zaïre appartient à Mobutu comme l'État Indépendant du Congo était au Roi Léopold II (jusqu'à ce qu'il décidât, suite aux pressions occidentales, de 'l'offrir' à la Belgique) »¹⁰⁸². A travers le patrimonialisme, c'est une bourgeoisie d'État, oligarchique, privilégiée du régime qui s'est greffée sur la machine économique pour en extraire le plus d'avantages possibles. Chaque poste de responsabilité est un poste de combat d'où l'on rackettera ses concitoyens. Corruption et impunité sont les deux faces de la même monnaie qu'échangent entre elles les « élites économiques ». Le groupe coopte ses membres plutôt dans l'ethnie présidentielle (Équateur), la mieux placée pour avoir l'oreille du guide. Clientélisme et tribalisme vont de pair et recouvrent les rapports sociaux de tout zaïrois et d'autant plus s'il a une parcelle de pouvoir.

Sous prétexte d'assurer l'indépendance économique du Congo/Zaïre, le Président a décidé de la « zaïrianisation », puis la « radicalisation », c'est-à-dire la

¹⁰⁸⁰ A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Volonté de changement au Zaïre. Vol.1. De la Consultation Populaire vers la Conférence Nationale*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 33.

¹⁰⁸¹ Cf. A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 33-36.

¹⁰⁸² A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 33.

nationalisation puis l'attribution et distribution de petites, moyennes et grosses entreprises étrangères, de 1973 à 1975, aux « acquéreurs » recrutés parmi les chantres du régime de Mobutu. Puis, il y a eu la politique de « rectification » par laquelle le régime Mobutu avait dépossédé la plupart des « acquéreurs » et « nouveaux acquéreurs » pour tenter de retrouver les anciens investisseurs étrangers. Mais les investisseurs étrangers, échaudés, exigeaient des garanties solides pour revenir au Congo/Zaïre.

Toute ascension socio-économique sous la Deuxième République était un témoignage de la magnanimité de Mobutu le « père fondateur ». On descend ou l'on monte à volonté, selon que le « père de la nation » vous veut ou ne vous veut pas peu importe vos qualifications. Avec ou sans diplôme, avec ou sans capacité, puisque le but de l'affaire est de vous soumettre en vous faisant « manger » ainsi que tout votre clan avant que la roue ne tourne et vous éjecte tous ! Le régime de Mobutu mis en œuvre le summum de cynisme à travers ce que le jargon zaïrois appelle « l'article 15 » qui signifie « débrouillez-vous » ou plutôt « démerdez-vous ! ». A travers cette expression, le régime de Mobutu a complètement abandonné le peuple zaïrois à lui-même. La société zaïroise est devenue une jungle où chacun survit comme il peut aux dépens de celui au-dessus, en-dessous ou à côté. Peu à voir avec le travail productif, vu l'état minable des salaires. La plupart des travailleurs doivent cumuler plusieurs « petits boulots » pour nourrir leur famille. Quant aux paysans, l'autarcie est la règle presque générale, vu l'état des routes et ponts et, surtout, le brigandage des militaires, eux aussi mal rémunérés.

3.3.2.8. Dans le système politique

Le système politique de la Deuxième République était bâti sur un parti-État- le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) dont la suprématie et le monolithisme sont sans appel ; une constitution constamment révisée : en 1967, en 1970, 1971, 1972, 1973, 1974, 1978, 1980, 1982, 1988, 1990 avec comme toile de fond, le renforcement du pouvoir autoritaire de Mobutu et le verrouillage de l'espace politique zaïrois afin de gouverner seul et sans contrôle aucun ; des « orientations » émanant des Congrès du Mouvement Populaire de la Révolution qui avaient lieu tous les cinq ans. Rappelons que ce parti politique avait été consacré, dès 1970, comme institution suprême de la République du Zaïre à laquelle toutes les autres institutions étaient subordonnées et soumises à son contrôle. Le Mouvement Populaire de la Révolution devenait en outre le seul parti

politique de la République. Il en découlait qu'il n'y aurait dès lors qu'une seule candidature aux élections présidentielles, celle du Président Fondateur du MPR qui est Mobutu Sese Seko. Enfin, ce parti politique, le MPR est allé jusqu'à absorber l'État, en devenant un « Parti-État », c'est-à-dire un parti qui commande et oriente l'État, qui est devenu son instrument pour la réalisation de ses objectifs », selon la décision du Comité Central du MPR du 1^{er} avril 1983 que nous avons évoquée précédemment. Tels sont les fondements du Mobutisme.

Avec le système politique mis en place par le mobutisme, le principe du tourniquet s'applique aux nominations et destitutions des hauts responsables. Chaque heureux promu va piocher pour lui et pour son clan, sa tribu dans la grande caisse de l'État durant son « service », puis il laisse la place au suivant pour revenir quelque temps plus tard, à moins qu'il ne soit tombé en disgrâce rigoureuse. Les nécessités du moment ou la pression de l'extérieure faite par les Institutions financières internationales, telles que le Fonds Monétaire International (FMI), la Banque Mondiale (BM) feront que de nouvelles têtes (technocrates si possible) apparaîtront afin de « mériter » les aides étrangères diverses.

Le « dosage ethnique » est un autre élément essentiel de la rotation des personnes ministrables. Ce qu'il faut entendre par là, c'est le fait que l'ethnie du président Mobutu (Ngbandi) avait accaparé la plupart des postes les plus juteux et les plus « sensibles », obéissant ainsi à l'adage du Mobutisme selon lequel « on ne peut faire confiance qu'aux siens »¹⁰⁸³. C'est la mise en œuvre de ces pratiques dans son système politique qui fait dire à Jossart Bagalwa Malabi que le régime de Mobutu a pratiqué le néo-patrimonialisme. Défini dans le sillage de Jean-François Médard auquel il est fait référence, le néo-patrimonialisme désigne « la confusion de la chose publique et de la chose privée qui est généralisée en Afrique qu'on en arrive à mettre en question la notion même de l'État, laquelle repose justement sur cette distinction. Le néo-patrimonialisme a pour résultat de personnaliser les relations politiques et de transformer les ressources politiques en ressources économiques »¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸³ Cf. A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 33-34.

¹⁰⁸⁴ Jossart BAGALWA Malabi, *Transition démocratique et évolution constitutionnelle en République Démocratique du Congo*. DEA en Droits de l'Homme et Démocratie, Chaire Unesco des Droits de la

Le néo-patrimonialisme permet de regrouper sous un même vocable les phénomènes tels que le népotisme s'accompagnant souvent du tribalisme sans perdre de vue le clientélisme¹⁰⁸⁵. Le népotisme est un phénomène qui imprègne de haut en bas le fonctionnement de l'État. Il consiste en ce qu'une famille monopolise le pouvoir. Quand un pays est de taille plus importante, une famille peut difficilement réussir à monopoliser le pouvoir. Cependant, elle peut se tailler une bonne part du gâteau dans l'exercice du pouvoir. Il s'agit d'un phénomène qui s'observe à tous les niveaux de l'appareil étatique. Il s'agit donc d'un type de solidarité néo-traditionnelle dans laquelle la solidarité familiale a des racines culturelles plus profondes que la solidarité nationale étatique. Le népotisme est une arme utilisée efficacement par Mobutu au cours de son règne. Cela a été remarquable pendant la zaïrianisation où la quasi-totalité des entreprises ont été confiées aux membres de sa famille qui avaient une influence certaine dans la prise de décision. A titre d'exemple, Litho Moboti, son oncle, Antoinette, son épouse, et Wazabanga, son cousin s'étaient vus du jour au lendemain confier la gestion des entreprises prospères qui étaient regroupées sous le nom de Celza (Cultures et élevage du Zaïre). Le pouvoir de Mobutu a donc profité aux membres de sa famille de telle sorte que ses proches parents constituaient la nouvelle bourgeoisie. Cette distribution des richesses entre les membres de famille n'avait pas tardé à s'étendre au niveau de la tribu de Mobutu, la tribu des Ngbandi.

Le tribalisme est, quant à lui perçu comme l'extension du népotisme à une échelle plus vaste, au-delà de la famille. En 1997, après trente-deux ans de règne de Mobutu, un observateur zaïrois dira que les hommes politiques ont transformé le pays en un espace public structuré autour du clan et de la tribu du chef de l'État, et que l'État (zaïrois) est devenu un « État-tribu ». La tribu Ngbandi du président Mobutu était privilégiée par rapport à d'autres tribus du Zaïre estimées à plus ou moins quatre cent cinquante. Cette situation était perceptible dans l'administration centrale que dans l'armée. Le cas le plus frappant est la création de la division spéciale présidentielle (DSP) forte de quinze mille hommes, recrutés essentiellement dans la tribu Ngbandi. L'« équatorisation » (le fait de provenir de la Province d'Équateur au Zaïre) du système politique a suscité des

Personne et de la Démocratie/ Université d'Abomey-Calavi, République du Bénin, 2003. In <http://www.memoireonline.com/01/06/64/m-transition-democratique-congo4.html#toc8>.(consulté le 1er mars 2021).

¹⁰⁸⁵Jossart BAGALWA Malabi, *Op.cit.*, p.58.

contestations internes parmi les zaïrois originaires d'autres provinces, d'où le recours au clientélisme.

Le clientélisme est souvent pratiqué au-delà des frontières de l'ethnie. Il constitue parfois un des instruments qui permettent de transcender le tribalisme. La distribution du patronage de façon équilibrée entre les membres d'ethnies différentes est l'un des moyens classiques qu'un chef de l'État emploie pour se constituer une base des soutiens pluriethniques. Les partis politiques en Afrique comme les administrations ont ainsi tendance à se constituer en véritables machines politiques reposant sur le patronage et le président devient une sorte de super-patron. Tel qu'il apparaît dans sa définition, le clientélisme a été pratiqué par Mobutu : « Au-delà de l'armée qui garantit son maintien au sommet, Mobutu a voulu créer une classe politique à sa dévotion, dépendante de lui sur le plan matériel. A ses fidèles du parti unique, il déclare : 'Enrichissez-vous, et si vous volez, ne volez pas trop en même temps. Vous pourriez être arrêtés. Volez intelligemment, un peu à la fois...' »¹⁰⁸⁶. Au fil du temps, Mobutu s'est doté d'un important réseau d'amis : des hommes d'affaires, mandataires politiques, fonctionnaires internationaux. A l'intérieur comme à l'étranger, Mobutu utilise la corruption pour obtenir le ralliement des opposants et de certains fonctionnaires hautement placés. Pendant plus de vingt-cinq ans, le but politique est atteint. Mobutu consolide son pouvoir personnel et s'appuie sur une caste qui lui doit tout¹⁰⁸⁷.

Pour clore notre réflexion sur le système politique de la Deuxième République au Congo/Zaïre, nous pouvons mettre en évidence, à la suite de Patient Bagenda, quatre facteurs¹⁰⁸⁸ qui traduisent beaucoup mieux l'impact négatif que le régime autoritaire de Mobutu a exercé sur la population zaïroise, et justifie en même temps l'absence de développement dont souffre le pays aujourd'hui. Tout d'abord, le « système » politico-administratif zaïrois s'est caractérisé par une inversion manifeste des valeurs. Les vices ont été élevés au rang des valeurs ; ces dernières ont été ravalées et finalement mises à l'écart. Progressivement le zaïrois honnête, sérieux, travailleur, juste, nationaliste a cédé la place au zaïrois malhonnête, corrompu, voleur, paresseux, menteur, égoïste, aimant la facilité et

¹⁰⁸⁶ Colette BRAECKMAN, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Fayard, 1992, p. 198.

¹⁰⁸⁷ Jossart BAGALWA Malabi, *Op.cit.*, p. 60.

¹⁰⁸⁸ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Taxes, budget et développement dans les Entités décentralisées du Sud-Kivu, en 1990*, Bukavu, Éditions CRONGD/SK, 1992, p. 51-59.

la tricherie. Les bons gestionnaires n'ont pas maintenu leurs fonctions ; ils sont apparus comme des marginaux. De piètres managers, des détourneurs impénitents, des responsables corrompus ont gravi aisément les marches de la pyramide du pouvoir.

Par exemple, tel chef de Division provinciale, arrêté dans une ville, pour détournement flagrant, et transféré à Kinshasa pour jugement et condamnation, s'est retrouvé promu au grade de Directeur le mois suivant. Telle dame, rendue célèbre à cause de ses qualités de danseuse et de chanteuse des slogans dits « révolutionnaires » (chants et danses à la gloire du Président Mobutu) a été nommée « Gouverneur de Région » et membre de la plus haute institution politique du pays. Elle s'est illustrée, dans sa carrière, par la fraude, le trafic d'influence et l'arbitraire. Tandis que tel Directeur Général d'un Institut National de Tourisme, réputé bon gestionnaire, honnête et compétent, n'a pas gardé son poste parce qu'il n'aurait pas trouvé de place convenable pour le cousin du Commissaire d'État (ministre) dont l'Institut National de Tourisme n'avait pas besoin, le personnel étant au complet.

Des cas dans les deux sens abondent. Ils prouvent à suffisance que les affaires du pays n'ont pas été absolument gérées par les hommes et les femmes qu'il fallait. Les discours plusieurs fois entendus tels « l'homme qu'il faut à la place qu'il faut » n'ont été que des slogans démagogiques. En réalité, la compétence a été rejetée au profit du « militantisme », de l'appartenance clanique et tribale. Pour se maintenir dans le « système », beaucoup de cadres ont prostitué leur conscience, plaquant leur compétence et honnêteté pour faire comme tout le monde. Évidemment, des exceptions n'ont pas manqué. L'on a vu des hommes et des femmes se refuser à toute compromission et demeurer eux-mêmes. Ils sont nombreux.

Le « système » a institutionnalisé l'incompétence et le vol. Des anciens brigands et des semi-lettrés ont occupé de hautes fonctions parce qu'ils étaient de « bons militants » ou des frères des Ministres, des Gouverneurs ou des chefs d'entreprises. Ces responsables à moralité douteuse ont excellé dans le désordre, la corruption, l'aliénation du patrimoine public, les détournements, l'immoralité. Sous d'autres cieux, un gouverneur ivrogne, super-polygame ou semi-lettré ne se concevrait pas. Au Zaïre de Mobutu, c'est normal, et même objet de fierté.

La personnalisation du pouvoir et le refus de l'alternance ont contribué au maintien de la dictature à tous les niveaux. Chaque autorité est un dictateur, à son niveau. Il vit de l'arbitraire, se nourrit de l'injustice et l'oppression ; s'enrichit de la pauvreté de ses administrés. Le « système » a produit le mercenariat. Les responsables et gestionnaires publics sont apparus comme des mercenaires dont le seul souci était de gagner des primes et de se servir le plus vite possible. Leur mission consiste, dirait-on, à s'enrichir et à servir leurs protecteurs. Le « système » politique de la Deuxième République n'a développé aucun sens de responsabilité et d'amour du pays. Le chef a symbolisé le mal : il est l'exemple du travail mal fait, de la mauvaise gestion, de l'orgueil et du non-respect du bien commun. La fonction du chef, d'autorité, est comprise non pas comme une charge qui met la personne au service de la communauté, mais bien comme une source d'enrichissement rapide et un moyen d'oppression.

Ensuite, la mauvaise gestion des ressources locales a conduit à la misère actuelle du peuple congolais. Il n'y a pas de contrôle et de sanction à l'égard de mauvais gestionnaires. Les membres des organes de contrôle sont payés par les organes d'exécution qu'ils doivent contrôler. Leurs budgets sont libérés par ces derniers qui les soumettent à un chantage permanent, bloquant ainsi leur efficacité. Par ailleurs, le principe de « l'unité de commandement » cher à la Deuxième République et la primauté du pouvoir exécutif sur les autres pouvoirs entraînent le fait qu'un subalterne ne pourra jamais contrôler son chef hiérarchique, ni proposer des sanctions à son endroit. La gestion du pouvoir dans les provinces et communes est personnalisée. Les recettes appartiennent aux responsables qui en usent comme ils l'entendent, sans se référer à leurs prévisions. Ces responsables à différents échelons du pouvoir local ne connaissent pas les besoins vitaux de leurs administrés et ne se soucient pas de leurs problèmes. Les relations qu'ils entretiennent avec eux se limitent aux taxes la plupart de fois illégales, aux arrestations arbitraires, aux amendes. Qu'il y ait éboulement, épidémies, manque de desserte en eau potable, déboisement, manque d'eau potable, manque d'écoles, hôpitaux, cela ne les inquiète nullement.

Puis, la négligence des investissements nouveaux et d'entretien de ce qui existe dénote d'une mentalité de cueillette dans le chef des autorités locales. Cela est justifié par l'absence dans les budgets des fonds prévus pour les investissements et par la précarité des

budgets alloués au fonctionnement et à l'entretien des services et des infrastructures existantes. On a vu la voirie urbaine se désagréger, des quartiers entiers disparaître à cause des érosions, des usines fermer, des routes disparaître. Même les bureaux des autorités communales ont perdu vitres et serrures, peinture et même toiture sans que ces responsables s'en inquiètent. C'est la pure cueillette des temps anciens : on exploite une chose tant qu'elle est disponible sans se soucier de l'entretenir et de la rendre disponible en qualité et en quantité, pour longtemps. Et quand la chose est épuisée ou complètement détruite parce que l'on ne l'a pas maintenue, on va chercher ailleurs. Les mêmes autorités ont parfois essayé d'entretenir les infrastructures existantes. Cela est intervenu souvent très tard et d'une manière insensée. Une vitre cassée au bureau du Commissaire de Zone (bourgmestre) a été remplacée après plusieurs années par un morceau de triplex, ou soit par un morceau de planche ou tout simplement par des briques maçonnées à la terre ; comme si le Commissaire avait horreur de la lumière ! Une serrure cassée au Gouvernorat a été remplacée par un simple cadenas ou par du fil de fer passé entre les trous laissés par la serrure. Tel responsable n'a pas hésité à remplacer une porte de son bureau par un rideau déchiqueté. Les bancs dans une classe ont donné place aux pierres ou aux troncs d'arbres.

Enfin, l'absence d'une culture démocratique ne permet pas une réelle promotion des entités administratives décentralisées et du Congo/Zaire lui-même. La Deuxième République (1965-1990) n'a pas laissé d'espace à la population pour s'exprimer. Elle l'a bâillonnée et l'a réduite en simple objet social et politique. Le « système politique » zaïrois a reconnu au peuple des devoirs et des obligations, toujours plus lourds et multiples, qu'il a maintenus avec rigueur. Le système ne lui a pas reconnu des droits et des libertés, même ceux qui sont inscrits dans les textes légaux, comme les droits à l'éducation, aux soins de santé, au logement, au travail, comme la liberté d'expression, d'association, d'opinion.

Le « système » a perverti la notion de pouvoir et son exercice. Les tenants du pouvoir l'ont exercé contre l'avis de leurs administrés et dans l'illégalité, abusant de la faiblesse et de la naïveté des populations. Celles-ci, dépouillées de toute souveraineté ont perdu le contrôle sur les dirigeants. L'on a vu s'étendre une culture tyrannique dans laquelle le plus fort a toujours raison sur tout et en tout, dans laquelle le pouvoir n'a jamais été partagé ; une culture anti-démocratique dans laquelle la majorité a croupi sous les lois

injustes d'une minorité. Le « système politique » n'a pas permis au peuple de choisir librement ses chefs, de les contrôler, de décider sur les lois et les matières qui concernent l'administration du territoire, à différents niveaux. Les conséquences combinées de ces facteurs ont été la rupture entre les administrés et les administrateurs, entre le peuple et ses dirigeants, à tous les niveaux. D'où le rejet total des institutions de la Deuxième République lors des consultations populaires que le Président Mobutu avait lui-même initié en janvier 1990.

La faiblesse de l'État zaïrois produite par le « système politique » que nous avons décrit précédemment a donné lieu à des conséquences dramatiques dont souffre le peuple congolais. Avec cet état des choses, le Zaïre est entrée dans une longue période de difficultés que Max Michel résume par l'assertion selon laquelle « là où l'État s'effondre, la loi du plus fort s'installe »¹⁰⁸⁹. En effet, la population zaïroise est devenue la victime des deux bras séculiers de l'État : l'Administration et les forces armées. Suite à son effondrement, l'État zaïrois est devenu un mauvais employeur, c'est-à-dire, paie mal ou ne paie pas du tout ses agents. D'une part, les rémunérations lorsqu'elles sont données ne tiennent pas compte du coût réel de la vie ou panier de la ménagère. D'autre part, le versement des salaires est devenu irrégulier et le retard accumulé peut atteindre plusieurs mois voire des années. En réponse à un État devenu un mauvais employeur, l'Administration et l'Armée se mettent à leur propre compte. Les fonctionnaires ont depuis longtemps fait le choix de la corruption qui se banalise. L'abus de pouvoir est devenu le jeu favori de tous les fonctionnaires de l'État zaïrois. Tous sans exception, du plus petit au fonctionnaire le plus élevé dans la hiérarchie, détournent l'argent et les biens publics (prédation) et vivent des prébendes (pot-de-vin). Le fonctionnaire le plus fort, c'est-à-dire le mieux placé, étrangle tous ceux qui sont en position de faiblesse, c'est-à-dire les usagers de l'administration. Sans aller jusqu'à approuver la corruption, lorsqu'on découvre le quotidien des fonctionnaires, on finit par comprendre leur tentation. Si les fonctionnaires choisissent la corruption, en réponse à un État fantôme, les gendarmes et les soldats se lancent dans les exactions des civils. Partout au Zaïre, les civils à pied, à vélo, à moto ou en

¹⁰⁸⁹ Max MICHEL, *Refonder l'État au Congo-Kinshasa. Pour stabiliser une nation à la dérive*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 49.

automobile, évitent systématiquement de croiser des hommes en armes (policiers, gendarmes, soldats) de peur d'être rançonnés¹⁰⁹⁰.

Pour qualifier la situation d'insécurité permanente que les hommes en armes ont entretenue au Zaïre au long de la Deuxième République, Colette Braeckman parle d'« un quart de siècle de violence »¹⁰⁹¹. La journaliste belge explique cette assertion en affirmant que l'un des arguments majeurs de la propagande mobutiste, c'est la paix que le régime aurait apportée à une population épuisée par cinq années de luttes politiciennes, décimée par les rébellions. En réalité, poursuit-elle, la paix que Mobutu a proposée à son peuple a été fondée sur la peur, la vengeance, la répression de toute opposition, non violente ou armée. Durant un quart de siècle, la population zaïroise a été enserrée dans les mailles des forces de sécurité. Cependant, couvant sous les cendres de cette paix illusoire, la résistance n'a jamais complètement cessé¹⁰⁹².

3.3.2.9. *Transition politique du Zaïre vers la Troisième République : poursuite de la gestion néo-patrimoniale de l'État et chute du régime Mobutu (1990-1997)*

A partir de la fin des années 1980, le système bipolaire de la guerre froide disparaît progressivement, notamment avec la chute du Mur de Berlin (9 novembre 1989) et la dislocation de l'Union des Républiques Socialistes et Soviétiques (URSS) en 1991. Cette nouvelle ère va avoir un impact très important sur le Zaïre de Mobutu. Les États-Unis, très impliqués jusqu'à présent dans le pays, vont se retirer progressivement. L'Afrique perd tout intérêt pour les occidentaux, à tel point que le montant que le continent percevait pour l'aide au développement avait connu une chute vertigineuse de 29% entre 1990 et 2000. Délaissé par ses « alliés » occidentaux, Mobutu devint progressivement isolé au niveau international autant que national. Des années de pression et d'abandon du Congo cultivées par Mobutu résultèrent une implosion économique et politique du pays. L'opposition politique, l'hyperinflation, l'impatience des créanciers internationaux et la pression du Fonds Monétaire International et de la Banque Mondiale vont s'accroître avec la fin de la guerre froide¹⁰⁹³.

¹⁰⁹⁰ Cf. Max MICHEL, *Op.cit.*, p. 49-50.

¹⁰⁹¹ Colette BRAECKMAN, *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Fayard, 1992, p. 49.

¹⁰⁹² Colette BRAECKMAN, *Op.cit.*, p. 49.

¹⁰⁹³ Cf. Samuel SOLVIT, *RDC : Rêve ou illusion ? Conflits et ressources naturelles en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 51.

A cette crise économique s'était couplée une crise politique. Mobutu fut contraint de « démocratiser » sa politique et de l'ouvrir à l'opposition. En l'espace de sept années, précisément entre 1990 et le 17 mai 1997, date de la chute du régime de Mobutu, il y a eu quinze gouvernements dits de « transition »¹⁰⁹⁴ qui se sont succédés à la tête de l'État zaïrois, un signe plus qu'éloquent de l'instabilité politique et administrative qui régnait désormais dans le pays.

Afin de comprendre comment les bouleversements géopolitiques survenus dans le monde, spécialement en Europe de l'Est et en Afrique, ont impacté la vie politique au Zaïre de Mobutu, nous pouvons retenir que

« L'année 1990 a marqué, dans l'histoire de la République Démocratique du Congo, le début d'une longue période de très fortes turbulences politiques. A la suite du vent de la « Perestroïka » qui a soufflé sur le continent africain, le président Mobutu Sese Seko, jusque-là seul maître incontesté de l'ex-Zaïre, décida, dans un mémorable discours prononcé le 24 avril 1990, de démocratiser son régime politique. Voulant donner un gage fort de sa volonté de changement, il abolit le statut de parti-État conféré au Mouvement populaire de la Révolution (MPR) et se retira comme chef de cette structure politique. Dans les jours qui suivirent, le président Mobutu procédait à la modification de la constitution et décrétait unilatéralement une période de transition de douze mois. Il envisagea même de verrouiller le jeu politique par l'introduction d'un multipartisme à trois. Loin d'apaiser les esprits, ces décisions plongèrent le pays dans des convulsions politiques sans précédent, avec en toile de fond une grave crise de légalité et de légitimité du pouvoir en place, dès lors que l'échafaudage constitutionnel-bâti jusque-là sur la prééminence du MPR-venait de s'écrouler. La période de transition politique, voulue très courte au

¹⁰⁹⁴ Cf. Patient BAGENDA Balagizi, *Crimes, pillages et guerres. Le Congo malade de ses hommes. 30 juin 1960-17 mai 1997*, Bukavu, Juste Cause, 2000, p. 97-137. D'après cet auteur, les différents gouvernements de transition de Mobutu sont les suivants : 1^{er} gouvernement de transition du 04 mai 1990, dirigé par le professeur Lunda Bululu ; le 2^e gouvernement de transition du 29 novembre 1990, dirigé par le professeur Lunda Bululu ; le 3^e gouvernement de transition du 08 mars 1991, dirigé par le professeur MulumbaLukoji ; le 4^e gouvernement de transition du 14 octobre 1991, dirigé par Etienne Tshisekedi ; le 5^e gouvernement de transition du 29 octobre 1991, dirigé par Bernardin MungulDiaka ; le 6^e gouvernement de transition du 28 novembre 1991, dirigé par Nguz Karl I Bond ; le 7^e gouvernement de transition du 16 août 1992, dirigé par Etienne Tshisekedi ; le 8^e gouvernement de transition de mars 1993, dirigé par Etienne Tshisekedi ; 9^e gouvernement de transition du 2 avril 1993, dirigé par Faustin Birindwa ; le 10^e gouvernement de transition de juillet 1994, dirigé par KengowaDondo ; le 11^e gouvernement de transition du 22 juillet 1995, dirigé par KengowaDondo ; le 12^e gouvernement de transition du 26 février 1996, dirigé par KengowaDondo ; le 13^e gouvernement de transition du 24 décembre 1996, dirigé par KengowaDondo ; le 14^e gouvernement de transition du 6 avril 1997, dirigé par Etienne Tshisekedi ; le 15^e gouvernement de transition du 11 avril 1997, dirigé par le Général d'Armée LikuliaBolongo. C'est ce dernier gouvernement de Mobutu qui sera chassé du pouvoir par l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo/Zaïre (AFDL) dirigée par Laurent-Désiré Kabila en date du 17 mai 1997. Ce dernier s'autoproclame Président de la République Démocratique du Congo.

départ, va se transformer pour le régime de Mobutu en un long sursis de près de sept ans ; sursis qu'il a habilement extorqué à la classe politique grâce à d'incessantes manœuvres de débauchages et de divisions suscitées en son sein »¹⁰⁹⁵.

Pour saisir les enjeux de ces bouleversements politiques sur la vie politique zaïroise, il nous faut d'abord rappeler l'élément déclencheur desdits bouleversements, à savoir les consultations populaires sur le fonctionnement des Institutions nationales initiées par Mobutu en janvier 1990, ensuite, les réformes politiques entreprises par Mobutu à travers son discours du 24 avril 1990 en guise de réponse aux bouleversements politiques précités ; enfin, nous verrons le dernier acte de l'État néo-patrimonial posé par Mobutu et dont l'issue n'était autre que la chute de son régime en date du 17 mai 1997.

1. Les consultations populaires sur le fonctionnement des Institutions politiques au Zaïre

C'est dans son discours de Nouvel An devant les corps constitués le 14 janvier 1990 que le Président Mobutu avait annoncé l'ouverture d'une vaste consultation nationale sur la situation du pays et le fonctionnement des institutions du Zaïre. Selon Léon de Saint Moulin et Roger Gaïse, Mobutu était poussé à effectuer cette consultation nationale à la fois par le mécontentement grandissant de la population et par le mouvement de démocratisation qui emportait progressivement les systèmes totalitaires de l'Europe de l'Est depuis les réformes initiées en URSS par Mickael Gorbatchev et la chute du mur de Berlin en septembre 1989¹⁰⁹⁶.

Pour recueillir les résultats des consultations populaires au Zaïre qui se sont étalées sur trois mois allant de février à avril 1990, le Président Mobutu avait créé le « Bureau national de coordination de la consultation populaire » dont il a confié la direction à Mokolo Wa Pombo, un collaborateur de longue date. Il était ainsi demandé, non seulement à chaque organe, organisme, chaque institution, chaque département ou ministère, chaque entreprise publique ou privée, les groupes confessionnels, les

¹⁰⁹⁵ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : Quel avenir pour l'économie ? », in www.ua.ac.be/objs/00111796.pdf (consulté le 27 février 2021), p. 289-291.

¹⁰⁹⁶ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAÏSE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Facultés Catholiques de Kinshasa, Kinshasa, 1998, p. 335.

associations de développement rurales et urbaines, de rédiger un mémorandum sur sa situation politique, économique, sociale et culturelle. Ledit mémorandum devait être élaboré par « tous les acteurs sociaux », puis rédigé et signé par la direction afin de ne pas risquer d'effrayer le sens critique d'une base déjà suffisamment échaudée. Il devait ensuite être adressé au Bureau de la consultation populaire, analyser le mémorandum avant de le transmettre à la présidence.

Au terme de ces consultations populaires, ce sont 6128 mémorandums qui sont parvenus au « Bureau national de coordination de la consultation populaire ». D'après les appréciations et statistiques de la présidence de la République du Zaïre : 5130 mémorandums, soit 87% ont proposé des réformes en profondeur au sein du Mouvement Populaire de la Révolution, le Parti-État ; en revanche 818 mémorandums, soit 13%, se sont clairement exprimés en recommandant vivement l'instauration du multipartisme¹⁰⁹⁷. D'après cette synthèse des mémorandums, l'essentiel des critiques tournerait autour du bien-fondé des organes du parti-État avec quelques commentaires sur la gestion du mobutisme depuis 25 ans. Or, si l'on se rapporte aux débats publics que Mobutu a eus avec le peuple et qui ont été diffusés par les médias zaïrois, on se rend compte que l'aspect socio-économique de la consultation a été mis à l'écart. De même que l'aspect libertés démocratiques et le « ras-le-bol » du mobutisme. En fait, les questions vitales des Zaïrois ont été jugées « hors-sujet » et écartées du bilan final des consultations populaires entreprises par le président Mobutu.

2. Le discours du 24 avril 1990 : bilan des consultations populaires

A la date du 24 avril 1990, Mobutu prononce un discours dans lequel il donne le bilan des consultations populaires annoncées le 14 janvier de la même année. Deux parties se dégagent nettement du discours présidentiel : d'une part, les « constats » qui ressortent des matières abordées dans les mémorandums ; d'autres part, les « mesures-remèdes » que Mobutu met en avant pour juguler la crise institutionnelle dont souffre le Zaïre.

¹⁰⁹⁷ Cf. A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Volonté de changement au Zaïre. Vol.1. De la Consultation Populaire vers la Conférence Nationale*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 50-61.

2.1. Les constats

Dès le début de son discours, Mobutu s'étonne que les matières abordées par les auteurs des mémorandums débordent largement le cadre de réflexion qu'il avait délimité dès l'annonce des consultations populaires : « A l'analyse de tous les mémorandums qui m'ont été adressés, dit-il, j'ai été surpris de constater que le peuple à qui j'avais demandé de se prononcer seulement sur le fonctionnement des institutions politiques, a plutôt axé l'essentiel de ses doléances sur les difficultés qu'il éprouve dans sa vie quotidienne »¹⁰⁹⁸.

D'une manière précise, Mobutu dresse une liste des problèmes dont souffre le peuple dans sa vie quotidienne. Ces problèmes concernent l'emploi, l'éducation, la santé, le transport, le coût de la vie et la faiblesse des moyens pour y faire face :

« Ainsi, au plan social, dit-il, on pourrait retenir notamment, la dégradation des infrastructures sociales : hôpitaux, écoles, universités, édifices publics. A cela, il faut ajouter : la vétusté des formations médicales ; la carence en équipements et en médicaments ; l'insuffisance du personnel médical ; la surpopulation dans les salles de cours ainsi que dans les résidences universitaires et les internats ; la modicité des rémunérations des agents de l'administration publique ; le sous-emploi des cadres universitaires ; certains abus qui se commettent par-ci, par-là »¹⁰⁹⁹.

Poursuivant l'énumération des problèmes sur un autre registre, Mobutu déclare :

« Au plan économique, il m'a été signalé entre autres : la dégradation des voies de communication : routes, voiries, télécommunications ; les poids de la fiscalité et de la parafiscalité ; les tracasseries administratives ; les invendus dans les collectivités locales ; la détérioration des termes de l'échange du paysan »¹¹⁰⁰.

Un dernier élément qui mérite d'être souligné parmi les constats établis par Mobutu, c'est bien le triomphalisme des « acquis incontestés » chers à la Deuxième République :

¹⁰⁹⁸ A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 61.

¹⁰⁹⁹ A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 61-62.

¹¹⁰⁰ A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 62.

« De l'examen de ces mémorandums, écrit Mobutu, j'ai été heureux de constater que le peuple n'a pas remis en cause un certain nombre d'acquis. En effet, de Bukavu à Matadi, de Lubumbashi à Kisangani, partout c'est l'affirmation de l'identité nationale et la sauvegarde de l'unité, le souci de l'intégrité territoriale, et la préservation de la paix retrouvée ». Mais, Mobutu se montre plus exigeant encore en affirmant qu' « Au-delà de ces acquis incontestés, le peuple exige des changements au niveau des cadres, des institutions ainsi que du fonctionnement de celles-ci »¹¹⁰¹.

2.2. Les « mesures-remèdes » aux problèmes posés dans les mémorandums

Vers la fin de son discours, Mobutu annonce une série des mesures-remèdes miracles qu'il compte mettre en oeuvre pour juguler la crise globale qui affecte gravement la société zaïroise :

« A dater de ce jour, mardi 24 avril 1990, tirant les enseignements de la consultation populaire à laquelle avaient pris part plus d'un million des Zaïroises et de Zaïrois et d'où sont sortis 6 128 mémorandums, j'annonce solennellement au peuple zaïrois :

1. l'introduction du multipartisme à trois au Zaïre ; l'abolition de l'institutionnalisation du Mouvement Populaire de la Révolution, avec comme conséquence : la suppression de son rôle dirigeant ; la séparation nette entre le Parti et l'État ; la réhabilitation de trois pouvoirs traditionnels, à savoir le législatif, l'exécutif et le judiciaire, comme les seuls organes constitutionnels ; la dépolitisation de la Fonction Publique, de la Territoriale, des Forces Armées, de la gendarmerie, de la Garde Civile et des services de sécurité ; l'instauration d'un pluralisme syndical.
2. La désignation d'un Premier commissaire d'État ou Premier ministre si vous voulez, suivie de la formation d'un gouvernement de transition ;
3. La révision de l'actuelle Constitution, en vue de l'adapter à la période de transition qui s'instaure.
4. La mise sur pied d'une commission chargée d'élaborer la Constitution de la Troisième République, Constitution qui sera sanctionnée par un référendum populaire.
5. L'élaboration, enfin, d'un projet de loi devant régir les partis politiques dans notre pays et organiser leur financement »¹¹⁰².

Pour conclure son discours, Mobutu considère la date du 24 avril 1990 comme une journée historique qui marque une ère nouvelle au Zaïre à cause des changements qu'il envisage de réaliser au Zaïre sur demande du peuple zaïrois, ce qui donnerait l'impression que le vent de « Perestroïka » qui est venu de l'Europe de l'Est aurait eu peu d'influence sur la politique au Zaïre :

¹¹⁰¹ A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 62.

¹¹⁰² A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 62-63.

« Ce mardi 24 avril 1990, une page nouvelle de notre pays vient de s'ouvrir et je me permets de nourrir de grandes espérances sur l'avenir de nos institutions, prémices de tout progrès (...). Voilà *le Zaïre de la Troisième République* qui prend naissance aujourd'hui »...¹¹⁰³.

Ce que nous retenons des bouleversements politiques survenus au Zaïre, depuis les consultations populaires jusqu'au discours du 24 avril 1990, c'est d'abord la lucidité et la détermination avec lesquelles le peuple zaïrois, à travers ses délégués qui se sont exprimés dans les 6128 mémorandums déposés à la présidence de la République, a dénoncé l'inefficacité et la nocivité des institutions politiques mises en place sous la Deuxième République de Mobutu au Zaïre ; ainsi que la faiblesse de l'État zaïrois qui découle de ces institutions politiques et qui s'est illustrée par l'incapacité de l'État à fournir à la population de services capables d'apporter de réponses satisfaisantes à ses problèmes sociaux axés sur « la dégradation des infrastructures de base » et au plan économique, la « dégradation des voies de communication » : routes, voiries et télécommunications, l'insuffisance d'énergie électrique dans plusieurs régions du pays.

A travers une analyse sans complaisance, le peuple zaïrois a démontré que son sort n'intéresse nullement le régime Mobutu et ses services, mais aussi que ses problèmes n'ont jamais été au cœur des politiques publiques mises en œuvre au Zaïre, étant donné que le pays, fort de sa politique néo-patrimonialiste, était géré comme un bien privé appartenant à Mobutu, à la bourgeoisie nationale qu'il a créée ainsi qu'aux protecteurs occidentaux de son pouvoir. C'est aussi la victoire du peuple zaïrois qui a su vaincre la peur dans laquelle l'une des dictatures les plus sanguinaires d'Afrique l'avait enfermé pendant vingt-cinq ans tout en lui faisant subir toutes sortes de brimades à travers des slogans creux qui vantaient une paix retrouvée alors que c'est la terreur, le pillage et la misère qui faisaient la loi au Zaïre.

D'autre part, nous notons le courage avec lequel le président Mobutu s'est soumis à un dialogue quelque peu sincère avec le peuple zaïrois à travers l'organisation des consultations populaires, une véritable épreuve de feu pour un dictateur féroce habitué à donner des ordres politiques à exécuter sans la moindre contradiction ni discussion. En plus de cet acte politique de consultation populaire qui marque un idéal démocratique que

¹¹⁰³A. GBABENDU Engunduka et E. EFOLO Ngobaasu, *Op.cit.*, p. 63.

tout pouvoir devrait tenir, à savoir le respect du peuple comme source du pouvoir, il faut ajouter les réformes préconisées par Mobutu comme remède aux nombreux maux dont souffre le pays et ses institutions politiques. A travers les courageuses réformes qu'il a annoncées, Mobutu a détruit pratiquement le socle sur lequel il avait construit son régime politique depuis 1965. Même s'il n'a pas voulu tirer les conséquences de son discours du 24 avril 1990 qui impliquait ipso facto une démission pure et simple de la présidence de la République du Zaïre, Mobutu a mis fin à son pouvoir politique autoritaire à travers l'abolition de l'institutionnalisation du Mouvement Populaire de la Révolution qui faisait de lui le Président de droit du Zaïre, la suppression du rôle dirigeant de ce parti politique, la séparation nette entre le Parti et l'État zaïrois, la réhabilitation des trois pouvoirs traditionnels : le législatif, l'exécutif et le judiciaire ; la dépolitisation de la Fonction Publique, l'armée, l'administration du territoire national, les services de sécurité, l'instauration du pluralisme syndical. Mobutu a nommé les maux qui ont affaibli l'État Zaïrois et s'est décidé à faire évoluer sa vision politique.

3. Le dernier acte de la politique néo-patrimoniale de Mobutu et la chute de son régime (1993-1997)

Malgré la solennité avec laquelle Mobutu avait annoncé, dans son discours du 24 avril 1990, de grands « remèdes » aux grands « maux » dont souffrait le Zaïre, il convient de dire, cependant, qu'aucune des réformes annoncées par lui pour un fonctionnement harmonieux des institutions politiques zaïroises n'a été entreprise. Bien au contraire, pour Mobutu, les réformes politiques annoncées le 24 avril 1990 devaient rester lettre morte, et aussi, sa politique néo-patrimoniale devait se poursuivre absolument au Zaïre avant comme après 1990, alors qu'il en avait reconnu publiquement que le Zaïre est un « État sinistré »¹¹⁰⁴. C'est dire que Mobutu avait été forcé par les événements à annoncer des réformes démocratiques auxquelles il ne croyait pas du tout.

A la question de savoir en quoi et pourquoi le Zaïre de Mobutu était un « État sinistré », nous pouvons retenir la description suivante :

¹¹⁰⁴Kaumba Lufunda SAMAJIKU, *Lectures dirigées sur les sciences du développement*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa-Noraf, 1993, p. 74.

« Avec ses routes criblées de trous, ses innombrables réserves d'immondices, ses collections de bâtiments abandonnés, le paysage du Zaïre est celui d'un pays ruiné par une longue guerre. En fait, le Zaïre ressemble aujourd'hui à un pays qui sort de sa « Guerre de Cent Ans », guerre commencée en 1885 au lendemain de la Conférence de Berlin. L'opération économique que constituait la colonisation du Congo par la Belgique fut politiquement contrôlée par une administration et une armée appropriées. En 1960, la conquête de la souveraineté politique nécessita d'abord la maîtrise de l'espace territorial et privilégia la fonction militaire. Après 1965, la lutte contre les armes fut remplacée progressivement par une lutte contre les opinions. Il s'agissait de moins en moins de sauver le territoire et davantage d'installer le pouvoir et les institutions. Une telle dynamique, si elle pouvait assurer la sécurité des personnes dans leur mouvement sur le territoire national, et relativement celle de leurs biens, elle était loin de garantir les libertés et les droits fondamentaux et encore moins d'assurer la sécurité économique »¹¹⁰⁵.

Pour gagner son pari visant à maintenir le *statu quo* politique après 1990, Mobutu avait mis en place entre 1991 et 1997, une politique qualifiée de « terrorisme d'État » donnant lieu à une insécurité générale créée par la brutalité des forces de l'ordre, l'intolérance populaire, le banditisme, la psychose d'émeutes ou les pillages. A partir de 1991, l'existence d'un corps terroriste dénommé « Commando Hibou », n'avait cessé de défrayer la chronique nationale, malgré les démentis formels du régime Mobutu. Trois missions étaient assignées à ce commando : défendre, par tous les moyens, le régime en place ; cibler l'opposition politique ; semer la panique, la désolation.

Ces terroristes se seraient accommodés à toutes sortes de noms d'animaux : éperviers, hirondelles, cochons, scorpions, cobra. Ils avaient également divers complots à exécuter, notamment le « Plan 12 », le « Plan 13 », le « Plan Apocalypse », le « Plan Trouble ». On parlait également de l'opération « Molili » (obscurité), ou encore l'opération « Milles Pates ». Même si les gouvernements qui se sont succédé se sont assignés comme objectifs de rétablir l'autorité de l'État, d'assurer la sécurité des biens et des personnes et de combattre toutes formes de violence, il ne passait plus un seul jour ni une seule nuit sans que la population éplorée ne dénonce un meurtre par ci, un viol par là ou d'autres forfaits similaires¹¹⁰⁶. Pour se faire une idée exacte des crimes crapuleux dont le régime politique de Mobutu s'est rendu coupable et ceux qui ont été commis sous d'autres régimes

¹¹⁰⁵ KaumbaLufunda SAMAJIKU, *Op.cit.*, p. 75.

¹¹⁰⁶ Cf. Roger GAISE N'ganzi, *L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990-24 avril 1995) Essais et Témoignages*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, p. 43-47.

politiques après Mobutu sur des populations congolaises entre 1993 et 2003, nous pouvons nous référer au Rapport du Haut -Commissariat des Nations Unies pour les Droits de l'homme, appelé « Rapport du Projet Mapping »¹¹⁰⁷.

En plus de l'enlisement politique provoqué par le régime de Mobutu, il convient de noter que l'économie officielle -déjà fort rétrécie et frappée de plein fouet par l'ampleur de la crise reflétée dans la longue succession des taux de croissance négatifs du Produit Intérieur Brut (PIB) réel à partir de 1975- va s'enfoncer davantage dans les abîmes. Deux arguments justifient cette crise de l'économie selon François Kabuya et TshiunzaMbiye : D'une part, il y a la 'douce négligence' d'un gouvernement qui était plus préoccupé par sa survie quotidienne que par une gestion prévisionnelle de l'économie ; et d'autre part, suite de l'arrêt en cascade de la coopération bilatérale et multilatérale au développement, en réaction aux massacres des étudiants au campus universitaire de Lubumbashi par plusieurs centaines, événements tragiques venus ternir l'image d'un régime dont la réputation avait été salie.

Au plan monétaire, on assista à une très forte expansion des liquidités intérieures impulsées en grande partie par la prise en charge des déficits publics croissants. Le désordre monétaire atteignit son paroxysme avec le déchaînement de l'hyperinflation, l'extension de la 'dollarisation' et l'effondrement du système bancaire. S'y était ajoutée, en prime, la contestation du pouvoir monétaire même du gouvernement central par le rejet, dans les deux provinces du Kasai, de la nouvelle monnaie mise en circulation en octobre 1993. (...). Suite à ce double chaos politique et économique qui régnait désormais, le Zaïre était devenu une plaque tournante de toutes sortes de trafics : drogues, argent sale, contrebande, déchets toxiques, uranium¹¹⁰⁸. Disqualifié par sa gestion économique, affaibli

¹¹⁰⁷ Haut-Commissariat des Nations-Unies pour les Droits de l'homme, *Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo*, Août 2010.

¹¹⁰⁸ Cf. Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 53 ; lire aussi avec profit Jean-François BAYART, Stephen ELLIS et Béatrice HIBOU, *La criminalisation de l'État en Afrique*, Éditions Complexe, 1997. Dans le premier chapitre de leur ouvrage, intitulé : « De l'État kleptocrate à l'État malfaiteur » (p. 17-53), les auteurs présentent « cinq symptômes » qui traduisent la crise de l'Afrique noire. Ils retiennent notamment : 1. Le « déclassé » de l'Afrique noire, tant du point de vue diplomatique que du point de vue économique et financier ; 2. L'avortement d'une vraie « transition démocratique » qu'avaient semblé amorcer la libéralisation des régimes de parti unique à la fin des années 1970 et la mobilisation des années 1989-1992 ; 3. La continuation, la généralisation et l'extension des conflits armés non seulement dans des

politiquement à l'intérieur et isolé au plan extérieur, Mobutu n'a pu résister très longtemps à la guerre déclenchée par une coalition de rebelles de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo/Zaïre, conduite par Laurent-Désiré Kabila qui a abouti, le 17 mai 1997, à la chute de son régime¹¹⁰⁹. L'appellation du pays comme Zaïre a disparu avec Mobutu son initiateur, pour laisser la place à la République Démocratique du Congo, un nom que portait le pays entre 1964 et 1971, ce qui correspondait au souhait du Président auto-proclamé Laurent-Désiré Kabila.

3.3.3. La République Démocratique du Congo sous Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) : la politique de prédation des ressources naturelles du Congo

La guerre que le Zaïre avait connue, à partir de septembre 1996 et qui a occasionné le renversement du régime de Mobutu en date du 17 mai 1997, avait à sa tête Monsieur Laurent-Désiré Kabila soutenu par des pays comme le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi. Lors de sa prestation de serment du 26 mai 1997 comme Président de la République, ce dernier s'est auto-proclamé Président de la République Démocratique du Congo. C'est donc avec Laurent-Désiré Kabila que le pays a repris le nom qu'il possédait

régions où la guerre prévalait de manière récurrente depuis parfois plusieurs décennies, mais encore dans des parties du sous-continent qui en étaient jusqu'à présent préservées ; 4. La recomposition de la sous-région autour de nouvelles influences étrangères et de nouveaux pôles de puissance ; 5. L'implication croissante d'opérateurs politiques et économiques africains (ou d'opérateurs européens, arabes, asiatiques, voire latino-américains basés en Afrique) dans des activités considérées comme illégales ou criminelles, selon les critères occidentaux, qui tendent à s'imposer à l'ensemble de la communauté internationale. Au sujet de ce cinquième symptôme, les auteurs écrivent : « Certes, la « corruption » (ou, plus exactement, le « chevauchement » des positions de pouvoir et des positions d'accumulation) a toujours été l'un des traits du cycle mercantiliste (1930-1980), que l'on retrouve aussi bien au sein des régimes coloniaux ou des mouvements nationalistes que dans la gestion de l'État postcolonial, devenu, dans certains de ses avatars, littéralement « kleptocrate » dès les années soixante-dix ou quatre-vingt (Zaïre, Nigeria, Sierra-Leone, Liberia, Somalie, par exemple). Le « chevauchement » (*straddling*) des positions de pouvoir et des positions d'accumulation avait pareillement caractérisé les trajectoires de l'État en Europe occidentale, y prenant parfois la forme d'une véritable « économie de pillage » de dimension mobutuesque, et il n'est nullement absent des configurations politiques d'Asie, d'Amérique latine ou du Moyen-Orient : on ne répétera jamais suffisamment que le problème de la « corruption » n'a rien de spécifiquement africain. Néanmoins, au sud du Sahara, la radicalisation de ces pratiques d'accumulation à cheval sur les institutions politiques et en marge de la légalité suggère qu'une mutation de la « politique du ventre » est peut-être en passe de survenir, dans un contexte international doublement renouvelé : d'une part, les bailleurs de fonds récusent désormais, au nom de la « *good governance* » et de la « *démocratie de marché* », ce qu'ils toléraient jadis au nom de la lutte contre le communisme ; de l'autre, l'économie internationale a connu des transformations -en particulier en matière de mondialisation des échanges, de dérégulation des marchés, d'augmentation de certains trafics- qui donnent à ces activités illégales des opportunités neuves » (p. 26-27).

¹¹⁰⁹ François KABUYA Kalala et TSHIUNZA Mbiye, « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : Quel avenir pour l'économie ? », in www.ua.ac.be/objs/00111796.pdf (consulté le 12 mars 2021), p. 291.

déjà entre 1964 et 1971. Après la chute du régime de Mobutu, la politique économique congolaise fondée sur la prédation va se poursuivre. Pour Max Michel, la différence entre la politique économique de Mobutu et celle de ses successeurs, en l'occurrence Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila, porte sur l'objet de la prédation. Si la prédation pratiquée par Mobutu porte sur l'usufruit, c'est-à-dire les revenus des entreprises étatisées ou zaïrianisées dès 1973, ces revenus n'existant plus, la prédation de ses successeurs va porter sur le bradage des actifs, notamment les ressources du sol, du sous-sol, des forêts, des lacs, des parcs nationaux. Le contrat minier de 2007 entre la Chine et le Congo sous la présidence de Joseph Kabila Kabange va nous servir d'exemple édifiant de contrats léonins conclus par les autorités congolaises avec des multinationales ou des hommes d'affaires¹¹¹⁰.

3.3.3.1. Les sociétés minières faiseuses de légitimité politique

Pendant la guerre que l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Zaïre/Congo (AFDL), avait menée contre Mobutu entre septembre 1996 et mai 1997, les entreprises et lobbies miniers étrangers ont eu un rôle particulier à jouer. Rappelons que c'est, à partir de l'année 1990, lorsque le Zaïre entre dans une grande turbulence politique avec la contestation ouverte du régime de Mobutu¹¹¹¹, que commence ce que Collette Braeckman appelle « le carnaval minier »¹¹¹². Comme Mobutu avait perdu progressivement son emprise sur le Zaïre, particulièrement sur la partie Est du pays, il n'arrivait plus à gérer et à commander ses troupes. Les soldats n'étaient plus payés. C'est ainsi que les généraux de l'Armée zaïroise commencèrent, dès les années 1990, à se reconverter dans le commerce et l'exploitation du diamant. Ils se libérèrent peu à peu du pouvoir central de Mobutu pour devenir des « seigneurs des carrières » organisant leurs propres réseaux régionaux mafieux. L'économie et l'industrie minières devinrent complètement décentralisées. Vers la fin du régime Mobutu, le Zaïre était devenu une « oligarchie régionalisée et privatisée ». Les diamants étaient particulièrement intéressants pour ces généraux car ils nécessitent peu d'investissement et sont « l'une des rares

¹¹¹⁰ Cf. Max MICHEL, *Refonder l'État au Congo-Kinshasa. Pour stabiliser une nation à la dérive*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 49.

¹¹¹¹ Clément MAKIOBO, *Église catholique & mutations socio-politiques au Congo/Zaïre. La contestation du Régime Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2004.

¹¹¹² Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 53.

marchandises dont le prix est reconnu sur le plan international ». Le secteur du diamant parallèle devint ainsi un des piliers de l'économie¹¹¹³.

Un autre phénomène qui a contribué à la privatisation du secteur minier au début des années 1990, c'est bien l'injonction faite par la Banque Mondiale à l'État zaïrois de tout faire pour rembourser sa dette envers cette Institution financière. En 1995, plusieurs entreprises d'État furent privatisées pour relever un tel défi et la Gécamines¹¹¹⁴ débutait alors son démantèlement. C'est ainsi que plusieurs compagnies minières se positionnèrent pour le rachat de la Gécamines, telles que Anvil Mining (Australie), Banro (Canada), Baraick-Gold (Belgique/Canada), Genscor (Afrique du Sud), Iscor (Afrique du Sud), Lundin (Canada), Mindev (Canada). Mais ces entreprises étaient restées en retrait car le Zaïre des années 1990 connaissait une ébullition politique avec l'abolition du système politique autocratique de Mobutu. D'autres entreprises se placèrent comme l'America Mineral Fields (États-Unis), la Russel Ressources (Australie) ou encore la Ridgpointe Overseas (Zimbabwe). C'est ainsi qu'avait démarré l'ouverture du pays aux intérêts économiques de groupes ou entreprises internationales. La guerre froide s'esquissant et laissant derrière elle un chaos politique, le Zaïre était ainsi livrée aux prédateurs économiques¹¹¹⁵.

Pour défendre leurs intérêts au Zaïre, plusieurs entreprises minières traitaient directement avec ceux qui pouvaient le mieux assurer leurs intérêts économiques. L'État (en l'occurrence Mobutu) n'étant plus à même de leur garantir l'exploitation comme auparavant, ils se sont mis à soutenir ceux qui en avaient la capacité dans les régions les plus intéressantes en termes de richesses en ressources naturelles (Kivu, Katanga, Kasai). C'est ainsi que Laurent-Désiré Kabila qui était à la tête d'une rébellion (AFDL) devenait l'interlocuteur attitré de ces entreprises minières. En 1997, l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo/Zaïre contrôlait progressivement l'essentiel des ressources naturelles en occupant les zones stratégiques : d'abord la province du Sud-Kivu riche en or, en coltan (colombo-tantalite) et en étain ; ensuite, la province du Kasai

¹¹¹³ Cf. Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 60-61.

¹¹¹⁴ Gécamines, c'est la « Société » Générale des Carrières et des Mines qui a remplacé l'ancienne Union Minière du Haut Katanga datant de l'époque colonial.

¹¹¹⁵ Cf. Samuel SOLVIT, *Op. cit.*, p. 53-54.

(au centre du pays) riche en diamant ; enfin, la province du Katanga, riche en cobalt, cuivre et manganèse.

C'est dans ce contexte que Laurent-Désiré Kabila qui n'était pas encore président de la République, mais un chef de guerre, signait des contrats avec ces entreprises occidentales. Étant un « rebelle », Laurent-Désiré Kabila n'était pourtant pas légalement à même de le faire. D'aucuns disent que « Kabila utilisait l'avion de *l'America Mineral Fields* (une compagnie minière) pour parcourir le pays... Il voulait montrer qu'il pouvait traiter avec la communauté internationale... même s'il n'était pas encore Président »¹¹¹⁶. Citant un article du New York Times de 1997, Samuel Solvit affirme que « l'entreprise America Mineral Fields (AMF) avait signé un contrat en avril 1997 de près d'un milliard de dollars (en argent et en transport de troupes) pour les droits d'exploitation de zinc, de cuivre et de cobalt », ce qui amène Samuel Solvit à dire que « les entreprises minières ont largement contribué à créer la légitimité et le pouvoir de Laurent-Désiré Kabila. Elles ont financé la rébellion afin de garantir leurs intérêts. Les entreprises minières savaient que le vent était en train de tourner pour Mobutu, que Kabila contrôlait des zones stratégiques et qu'il leur garantissait l'exploitation en échange de soutien. Les enjeux économiques soulevés par les ressources naturelles ont ainsi été au cœur du renversement du pouvoir de Mobutu »¹¹¹⁷. Nous pouvons conclure que « le renversement de Mobutu en 1997 et la guerre qui l'accompagna furent accompagnés par l'industrie minière occidentale. A la suite de ces événements, Laurent-Désiré Kabila arriva au pouvoir le 17 mai 1997 se proclamant chef de l'État »¹¹¹⁸.

3.3.3.2. *La « Deuxième guerre du Congo » (1998-2002) : les ressources naturelles de l'Est du Congo au cœur des convoitises des pays voisins*

A partir d'août 1998, le Congo est entrée dans une nouvelle ère marquée par le début d'une guerre abyssale que d'aucuns qualifient de « première guerre continentale africaine »¹¹¹⁹ ou encore de « Première Guerre mondiale africaine »¹¹²⁰. Dans la description

¹¹¹⁶ Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 56.

¹¹¹⁷ Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 57.

¹¹¹⁸ Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 57.

¹¹¹⁹ Jean-Claude WILLAME, *Les « Faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, Bruxelles, Éditions du GRIP, 2007, p. 15.

qu'il donne des événements marquants de cette nouvelle guerre, Jean-Claude Willame affirme que

« le 4 août 1998 débute ce qu'on a appelé la ' première guerre continentale africaine'. Des troupes rwandaises, ougandaises et banyamulenge (Tutsi congolais du Kivu), commandées par un général rwandais, James Kabarehe (sic), par ailleurs chef d'état-major des forces congolaises depuis la prise de pouvoir de Laurent-Désiré Kabila, s'emparent, dans la foulée d'une audacieuse opération aéroportée depuis Goma au Nord-Kivu, de trois avions de ligne à la base de Kitona. Durant les deux semaines qui suivent, un pont aérien est établi entre Kigali et Kitona et permet l'acheminement de plusieurs centaines de soldats rwandais en RDC. Il faudra l'apport de soldats zimbabwéens et angolais, venus précipitamment à la rescousse du président congolais, pour desserrer l'étau qui menace la capitale (Kinshasa). Si en définitive, Kinshasa n'est pas prise par les Rwandais, près de la moitié du territoire congolais – la province Orientale, le Kivu - Maniema et une partie du Nord-Katanga – est bientôt aux mains de groupes rebelles alliés à l'Ouganda d'une part (le MLC de Jean-Pierre Bemba, fils du magnat congolais Bemba Salaona (sic)), au Rwanda de l'autre (le RCD-Goma piloté par des 'rwandophones' congolais, tutsi ou hutu) ».

« Dans le cas du Rwanda comme de l'Ouganda, ce n'est pas un prétendu droit de poursuite (jamais invoqué dans les enceintes juridiques internationales) contre des bandes armées ougandaises et rwandaises réfugiées dans des sanctuaires aux frontières orientales de la RDC qui est la cause de ce 'parrainage' des présidents Museveni et Kagame, mais bien les richesses naturelles de l'est de la RDC qui excitent les convoitises – et les rivalités – des deux voisins du Congo : l'or, le diamant, le colombo-tentalité (coltan), les bois tropicaux, notamment. On notera par ailleurs que les alliés de la RDC – le Zimbabwe et l'Angola – ont aussi de puissants intérêts dans ce Congo non gouverné, qui est un 'scandale géologique' attirant des spéculateurs de tout poil : le premier convoite les riches gisements diamantifères du Kasai et les ressources minières du Katanga dont la Gécamines, société minière en faillite, détient les droits d'exploitation ; le second vise le pétrole *offshore* situé au large des côtes congolaises »¹¹²¹.

En analysant les enjeux de la nouvelle guerre d'agression que les pays voisins, le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi, ont livré au Congo, il est nécessaire de prendre en compte les éléments contextuels qui ont fait qu'en 1998, un an après l'arrivée de Laurent-Désiré Kabila au pouvoir, le pays retombe dans l'un des conflits les plus

¹¹²⁰ Filip REYNTJENS, *La grande guerre africaine. Instabilité, violence et déclin de l'État en Afrique centrale (1996-2006)*, Paris, Les Belles Lettres, (2009), 2012, p. 183-214 ; Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p.71-72.

¹¹²¹ Jean-Claude WILLAME, *Les « Faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, Bruxelles, Éditions du GRIP, 2007, p. 15-16.

meurtriers de son histoire. Parmi ces éléments, il convient de prendre en compte l'explosion de la mondialisation, l'évolution de la demande en ressources naturelles et l'arrivée de nouveaux acteurs comme la Chine¹¹²².

1. L'explosion de la mondialisation et pillage des ressources naturelles

Les évolutions de l'économie mondiale et des relations internationales amorcées à la fin de la guerre froide au cours des années 1990 se sont poursuivies et intensifiées¹¹²³. Ainsi, la mondialisation, que la Banque Mondiale définit comme « une intégration croissante des économies et des sociétés dans le monde », s'est développée de manière exponentielle recouvrant trois étapes : l'internationalisation, c'est-à-dire le développement des flux d'exportation ; la transnationalisation, qui est l'essor des flux d'investissement et des implantations à l'étranger ; la globalisation, avec la mise en place de réseaux mondiaux de production et d'information, notamment les Nouvelles Technologies d'Information et de Communication (NTIC)¹¹²⁴.

Consciente de ces évolutions que connaît l'économie mondiale, Colette Braeckman s'interroge sur les rapports entre l'économie et la mondialisation avec une attention particulière portée aux ressources naturelles¹¹²⁵. Elle affirme alors que depuis que l'économie s'est mondialisée, il n'y a plus de tabous. Les frontières ne sont plus inviolables, l'autorité des États n'est plus souveraine, le droit international lui-même est sujet à distorsions. Quant aux ressources, elles sont désormais à prendre, par le plus rapide, le mieux armé, le plus proche... Le monde entier est ainsi devenu un champ d'action pour des multinationales à la recherche de profits à court terme. C'est ce qui explique l'engouement pour l'Afrique centrale : alors qu'un peu partout dans le monde les ressources minières ont déjà été fortement entamées, sinon épuisées, dans cette région peu accessible, longtemps défendue comme une chasse-gardée par les sociétés belges du temps de la colonisation ou peu accueillante aux investissements pour cause de dictature, la plupart des gisements sont encore vierges ou mal exploités : diamants, cuivre, étain,

¹¹²² Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 65.

¹¹²³ Cf. Dario BATTISTELLA, *Théories des relations internationales*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2012.

¹¹²⁴ Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 65-66.

¹¹²⁵ Colette BRAECKMAN, *Les nouveaux prédateurs. Politique des puissances en Afrique centrale*, Bruxelles, Aden, (2003), 2009.

charbon, fer, manganèse, mais aussi niobium, colombo-tantalite, cobalt, uranium, germanium, gaz méthane et pétrole, le Congo a de quoi susciter la convoitise. D'autres ressources encore font du pays une place stratégique, car chacun sait que leur possession fera la différence au cours des prochaines décennies. Il s'agit de l'eau, de l'énergie hydroélectrique, des terres arables, des forêts¹¹²⁶.

Avec la nouvelle guerre de 1998, le Congo s'est ouvert aux réseaux criminels internationaux, groupes armés, entrepreneurs privés, États, entreprises multinationales. Le Congo qui était déjà dans l'incapacité de se gérer seul tant au niveau politique qu'économique, ne pouvait résister aux pressions de l'économie mondialisée et aux prédateurs plus forts que lui venant de toute part. La combinaison de la mondialisation et de la richesse en ressources naturelles a été ainsi un facteur contribuant à la déstabilisation du pays et menant ce dernier au conflit généralisé et complexe. Parmi les pays qui ont pris part au conflit congolais, chacun d'eux avait ses propres intérêts, ses propres réseaux et sa manière d'utiliser les ressources naturelles dans le conflit. Les rapports du groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres formes de richesses en RDC (formé en 2000 à la demande du Président du Conseil de Sécurité des Nations Unies) montrent les différents circuits de financements et d'exploitation propre à chaque groupe¹¹²⁷.

Pour souligner la complexité et les intérêts que poursuivent les acteurs de cette guerre d'agression de 1998 contre le Congo, Samuel Solvit rappelle l'épisode de la « Guerre de Six Jours » de Kisangani durant laquelle deux armées étrangères du Rwanda et de l'Ouganda, théoriquement dans le même camp des pays agresseurs s'étaient affrontés sur le sol congolais à Kisangani du 5 au 10 juin 2000. Il est vrai que Kisangani, une ville géographiquement stratégique, était un haut lieu de commerce et de l'exploitation de l'or et du diamant, d'où cet affrontement. Les ressources naturelles y étaient un enjeu clé. En outre, cette « Deuxième Guerre du Congo » aux allures de Far West africain qui fit plus de quatre millions de morts s'était terminé officiellement en 2002. Cependant, de nombreux

¹¹²⁶ Colette BRAECKMAN, *Op.cit.*, p. 224.

¹¹²⁷ Cf. Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 71. Les rapports sont les suivants : ONU (Avril 2001), *Rapport du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République démocratique du Congo*, S/2001/357, New York, NY ; ONU (Novembre 2001), *Additif au rapport du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République démocratique du Congo*, S/2001/1072, New York, NY.

groupes sont restés mobilisés, particulièrement dans l'Est du pays, continuant les affrontements, les pillages et les viols¹¹²⁸. Chacun des pays impliqués dans la guerre avait veillé à mettre en place des réseaux afin de pouvoir, même après le retrait des troupes, maintenir son influence et poursuivre l'exploitation des ressources naturelles¹¹²⁹.

2. Mise en place d'une économie de guerre au Congo

La « Deuxième Guerre du Congo » est une guerre d'un type nouveau : alors que ses acteurs sont aussi nombreux que variés, ses finalités sont économiques autant que politiques. La complicité entretenue entre les représentants des États, les groupes criminels et les multinationales dans l'exploitation des ressources naturelles en est une des preuves. C'est ainsi que trois des pays africains engagés dans cette guerre sont impliqués à très haut niveau dans le trafic illégal de ressources naturelles autour de ce conflit, à savoir le Rwanda, l'Ouganda et le Zimbabwe. De nombreuses entreprises sont également impliquées : 85 sociétés du monde entier : Afrique du Sud, Allemagne, Belgique, Canada, Chine, Émirats Arabes Unis, États-Unis, Finlande, France, Israël, Kazakhstan, Malaisie, Pays-Bas, Suisse, etc... dont de nombreuses multinationales sont citées dans le rapport des experts mandatés par l'ONU pour avoir violé les lois internationales dans le cadre de ce conflit¹¹³⁰.

Nous pouvons donc conclure notre réflexion sur la gestion néo-patrimoniale de Laurent-Désiré Kabila du Congo en se référant aux propos du politologue congolais Nzongola, lorsqu'il écrit que

« le principal facteur déterminant du conflit actuel et de l'instabilité dans la région des Grands Lacs est la déliquescence de l'État et des instruments du pouvoir au Congo. Car c'est cette déliquescence qui a permis à des États lilliputiens de la taille de la plus petite province du Congo, tels que l'Ouganda, ou même de l'un de ses districts, tels que le Rwanda, d'imposer leurs dirigeants à Kinshasa, et même d'envahir, d'occuper et de piller le territoire de leur voisin gigantesque »¹¹³¹.

¹¹²⁸ In Koli Jean BOFANE, Colette BRAECKMAN, Guy-Bernard CADIERE, et alii, *Le viol une arme de terreur. Dans le sillage du combat du Docteur Mukwege*, Bruxelles, Éditions Mardaga-GRIP, 2015.

¹¹²⁹ Cf. Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p.71-72.

¹¹³⁰ Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, p. 73.

¹¹³¹ Filip REYNTJENS, *Op.cit.*, p. 8.

Le président Laurent-Désiré Kabila a payé de sa vie cette absence de l'État au Congo parce que, le 16 janvier 2001, il avait été assassiné dans son bureau, au Palais de Marbre à Kinshasa, dans des circonstances non encore clarifiées, un crime qui aurait profité à des réseaux maffieux de toutes sortes qui travaillent à l'implosion du Congo¹¹³².

Bien qu'officiellement terminée en 2002, la « Deuxième Guerre du Congo » s'est prolongée et continue toujours à nourrir l'instabilité dans l'Est du Congo. Comme le précise le *Rapport final du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République démocratique du Congo (2002)* :

« Le conflit régional qui a fait converger les armées de sept pays africains vers la RDC a perdu de son intensité, mais les microconflits étroitement imbriqués qui en ont découlé persistent. Ils sont alimentés par la convoitise des minerais, des produits agricoles, de la terre et même des recettes fiscales. Les groupes criminels associés aux armées rwandaise, ougandaise zimbabwéenne et au Gouvernement de la RDC ont tiré avantage de ces microconflits et ne se démantèleront donc pas spontanément, même si les forces armées étrangères continuent de se retirer. Ils ont mis sur pied une « économie de guerre » qui s'autofinance et est axée sur l'exploitation des minéraux »¹¹³³.

3.3.4. La République Démocratique du Congo sous Joseph Kabila Kabange (2001-2018) : l'entrée en scène des nouveaux prédateurs

C'est le 26 janvier 2001 que Joseph Kabila Kabange prêtait serment comme nouveau Président de la République du Congo-Kinshasa, en remplacement de Laurent-Désiré Kabila assassiné à Kinshasa le 16 janvier 2001. Sans avoir affronté les élections, Joseph Kabila est donc désigné Président selon une logique quasi monarchique dictée par les anciens collaborateurs du président défunt. En entrant en fonction, Joseph Kabila s'est fixé comme premier objectif à atteindre la cessation de la « Première Guerre mondiale africaine », une guerre d'agression dans laquelle le pays est plongé depuis 1998. Ce pari d'une cessation effective des hostilités a été gagné grâce au Dialogue inter-congolais qui

¹¹³² Cf. Honoré NGBANDA NZAMBO, *Crimes organisés en Afrique centrale. Révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux*, Paris, Duboiris, 2004 ; Charles ONANA, *Ces tueurs Tutsi. Au cœur de la tragédie congolaise*, Paris, Duboiris, 2009 ; Charles ONANA, *Europe, Crimes et censures au Congo. Les documents qui accusent*, Paris, Duboiris, 2012 ; Jean-Claude WILLAME, *Les « Faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, Bruxelles, GRIP, 2007 ; Filip REYNTJENS, *La Grande guerre africaine. Instabilité, violence et déclin de l'État en Afrique centrale (1996-2006)*, Paris, Les Belles Lettres, 2012 ; Judi REVER, Rwanda. *L'éloge du sang. Les crimes du Front patriotique rwandais*, Max Milo, 2020.

¹¹³³ Samuel SOLVIT, *RDC : Rêve ou illusion ? Conflits et ressources naturelles en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 76-77.

avait eu lieu à Pretoria en Afrique du Sud, et à l'issue duquel tous les belligérants du Congo avaient signé l'*Accord Global et Inclusif sur la Transition* en décembre 2002 mettant officiellement à la guerre en RDCongo. Ce même Accord Global prévoyait la mise en place de nouvelles institutions politiques de la Transition¹¹³⁴ censées conduire le pays vers la Troisième République, à travers des élections présidentielles, législatives, provinciales, urbaines, municipales et locales, pluralistes et démocratiques transition qui devait commencer en juin 2003 pour se terminer en juin 2006 avec les premières élections pluralistes au Congo.

Deux éléments caractérisent la gestion néo-patrimoniale de l'État au Congo au cours du régime politique de Joseph Kabila : d'une part, la politique de prédation des ressources naturelles du Congo, avec la signature du « contrat du siècle » entre le Congo et la Chine en 2007 pour pouvoir réaliser ses promesses de campagne à l'élection présidentielle de 2006 ; d'autre part, le détournement systématique de l'argent emprunté aux entreprises chinoises pour financer les « cinq chantiers » afin de constituer son empire économique-financier qui opère dans tous les secteurs de l'économie congolaise.

3.3.4.1. *Les « cinq chantiers » pour la reconstruction du Congo (2006) et le « contrat du siècle » entre la RDC et la Chine (2007-2008)*

En juillet 2006, au terme d'une transition politique chaotique commencée en 2003, Joseph Kabila dévoile un programme de campagne pour son élection présidentielle prévue à la fin du mois de juillet 2006 et axé sur « cinq chantiers » prioritaires au Congo, à savoir les « infrastructures » comprenant la construction des routes, les rails et les ponts ; la « création d'emplois » qui passe par les investissements ; « l'éducation » qui sous-entend la reconstruction des écoles et des universités ; « l'eau et l'électricité » ; enfin, « la

¹¹³⁴ Jean-Claude WILLAME, *Les « Faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, Bruxelles, Éditions du GRIP, 2007, p. 80. Pour l'auteur, la structure des Institutions politiques de la Transition au Congo était d'une infinie complexité : il y aurait un président de la République flanqué de quatre vice-présidents représentant chacun les quatre forces politiques du pays : le gouvernement, les deux grands mouvements armés (RCD et MLC) et l'opposition civile non armée. Chaque vice-président aurait en charge quatre commissions gouvernementales : la commission politique qui reviendrait au RCD, la commission économique et financière qui serait dirigée par la « composante » MLC ; la commission pour la reconstruction et le développement qui relèverait du gouvernement et la commission sociale et culturelle qui reviendrait à l'opposition non armée. N.B. Les acronymes RCD et MLC désignent successivement : Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD), et le Mouvement de Libération du Congo (MLC).

santé »¹¹³⁵. Comme le programme de campagne de Joseph Kabila prenait en compte les principaux problèmes sociaux qu'affrontent les congolais dans leur vécu quotidien depuis des décennies, Kabila était élu Président de la République du Congo, au second tour, en octobre 2006, face à Jean-Pierre Bemba, déclaré perdant. Les congolais espéraient vivre une ère nouvelle de prospérité et de développement humain dans un Congo complètement détruit par trente-deux ans de dictature du précédent régime, et par deux guerres chaotiques qui ont parachevé la destruction du Congo et donné lieu à un pillage inédit des ressources naturelles du Congo au profit des armées étrangères.

Pour financer les « cinq chantiers » précités au Congo, et qui faisaient l'objet de promesses de campagne aux élections présidentielles de 2006, Joseph Kabila avait fait appel à la Chine pour un contrat « gagnant-gagnant ». Le 17 septembre 2007, la RDC et la Chine ont signé des accords qualifiés de « contrat du siècle »¹¹³⁶. D'après Tristan Coloma, il s'agit d'un programme qui comporte deux initiatives importantes liées entre elles. La première, qui remonte au 17 septembre 2007, prévoit l'octroi d'un prêt de la banque chinoise Exim Bank d'un montant de 8,5 milliards de dollars. L'accord prévoyait l'octroi d'un prêt de deux milliards de dollars lié à la modernisation de l'appareil de production minière. De plus, deux entreprises chinoises, la Sinohydro et la Crec (China Railway Engineering) devait réaliser des travaux d'infrastructures : 3500 km de routes, autant de kilomètres de chemins de fer, des infrastructures de voiries surtout à Kinshasa, 31 hôpitaux de 150 lits et 145 centres de santé, deux universités, trois autoroutes- pour une valeur estimée à 6,5 milliards de dollars. Ce prêt, dont le but était de promouvoir l'exploitation du secteur minier, a été complété, au début de 2008, par un prêt additionnel de 5 milliards de dollars. Ensemble, ces prêts ont été titrisés en donnant à la Chine accès aux 14 milliards de dollars de réserves de cuivre, de cobalt et de l'or pendant 30 ans, avec des conditions fiscales et douanières favorables. Cette argent que la Chine devait prêter au Congo a été liée à un programme d'investissement consistant à confier l'exploitation de ces ressources à la Sicominex, appartenant à des sociétés d'État chinoises (68%) et congolaises (32%).

¹¹³⁵ Cf. Jean-Pierre KAMBILA Kankwende, *Les cinq chantiers et la reconstruction du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2009.

¹¹³⁶ Tristan COLOMA, Chine-RDC, le « contrat du siècle », in www.monde-diplomatique.fr/2021/02/COLOMA/20108 (consulté le 02 avril 2021).

L'arrivée de la Chine peut sembler séduisante mais beaucoup y voit une nouvelle forme de pillage au détriment de la RDC. Ainsi l'intrusion de la Chine au Congo n'est pas bien vue par les occidentaux ni par les institutions internationales après leurs « efforts » pour la démocratisation et le redressement économique du pays¹¹³⁷. La réserve émise par Samuel Solvit devient encore plus explicite avec les propos de Tristan Coloma qui note qu'

« Au début de 2009, le FMI a tenté de bloquer cet investissement, faisant valoir que la RDC ne pouvait pas conclure de nouvel arrangement avec un créancier préférentiel privilégié alors qu'elle doit encore à des créanciers de l'Ouest 11,5 milliards de dollars. Le gouvernement de la RDC et les investisseurs chinois ont cependant réaffirmé, en mars 2009, leur détermination à réaliser ce grand investissement. Cependant, le « contrat du siècle » a été réévalué. Dorénavant, seuls 3 milliards dollars sont octroyés au secteur minier et 6 milliards pour le domaine des infrastructures. Ce qui en fait toujours le plus grand contrat de coopération et de partenariat économique bilatérale de la Chine en Afrique »¹¹³⁸.

Bien plus, comme la RDC n'offrait que peu de garantie de remboursement de la dette contractée, la Chine a mis en place un contrat de troc. Ce sont les bénéfices futurs de la Sicominex, la joint-venture minière, qui seront utilisés pour rembourser les travaux d'infrastructures. Une fois la dette effacée, le résultat sera partagé selon les parts de chaque contractant dans la joint-venture, soit 2/3 pour la Chine, et 1/3 pour la partie congolaise. Pour célébrer l'économie socialiste de marché, la Chine, à travers ce contrat, a développé les conditions d'un libéralisme unilatéral à travers lequel elle s'accorde tous les privilèges. L'article 6 du contrat accorde ainsi aux Chinois « l'exonération totale de tous les impôts, droits, taxes, douanes, redevances directs ou indirects, à l'intérieur ou à l'import et l'export, payables en RDC ». C'est bien vite oublié, côté congolais, qu'à l'époque du pic de production de la Gécamines, la taxation de son activité représentait 50% des recettes de l'État¹¹³⁹.

Avec le genre de contrat que Joseph Kabila avait signé avec la Chine dans le but de satisfaire à ses promesses de campagne en 2006, nous donnons raison à Max Michel

¹¹³⁷ Cf. Samuel SOLVIT, *Op.cit.*, 2009, p. 70.

¹¹³⁸ Tristan COLOMA, Chine-RDC, le « contrat du siècle », in www.monde-diplomatique.fr/2021/02/COLOMA/20108 (consulté le 03 avril 2021).

¹¹³⁹ Cf. Tristan COLOMA, Chine-RDC, le « contrat du siècle », in www.monde-diplomatique.fr/2021/02/COLOMA/20108 (consulté le 03 avril 2021).

qui faisait remarquer précédemment qu'après Mobutu, la politique économique de prédation allait se poursuivre au Congo mais que l'objet de la prédation allait changer, en passant de la prédation des revenus des entreprises étatisées pratiquée par Mobutu, à la prédation axée sur le bradage des actifs, notamment les ressources du sol, du sous-sol, des forêts, des lacs, des parcs nationaux. Cet auteur mettait en exergue le contrat minier de 2007 entre la Chine et le Congo qu'il considérait comme un contrat léonin. Aliéner les ressources naturelles du pays pendant trente ans au profit des entreprises privées de la Chine, notamment l'Exim Bank, Sinohydro et la Crec (China Railway Engineering)-dans le but de satisfaire les promesses de campagne n'est rien d'autre qu'une escroquerie politique visant à confirmer la gestion du Congo comme un patrimoine privé.

Dans une étude juridique portant sur le deal sino-congolais, Christian- jr KabangeNkongolo a examiné la portée du Protocole d'accord et la Convention de collaboration que le Gouvernement congolais avait conclu avec un groupe d'entreprises chinoises, respectivement le 17 Septembre 2007 et le 22 Avril 2008¹¹⁴⁰. Le juriste congolais affirme que, contrairement à une certaine opinion qui pense que ledit Protocole d'accord et Convention de collaboration sont à regarder comme des conventions internationales qui dès lors devraient être soumis à la ratification par le Parlement congolais suivant le prescrit de l'article 214 de la Constitution du 18 février 2006¹¹⁴¹, une telle approche ne s'accorde pas avec la règle de droit international qui veut que seuls les traités ou accords internationaux passés entre sujets de droit international, à savoir entre États ou entre États et Organisations Internationales, soient soumis à la ratification.

Dans son argumentation, le juriste congolais déclare qu'en ce qui concerne l'accord conclu entre l'État congolais et des entrepreneurs chinois privés, la notion de ratification ne peut être appliquée. Les contrats « chinois » ne sont même pas à ranger dans la catégorie des accords internationaux non soumis à la ratification telle que prévue par l'article 213 de la Constitution. Car même dans ce cas, il s'agit des accords soumis au

¹¹⁴⁰ Christian-jr KABANGE Nkongolo, Quelques considérations juridiques sur le deal sino-congolais, in <https://www.leganet.cd> (consulté le 05 avril 2021).

¹¹⁴¹ L'article 214 de la Constitution du 18 février 2006 stipule que « Les traités de paix, les traités de commerce, les traités et accords relatifs aux organisations internationales et au règlement des conflits internationaux, ceux qui engagent les finances publiques, ceux qui modifient les dispositions législatives, ceux qui sont relatifs à l'état des personnes, ceux qui comportent échange et adjonction de territoire ne peuvent être ratifiés ou approuvés qu'en vertu d'une loi. Nulle cession, nul échange, nulle adjonction de territoire n'est valable sans l'accord du peuple congolais consulté par voie de référendum.

droit international public et non à une législation nationale comme c'est le cas avec les contrats « chinois ». Parmi les anomalies relevées par le juriste congolais dans le deal sino-congolais, il en retient deux principalement axées d'un côté, sur la participation au capital de la Sicominex ; de l'autre, à la nature de l'apport du groupe d'entreprises chinoises au Capital de la Sicominex.

D'une part, Christian KabangeNkongolo souligne le fait que la participation de la Gécamines au capital avec 32 % et celle du Groupe d'entreprises chinoises avec 68 % ne s'accordent pas avec l'article 2 de la loi n° 77-027 du 17 Novembre 1997 portant mesures générales de rétrocession des biens zaïrianisés ou radicalisés qui exige que pour toute entreprise exerçant ses activités en République Démocratique du Congo, la part détenue par les personnes physiques ou morales étrangères ne peut excéder 60 % du capital, le reste des parts devant revenir aux congolais à 40 % ou plus. Ce qui entraîne que, du point de vue de l'orthodoxie juridique, le contrat de société Sicominex Joint-venture serait illégal et donc ne saurait ressortir ses effets juridiques. Néanmoins, poursuit le juriste congolais, le non-respect de cette règle dans plusieurs contrats de société depuis maintenant plusieurs années devrait plutôt conduire à la conclusion que cette disposition légale est devenue désuète.

D'autre part, l'autre anomalie concerne la nature de l'apport du groupe d'entreprises chinoises au capital de la société Sicominex : suivant les explications fournies par le ministre des infrastructures, des travaux publics et reconstruction du Gouvernement congolais, devant l'Assemblée Nationale, les entreprises chinoises « prêtent sans intérêts à la Joint-venture (30 % des investissements miniers), puis empruntent, pour le compte du projet, et apportent la garantie auprès de banques et institutions chinoises ». Cependant, il reste que le statut de l'EximBank est à clarifier. Celle-ci se trouve mentionnée comme partie au Contrat dans le Protocole d'accord, alors qu'elle n'est pas reprise parmi les parties à la Convention de collaboration. Au cas où l'EximBank ne ferait pas partie du groupe d'entreprises chinoises ayant contractés, cela aura pour implication que la partie chinoise fera d'une part, un apport sur fonds propres (en espèces et/ou nature de 30 %) et de l'autre, elle fera un apport en crédit car elle mettra en jeu sa garantie personnelle pour obtenir de la banque chinoise le prêt nécessaire. Toutefois, la difficulté est que ce dernier type d'apport (garantie personnelle) n'est pas admis dans les sociétés à

responsabilité limitée et sa valeur est exclue du capital. Pour contourner une telle difficulté, il faudra considérer que le prêt octroyé par la banque chinoise viendra se greffer sur les fonds propres du groupe d'entreprises chinoises et constituer son apport en espèces et/ou nature au capital de la Sicomines Joint-venture¹¹⁴².

Avec les éléments que nous avons retenus concernant le deal sino-congolais sous la présidence de Joseph Kabila Kabange, nous notons qu'il existe une grande opacité, un flou qui entoure le Protocole d'accord et la Convention de collaboration conclus entre la RDC et la Chine. En signant ce Protocole d'accord et cette Convention de collaboration, le Gouvernement du président Joseph Kabila cherchait par tous les moyens à obtenir de l'argent frais de la Chine, non pas pour réaliser forcément les promesses de campagne faite au peuple congolais en 2006, mais pour aliéner de nouveau les ressources naturelles de la RDC, à la manière de ce que faisait le Président Mobutu avec les projets qualifiés d'« Éléphants blancs ». La somme de quatorze milliards de dollars sollicités auprès de sociétés privées chinoises en échange à trente années d'exploitation du cuivre, cobalt, diamant et or congolais correspond au montant du budget de l'État qu'alignerait le gouvernement congolais pendant quatre ans consécutifs¹¹⁴³, ce qui représente une somme non négligeable mise entre les mains d'un gouvernement régnant sur un peuple ruiné par trente-deux ans de dictature du Président Mobutu Sese Seko et encore ravagé par deux guerres successives entre 1996 et 2002, dont les pertes en vies humaines se comptent par millions. Enfin, si le deal sino-congolais s'est révélé être une supercherie politique quant au mode d'acquisition de l'argent, le scandale est encore plus grand lorsqu'on se rend compte qu'aucun des cinq chantiers n'a été véritablement réalisé par le gouvernement de Kabila. L'argent en question aurait servi à bâtir un empire économico-financier appartenant au Président Joseph Kabila et à sa famille biologique, un empire financier qui s'étend à tous les secteurs de l'économie congolaise. C'est dans ces conditions que Joseph Kabila est devenu un des hommes les plus riches de la planète à cause de cette politique de prédation des ressources naturelles du Congo et d'une gestion néo-patrimoniale de l'État à

¹¹⁴²Cf. Christian-jr KABANGE Nkongolo, *Quelques considérations juridiques sur le deal sino-congolais*, in <https://www.leganet.cd> (consulté le 05 avril 2021), p. 4 - 5.

¹¹⁴³ Le budget de l'État congolais présenté par le gouvernement en septembre 2021 pour l'exercice 2022 est de 20.682,6 milliards de Francs congolais, soit 10,3 milliards de dollars américains. Avant cette projection budgétaire, sous Joseph Kabila, le budget était toujours de 4 milliards de dollars américains.

la manière de ses prédécesseurs, spécialement les présidents Laurent-Désiré Kabila et Mobutu Sese Seko.

3.3.4.2. *L’Absence de visibilité sociale des « cinq chantiers » de la « campagne présidentielle » de Joseph Kabila (2006) et constitution d’un « empire économique » de la famille de Joseph Kabila (2003-2018)*

A part quelques infrastructures réalisées à Kinshasa, capitale de la RDCongo, notamment deux routes- le boulevard Lumumba et le boulevard du 30 juin- autour des années 2009-2010, les congolais se demandent encore aujourd’hui là où seraient passés les réalisations de « cinq chantiers » tant claironnés par le président Kabila lors de sa campagne présidentielle de 2006, et surtout l’argent emprunté aux entreprises chinoises pour les réaliser. Pour répondre à cette question, nous faisons l’hypothèse que le président Joseph Kabila aurait détourné systématiquement l’argent qu’il avait emprunté aux entreprises privées de Chine afin constituer, avec sa famille biologique, et certains membres de son sérail politique, un empire économique qui opère dans tous les secteurs de l’économie congolaise, sans pour autant payer le moindre impôt pour ces activités commerciales étant donné qu’entre 2001 et 2018, l’État c’était Kabila lui-même. Il réalise ainsi la figure du « Big man » qui se sert de la politique pour accroître des ressources économiques ; Joseph Kabila se sert aussi de ces mêmes ressources pour entretenir un clientélisme politique, et une bourgeoisie nationale qui lui doit tout. Les recherches effectuées par Jean-François Médard sur la figure du « big man » sont édifiantes sur cette question ; il nous a aidé à pouvoir tracer le portrait-type d’un politicien au sein d’un État néo-patrimonial en Afrique.

Dans notre argumentation, nous prenons appui sur les résultats de de deux enquêtes publiées sur les détournements de l’argent par Joseph Kabila : d’une part, l’enquête publiée le 15 décembre 2016, à cinq jours de la fin du mandat de Monsieur Joseph Kabila, par l’agence de presse américaine *Bloomberg News*, spécialisée dans les questions économiques ; d’autre part, les résultats de l’enquête menée par *Médiapart*, dont la synthèse des articles et rapports publiés font l’objet de l’article « Congo hold-up » :

après nos révélations, le choc et l’embarras » de Justine Brabant et Yann Philippin du 19 décembre 2021¹¹⁴⁴.

1. La fortune du clan Kabila dévoilée

L’enquête précitée a pour titre : « La fortune du clan Kabila dévoilée »¹¹⁴⁵. D’après cette enquête, nous apprenons qu’ « ensemble, les Kabila ont bâti un réseau d’entreprises qui s’étend dans tous les secteurs de l’économie congolaise et qui a rapporté des centaines de millions de dollars à leur famille »¹¹⁴⁶. Selon l’agence Bloomberg News, « l’ampleur de ces intérêts économiques ‘pourrait aider à comprendre la raison pour laquelle le président (congolais) ignore les appels des États-Unis, de l’Union européenne et d’une majorité de Congolais à rendre son pouvoir la semaine prochaine », c’est-à-dire le 19 décembre 2016.

Ravagée par deux guerres entre 1996 et 2003, après trois décennies d’une dictature kleptocratique soutenue par l’Occident, la République Démocratique du Congo est connue pour l’extraordinaire richesse de son sous-sol et la grande pauvreté de sa population dont près de 90 % des habitants survivent avec moins de 1,25 dollar par jour, selon l’ONU.

Dans sa longue analyse, l’agence Bloomberg News explique que « dans l’économie pratiquement informelle, où les enjeux familiaux sont presque tous des sociétés privées, les finances exactes des activités ne sont pas connues. Les quelques chiffres disponibles dans les documents accessibles au public montrent des investissements d’une valeur de plus de 30 millions de dollars dans seulement deux sociétés. Le revenu estimé

¹¹⁴⁴ Justine BRABANT et Yann PHILIPPIN, « ‘Congo hold-up’: après nos révélations, le choc et l’embarras » du 19 décembre 2021, www.mediapart.fr (consulté le 13 février 2022).

¹¹⁴⁵ <https://www.voafrique.com/a/empire-economique-de-la-famille-kabila-lui-rapporte-une-fortune/3637293.html> (consulté le 01/03/2021). L’agence Bloomberg indique que sa publication est le résultat d’un travail d’un an réalisé par trois journalistes sur le « réseau d’affaires » de la famille présidentielle et s’appuyant sur plusieurs dizaines d’interviews et des « milliers de documents d’entreprises et de documents judiciaires » consultés par ses soins, p. 1. Sur VOA (*Voice Of America*) Afrique, Franz Wild, l’un des journalistes à l’origine de ces révélations précise que « ce sont des dossiers officiels et on est sûr que ce sont vraiment des sociétés qui appartiennent à la famille présidentielle », p. 2.

¹¹⁴⁶ <https://www.voafrique.com/a/empire-economique-de-la-famille-kabila-lui-rapporte-une-fortune/3637293.html> (consulté le 05/04/2021), p. 1; nous pouvons aussi indiquer les résultats de l’enquête « Congo hold-up » www.mediapart.fr (consulté le 13 février 2022) qui révèlent comment des millions volés à l’État ont financé un retrait de cash par le directeur financier de Kabila : l’on parle d’un détournement de 43 millions de dollars de fonds publics en 2013 ;

pour une autre entreprise dépasse 350 millions de dollars sur quatre ans- dans un pays où les données de la Banque mondiale montrent que près de deux tiers des 77 millions de personnes (congolais) vivent avec moins de 1,90 \$ par jour.

Lorsque les journaux américains ont demandé à Lambert Mende, porte-parole du gouvernement s'ils pourraient poser des questions à Kabila, il a répondu que « le président ne parle pas aux médias occidentaux ». Et lui-même Lambert Mende a dit à ces mêmes journalistes qu'il ne pouvait pas commenter sur des questions concernant la famille du président, qu'il considérait « comme une affaire privée ». Mais pour les journalistes américains, « le plus choquant, c'est l'enrichissement du président lors de son mandat. Les entreprises de la famille Kabila ont grandi avec l'économie en développement du Congo. Et ils jouissent maintenant d'un avantage du pouvoir présidentiel : la protection de la Garde républicaine, une unité d'armée d'élite qui est censée protéger Kabila lui-même »¹¹⁴⁷.

Depuis 2003, la famille Kabila « a mis en place un réseau international d'affaires » avec des participations dans « 70 entreprises au moins », écrit *Bloomberg News*. Monsieur Kabila, « sa femme, ses deux enfants et huit de ses frères et sœurs contrôlent ainsi plus de 120 permis d'extraction d'or, de diamants, de cuivre, de cobalt et d'autres minerais » en RDC, ajoute l'article qui décrit la mainmise sur les richesses et l'économie du pays par un clan animé d'une soif inextinguible d'argent. Outre les mines, l'empire familial s'étend dans « la banque, l'agriculture, la distribution de carburant, la transport aérien, la construction des routes, l'hôtellerie, la fourniture des produits pharmaceutiques, le secteur des agences de voyages, le commerce et les boîtes de nuit », ajoutent les auteurs de l'enquête parlant d'entreprises installées au Congo, mais aussi aux États-Unis, à Panama, en Tanzanie et sur l'île Niue, paradis fiscal du Pacifique¹¹⁴⁸.

A l'Agence France Presse (AFP) qui demandait à Lambert Mende, ministre de la communication au gouvernement de Joseph Kabila, de réagir à l'article de *Bloomberg News* sur la fortune du président Kabila Joseph : voici la réponse du porte-parole du

¹¹⁴⁷<https://www.voafrique.com/a/empire-economique-de-la-famille-kabila-lui-rapporte-une-fortune/3637293.html> (consulté le 05/04/2021), p.2.

¹¹⁴⁸<https://www.voafrique.com/a/empire-economique-de-la-famille-kabila-lui-rapporte-une-fortune/3637293.html> (consulté le 05/04/2021), p.3.

gouvernement congolais sous Joseph Kabila : « On ne peut pas empêcher un membre de la famille du chef de l'État d'avoir des ambitions ou de posséder de biens. Encore moins de faire du business . Notant qu'aucune loi n'interdit au président ou à sa famille de faire des affaires, Monsieur Mende a estimé en substance que la publication de ces informations procédait de la volonté de nuire à la RDC qu'il attribue aux Occidentaux pour avoir demandé pendant des mois, en vain, que Monsieur Kabila lâche le pouvoir le 20 décembre »¹¹⁴⁹ 2016.

Selon notre source, les sociétés appartenant à Joseph Kabila et aux membres de sa famille sont les suivantes : d'une part, *Bloomberg News* énumère les noms de membres de famille concernés : d'autre part, il cite les sociétés gérées par cette famille. Les membres de la famille du président Joseph Kabila sont : ses frères : Zoé, Selemani, Masengo ; ses sœurs : Josephine, Gloria, Makolo, Cecylia, Jaynet (sœur jumelle), Sissy ; son épouse : Olive Lembe ; ses enfants : Sifa (sa fille) et Laurent-Désiré (son fils). C'est cette famille qui se partage les sociétés suivantes : Roq Mining, Monex Bureau de Change, Goma Mining, Saba Foods & Supplies Congo, Sud Oil, Kwanza Capital, BGFIBank RD Congo, Tanganyika Concessions Holding, Energy Plus, Strategic Projects and Investments, Strategic Metals and Technologic (Stramet Congo), Shark-11, Okapi Airlines /One Time Airlines, Number One Contracting Company, La Beviour Hotel, Katanga Premier, Cosha Investments, Bantu Nando's Congo, Ascend Trust, Sezok Congo Investments, Mase Investment Management, Panorama Properties, Sezo International Trading Company, No Limits, Congo Freight Logistics, Mama, OTJ Construction, Société des Grands Élevages du Bas-Congo (GEL), Ferme Espoir, Osifal (Olive Sifa Laurent), La Pétrolière, Hébron Holding Congo, Five Forty DRC, Shaboll, Shaba impex, Carrefour de Développement (CARDEV), Sycamore Investments (TZ), Société Minière de Tshikapa (Misthi), Société des Métaux Ferreux du Congo (SMFC), Excel Holding, Sycamore Investments (Congo), Kopic Travels& Tours, Immobilière Property Developments, Ace Car Rental, Wimbi Dira Airways, Acacia, Société Internationale de Développement (SID), La Société Congolaise d'Assainissement et de Développement (SCADE), Kwango Mines, JNS Capital, Développement Tous Azimuts (DTA), Aviation Maintenance Services, Amitié CS-RDC, Wantanishi Lounge, Virago Investments, Sycamore Travel Agency, Eater's Point,

¹¹⁴⁹<https://www.voaafrique.com/a/empire-economique-de-la-famille-kabila-lui-rapporte-une-fortune/3637293.html> (consulté le 05/04/2021), p.3.

Promedics, Excel Development, Excel Consulting, Cesco-Entreprises, Vodacom Congo, Saphir International, Resotel, Congolese Wireless Network, Congotel, Keratsu Holdings, Development Trade And Investments Company, Shadow Investment, Renzo¹¹⁵⁰. Toutes ces sociétés produisent de l'argent au service d'une famille, exactement comme Mobutu avait fait lors de la zaïrianisation et dans le pillage des sociétés appartenant au portefeuille de l'État.

2. Révélations du Consortium « Congo hold-up » sur la corruption, le blanchiment et le pillage des fonds publics en République Démocratique du Congo au bénéfice du Président Joseph Kabila

Dans un article publié le 19 décembre 2021, avec comme titre « Congo hold-up » : après nos révélations, le choc et l'embarras », Justine Brabant et Yann Philippin livrent le contenu de 22 articles publiés par Mediapart¹¹⁵¹ en trois semaines, auxquels s'ajoutent plus de 130 autres articles publiés par les médias partenaires internationaux de Mediapart, d'une enquête exceptionnelle sur la corruption, le blanchiment et le pillage des fonds publics en République Démocratique du Congo (RDC), notamment au bénéfice de l'ancien président Joseph Kabila et de ses proches. Cette enquête s'appuie sur de relevés bancaires par dizaines de milliers, transactions par millions, ordres Swift, rapports d'audit, documents de la Banque centrale du Congo, de la direction générale des impôts. Bref, il s'agit d'une enquête inédite par son ampleur, mais aussi par la richesse et la variété des documents qui sont pris en compte. C'est ce qui a permis à Mediapart, ainsi qu'à 18 autres médias et cinq ONG, de multiplier les révélations, en apportant un très haut niveau de preuves.

2.1. Des révélations sur la corruption et les détournements

Dans la première partie de l'article, Justine Brabant et Yann Philippin présentent leurs « révélations sur la corruption, le blanchiment et le pillage des fonds publics en République Démocratique du Congo » en cinq minutes. Ils déclarent que l'ancien président de la République Démocratique du Congo (RDC) Joseph Kabila qui a

¹¹⁵⁰<https://www.voafrique.com/a/empire-economique-de-la-famille-kabila-lui-rapporte-une-fortune/3637293.html> (consulté le 05/04/2021), p. 4.

¹¹⁵¹Justine BRABANT et Yann PHILIPPIN, « 'Congo hold-up': après nos révélations, le choc et l'embarras » du 19 décembre 2021, www.mediapart.fr (consulté le 13 février 2022).

quitté le pouvoir en janvier 2019 après 18 ans de pouvoir- et ses proches « se sont servis directement dans les caisses de l'État ». En cinq ans, la famille Kabila et son réseau d'affaires ont « détourné au moins 138 millions de dollars appartenant à des entités publiques ». Cet argent provenait de la Banque centrale du Congo, de l'entreprise minière nationale (la Gécamines), du Fonds national d'entretien routier, de la Société nationale des transports et des ports, de l'Assemblée nationale, de la Commission chargée d'organiser les élections et même ... des Nations unies.

D'après notre source, l'argent détourné par la famille Kabila et son réseau d'affaires a atterri sur les comptes d'une société-écran contrôlée par le frère et la sœur de Joseph Kabila (Sud Oil), d'une entreprise d'importation alimentaire dirigée par des proches de l'ancien chef de l'État, d'une mystérieuse société portuaire possédée par Joseph Kabila depuis 2015, de six membres de la famille Kabila et leurs sociétés ou encore d'une société textile contrôlée à 60% par l'un des frères de l'ancien chef de l'État, Francis Selemani. Le président Joseph Kabila a personnellement bénéficié d'au moins six millions de dollars de cet argent détourné, dont une affaire où il semble tout simplement avoir prélevé sa commission.

Ce système de prédation a été rendu possible par la complicité d'une banque, la BGFI basée au Gabon, dont la famille Kabila contrôlait la filiale congolaise. La filiale française a fait transiter, en tant que banque correspondante, des dizaines de millions de dollars de transactions suspectes. Une partie de l'argent a servi à acquérir un arsenal répressif qui a aidé Joseph Kabila à se maintenir au pouvoir deux ans de plus que la durée légale de son mandat. « Congo hold-up » démontre également, pour la première fois, comment la famille et le premier cercle de Joseph Kabila ont été corrompus par les sociétés d'État chinoises qui ont remporté un contrat minier géant (le 'deal du siècle') de 6,6 milliards de dollars avec la RDC. Justine Brabant et Yann Philippin disent avoir aussi révélé « une affaire susceptible de constituer le plus gros détournement de fonds publics de l'histoire du Congo-Kinshasa : les « avances fiscales » de la Gécamines, l'entreprise minière nationale. Elle a versé 530 millions de dollars d'impôts *via* la Banque centrale (du Congo), dont l'Inspection générale des finances n'a pas retrouvé la moindre trace dans les caisses de l'État. Nos documents révèlent qu'au moins une partie a bien été détournée, notamment au profit de sociétés contrôlées par la famille Kabila.

Les auteurs de l'article en étude précisent que les 3, 5 millions de documents bancaires auxquels Mediapart et ses partenaires ont eu accès ne portent pas que sur les Kabila, et pas uniquement sur la RDC. Leurs révélations « touchent les principales familles politiques congolaises ». Ils disent avoir écrit comment au moins deux des collaborateurs de l'actuel président congolais, Félix Tshisekedi, ont continué de faire des affaires après leur prise de fonction à la présidence, au risque du conflit d'intérêts. Plusieurs ministres toujours en fonction sont cités dans différents volets de notre enquête. L'ancien gouverneur du Katanga et possible candidat à la prochaine présidentielle, Moïse Katumbi, a poursuivi son business minier, alimenté en partie par des contrats publics, en le logeant dans des sociétés offshore.

Sur le plan international, les documents de « Congo hold-up » mettent au jour de réseaux qui montrent comment de sociétés françaises ont obtenu des contrats passés sous l'ère Kabila dans des circonstances douteuses, par exemple lors de l'organisation du Sommet de la francophonie à Kinshasa en 2012. Un homme d'affaire belge, Philippe de Moerloose, s'est enrichi sur les fonds publics de la sixième population la plus pauvre du monde en surfacturant tracteurs, camions et autres machines et équipements lourds ; il a logé une partie de cette fortune dans des paradis fiscaux. Enfin, les documents « Congo hold-up » jettent également une nouvelle lumière sur un projet immobilier emblématique de Kinshasa, la Cité du fleuve, dont le gérant français a caché pendant des années à ses clients les sanctions financières dont il faisait l'objet.

2.2. Les réactions : condamnations et contre-feux

Suite aux révélations faites par Mediapart et les autres médias sur la corruption, les détournements et les pillages des fonds publics en République Démocratique du Congo, Alexander De Croo, premier ministre de la Belgique (l'ancienne puissance coloniale), a été le premier officiel à réagir en déclarant, le 19 novembre 2021, que « toute forme de corruption (était) totalement inacceptable », qu'il était « dans l'intérêt même de la RDC que cette affaire soit révélée au grand jour ». La directrice générale du Fonds Monétaire International (FMI), Kristalina Georgieva, a pour sa part déclaré que les enquêtes menées « montr(aient) l'importance pour la stabilité macroéconomique de promouvoir une meilleure gouvernance et une meilleure transparence ».

En RDC, plusieurs organisations non gouvernementales ont également appelé la justice à se saisir de ces informations pour ouvrir des enquêtes sur ces « faits graves », parmi lesquelles la campagne « Le Congo n'est pas à vendre » (qui regroupe une dizaine d'associations congolaises et internationales qui luttent et militent contre la corruption) et le mouvement dit « citoyen » Lucha, très actif sur les questions de démocratie, de justice sociale et de respect des droits humains. Dans un communiqué, la banque BGFI prend ses distances avec les « pratiques douteuses » ayant pu avoir cours dans sa filiale congolaise. Certaines personnalités et institutions mises en causes, qui n'avaient pas répondu aux appels de Mediapart avant publication, ont fini par réagir, mais au minimum. La chargée de communication de l'ancien chef de l'État congolais Joseph Kabila s'est contentée d'estimer par voie de communiqué, sans démentir aucun fait, qu'« aucune ligne » de nos articles « ne démontre l'implication factuelle ou même implicite » de Joseph Kabila dans ces détournements. C'est pourtant tout le contraire. Le grand patron de la Banque BGFI, Henri-Claude Oyima, a ensuite eu droit à une interview au ton complaisant sur la chaîne Télé 50 (proche de Joseph Kabila), où il a refusé de commenter les informations de Mediapart sur le fond, se contentant de rassurer ses clients sur la solidité de la banque.

A la suite des révélations des médias, *Mediapart* et ses partenaires sur la corruption de Joseph Kabila par des groupes chinois pour obtenir un gigantesque contrat minier, le BCPSN, l'agence publique chargée de superviser ce contrat, a organisé une conférence de presse, au cours de laquelle le porte-parole a refusé de s'exprimer sur les faits. Son seul message était que l'enquête « Congo hold-up » serait une conspiration des Occidentaux « déterminés à salir l'image, l'honneur et la réputation » de la RDC, « dans le but de décourager les investisseurs chinois ». Dans la même veine complotiste, un site internet congolais a assuré, le 20 novembre 2021, qu'« environ 800 000 dollars » avaient été versés par le pouvoir congolais à la « presse internationale (...) pour populariser une fausse investigation » sur Joseph Kabila.

2.3. L'embarras du président Tshisekedi

Le 24 novembre (2021), cinq jours après le début de nos révélations, écrivent Justine Brabant et Yann Philippin, la justice congolaise a ouvert une information judiciaire visant l'ancien président Kabila et son entourage. La ministre de la justice Rose Mutombo avait « ordonné » le 20 novembre au procureur général près la Cour de cassation

L'ouverture de cette enquête sur les « révélations de détournements de fonds publics impliquant plusieurs sociétés congolaises et internationales » publiées par « Congo hold-up ». « Nous ne pouvons pas, comme gouvernement, rester insensible à de telles allégations », avait indiqué le porte-parole du gouvernement Patrick Muyaya. En réalité, la position de Félix Tshisekedi est ambiguë. Il ne s'est d'ailleurs toujours pas exprimé directement sur le sujet. Car « Congo hold-up » est un matériau inflammable, susceptible de faire voler en éclats le fragile équilibre politique congolais. L'enquête judiciaire ouverte à la suite de « Congo hold-up » pourra-t-elle aller jusqu'au bout ?

Ce que nous retenons de l'exercice du pouvoir au nom de l'État au Congo depuis Mobutu jusqu'à Joseph Kabila, trois régimes politiques que nous avons qualifiés de « néo-patrimonialistes » c'est que, « le positionnement personnel et la conquête du pouvoir pour le pouvoir restent des puissantes motivations de l'engagement »¹¹⁵² politique. Pour ne parler que de Joseph Kabila, l'on s'étonne que pendant plus de cinq ans (de 2006 à 2015), des hommes politiques aient passé le temps à chanter à tous les vents que le programme mis en œuvre par les gouvernements Gizenga et Muzito sous l'impulsion de Joseph Kabila était celui de la reconstruction à travers « les Cinq chantiers de la République » sans que personne ne pose clairement la question de savoir ce qu'on reconstruit en vérité et si c'est d'une reconstruction que le Congo a besoin.

Pour Kasereka Kavwahirehi,

« si c'est bien l'État qu'on reconstruit, il faut bien se demander quel type d'État car l'État congolais, héritier de l'État léopoldien et colonial, n'a jamais été un État au service des aspirations et de l'émancipation du peuple mais des ambitions personnelles et étrangères'. A l'instar du roi des Belges et de ses serviteurs comme Kurtz, depuis l'indépendance, les hommes politiques congolais ont toujours été prêts à sacrifier des vies humaines à l'autel de leurs ambitions. Et il semble que c'est de cet État meurtrier que le peuple congolais veut se défaire pour refonder un État qui soit au service de son bien-être »¹¹⁵³.

Si ce sont les infrastructures matérielles qui étaient visées par le programme de reconstruction du régime de Joseph Kabila, nous pouvons alors nous demander ce qu'on a fait des infrastructures psychiques des hommes et femmes congolais qui sortent

¹¹⁵² KASEREKA Kavwahirehi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, P.L.E. Peter Lang s.A., 2013, p. 274.

¹¹⁵³ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 274-275.

officiellement d'une guerre dont ils portent encore des stigmates dans leur chair et leur esprit. Dans le même ordre d'idées, Kasereka Kavwahirehi se demande ce qu'on fait de la douleur du deuil jamais terminé ni même entamé publiquement de plus de six millions de vies fauchées par une violence au service justement des ambitions personnelles et étrangères. Il se demande aussi si nous avons intégré les pertes, les douloureux traumatismes qu'elles ont causés dans l'effort de produire une culture publique et des politiques qui mettent la promotion de la vie humaine au centre de leurs préoccupations.

Le problème est que « sans (la) capacité à porter le deuil, nous perdons le sens aigu de la vie dont nous avons besoin pour nous opposer à la violence »¹¹⁵⁴ et pour construire un espace politique qui soit fondé sur la sacralité de la vie humaine ; cette sacralité signifiant que la vie humaine, dont la valeur est au-delà du politique, ne peut être utilisée comme moyen pour conquérir le pouvoir politique. En effet, « la personne, tout en faisant partie de l'État, transcende l'État par le mystère inviolable de sa liberté spirituelle et par sa vocation à des biens absolus. La raison d'être de l'État est de l'aider à la conquête de ces biens et d'une vie véritablement humaine »¹¹⁵⁵. L'on voit alors le caractère problématique d'une reconstruction qui oublie l'homme pour privilégier les infrastructures matérielles.

Pour en arriver là, les hommes politiques congolais ont sans cesse obnubilé le peuple avec un discours narcissique sur un État fétichisé, discours dans lequel on assiste à l'inversion du rapport entre la *potestas* et la *potentia*, à la confusion entre le moyen, le but, le sens et la fin de l'action politique, tout cela couronné par la confusion entre le pouvoir, l'autorité et la violence. La surenchère des discours sur l'État et son autorité n'a d'égal que l'absence des signes et effets de l'existence de cet État dans la vie quotidienne des citoyens ordinaires abandonnés à eux-mêmes. Prenant à notre compte la pensée du philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga, nous pouvons affirmer que « le discours monologique, triomphaliste et autoréférentiel des hommes au pouvoir sert à nier ou à camoufler la béance entre la chimère étatique, ses constructions fictives et les réalités ; à contraindre le peuple vidé de tout son poids à voir le progrès et le succès là où il fait

¹¹⁵⁴ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 275.

¹¹⁵⁵ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 275.

l'expérience douloureuse et journalière de sa propre négation, de la régression et du fiasco »¹¹⁵⁶.

Conclusion partielle

L'application de la théorie politique du néo-patrimonialisme aux régimes politiques de Mobutu, de Laurent-Désiré Kabila et de Joseph Kabila Kabange vient de confirmer notre constat de départ selon lequel les trois présidents auraient géré l'État congolais comme leur patrimoine privé, actualisant par le fait les pratiques prédatrices que Léopold II avait instaurées au sein de l'État Indépendant du Congo. C'est cette logique d'une gestion faite d'un patrimoine privé qui fait que ce pays ne se développe pas, que l'État est inexistant dans ses missions régaliennes parce que ce sont des individus qui le captent et agissent en son nom et à leurs profit. C'est dans ces conditions que le pays traîne une histoire douloureuse dans la mesure où il rate chaque tournant de son histoire politique au sens où chaque changement de régime n'apporte rien de spécial dans l'amélioration des conditions de vie des citoyens mais rien de plus que des rêves brisés.

La question qui se pose, à présent, est de savoir comment agir pour casser cette spirale d'une politique qui se conçoit comme une fin en soi, une politique de terre brûlée qui empêche le Congo de sortir des sentiers battus, de faire la différence avec d'autres pays dont l'État est faible. Comme l'a écrit Patient Baganda, le Congo est malade de ses hommes. La crise qui secoue l'État congolais est d'abord une crise anthropologique, une crise du vivre ensemble, une crise axiologique qui fait que le pays devient chaque jour une jungle où les plus forts écrasent les plus faibles et la politique devient un moyen pour s'enrichir rapidement et parfois sans raison. Pour marcher dans la bonne direction, pour sortir du tourbillon dans lequel le pays est embarqué, nous pouvons mettre en avant quelques principes qui prônent l'institutionnalisation de l'État afin que celui-ci soit toujours un service impersonnel qui demeure alors que ses agents sont appelés à passer et donc à céder leur place à d'autres qui agiront toujours au nom de l'État. Ces principes, s'ils sont respectés et mis en œuvre, permettront de réhabiliter l'État dans ses fonctions régaliennes au Congo et recouvrir toute la légitimité qui lui donne toute sa raison d'être pleinement à sa place dans la société congolaise.

¹¹⁵⁶KASEREKA Kavwahirehi, *Op. cit.*, p. 276.

3.4. *Principes d'institutionnalisation de l'État au Congo*

Dans la présente section, nous allons proposer quelques principes d'institutionnalisation de l'État au Congo, c'est-à-dire des principes qui, dans leur application, sont susceptibles de sortir l'État de sa faiblesse chronique. Il s'agit des principes de cohésion, de hiérarchie, de séparation, d'autorité de la norme juridique, de légitimité¹¹⁵⁷.

Dès le début du présent chapitre, nous avons affirmé à la suite que l'apparition de l'État en Afrique subsaharienne répond à une logique singulière qui échappe à l'historicité des structures politiques dans les sociétés modernes, voire postmodernes. Tandis qu'en Occident l'État repose généralement sur un « contrat social », né du besoin des contractants de s'assurer la sécurité nécessaire à leur bien-être et à leur épanouissement, dans le contexte africain il n'est pas né des besoins propres aux populations, mais il est une conception extérieure, qui fut léguée à la société locale, avec sa nature coercitive. Connaître cet État revient à analyser aussi l'institutionnalisation des structures du modèle occidental lors de son transfert en Afrique.

En outre, le modèle de l'État occidental s'est imposé sur les autres formes d'organisation politique en Afrique grâce à communalisation de ses structures et à l'intérêt général affiché par sa « mission civilisatrice ». Pour matérialiser son existence et assurer l'ordre public, l'intégrité du territoire, la sécurité et le bien-être de ses occupants, l'État s'est fondé d'une part sur un pouvoir centralisé par un double monopole : d'un côté, un monopole militaire, avec l'effacement des capacités de contrainte privée des empereurs, roitelets et chefs locaux au profit d'un état-major centralisé¹¹⁵⁸ ; de l'autre côté, un monopole fiscal, confiant la levée de l'impôt au seul pouvoir public ; d'autre part, l'État s'est fondé sur des structures politico-administratives fonctionnant selon des principes

¹¹⁵⁷ Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en RD Congo*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 21-27.

¹¹⁵⁸ En ce qui concerne l'évolution de l'Armée congolaise depuis l'État Indépendant du Congo (1885) à nos jours, nous avons comme références, les ouvrages de Jean-Jacques WONDO Omanyundu, *Les Armées au Congo-Kinshasa. Radioscopie de la Force publique aux FARDC. Enjeux et défis de la Refondation d'une Armée Nationale et Républicaine*, Saint-Légier (Suisse), Monde Nouveau/Afrique Nouvelle, 2013 ; idem, *Les Forces armées de la RD Congo : Une armée irréformable ? Bilan-Autopsie de la défaite du M23-Pro prospective*, Aalst (Belgique), éditeur : www.desc-wondo.org, 2015 ; Idem, *L'essentiel de la sociologie politique militaire africaine des indépendances à nos jours. Cas des différents régimes prétoriens au Congo-Kinshasa*, Amazon (Great Britain), 2019.

censés neutraliser les germes du patrimonialisme, aussi bien dans les rouages des structures que chez les agents. Cet État s'est affirmé en outre par sa territorialisation dans des frontières - territoriales, maritimes, aériennes- qui limitent sa sphère de compétence et le met en relations avec d'autres entités qui lui sont semblables¹¹⁵⁹.

Le succès et l'expansion de ce modèle étatique occidental s'expliquent par les bouleversements¹¹⁶⁰ qui amenèrent l'industrialisation. La recherche de débouchés et de matières premières, à l'origine de la colonisation, a conjointement établi l'assise de l'organisation étatique en Afrique. Importée et imposée par ce système colonial, l'organisation étatique en Afrique a répandu le modèle occidental de gouvernement en fonction des objectifs et d'impératifs surtout économiques. Cette diffusion est le produit d'un processus d'imposition des valeurs occidentales de la modernité. Ainsi Bertrand Badie a estimé que le transfert de modèles des gouvernements occidentaux vers le Sud révèle ses inadéquations par l'échec des mimétismes (constitutionnel et institutionnel) observables lors de la décolonisation qui a suivi. Il a soutenu par ailleurs que, malgré ces échecs, les élites du Sud ont pris la relève des colons, bien qu'ils condamnent ces importations, persistent dans ces emprunts qui les placent dans la réalité de la mondialisation et les conduisent d'erreur en erreur jusqu'à les priver des capacités de se corriger¹¹⁶¹.

Toutefois, ce transfert du modèle occidental de l'État en Afrique a subi deux influences notables, qui l'ont remodelé et rendu spécifique. La première, issue de la colonisation, porte sur son intégration dans le circuit économique international, et la seconde, issue du milieu local, impose la personnalisation du pouvoir. L'une et l'autre placent la violence au centre de toute action de l'État écartelé entre domestication du modernisme et entretien du traditionalisme. De ce fait, l'État hérité de la colonisation se

¹¹⁵⁹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 13. Nous nous inspirons largement du présent ouvrage de cet auteur pour la rédaction de cette troisième section de notre chapitre, de la page 13 à 26 de cet ouvrage cité.

¹¹⁶⁰ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 13, note 1. Pour justifier le succès et de l'expansion de l'État occidental, l'auteur rappelle qu'en 1648, le Traité de Westphalie met un terme à la « Guerre de Trente ans » et consacre la victoire de l'État-nation sur les autres formes d'organisation politique. Au XIXe siècle, la recherche de matières premières et de débouchés pour l'industrie a entraîné très vite l'État à vouloir constamment étendre sa puissance et son influence sur d'autres entités afin de les incorporer dans son mode de fonctionnement. C'est la raison d'être de la colonisation.

¹¹⁶¹ Guy AUNDU Matsanza, *Op. cit.*, p. 15.

distingue du modèle occidental : contrairement au principe de bonne gestion de ce dernier, principe qui empêche le pouvoir d'être l'affaire d'un groupe, voire d'un individu par abus de position, en Afrique subsaharienne l'État est bâti quant à la forme sur des principes classiques : monopole militaire, fiscal, structuration du pouvoir...) mais il s'en écarte quand il s'agit de les mettre en œuvre, notamment en recourant à la violence.

Cette spécificité s'est établie dès l'importation du modèle, à la colonisation, quand les colons ont usé de la force pour mater l'opposition de la société locale face à l'exploitation des ressources, à l'accumulation et au partage inégal des prébendes entre colons, d'une part ; et entre colons et indigènes, d'autre part. Et les dirigeants postcoloniaux leur ont emboîté le pas. Le patrimonialisme, neutralisé en Occident par l'institutionnalisation des structures, est activé en Afrique par l'insertion de l'État dans le système-monde. Le pouvoir public s'incarne dans ses représentants, nommés *bakonzi*(chefs) en RDCongo, qui agissent selon la logique « l'État c'est moi ». Ils appliquent la contrainte (emprisonnement, torture) comme un attribut personnel du pouvoir pour lequel ils n'ont de compte à rendre à personne. Leur parure (l'uniforme et le bâton de commandement de la Colonie sont remplacés par le costume-cravate, les gardes du corps, les véhicules de luxe...) exprime un pouvoir personnel et un pôle de contrainte dans la chaîne de commandement.

Ce mode de gouvernement est véritablement ce que la pensée marxiste qualifie d'instrument de domination. Le patrimonialisme au cœur de l'État détourne la source de légitimité et d'autorité de la société, pour la placer dans des individus qui possèdent et confisquent les fonctions des institutions. Le plus souvent, il débouche non pas sur moins d'État mais sur une inflation des pôles de contrainte, par le fait qu'entre autres des fonctionnaires s'approprient certains postes (source d'accumulation), tandis que des dirigeants se partagent les prébendes de pouvoir personnel. Grâce à ces ressources, les institutions en place s'imposent sur la société pour incarner et symboliser la puissance publique. L'État succombe ainsi à ce qu'il était censé éviter : l'appropriation privée de l'autorité publique.

Si le modèle occidental d'État, fondé sur la démocratie, reconnaît aux individus le statut de citoyen, c'est-à-dire le droit de participer à la gestion des affaires publiques, sa mutation en Afrique fait d'eux, par le fait du patrimonialisme, de simples habitants qui

doivent obéir à l'oligarchie, pas nécessairement légitime, sans protection de leurs droits. Dès lors, l'État affirme sa puissance au sommet à travers cette minorité, et la majorité n'a plus que le clientélisme, l'ethnisme, la violence pour espérer exercer une portion de cette puissance. Cet État « colosse au pied d'argile », masque sa fragilité par l'action personnelle de ses agents, un usage courant de la contrainte (État policier et un laisser-faire accordé aux divers acteurs tant formels qu'informels (les services de police, de sécurité et du renseignement ; les milices politiques ou du parti ; les fanatiques tribaux ou ethniques ; les clients zélés...). L'armée, dans laquelle sont intégrées les forces de l'ordre, n'a plus un centre de commandement unique, mais elle succombe à l'influence des réseaux (intérêts particuliers) qui décident de ses actions¹¹⁶².

L'importation en Afrique subsaharienne du mode occidental d'État par le système colonial s'est donc accompagnée d'une certaine « désinstitutionnalisation » de structures du modèle originel. Ce fait contribue à la dispersion de la contrainte étatique parmi les nouvelles structures et les animateurs, lesquels incarnent, selon les logiques qui les guident, une part de la réalité de l'État au sein de la société. Le patrimonialisme et le mode fonctionnel du *système-monde* sont donc à la source de la propagation de la violence. Dans le contexte africain, l'État n'incarne pas toujours la volonté de la société, mais il est le plus souvent un patrimoine de ceux qui détiennent l'autorité. La mondialisation a renforcé son instrumentalisation ainsi que l'usage de la violence comme un moyen à la fois d'action, d'expression, de revendication et/ou de défense des intérêts.

Pour relever le défi de la désinstitutionnalisation dans la gestion de l'État au Congo, depuis Léopold II jusqu'au présent Joseph Kabila, avec comme conséquence la fragmentation de la puissance publique et l'appropriation de ses segments par des individus ou des réseaux, nous allons, d'une part, analyser le concept « institutionnalisation », d'autre part, nous présenterons quelques principes en lien avec l'institutionnalisation de l'État.

3.4.1. Approche de l'institutionnalisation

Selon Guy Aundu Matsanza, l'analyse juridique a mené la science politique à voir l'institution comme un assemblage des structures fondamentales qui permettent

¹¹⁶² Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 17.

d'identifier un régime politique, et qui se distinguent des effets contractuels et interindividuels de la simple volonté des acteurs sociaux. L'institution est en quelque sorte une représentation d'un être collectif, à la fois personnifié et dissocié des individus qui exercent en son nom ses prérogatives. Elle est constituée non seulement des structures mais également des actions accomplies en son nom et pour son compte, par des individus qui animent ces structures, sans pour autant que l'impact de ces actes leur soit nécessairement imputable. L'institution existe et est régie de manière à gommer la personnalité des individus qui agissent en son nom¹¹⁶³.

Bien plus, l'institution contrôle le temps et l'espace afin d'imposer à ses agents et aux bénéficiaires de ses services soumission et obéissance. Se référant à Max Weber qui conçoit l'institution comme un «regroupement dont les règlements statutaires sont octroyés, avec un succès relatif, à l'intérieur d'une zone d'action délimitable à tous ceux qui agissent d'une façon définissable selon des critères déterminés»¹¹⁶⁴, Guy Aundu Matsanza déduit de cette définition weberienne trois éléments essentiels qui guident le processus institutionnel. Tout d'abord, le statut d'institution attribue une fonction motrice aux structures étatiques : la régulation (les règlements) permet de réguler le comportement tant des dirigeants que des citoyens par un code de conduite qui procure aux structures de pouvoir les capacités de gestion des conflits surgissant des relations horizontales et verticales dans l'État. Ensuite, l'institution est régie par des normes et des principes qui formatent les individus dans leur action de manière à les empêcher d'agir et de réagir, pour des raisons d'intérêts personnels, au-delà des limites fixées dans la société (statut du fonctionnaire). Enfin, Weber montre dans son explication que la sphère de compétence de l'institution et des membres qui la composent reste bien délimitée afin d'éviter qu'elle n'intervienne sur toutes les situations sociales (délimitation du rôle). La spécialisation de tâches mène l'institution à se concentrer sur ses compétences et à éviter d'agir dans des matières qui ne relèvent pas de ses attributions¹¹⁶⁵.

¹¹⁶³ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 18. Dans cette conception de l'Institution, cet auteur se réfère à Bertrand Badie, dans sa contribution à l'entrée « Institution/Institutionnalisation » présentée dans le *Dictionnaire de la Science politique et des institutions politiques* édité (2015) par Guy Hermet, Bertrand Badie, Pierre Birnbaum et Philippe Braud, pp. 150-151.

¹¹⁶⁴ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 19.

¹¹⁶⁵ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 19.

Le concept d'institution, à travers sa fonction, ses principes et sa sphère d'action permet de procéder à l'étude du rapport des structures avec la société. Comme l'affirme encore Guy Aundu Matsanza, le non-respect de principes et de fonctions institutionnelles dans la mise en œuvre des structures étatiques en Afrique amène l'émergence du patrimonialisme et la prolifération de pôles de violence. Cette dernière n'est plus l'apanage d'une instance spécialisée (armée et police en l'occurrence) mais elle s'éparpille, du fait de la désinstitutionnalisation (à savoir le non-respect des principes), entre divers acteurs de la vie sociopolitique (partis, communautés, individus, groupes particuliers) qui se l'approprient et l'appliquent.

Le concept d'institution ainsi compris, l'institutionnalisation est donc un processus qui tend à organiser les modèles sociaux de façon stable. Déterminant important dans l'évaluation de la modernisation des sociétés contemporaines, l'institutionnalisation fait des structures étatiques un bon indicateur du développement politique et de maîtrise de la violence privée. L'exportation du modèle occidental de l'État vers l'Afrique s'est accompagnée d'une désinstitutionnalisation qui contribue à la domination personnelle et aux intérêts de dirigeants. Contrairement au souci commun en Occident d'anéantir le patrimonialisme, l'État en Afrique est organisé de façon à s'appuyer sur des individus. C'est ce qu'illustre, comme nous l'avons vu au long de ce chapitre, l'État Indépendant du Congo (EIC) du roi Léopold II qui s'est approprié l'espace congolais et aussi tout ce qui s'y trouvait, groupes humains et ressources naturelles.

Avec l'étude du néo-patrimonialisme et son application aux régimes politiques de Mobutu, Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila, nous avons vu que l'élite dirigeante a perpétué ce modèle à la période postcoloniale. Toutefois, lorsque cet État est sous contrôle patrimonial d'un seul maître (comme durant la colonisation ou sous le Parti unique de Mobutu), le monopole de la violence est, en apparence, conservé par l'État, grâce à la centralisation du pouvoir. Mais, en réalité, ce monopole est éclaté entre les strates de pouvoir incarnées par des individus qui exercent chacun un pôle effectif de contrainte. Avec les indépendances, comme avec la démocratisation, la fin de la centralisation a dévoilé l'écartèlement de cette contrainte entre plusieurs acteurs, devenus des pôles symbolisant certes l'autorité suprême mais assurant aussi et surtout leurs intérêts au sein de l'État.

A travers les caractéristiques d'une institution et ses principes de fonctionnement, on aperçoit les éléments justificatifs de l'éclatement du monopole de la contrainte. Pour Guy Aundu Matsanza, les violences en Afrique trouvent ainsi l'une de leurs origines dans l'échec de l'institutionnalisation qui semble découler du rôle attendu de l'État, tourné principalement vers l'extérieur ainsi que vers l'exploitation et la jouissance de ses ressources par ses animateurs¹¹⁶⁶.

3.4.2. Les principes de l'institutionnalisation de l'État¹¹⁶⁷

Si l'institutionnalisation doit garantir des structures adaptables, complexes, autonomes et cohérentes avec les valeurs et les attentes des gouvernés, les principes de cohésion, de hiérarchie, de séparation, d'autorité de la norme juridique et de légitimité, peuvent être retenus comme ses caractéristiques. Ces principes visent à neutraliser toute tentative de confiscation des structures de puissance publique par un individu, un groupe ou une structure monopoliste. Aussi, ces principes étouffent les velléités patrimoniales des acteurs sociaux dans l'exercice de la coercition dévolue au pouvoir public.

3.4.2.1. Principe de cohésion

Ce principe construit la stabilité de l'État sur les relations que ses structures établissent entre elles. Il entretient l'interdépendance entre les composantes du système politique afin d'empêcher l'autarcie, susceptible d'encourager la confiscation du pouvoir ou l'enfermement de la structure sur elle-même, et d'entraîner à terme un blocage ou une implosion des pôles de l'État. La cohésion au sein d'institutions telles que le gouvernement et le parlement exige un échange et une analyse contradictoire des avis avant toute décision engageant la collectivité. Elle permet le plus souvent de préserver l'intérêt général contre le dévoiement de la fonction institutionnelle vers les intérêts privés. Grâce à la concertation avant une prise de décision, la cohésion consolide l'équilibre des structures au sein de l'État.

Faisons remarquer que la cohésion ne sous-entend pas l'unanimité, motrice de la pensée unique et de la personnalisation du pouvoir, qui étouffe le dialogue, la diversité

¹¹⁶⁶ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 20.

¹¹⁶⁷ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 21-26. C'est chez à cet auteur que nous empruntons ces principes aux pages précitées.

d'opinions et d'idées. Elle est un socle du consentement issu de la volonté libre des citoyens, ou de leurs représentants, dans l'exercice du pouvoir. Par ce principe, la structuration de l'État fait des contradictions internes un élément d'unité et de communion entre les dirigeants ainsi qu'avec les citoyens. Le conflit est dans ce cas un facteur positif pour réformer et faire progresser la société. Le principe de cohésion ouvre les structures de l'État à l'environnement national puisqu'il permet de recueillir les critiques, les soutiens, les demandes et/ou les contraintes issues des citoyens pour un meilleur fonctionnement du système. De cette proximité, l'État conserve une relation avec la société à travers ses institutions (le gouvernement, le parlement et les structures intermédiaires telles que l'administration, les partis...).

3.4.2.2. Principe de hiérarchie

La hiérarchie dans l'État implique trois éléments majeurs que sont l'ordre, la dépendance et le formalisme des liens entre les structures, d'une part, et d'autre part entre les structures et leur environnement. D'abord, l'ordre établit l'agencement des structures de façon à les harmoniser pour diluer les conflits. Il permet d'organiser la relation entre les composantes de l'État de manière à éviter les divergences qui pourraient briser ou faire imploser le système. L'ordre fait de l'État un système organisé et stratifié, régi par une logique de fonctionnement. En d'autres termes, l'ordre impose des règles et détermine des rôles. La domination étant l'essence du pouvoir, l'ordre aide à intégrer des éléments étrangers dans les rouages pour en faciliter le fonctionnement. Il précise les limites et répartit les tâches de sorte que, quand certaines institutions sont chargées de tâches sécuritaires (armée, police, renseignement,...), d'autres se cantonnent aux questions sociales, politiques, culturelles, économiques (les ministères, les entreprises et services publics, ...) ou aux matières administratives (administration).

Ensuite, l'ordre d'agencement des structures ouvre une dépendance au sein de l'État entre les différents niveaux du pouvoir. Les rouages inférieurs dépendent de directives de niveaux supérieurs et ainsi de suite, afin qu'aucune structure ne soit indépendante de l'ensemble du système. Chaque structure est toujours soumise à une autre instance, afin qu'en définitive l'unique source de pouvoir soit la société (le peuple). C'est pour cela que Montesquieu a préconisé la règle selon laquelle « Le pouvoir arrête le pouvoir », qui empêche une structure d'avoir le contrôle total sur l'État. Chaque rouage a

une marge de manœuvre limitée, pour qu'aucun d'eux ne s'érige en pôle autonome. L'interdépendance construit le monopole étatique de la contrainte. Sans l'ordre et la subordination, les pôles deviennent autonomes et s'accaparent l'exercice de la contrainte.

Enfin, si la hiérarchie s'appuie sur la fonction de la dépendance et de l'ordre, elle subsiste grâce à la formalisation de relations entre les composantes de l'État. C'est ici qu'intervient la norme juridique. Lorsque l'informel prend le dessus sur le formel, l'ordre est ébranlé, le système hiérarchique est désarticulé. Le désordre d'un système cause son éclatement, et la structure perd l'unicité de ses prérogatives, mais peut subsister après réappropriation de ses compétences par ses agents. Ainsi, la voie est ouverte à l'usage privé de la violence légitime. Le principe de hiérarchie constitue un verrou à la polarisation de la violence grâce à la dépendance qu'il exige des uns des autres, ainsi qu'au formalisme imposé par l'ordre de chose au sein de l'État. Il empêche la patrimonialisation des structures et des fonctions par les individus qui en ont la charge.

3.4.2.3. *Principe de séparation*

Les structures sont reliées les unes aux autres afin d'entretenir la dépendance hiérarchique et la cohésion, mais simultanément leur institutionnalisation fait en sorte qu'elles soient aussi distinctes par la compétence de chacune. La séparation tient à la spécialisation et à la particularité de mission de chaque organe de l'État. Toutes les structures n'ont pas une même nature et n'assument pas la même mission. Si le pouvoir de l'État est partagé entre exécutif, législatif et judiciaire, par exemple, il existe aussi des compétences respectives selon chaque composante. Cette spécificité instaure des limites à l'action de chacune ; tout en les reliant, elle impose une séparation. A titre d'illustration, Guy Aundu Matsanza évoque la mission de défense du territoire ou de l'ordre public qui ne peut être accomplie par les services économiques ou fiscaux, et vice-versa, mais soutient l'idée que chaque mission requiert l'apport des autres afin de faire jouer l'interdépendance et la cohésion. Le principe de séparation fait de la complémentarité un élément essentiel dans l'affirmation du monopole de la contrainte.

La spécificité des missions mène à la spécialisation des structures dans leur secteur et à leur modulation à l'ensemble. Cette segmentation permet à la société de contrôler les missions qu'elle a confiées à l'État. Les tâches des structures peuvent ainsi

être surveillées : savoir qui fait quoi, quand, comment, afin d'établir clairement les responsabilités. Le principe de séparation implique aussi la séparation entre l'espace public et l'espace privé, les biens de l'État et les biens personnels, l'intérêt particulier et l'intérêt général dans l'exercice des charges publiques. Il empêche la confusion des rôles qui amalgamerait l'individu et la structure. Le fondement de la démarcation des structures étatiques selon la spécialisation de leurs missions freine l'usurpation de compétences, et empêche un contrôle privé des instruments de la puissance publique.

Le non-respect du principe de séparation fait sombrer les structures publiques en Afrique subsaharienne dans une confusion de compétences qui favorise l'usurpation de pouvoir et l'utilisation de la contrainte par des instances non autorisées. Cela explique, par exemple, l'interventionnisme des autorités militaires ou politiques dans le dédouanement des marchandises, le prélèvement ou le détournement de taxes et d'impôts par des agents non habilités...Le patrimonialisme prend ainsi ses marques dans la société et mène les structures étatiques à se détourner de leur mission spécifique pour des intérêts individuels. Violant le principe de séparation, des agents de l'État s'accaparent les compétences publiques, ce qui fait d'eux des sources de violence.

3.4.2.4. Principe d'autorité de la norme juridique

La norme juridique, en tant qu'ensemble des règles qui ordonnent la société et auxquelles les hommes doivent se conformer, scelle l'institutionnalisation des structures par la menace de la sanction, symbole de la puissance publique. Elle organise la contrainte afin de réguler la société. Elle puise son autorité dans le *contrat social*, source de la puissance publique. Elle s'intéresse à ceux qui attendent de l'État protection, sécurité ou bien-être, mais aussi à ceux qui agissent en son nom pour satisfaire les attentes des citoyens. Pour ces deux groupes, la norme juridique formalise les limites de la liberté d'action de chacun par la répartition des droits et devoirs. C'est pour cette raison que la norme juridique se scinde en *droit objectif* et *droit subjectif*. Elle garantit aux uns autant qu'aux autres une sécurité et une protection contre toute action qui violerait les directives issues de la volonté collective. A ce propos, lorsque *le droit objectif* régit le comportement social et les relations entre les êtres humains pour les conformer à l'intérêt du plus grand nombre et empêcher les volontés individuelles d'asservir la collectivité, le *droit subjectif*

règle les prérogatives attribuées à chaque individu en tant que membre de la société, de sorte qu'il puisse les invoquer pour assurer la protection de ses intérêts.

La norme juridique permet de distinguer l'espace public de l'espace privé, les matières qui relèvent de l'intérêt général de celles qui visent le respect des intérêts particuliers. Par cette « juridisation » des relations verticales et horizontales, l'État dispose d'un cadre de contrôle et de résolution des conflits qui jugule la « volonté du plus fort ». Ce principe fait de la Constitution, « loi fondamentale », une pierre angulaire de la régulation sociale : elle incarne non seulement la volonté générale par le fait qu'elle est votée par le peuple ou ses représentants, mais aussi l'idéal que la société veut atteindre à travers l'organisation et le fonctionnement des structures du pouvoir. La norme juridique puise dans la Constitution son autorité d'imposition à tous, de formalisation et d'« impersonnalisation » des rapports entre les structures étatiques et sociétales d'une part, et au sein de chacune des instances d'autre part, pour déterminer ce qui doit être fait ou ce qui ne peut pas être fait.

Le principe d'autorité de la norme juridique exige l'actualisation de la législation en fonction de l'évolution de la société, afin que rien n'échappe à l'emprise de l'État, au risque de faire des situations non régies par la loi ou la coutume une source d'arbitraire ou de polarisation de la violence. Dans l'État en Afrique, on constate que la législation est faible, que la loi s'accommode difficilement avec l'évolution de la société : les citoyens sont conduits à se faire eux-mêmes justice en dehors des cadres légaux. En outre, la promulgation des lois en violation des principes énoncés précédemment ôte aussi à la norme juridique son autorité et sa légitimité, car elle suscite la contestation lorsqu'elle est élaborée en fonction d'individus plutôt que de situations. Enfin, au-delà de l'actualisation des lois, le recrutement, la formation, les conditions de vie et de travail des agents commis à rendre le droit en ignorance de ces principes expliquent aussi la recrudescence des violences.

3.4.2.5. Principe de légitimité

Ce principe institutionnalise et enracine les structures de l'État dans la société, du fait qu'il recourt aux valeurs et attentes des gouvernés pour doter le pouvoir d'une assise sociétale. La légitimité de l'État repose sur le consentement libre des citoyens et leur

soumission aux structures publiques. Max Weber établit à ce sujet la source de légitimité dans ce qu'il considère comme « l'ordre, qui puise sa force sur le sentiment affectif et l'intérêt des citoyens »¹¹⁶⁸. D'une part, l'affection est bâtie sur la foi dans les valeurs ultimes obligatoires que le groupe instaure comme cadre de ses actes, et suscite une confiance dans les institutions, en tant qu'incarnation et organes d'application de ces valeurs. D'autre part, l'intérêt que chaque individu ou citoyen doit tirer de la pratique de ces valeurs pour la sécurité et le bien-être collectif procure aux instances chargées de ces missions l'aval de la société. L'intérêt devient en lui-même une source de légitimité, grâce à la codification de ces valeurs communes pour préserver la société de l'arbitraire. Dès lors, l'usage de la contrainte est reconnu à des structures légitimes, dans la mesure où elles veillent à appliquer ces codes en vue du bien-être de la collectivité.

Le principe de légitimité est donc un fondement de la puissance publique. La légitimité attribue la capacité de coercition aux structures étatiques, et impose la soumission à leur égard. Les individus-citoyens leur reconnaissent une puissance suprême de domination pour garantir l'intérêt général. La volonté collective est personnifiée dans l'État, elle lui impute une souveraineté au-dessus de laquelle aucune autre n'existe, suppose-t-on. L'application de ce principe suppose l'application de la démocratie car les normes doivent être codifiées par les instances représentatives de la société. La démocratie directe, participative ou représentative, met le fonctionnement de l'État hors de la mainmise d'un individu ou d'un seul groupe. L'exigence de la légitimité donne aux citoyens la possibilité d'interférer directement dans les affaires publiques pour empêcher l'abus de pouvoir ou son usurpation.

En Afrique subsaharienne, l'organisation du pouvoir de l'État dès la colonisation a éludé ces principes, la société locale ayant été exclue de la source du pouvoir et de l'inspiration des normes, qui limitent et organisent l'usage de la violence. Au lieu d'une institutionnalisation complète des structures, l'État importé d'Occident a été focalisé de façon sélective sur quelques principes et en a omis d'autres pour asseoir la domination d'une minorité. A l'indépendance, cet héritage légué à l'élite africaine s'est

¹¹⁶⁸ Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en RD Congo*, L'Harmattan, Paris, 2012, p. 25.

consolidée quand des dirigeants ont donné à leurs intérêts privés le statut de nécessité d'État.

Les cinq principes décrits ci-dessus se tiennent entre eux : en abandonner un mène progressivement à une désinstitutionnalisation, qui entraînera à terme la polarisation et la prolifération des violences. L'escamotage de ces principes depuis la colonisation fait que l'État en Afrique ne dispose pas toujours d'un vrai monopole de contrainte ; celle-ci est plutôt multi-polarisée autour d'individus et de groupes, pour leur compte. La prolifération résulte aussi de l'imbrication de diverses logiques : à la fois moderne et traditionnelle, d'indépendance et dépendance, externe et locale. Chacune participe à l'appropriation d'un pôle de contrainte de l'État, ce qui contribue davantage à affaiblir le même État.

Conclusion du troisième Chapitre

En intégrant le chapitre sur « l'étude de quelques théories politiques sur la faiblesse de l'État au Congo », notre objectif était d'enrichir nos connaissances sur le problème de l'État faible afin de mener une réflexion proprement politique. L'analyse de cette notion d'État faible devrait nous permettre par la suite d'interroger de manière aisée le discours social de l'Église catholique au Congo sur les racines, les enjeux et les implications de l'État faible au Congo.

Pour atteindre cet objectif, nous avons d'abord clarifié le sens du concept État, et donné son évolution historique. Cette requête nous a permis de voir que la formation de l'État s'est étalée sur plusieurs siècles, à partir de la fin du Moyen-Âge. Comparativement à ce long terme sur lequel s'est étendue la formation de l'État en Occident, nous avons remarqué que l'État en Afrique est de formation récente dans la mesure où il a été importé dans ce continent par la colonisation entreprise par les puissances occidentales vers la fin du XIXe siècle jusqu'au XXe siècle. Avec le faible enracinement qu'il connaît en Afrique, l'État accuse de signes de faiblesse qui ne lui permettent pas d'accomplir comme il se doit ses fonctions régaliennes, surtout si l'on prend en compte la définition wébérienne de l'État qui met en exergue deux composantes de l'État, à savoir le monopole de la violence légitime, d'une part, et la séparation entre les sphères publiques et privées qui présuppose l'obéissance non pas à une personne mais à des règlements impersonnels.

L'analyse de la question du monopole de la violence dans le contexte africain nous a révélé que l'État n'a pas toujours la maîtrise du monopole de la contrainte physique légitime nécessaire à son fonctionnement harmonieux, dans la mesure où les forces armées et de sécurité peuvent être concurrencées par des groupes armés « privés », constitués sur des bases locales, ethniques¹¹⁶⁹, ce qui accentue la désinstitutionnalisation de l'État. En outre, alors que la genèse de l'État occidental a impliqué une « dépatrimonialisation », une séparation des biens des détenteurs du pouvoir politique et des ressources publiques, nous avons remarqué que les États africains sont souvent caractérisés par un néo-patrimonialisme, c'est-à-dire par un accaparement des ressources publiques, en même temps que du pouvoir, par les gouvernants. Ceux-ci se constituent des fortunes personnelles et confortent la position de leur clan en distribuant les ressources publiques selon des critères contredisant le principe de redistribution « universaliste », ou à tout le moins tendanciellement impartiale, qui régit les États-providence occidentaux. Des pratiques clientélistes systématiques « privatisent » l'État importé ; elles s'opposent à la rationalisation de l'administration, en substituant des privilèges sociaux, familiaux ou ethniques aux critères de recrutement impersonnels propres aux bureaucraties occidentales¹¹⁷⁰.

C'est pour vérifier l'effectivité de ces pratiques néo-patrimoniales dans la gestion de l'État en Afrique que nous avons étudié de manière approfondie les théories politiques du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme tout en appliquant leurs enseignements à la réalité politique du Congo/Zaire. Le résultat obtenu à l'issue de cette étude a confirmé que pour comprendre les crises répétées que connaissent les États-nation, l'on ne peut ignorer tout de leur passé colonial. Dans le cas précis du Congo/Zaire, nous avons vu que l'État est né comme propriété privée de Léopold II sur lequel il a mis en œuvre une politique patrimoniale. La politique de Léopold II a, par la suite, été assimilée par les dirigeants postcoloniaux du Congo, spécialement de Mobutu à Joseph Kabila, qu'ils ont adopté en théorie et en pratique le comportement du roi des Belges, comme s'ils avaient en face une propriété privée.

¹¹⁶⁹ Cf. Frédéric LAMBERT, Sandrine LEFRANC, *50 fiches pour comprendre la science politique*, Bréal, 2014 (5^e édition), p. 19.

¹¹⁷⁰ Cf. Frédéric LAMBERT, Sandrine LEFRANC, *Op.cit.*, p. 18.

Pour illustrer l'impact que la politique patrimoniale de Léopold II a exercée sur les dirigeants congolais, nous pouvons nous référer encore au reporter américain Adam Hochschild qui montre que l'histoire de l'État Indépendant du Congo qui était présenté comme la matérialisation d'une mission civilisatrice et philanthropique fut une histoire d'ambition personnelle et de cupidité qui a mobilisé le pouvoir comme terreur et conduit au sacrifice des vies humaines. Autrement dit, la terreur, l'oppression et le sacrifice des vies humaines à l'autel des ambitions personnelles et du Capital sont des traits constitutifs de l'imagination fondatrice ayant inscrit le Congo dans la modernité capitaliste sous la houlette du roi des Belges. D'où la conclusion que, pour Léopold II, « le Congo n'était qu'un réservoir de matières premières et d'une force brute à bon marché. Le comble des malheurs est que cette imagination fondatrice n'a pas été interrompue ; elle continue à structurer l'institution héritière de l'État colonial, à savoir l'État-nation qui n'a pas réussi à se donner un autre statut que celui de « zone de commerce international »¹¹⁷¹.

Malheureusement, la réalité politique du Congo n'a pas changé. Les acteurs changent mais la politique mise en œuvre est toujours la même. Tel est le constat fait par un théologien Ougandais -Emmanuel Katongole - qui montre que l'avenir est compromis sans une rupture avec cette spirale de la violence toujours en cours :

« Le Congo opère toujours selon la même règle de pillage et de cupidité. Les acteurs changent, mais le scénario semble inchangé. La guerre récente au Congo oriental, qui a laissé 3,8 millions de morts et encore plus de sans-abris, ne fait que signifier son escalade et sa démocratisation. A l'endroit où il y avait autrefois une violence et un pillage soutenus par l'État, il y a maintenant un étalage de milices privées, certaines profitant du soutien de pays voisins comme l'Ouganda et le Rwanda, chacun se battant pour le contrôle d'une portion des ressources minérales et naturelles du Congo »¹¹⁷².

La situation que décrit Emmanuel Katongole à travers les lignes qui précèdent est loin d'être le propre du Congo. Si le théologien ougandais s'est attardé sur la connexion entre l'État indépendant du Congo et ce qu'il est devenu après 1960, c'est parce

¹¹⁷¹ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, P.L.E. Peter Lang s.a., 2013, p. 228-229.

¹¹⁷² KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 229. Emmanuel Katongole est un prêtre de l'Archidiocèse de Kampala (Ouganda). Il a été formé aux États-Unis, plus précisément à Duke University. Sa thèse a porté sur Stanley Hauerwas. Sa pensée sur la « ré-imagination sociale et politique de l'Afrique » (KaserekaKavwahirehi : 2013) est présentée dans deux principaux ouvrages : *A Futur for Africa. Critical Essays in Christian Social Imagination* (2005), *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa* (2010).

qu'il voit en lui un paradigme illustrant l'histoire sociale et politique de bien d'autres pays africains. En effet, en Ouganda comme au Zimbabwe, au Libéria comme en Sierra Léone, en Guinée comme au Niger et au Togo, on est confronté à la même « politique de cupidité, de la dépossession et de la brutalité de l'État »¹¹⁷³. D'où la conclusion que tire KaserekaKavwahirehi et à laquelle nous souscrivons, et que affirme que

« L'analyse de l'histoire sociale et politique du Congo depuis Léopold II jusqu'à Mobutu et aux Kabila (père et fils) en passant par la période proprement belge (Congo belge), montre qu'on ne peut comprendre le mélodrame sociopolitique de bien de pays africains si on fait fi du récit fondateur du projet colonial. L'Afrique a été imaginée et inscrite dans la modernité comme un *no man's land*, une terre vacante ou, si l'on veut, une *Terra nullius* que les puissances étrangères pouvaient s'approprier et exploiter à leur guise dans un mépris total des droits, de la dignité ou de l'humanité de l'autre homme (l'Africain). Autrement dit, l'Afrique n'a de valeur qu'en fonction du projet colonial d'exploitation capitaliste et de dépossession culturelle. En ce sens, la folie des leaders comme Mobutu, Idi Amin et Bokassa est un bel exemple 'des performances prédictibles à partir du scénario (script) imaginé de l'Afrique moderne'. Ces leaders qui ont été des acteurs clés de l'histoire de l'Afrique postcoloniale 'n'étaient que des 'types' coloniaux, c'est-à-dire des reproductions mimétiques des acteurs coloniaux comme Kurtz, Léopold, et Ian Smith' »¹¹⁷⁴.

C'est pour tenter de sortir d'une telle situation marquée par le néo-patrimonialisme qui privatise l'État et l'affaiblit au jour le jour que nous avons proposé quelques principes d'institutionnalisation de l'État au Congo dans la mesure où l'institutionnalisation doit garantir des structures adaptables, complexes, autonomes et cohérentes avec les valeurs et les attentes des gouvernés. Il reste à voir comment l'État faible apparaît dans le discours social de l'Église du Congo et la manière dont l'épiscopat congolais en a décrit les enjeux et les implications.

¹¹⁷³ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 229.

¹¹⁷⁴ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 229.

CHAPITRE 4:

L'ÉTAT FAIBLE DANS LE DISCOURS SOCIAL DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO ENTRE 1990 ET 2016

La problématisation du concept d'État faible que nous avons faite dans le précédent chapitre, notamment avec l'étude des théories politiques du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme, nous a permis de comprendre les mécanismes par lesquels un État devient faible, c'est-à-dire une structure sociale dont le pouvoir n'est pas exercé par des institutions légitimement établies mais plutôt par des individus ou encore par des réseaux qui détournent le pouvoir et le gèrent à leur propre profit. A travers le présent chapitre, nous voulons poursuivre notre réflexion sur l'État faible dans le discours social de l'Église catholique au Congo, dans le but de voir comment ce dernier y est perçu et décrit dans la période allant de 1990 à 2016.

Nous faisons l'hypothèse que les actes du magistère posé par l'épiscopat congolais depuis 1990 jusqu'en 2016, dans le cadre de la mission d'enseignement de l'Église, méritent une attention particulière, dans la mesure où - sans ignorer les questions doctrinales et pastorales qui lui sont propres-, ces actes du magistère ont construit également un discours sociopolitique riche et abondant¹¹⁷⁵, grâce auquel l'Église catholique prend part au débat sur la vie sociale au Congo-Kinshasa.

Pour mettre en œuvre cette hypothèse, nous allons repartir le présent chapitre en trois sections dont la première s'attache à fournir quelques précisions formelles sur la nature du discours social de l'Église catholique au Congo, c'est-à-dire expliquer la diversité des textes qui forment le corpus de ce discours, ses auteurs, les destinataires, la manière dont sa production est faite généralement au niveau du Secrétariat général de l'épiscopat congolais à Kinshasa ; la deuxième section porte sur l'étude proprement dite du

¹¹⁷⁵ Deux ouvrages rassemblent la majeure partie des textes du discours social de l'Église du Congo sur un demi-siècle, de 1956 jusqu'en 2006 : Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998), Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998 ; Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth avec la précieuse collaboration du Secrétariat Général de la CENCO (Textes rassemblés et édités par), *Église et Société. Le discours socio-politique des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), Tome 2 : Messages, Déclarations et Points de presse des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (1996-2006) et la Transition Politique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2008. Les textes publiés par les évêques catholiques de la RDC après 2006 peuvent être trouvés sur le Site Officiel de l'Église catholique au Congo : www.cenco.cd.

discours social sur l'État faible entre 1990 et 2016, en focalisant une attention particulière aux acteurs ainsi qu'aux faits et gestes qui conduisent et maintiennent l'État congolais dans une situation de faiblesse ; quant à la troisième section, elle propose d'effectuer une relecture critique du discours social de l'Église catholique au Congo, avec comme objectif de relever les forces et les faiblesses ou limites du discours social des évêques congolais, tout en ouvrant de nouvelles perspectives pouvant permettre à ce même discours de produire tous ses effets.

4.1. Nature du discours social de l'Église catholique au Congo et procédure de production.

Pour mieux s'approprier le message d'un texte, il nous semble toujours nécessaire d'en connaître l'auteur ou les auteurs, les destinataires, le style utilisé pour son élaboration de même que le contexte qui prévaut. En ce qui concerne le discours social de l'Église catholique au Congo, nous avons remarqué que les actes du magistère sociopolitique publiés par les évêques du Congo connaît différentes formes, différents auteurs, des destinataires variés¹¹⁷⁶, sans oublier la procédure utilisée pour la production du discours.

4.1.1. Formes des textes

Le discours social de l'Église catholique au Congo revêt diverses formes. Pour ne citer que les deux volumes¹¹⁷⁷ qui rassemblent une importante partie de ce discours social élaboré entre 1956 et 2006, nous trouvons qu'il comporte tour à tour des mémorandums, des déclarations, des messages, des exhortations pastorales, des lettres

¹¹⁷⁶ Cf. Antoine MATENKADI FINIFINI, « Les Actes du magistère sociopolitique de la CENCO. Du mémorandum à la fin de la transition politique (1990-2006) », dans AA. VV., *Évangile et Mission libératrice de l'Église en Afrique. Mélanges offerts au Professeur Paul-Marie BuetubelaBalembo*, in *Revue Africaine de Théologie*, volume 34 (avril-octobre 2010), p. 239-256.

¹¹⁷⁷ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998), Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998 ; Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth avec la précieuse collaboration du Secrétariat Général de la CENCO (Textes rassemblés et édités par), *Église et Société. Le discours socio-politique des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), Tome 2 : Messages, Déclarations et Points de presse des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (1996-2006) et la Transition Politique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2008. D'autres textes du discours socio-politique de l'Église catholique au Congo publiés après 2006 peuvent être trouvés sur le Site Officiel de l'Église catholique au Congo : www.cenco.cd.

pastorales, des lettres, de note doctrinale, de mises au point, des communiqués, des communiqués de presse, de Communication, de point de presse.

4.1.2. Auteurs des textes

Publiés dans le cadre de la Conférence épiscopale nationale du Congo, les textes du discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo connaissent une pluralité d'auteurs, bien que certains textes du discours fassent l'exception, notamment ceux qui portent la signature du Président de ladite Conférence. Rappelons que l'Église catholique au Congo comporte 47 diocèses subdivisés en six provinces ecclésiastiques correspondantes aux anciennes provinces politico-administratives du pays à l'époque coloniale du Congo belge. La conférence épiscopale nationale du Congo constitue l'Assemblée des évêques catholiques du pays. Sa structure comprend l'Assemblée plénière, le Comité Permanent, la Présidence (de la Conférence épiscopale), le Secrétariat Général, les Commissions épiscopales nationales et les Conférences épiscopales provinciales. C'est à travers ces structures qu'émergent les auteurs des textes du discours social de l'Église catholique. Évidemment, des évêques peuvent agir à titre individuel, à travers leurs diocèses, pour apporter leur contribution au discours social de l'Église catholique du Congo.

Concrètement parlant, certains textes ont pour auteur l'Assemblée générale de tous les évêques du Congo, d'autres, le Comité Permanent des évêques, d'autres textes, la Présidence de la Conférence des évêques, c'est-à-dire qu'ils portent la signature soit du Président ou du Vice-Président de la même Conférence, ou encore les deux à la fois, d'autres textes proviennent des six Assemblées provinciales des évêques du Congo, de l'évêque diocésain lui-même, et enfin, du Secrétariat général de la Conférence épiscopale.

4.1.3. Destinataires des textes

De toutes les formes de textes du discours social de l'Église catholique, seuls les Mémoires, Déclarations et Messages indiquent clairement leurs destinataires. Les mémoires sont adressés à deux catégories d'auteurs, à savoir le Président de la République, et le Secrétaire général des Nations Unies ; quant aux Déclarations et Messages, les évêques catholiques les ont souvent destinés aux « chrétiens catholiques, au peuple zaïrois/congolais, aux fidèles catholiques, aux chrétiens, aux catholiques, aux fidèles et aux hommes de bonne volonté. Si les documents sont restés constants dans la

désignation du second destinataire à savoir « les hommes de bonne volonté », autant les expressions ont plus d'une fois changé pour désigner les destinataires du premier groupe appelés tantôt « chrétiens catholiques », « fidèles catholiques », tantôt « chrétiens », « catholiques » ou « fidèles » seulement.

Toujours à l'intérieur des documents, dans certains textes de la Conférence des évêques du Congo, les spécifications de destinataires sont plus précises : « le Chef de l'État, les autorités civiles et politiques, les partis politiques, les hommes politiques, les gouvernants, les conférenciers, les amis et partenaires du Zaïre, à l'armée, au peuple, aux autorités zaïroises, aux instances responsables de la gestion financière et de l'économie nationale, à l'ensemble de la population, à tous les électeurs, aux prêtres et aux membres des instituts de vie consacrée, aux catéchistes et aux enseignants, aux prêtres, aux religieux et religieuses, aux agents pastoraux, aux partenaires extérieurs, aux membres de la classe politique, aux forces armées, aux agents d'évangélisation, à nos amis étrangers, au peuple de Dieu qui est au Zaïre, aux pays étrangers, aux acteurs politiques congolais, au peuple congolais, à la Communauté Internationale, aux pays voisins et aux membres de l'Union Africaine, à nos fidèles, au parlement, au gouvernement, à la commission électorale indépendante, aux professionnels des médias, aux forces de l'ordre, aux nouveaux dirigeants ». Bref, les évêques s'adressent à un public diversifié.

4.1.4. Procédure de production du discours social de l'Église catholique au Congo

D'après les informations fournies par le Secrétariat général de la Conférence épiscopale nationale du Congo¹¹⁷⁸, la production des messages, déclarations ou exhortations du Comité Permanent ou Assemblées plénières de la Conférence épiscopale nationale du Congo se fait de la manière suivante :

1. Le thème du document à produire et le caractère qu'il va revêtir (message ou déclaration) sont fixés par consensus en plénière par les évêques à la suite d'échanges sur le paysage socio-pastoral des différents diocèses du Congo. Il s'agit pour chaque évêque de donner une synthèse de la situation vécue dans son diocèse au plan pastoral,

¹¹⁷⁸ Il s'agit des informations recueillies auprès de Monsieur l'Abbé Georges Kalenga, deuxième Secrétaire général de la Conférence épiscopale nationale du Congo, à Kinshasa, en date du 17 avril 2020.

c'est-à-dire le fonctionnement du diocèse comme Église particulière, au plan politique, au plan économique, au plan sécuritaire, et au plan social. C'est l'ensemble de ces différents facteurs qui permet à l'Assemblée plénière des évêques de prendre option pour un sujet et un type de document à produire à l'issue de leur rencontre. Le texte du paysage socio-pastoral est préparé et présenté en assemblée plénière par la Commission Épiscopale Justice et Paix, après un examen préalable du Secrétariat Général de la Conférence. Par tradition, c'est toujours avec le texte du paysage socio-pastoral que commencent à proprement parler les travaux d'échanges sur les orientations pastorales.

2. La première mouture du texte est élaborée par le Secrétariat général de l'épiscopat, en l'occurrence le deuxième secrétaire général Adjoint de la Conférence des évêques qui s'occupe de la « pensée des évêques ». Le Secrétariat général propose le titre du document avec la première mouture.
3. Le Secrétariat général peut s'associer quelques autres secrétaires des Commissions épiscopales ou autres experts dans l'enrichissement de la première mouture.
4. La première mouture du message ou déclaration est soumise à la plénière des Évêques pour appréciation (allure, forme, fond, pertinence, destinataires...) en plusieurs séances déterminées plus ou moins à l'avance dans la répartition des matières adoptées en début des travaux.
5. Le même texte est encore soumis à un petit comité d'évêques pour relecture avec les Secrétaires généraux avant adoption en plénière.
6. L'adoption finale se fait en plénière paragraphe par paragraphe. Les secrétaires des Commissions épiscopales participent aux discussions sur le texte en plénière.
7. Le toilettage du texte est fait par le Secrétariat général ; quelques trois ou cinq évêques peuvent être associés si nécessaire à ce travail de toilettage.
8. Le Secrétariat général s'occupe de la publication et de la diffusion

4.2. L'État faible dans le discours social de l'Église catholique au Congo de 1990 à 2016.

Après avoir exposé la manière dont la production du discours social des évêques du Congo est effectuée, nous pouvons alors examiner comment la question de l'État faible fait son émergence dans le même discours. A ce propos, nous relevons déjà que l'Église catholique en République Démocratique du Congo est restée attachée à la

tradition épistolaire qui s'enracine dans la Bible, dans les écrits des Pères de l'Église, dans le Magistère de l'Église universelle. Les déclarations, messages, memoranda de l'épiscopat congolais qui forment le discours social de l'Église catholique visent à dénoncer, interpeller, exhorter les pouvoirs publics et le peuple congolais, afin d'aider à prévenir des crises politiques que connaît le pays au long de son histoire tout en indiquant les voies de sortie pour vivre bien en société. Pour suivre l'évolution du discours social des évêques congolais concernant sa réflexion sur le concept d'État faible, nous allons répartir ce dernier en cinq périodes successives qui vont de 1990 à 1995, de 1996 à 2002, de 2003 à 2006, de 2007 à 2016¹¹⁷⁹.

4.2.1. Période de lutte de l'épiscopat pour l'instauration de la démocratie (1990 à 1995)

Le discours que le président Mobutu avait prononcé le 24 avril 1990 a déclenché le processus de démocratisation de la vie politique au Zaïre. Rappelons que Mobutu avait, à l'occasion aboli le rôle dirigeant de son parti le Mouvement Populaire de la Révolution et a tenté à nouveau l'expérience du multipartisme. L'Église catholique n'est pas restée en marge de cette nouvelle ère que prenait la vie politique au Zaïre. Le discours social de l'épiscopat zaïrois a beaucoup réfléchi sur les faiblesses de l'État zaïrois tout en montrant comment l'État pouvait s'en sortir afin d'accomplir désormais les missions régaliennes longtemps délaissées. C'est dans ce contexte précis que, répondant à l'appel du Chef de l'État qui invitait chaque citoyen zaïrois, en 1990, de se prononcer sur « la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales » en place depuis 1965, l'épiscopat zaïrois a publié un texte majeur qui trace clairement les contours de l'État faible au Zaïre et propose des « remèdes prioritaires » pour sortir de la crise des institutions politiques nationales du Zaïre.

4.2.1.1. Mémoire des évêques au Chef de l'État. De la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales (9 mars 1990)

Dans son discours de Nouvel An devant les corps constitués le 14 janvier 1990, le Président Mobutu avait annoncé l'ouverture d'une vaste consultation nationale sur la

¹¹⁷⁹ Pour cette périodisation du discours social de l'Église catholique au Congo, nous nous inspirons de l'ouvrage de Nestor SALUMU Ndalibandu, *Église catholique et droits de l'homme en RDC. 1991-2016*, Paris, L'Harmattan, 2018, p. 30-44.

situation du pays et le fonctionnement des institutions politiques. Le contexte dans lequel cette consultation est convoquée est double : au niveau interne, au Zaïre, il y a le mécontentement grandissant de la population qui croupit dans la misère depuis de nombreuses décennies ; au niveau externe, il y a le mouvement de démocratisation qui emportait progressivement les systèmes politiques totalitaires de l'Europe de l'Est depuis les réformes initiées en URSS par Mickael Gorbatchev et la chute du mur de Berlin en septembre 1989, mouvement qui a gagné l'Afrique francophone avec le retour du pluralisme politique après la brève expérience de démocratie vécue au cours des années 1960. Le mémorandum que les évêques adressent au Président Mobutu est donc une réponse de l'Église catholique à cet appel lancé par le chef de l'État au peuple zaïrois. Comme d'aucuns l'ont reconnu, « la pertinence et la qualité de son analyse en ont fait un document clé de la transition vers la troisième République »¹¹⁸⁰.

L'hypothèse que se donnent les évêques dans le mémorandum du 9 mars 1990 est que depuis une vingtaine d'années, le Zaïre a pris une option politique et mis en place un système de gouvernement qui l'ont finalement conduit à une crise des institutions et une impasse d'autant plus inquiétante qu'elles résistent à toutes les cures envisagées depuis quinze ans. C'est que le mal est à la racine et non pas en surface. Aussi est-ce sur cette racine du mal qu'ils entendent s'arrêter, sans vouloir pour autant ni juger les intentions et les personnes ni méconnaître tout le bien réalisé par la IIe République, un bien qu'il a été donné de reconnaître en d'autres occasions¹¹⁸¹. Face à l'ampleur de l'impasse politique dans laquelle se trouve le pays, les évêques soutiennent l'idée selon laquelle un débat public s'avère nécessaire et incontournable à l'échelon national, afin que toutes les institutions chargées du gouvernement de l'État et de la gestion de la chose publique soient soumises à une évaluation sans complaisance et un nouvel examen. Une telle évaluation est d'autant plus indiquée que la II^{ème} République vient d'entrer dans sa vingt-cinquième année d'existence¹¹⁸².

¹¹⁸⁰ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.* p. 335.

¹¹⁸¹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.* p. 337.

¹¹⁸² Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 337, n° 5.

Dans leur argumentation, les évêques affirment que, pour être efficace et fructueux, un débat public de cette nature doit éviter de s'enliser dans le quotidien et le ponctuel afin de se situer au niveau des principes qui commandent le système et la machine politique de notre pays¹¹⁸³. C'est la raison pour laquelle, ils procèdent à un repérage des « racines de la crise des institutions » politiques du Zaïre, avant de proposer quelques « remèdes prioritaires » à cette crise des institutions.

1. Des racines de la crise des institutions nationales :

Les évêques mettent en avant six éléments qui, selon eux, sont à la base de la crise des institutions politiques nationales du Zaïre. Il s'agit d'un système politique hybride mis en œuvre par le régime Mobutu, du Mouvement Populaire de la Révolution, du Parti-État, du Régime présidentiel zaïrois, de la gestion financière, de l'endettement national et responsabilité internationale.

1.1. Système politique hybride

D'après le mémorandum des évêques au Chef de l'État, les évêques écrivent :

« A la lumière de la situation de notre pays et de la géopolitique actuelle, en relisant l'enseignement de l'Église universelle et nos propres directives antérieures, nous osons affirmer que la cause principale, sinon la racine de la paralysie des institutions nationales et de la crise des structures de l'État, réside dans un système politique hybride. Celui-ci puise dans le *libéralisme* les avantages qu'offrent – en fait à une minorité – la jouissance la propriété privée, et emprunte par ailleurs au *totalitarisme* les méthodes de conquête et de maintien au pouvoir. Non pas que l'emprunt en tant que tel soit un procédé répréhensible, mais n'ayant pas pris en compte l'irréductibilité des principes qui font la cohérence intrinsèque de chacun des deux systèmes, celui du Zaïre, faute d'une synthèse nouvelle et harmonieuse, s'est malheureusement enfermé dans un jeu de contradictions internes. Il a hérité des faiblesses de l'un et l'autre système d'une part et, d'autre part, donné lieu à un pouvoir absolu et autocratique, au maintien duquel concourent les capitaux et les biens produits grâce à l'économie du marché. A côté du libéralisme et du totalitarisme, une troisième source d'inspiration du système politique zaïrois est, sans conteste, le principe, en soi valable, du recours à l'authenticité. Mais son application,

¹¹⁸³ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 337, n° 6.

sujette à caution, a engendré un pouvoir monarchique, négligeant la philosophie du système traditionnel notamment la solidarité économique du prince avec tout son peuple et la participation de ce dernier à la gestion de la chose publique »¹¹⁸⁴.

Dans ce passage précité, les évêques indiquent ce qu'ils considèrent comme la cause principale ou la racine de la crise du pays, à savoir l'incohérence du système politique qui affecte toutes les autres dimensions de l'État. Toute l'économie du pays est mise au service du président et de ses courtisans jouisseurs d'une part et, d'autre part, toutes les structures et tous les services par lesquels l'État doit garantir la sécurité et le bien-être des citoyens sont ordonnés au maintien du pouvoir absolu et autocratique. Les citoyens qui ne pouvaient espérer profiter des richesses du pays que grâce à une justice sociale sont plutôt maintenus dans la terreur, la répression et la précarité, le but étant d'anéantir toute capacité de résistance ou de rébellion. Les luttes sociales et les revendications du peuple sont perçues comme un manque de loyauté et de gratitude envers le pouvoir en place. En bref, le régime de Mobutu avait mis en place un monde politique inversé où la puissance (*potentia*) qui est principe procède maintenant du pouvoir (*potestas*) qui est la forme ou dérivé. C'est le pouvoir dans ses formes qui limitait la puissance originare de la politique. Essentiellement brutal et répressif comme au temps de Léopold II, le véritable fondateur de l'imagination sociale dont le pays n'a pas encore réussi à se libérer, l'État se définit contre le peuple qui doit devenir invisible ou ne paraître que sous l'ombre de l'autocrate. C'est en lui, par lui et pour lui que le peuple doit vivre.

L'économie qui partout ailleurs se rationalise, est régie dans le Zaïre de Mobutu par « deux types de pulsions : d'une part le désir illimité d'acquisition des biens et des richesses (*chrématistique*), et, de l'autre, l'abrutissement dans la jouissance (*pleonexia*). Ces deux pulsions (posséder, détruire et s'auto-détruire) s'inscrivent dans une économie de la somptuosité et une politique de la volupté héritées à la fois des imaginaires historiques coloniaux et ancestraux de gouvernement dont elles se nourrissent. Il s'agit pour l'autocrate Mobutu et pour tous ceux qui sont dans son entourage d'exercer une domination inséparable de la jouissance des ressources du sol et du sous-sol, des corps et de la vie des hommes et des femmes sous leur pouvoir. Cette jouissance boulimique atteint

¹¹⁸⁴Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 338, n°7.

son sommet dans le plaisir de donner la mort ou mieux de voir mourir ses adversaires politiques perçus désormais comme des ennemis qu'il faut à tout prix humilier et éliminer publiquement¹¹⁸⁵. En somme, comme le dit bien Achille Mbembe,

« qu'il s'agisse de dépenser des vies ou de gaspiller des biens, (l'économie) se caractérise par son incontinence et sa débauche. C'est donc une économie de type souverain, du moins dans le sens où Bataille, par exemple, disait de la souveraineté qu'elle est une manière de dépenser à fonds perdus, sans retour, et sans réserve. (...) le refus du pouvoir d'économiser la vie de ses sujets ou de la ménager repose sur l'idée selon laquelle il y en a en abondance (et donc elle est superflue) »¹¹⁸⁶.

Ainsi donc l'État congolais qui a été cannibalisé par un pouvoir s'exprimant préférentiellement sur le mode orgiaque, se retrouve-t-il aux prises avec le capitalisme international sans le moindre embryon d'un capitalisme national ou local qui pouvait servir de rempart contre les vautours internationaux. Même les unités de production héritées de la colonisation n'ont pu résister à la prédation doublée d'une extraversion généralisée. A ces dimensions idéologico-politiques et économiques, il faut ajouter l'absence de solidarité entre le prince (avec sa cour) et le peuple. Celui-ci en effet est « abandonné à lui-même et réduit à se débrouiller tout seul et en toutes choses, car des institutions publiques chargées d'assurer la solidarité nationale sont empêchées de fonctionner pendant que des organisations partisans sont mises en place contre lui »¹¹⁸⁷. Ceci signifie l'absence de ce que KaserekaKavwahirehi appelle « un monde commun et des aspirations communes qui sont le fondement même de l'État. L'arbitraire et la violence s'imposent comme mode de gouvernement et de relation sociale dans un espace dominé par la lutte impitoyable pour la survie »¹¹⁸⁸.

1.2. Mouvement Populaire de la Révolution (MPR)

S'agissant du Mouvement Populaire de la Révolution, le parti dont Mobutu est le Président-Fondateur, les évêques déclarent que « outre la volonté louable de constituer un seul peuple et une seule Nation, la révolution est l'idéal prôné par le Mouvement

¹¹⁸⁵ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, P.I.E. PETER LANG s.A., 2013, p. 182.

¹¹⁸⁶ Achille MBEMBE, cité par KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 183.

¹¹⁸⁷ C.E.Z. (Conférence Épiscopale du Zaïre), « Tenez bon dans la foi (Cf. 1 P5,9). Message des évêques du Zaïre aux fidèles catholiques, cité par KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 183.

¹¹⁸⁸ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 183.

populaire de la Révolution. Or, dans la dialectique sous-jacente aux systèmes dits révolutionnaires – ainsi qu’en témoigne l’histoire -, un tel idéal implique le refus de toute « norme permanente de référence ». Il engage un processus et une suite ininterrompue de renversements de situations acquises et d’échelles des valeurs sociales, éthiques et morales. Pour les évêques, c’est bien cette logique révolutionnaire qui a fait courir le risque au peuple zaïrois dans son ensemble et qui a conduit le Zaïre au relativisme moral et au laxisme que nous déplorons tous aujourd’hui. Dans ce contexte, on pourrait comprendre la prolifération cancéreuse de mouvements philosophiques, idéologiques et mystiques de tout genre, dont l’objectif principal est, bien souvent, de miner les critères de moralité reçus dans notre pays, ou, en définitive de détruire la Nation elle-même ¹¹⁸⁹.

1.3. Parti-État

Parmi les équivoques à lever et les incohérences issues du système politique hybride zaïrois, les évêques notent « en premier lieu l’institutionnalisation du Mouvement populaire de la révolution (1970) et sa transformation en Parti-État (1974) ». Pour les évêques,

« celui-ci ne peut avoir d’autre effet qu’un dédoublement inutilement coûteux des structures et instances de gouvernement ainsi qu’une gestion de l’État au rythme d’un parti politique. Et puis, les évêques se demandent si ce Parti en est encore un, du moment que tous les Zaïrois en sont obligatoirement membres. Enfin, disent-ils, la primauté du Parti sur l’État nous paraît difficilement acceptable : par nature, l’État reste premier ; les partis appelés à se succéder dans le temps demeurent à son service. Le Parti devenu institution suprême a envahi non seulement tout l’appareil politico-administratif de l’État, mais également tous les secteurs de la vie nationale. Partout où il a été introduit et organisé- dans les écoles, les sociétés économique-financières, l’administration publique, le gouvernement ou Conseil exécutif, l’armée...-, il a eu une très forte tendance à l’inversion de l’échelle des valeurs pour ce qui est des critères de recrutement, d’appréciation et de promotion : la solidarité entre dirigeants, le népotisme et le militantisme – concept aux contours très flous -, l’ont généralement emporté sur la vertu et la compétence. De ce fait, la notion du bien et du mal se confond avec la sécurité du Parti-État, et la sanction des militants par ailleurs coupables devient un non-sens, car le Mouvement

¹¹⁸⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N’Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 338, n°8.

populaire de la révolution, institution et valeur suprême, est devenu la seule norme de référence »¹¹⁹⁰.

1.4. Régime présidentiel zaïrois

Ce qui préoccupe les évêques dans leur réflexion sur le régime présidentiel zaïrois, c'est bien sa pertinence politique. Selon eux, dans ce système hybride, le régime présidentiel, tel qu'il est organisé dans notre pays, veut que le Chef de l'État soit le premier responsable autant des instances dirigeantes du Parti que du pouvoir exécutif. Une telle organisation conduit inévitablement à un « monisme politique » et « une concentration du pouvoir à outrance », qui laisse peu de place à la responsabilité des autorités subalternes. Elles risquent d'inhiber pour ne pas dire supprimer, en pratique, la liberté d'expression au détriment d'une saine critique du fonctionnement des institutions.

Dans un tel système, la critique publique des institutions faite par le Chef de l'État et ses collaborateurs convainc difficilement, car elle donne l'air d'une démission du pouvoir ou, pour le moins, d'une confession dont on évite de tirer les conséquences. Par-là, le Chef de l'État est placé dans une situation très inconfortable, car, constitué juge et partie, il ne peut sanctionner les fautes de ses subalternes qui se présentent comme ses conseillers ou de simples exécutants de ses ordres ». Devant une impasse politique d'une telle gravité, les évêques proposent deux pistes de solutions :

« C'est pourquoi, disent-ils, nous croyons à la nécessité de distinguer en droit et en pratique les trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire. Enfin, nous pensons que, dans un régime présidentiel, la démocratie ne peut être garantie que si les personnes exerçant les fonctions publiques sont de vrais responsables et si la loi prévoit des mécanismes de contrôle et de sanction de l'exécutif par une instance représentant le peuple »¹¹⁹¹.

1.5. Gestion financière

Comme les autres institutions déjà analysées précédemment, la gestion des finances publiques est une véritable catastrophe au Zaïre. Selon les évêques,

¹¹⁹⁰ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 338-339, n° 9.

¹¹⁹¹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 339, n° 10.

« La Banque Nationale, les institutions para-étatiques et l'ensemble du portefeuille de l'État obéissent aux impératifs politiques et fonctionnent comme une caisse du Parti-État, mise à la disposition des particuliers, notamment des autorités du pays qui se comportent comme une véritable *nomenklatura* : chacun y puisse à sa guise. Par ailleurs, le budget national est quantitativement insignifiant, sous-estimé en recettes, trop inégalement réparti en dépenses, soumis à des ponctions et à des prélèvements arbitraires, géré au petit bonheur, *sans référence à une loi financière contraignante* »¹¹⁹².

1.6. Endettement national et responsabilité internationale

Les évêques dénoncent la complicité de certains partenaires internationaux dans l'endettement excessif du pays et l'appauvrissement de la population zaïroise. Ils partent de l'idée que le fonctionnement des institutions politiques du Zaïre, tel qu'il a été décrit précédemment, est bien connu et encouragé par des partenaires étrangers. Ces derniers savent bien avec qui ils ont signé des contrats et où est logé l'argent qu'ils ont donné en crédit au Zaïre. Pour les évêques, il est anormal et injuste que ceux-là mêmes qui ont mis en place un système financier recyclant à leur avantage des capitaux détournés- qu'ils prêtent à intérêt à ce même peuple qui en a été spolié-, exigent, pour le remboursement, des restrictions budgétaires ayant pour conséquences l'appauvrissement sans cesse croissant des populations obligées à subir le poids des crédits non reçus et qui fructifient pour d'autres. Ces populations sont ainsi doublement victimes du système usurier international, soutenu par des pays par ailleurs promoteurs de la justice sociale et des droits de l'homme. Cette injustice est d'autant plus criante que cet argent placé et recyclé n'est jamais récupéré par le peuple du pays d'origine après la mort des détenteurs de comptes « secrets »¹¹⁹³.

2. Remèdes prioritaires :

Les évêques proposent deux sortes de remèdes : d'une part, ils proposent que les « objectifs de toute option politique » soient pris en compte dans la gestion des institutions politiques nationales, d'autre part, une « réforme fondamentale et prioritaire » portant sur plusieurs aspects est aussi proposée.

¹¹⁹² Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 339, n° 11.

¹¹⁹³ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 340, n° 12.

2.1. Rappel des objectifs de toute option politique

Les évêques affirment que les réformes à envisager dans le système politique en place au Zaïre se doivent de promouvoir les vraies valeurs culturelles de notre peuple. Il s'agit de sauvegarder la paix chèrement acquise ; l'unité et l'intégrité nationales ; garantir les droits fondamentaux et les libertés inhérentes à la dignité de l'homme ; assurer « la participation de tous, non seulement à l'exploitation des richesses, mais encore à la jouissance des fruits de l'effort commun » ; viser à « la construction d'une économie aut centrée au profit de l'économie de toute la collectivité nationale »¹¹⁹⁴.

2.2. Réforme fondamentale et prioritaire

Outre les réformes fondamentales du système politique hybride exigées par les difficultés, ambiguïtés et inadéquations mentionnées précédemment au sujet du Mouvement populaire de la Révolution et de son institutionnalisation, de l'actuel système présidentiel, et au sujet de la gestion des finances publiques, les évêques soulignent « la nécessité de l'élaboration d'une nouvelle constitution qui soit proposée à un large débat national et à la libre approbation de toute la Nation. Qu'elle soit l'expression du consensus national et serve de norme à tous les Zaïrois sans aucune exception »¹¹⁹⁵.

En outre, les évêques proposent que des réformes soient effectuées dans les aspects particuliers et prioritaires¹¹⁹⁶, notamment en ce qui concerne le sort du Parti-État : la supériorité de la nation sur un parti dont l'organisation politique doit être distincte du peuple, être jugée et acceptée par lui. Il est par conséquent, impérieux de renoncer au rôle dirigeant du Parti placé au-dessus du peuple, et de mettre fin au dédoublement inutile des institutions ; que tous les Zaïrois soient soumis à une constitution stable et aux lois nationales qui ne pourront désormais être promulguées ni modifiées qu'au seul profit de la Nation, dans le respect de la procédure prévue par la loi, des règles éthiques conformes aux aspirations du peuple zaïrois et reconnues par l'ensemble des nations modernes ; que toutes dispositions légales puissent être prises afin d'éviter qu'une minorité ou un groupe de

¹¹⁹⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 340, n° 14.

¹¹⁹⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.* p. 341, n° 15.

¹¹⁹⁶ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 341-343.

citoyens puisse confisquer le pouvoir et l'imposer au peuple pour son profit. Tous les citoyens, selon les compétences de chacun, ont le droit de participer sans discrimination à la gestion de la chose publique, que le principe de subsidiarité soit reconnu et appliqué à tous les échelons où s'exerce le pouvoir. Ainsi, l'État ne doit pas remplir les fonctions qui sont du ressort d'une personne physique ou morale, ni une instance supérieure assumer des tâches qu'une instance inférieure peut accomplir.

En effet, le non-respect de ce principe, notamment par l'étatisation et la collectivisation des organisations et institutions privées telles que les écoles, les hôpitaux, les entreprises et sociétés économique-financières, a généralement pour conséquence de les rendre médiocres et inefficaces ; que l'on évite de miner l'autorité dans son principe en confiant des responsabilités à ceux qui n'en sont pas capables ou à des citoyens malhonnêtes ; que toute instance nationale à quelque niveau qu'elle se trouve réponde de ses actes devant une autorité hiérarchique habilitée à prendre les sanctions qui s'imposent. En particulier, l'équipe du gouvernement du Zaïre ne devrait pas répondre au seul Chef de l'État mais aussi à une autre instance représentant le peuple et pouvant sanctionner ses manquements.

L'Exécutif ne peut être considéré comme un simple organe de conseil ou d'exécution. En ce sens, les noms de commissaires, de Conseil législatif et de Conseil exécutif devraient être adaptés à la réalité des responsabilités impliquées par des actes d'administration, de législation et de gouvernement ; que la liberté d'expression, reconnue et garantie par la constitution doit devenir effective ; car elle est indispensable à l'exercice des libertés fondamentales de même qu'au développement intégral harmonieux de la Nation ; que la gestion des institutions et des finances publiques obéisse à des règles scientifiquement établies. En particulier, qu'aucun homme politique, aucun fonctionnaire de l'État ni groupe de personnes privées ne peut se substituer au peuple zaïrois et gérer les deniers publics comme un patrimoine personnel. Tout abus ou infraction dûment établi en ce domaine doit être sévèrement sanctionné par la loi ; que soit garantis aux citoyens l'accès aux soins de santé et à l'éducation de qualité comme premières obligations des autorités politiques de n'importe quel pays.

Cela suppose la réhabilitation de la fonction enseignante et médicale. De même, il faut d'urgence étudier les voies et moyens pour améliorer le système de la

sécurité sociale, revoir la politique des salaires et stabiliser la monnaie nationale. L'expérience a déjà montré que dans des milieux éloignés des grands centres et peu fréquentés par les autorités supérieures se multiplient les cas d'exactions et d'abus administratifs. Pour mieux protéger la population, il s'avère nécessaire de bien payer tous les fonctionnaires de l'État, les militaires et le personnel des services spécialisés, en veillant spécialement à ce qu'ils reçoivent de l'État la logistique et les frais de mission dont ils ont besoin ; qu'en ce qui concerne l'administration du territoire, une décentralisation judiciaire et équitable soit mise en oeuvre. Elle aura pour objectif de rapprocher l'autorité de ses administrés et de permettre à ces derniers de choisir et de sanctionner leurs dirigeants.

Pour être un réel facteur de développement pour tout le pays, la décentralisation doit se faire dans la solidarité, c'est-à-dire prendre en compte les inégalités entre différentes entités administratives, grâce à une juste redistribution du revenu national. Enfin, pour garantir les libertés fondamentales et ne pas livrer la population aux abus des dirigeants des entités décentralisées, des mécanismes de contrôle et de sanction doivent être prévus par la loi ; enfin, pour mener à bien les réformes envisagées, les évêques recommandent que chacun des fils et filles du Zaïre soit, d'une part, animé d'un grand esprit patriotique, d'un dévouement sans faille et d'un véritable amour pour la patrie et son développement intégral et, d'autre part, qu'il voue un respect permanent au bien d'autrui, que celui-ci soit une personne physique ou morale, notamment au bien de la communauté nationale (bien commun). A cette fin, il est nécessaire que l'éducation donnée aux individus et aux communautés insiste toujours davantage sur l'honnêteté et la distinction entre le bien personnel et le bien commun.

Comme nous l'avons vu précédemment, à partir de 1990, les déclarations et recommandations des évêques du Zaïre/Congo « aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté », selon la formule consacrée, touchent toutes les dimensions de la crise de l'État : idéologique, politique, économique, morale, etc. Se nourrissant de l'Évangile, de la tradition de l'Église et de la doctrine sociale catholique, les déclarations et messages des évêques comportent généralement une partie de l'analyse et diagnostic, et une autre de recommandations ou directives pour l'action. Un regard rapide sur le Mémoire de 1990 au Président Mobutu nous a donné une idée de la densité de leurs analyses et peut

nous permettre, à présent, de savoir la logique qui sous-tend leur discours et qui, éventuellement, en indique les limites en termes d'efficacité sociale.

Pour conclure cette analyse du mémorandum des évêques, il importe de faire ressortir l'apport de ce dernier à la recherche sur l'État faible au Congo. A ce propos, nous retenons que la description faite par le mémorandum des évêques de la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales conforte notre hypothèse selon laquelle les autorités postcoloniales, notamment le président Mobutu, ont géré le Zaïre comme un patrimoine privé. A voir l'analyse faite des racines de la crise des institutions nationales au Zaïre ainsi que des remèdes prioritaires qu'ils proposent pour juguler la même crise, nous constatons que les évêques dénoncent une gestion néo-patrimoniale de l'État zaïrois, même si le concept de néo-patrimonialisme n'est jamais mentionné dans le mémorandum. Plusieurs éléments nous autorisent à tirer une telle conclusion :

Tout d'abord, en affirmant que « la cause principale sinon la racine de la paralysie des institutions nationales et de la crise des structures de l'État réside dans un système politique hybride », nous retrouvons une caractéristique propre au système néo-patrimonial, en ce sens qu'il combine deux systèmes- traditionnel et moderne- de gestion du pouvoir. Il est vrai que pour les évêques zaïrois, le système hybride du Zaïre de Mobutu puise aussi bien dans le « libéralisme » qui offre à une minorité des avantages de jouissance de la propriété privée, et dans le « totalitarisme » les méthodes de conquête et de maintien au pouvoir. C'est en pensant probablement au caractère hybride du système politique zaïrois que François Kabuya Kalala et Tshiunza Mbiye disaient que Mobutu a mis en place un « État-Chefferie » dans lequel des élections présidentielles étaient organisées alors que Mobutu était un candidat unique, des élections législatives aussi alors que c'est Mobutu qui choisissait des candidats à élire, etc... C'est un régime monarchique aux apparences d'un État moderne.

Rappelons que les caractéristiques habituellement retenues au totalitarisme et qui se retrouvent dans le système politique du Zaïre de Mobutu sont : un « monopole idéologique », c'est-à-dire la conception d'une vérité qui ne supporte aucun doute, qui est imposée à tous et qui est généralement orienté vers la lutte contre les ennemis du régime ; une « parti unique » contrôlant la totalité de l'appareil étatique, c'est-à-dire disposant de l'ensemble des moyens de communication de masse qu'il utilise comme instruments de

propagande, qui crée des structures d'embrigadement de chaque catégorie de la société et qui dispose d'une direction centrale de l'économie. Le parti unique est dirigé idéalement par un chef charismatique et autour duquel est formé un « culte du chef », faisant de lui plus qu'un simple dictateur mais plutôt un guide pour son peuple car lui seul en connaît les véritables aspirations ; un « monopole de la force armée », un système à la fois policier qui a recours à la terreur avec un réseau omniprésent d'agents dormants et de surveillance des individus, basé sur la suspicion, la dénonciation et la délation ; et à la fois concentrationnaire car tout individu est potentiellement suspect. Ajoutons que ce système ont systématiquement recours à l'emprisonnement, la torture et l'élimination physique des opposants ou des personnes soupçonnées comme telles, et la déportation des groupes des citoyens jugés « suspects », « inutiles » ou « nuisibles »¹¹⁹⁷.

Ensuite, en voyant les éléments que les évêques ont retenu comme composantes du système politique hybride, à savoir le parti le Mouvement Populaire de la Révolution, le Parti-État dans lequel l'État devient un simple objet pour accomplir les objectifs d'un simple parti politique, le régime présidentiel zaïrois qui conduit à une concentration du pouvoir à outrance car Mobutu seul est le premier responsable des organes du Parti-État et en même temps chef du Conseil exécutif ou gouvernement ; et enfin, la gestion financière aussi bien de la Banque nationale que des institutions parastatistiques et l'ensemble du portefeuille de l'État grâce à laquelle les autorités du pays se comportent comme une véritable nomenklatura où chacun vient puiser à sa guise, nous retrouvons les autres caractéristiques de l'État néo-patrimonial telles que la personnalisation du pouvoir, la privatisation des ressources financières à tel enseigne qu'il n'y a plus de différence entre la caisse de l'État et la caisse d'un individu ; et le culte de la personnalité qui fait qu'en dehors de Mobutu il n'y avait plus rien d'autres, un culte qui est allé jusqu'à déifier Mobutu considéré comme le messie que Dieu a envoyé au Zaïre et sa mère comparée à la Vierge Marie.

Enfin, à travers les « remèdes prioritaires » qu'ils proposent pour résoudre la crise des institutions nationales, les évêques lancent un plaidoyer pour que la politique ne

¹¹⁹⁷ Sur le Totalitarisme, voir des ouvrages de Chantal MILLON-DELSOL, *Les Idées politiques au XXe siècle*, Paris, P.U.F., 1991 ; Florent BUSSY, *Le Totalitarisme. Histoire et philosophie d'un phénomène politique extrême*, Paris, Cerf, 2014.

soit plus une fin en soi, ni un simple tremplin pour conquérir le pouvoir et s'y maintenir, mais qu'elle retrouve ses lettres de noblesse et redevienne un moyen pour servir la société et les citoyens dont elle se compose. C'est au nom d'une telle vision de la politique que les évêques peuvent déclarer que la gestion des institutions et des finances publiques doit obéir à des règles scientifiquement établies, et qu'« aucun homme politique, aucun fonctionnaire de l'État ni groupe de personnes privées ne peut se substituer au peuple zaïrois et gérer les deniers publics comme un patrimoine personnel », pour conclure que « tout abus ou infraction dûment établi en ce domaine doit être sévèrement sanctionné par la loi ».

A travers leur mémorandum au Chef de l'État Mobutu sur la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales, les évêques ont choisi de situer leur réflexion au niveau des principes qui commandent le système et la machine politique de notre pays. Ce choix implique que pour les évêques la crise que dont souffre le Zaïre est liée fondamentalement et principalement à la politique, c'est-à-dire à l'organisation et la gestion du pouvoir pour diriger le pays¹¹⁹⁸.

Nous allons poursuivre l'analyse des autres textes du discours social de l'Église catholique au Congo qui tirent les conséquences du système politique hybride dénoncé par les évêques, c'est-à-dire des conséquences qui montrent, au plan pratique, l'impact de cette politique hybride sur l'État faible au Congo/Zaïre.

4.2.1.2. Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine (30 mai 1992)¹¹⁹⁹

Classée parmi les déclarations de politique générale de la Conférence Nationale Souveraine, la Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre a été faite par Mgr Ignace Matondo Kwa Nzambi, président a.i. de la Conférence épiscopale du Zaïre, à Kinshasa-Palais du peuple, siège de la Conférence nationale souveraine, le 30 mai 1992. Cette déclaration revêt un intérêt par la netteté de l'exposé ainsi que la dimension religieuse de sa dénonciation de la mauvaise gestion de l'État sous les différents régimes qui ont précédés le Zaïre de Mobutu, à savoir l'État Indépendant du Congo (E.I.C.), Congo Belge

¹¹⁹⁸ Cf. Joseph BANGA Bane, « Une conception de la politique », in *Zaïre-Afrique*, n° 260 (Décembre 1991), p. 533.

¹¹⁹⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 384-395.

et le Congo-Léopoldville de Kasa-Vubu et Lumumba. La déclaration de l'Église catholique au Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine est subdivisée en deux parties : d'un côté, elle procède à une « lecture du passé » afin de stigmatiser le mal zaïrois et les causes de la grave et longue crise qui affecte profondément le Zaïre, de l'autre côté, elle nous offre quelques « recommandations » pour résoudre ladite crise.

4.2.1.2.1. *Une crise enracinée dans l'histoire du Congo/Zaïre*

Dans la déclaration de la Conférence épiscopale, les évêques affirment que la crise dont souffre le Zaïre n'est ni un événement fortuit ni un effet passager d'une erreur momentanée mais qu'elle est plutôt inscrite dans notre histoire. Autrement dit, les évêques ont fini par déceler une structure profonde qui, depuis l'État Indépendant du Congo de Léopold II jusqu'aujourd'hui, enserre le Congo pour le mettre au service des intérêts étrangers et égoïstes au mépris des droits élémentaires des peuples congolais. C'est selon les évêques, sur cette violence structurelle qu'il faut agir pour bâtir une Nation prospère qui soit aussi une aire de civilisation et d'humanisation¹²⁰⁰. Pour le dire avec les propres mots des évêques, nous pouvons citer longuement leur déclaration :

« Dès les origines de notre pays, faut-il le rappeler, le bonheur intégral du peuple zaïrois sans avoir été ni ignoré, n'a en fait jamais été la motivation ni l'objectif principal de la création de l'État Indépendant du Congo, de sa transformation en colonie belge ni même de l'organisation hâtive de son indépendance. Au lendemain de celle-ci, la recherche des intérêts égoïstes tant par les nationaux que par les étrangers a été la cause principale des rébellions et des sécessions que nous avons connues. De même il serait trop simple de croire que le coup d'État militaire de 1965 était uniquement motivé par la charité et le bien-être spirituel et matériel de notre peuple. Notre pays est fortement tourné vers l'extérieur et conçu pour servir avant tout les intérêts des tiers. En témoignent l'emplacement souvent excentrique de nos grandes villes, la faiblesse ou la non existence des investissements nationaux, ainsi que la concentration de nos ressources humaines et matérielles à quelques endroits du territoire national. De ce point de vue nos chefs sont souvent apparus comme des représentants et des gérants des entreprises étrangères. Ils n'ont pas gouverné sous l'autorité ni par l'amour de notre peuple »¹²⁰¹.

¹²⁰⁰ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 183.

¹²⁰¹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 388.

En prenant conscience de l'enracinement historique de la crise de l'État zaïrois, nous comprenons alors la thérapeutique que proposent les évêques congolais, selon laquelle à la place d'un « État » pris en otage par un chef dont la volonté fait loi, selon le principe de tout pouvoir dictatorial (ce que je veux, je le commande), et au service des intérêts égoïstes ou étrangers, ils proposent la mise en place d'un État de droit démocratique capable de rétablir le lien rompu entre la *potestas* et la *potentia*, seul susceptible de créer un climat de concorde propice au développement¹²⁰². Aussi en enracinant la crise du Zaïre dans l'histoire antérieure du pays, c'est-à-dire en remontant à la création de l'État Indépendant du Congo, tout en dénonçant le comportement des dirigeants du Congo/Zaïre qui apparaissent souvent comme des représentants et des gérants des entreprises étrangères, autrement dit, des dirigeants qui n'ont pas gouverné sous l'autorité ni par l'amour de notre peuple, les évêques congolais confirment implicitement le caractère patrimonial de la gestion qui a été faite du pays par Léopold II sous l'État Indépendant du Congo, et le caractère néo-patrimonial de la gestion du pays poursuivie par tous ses successeurs, notamment de Mobutu jusqu'à Joseph Kabila. Sans citer ces concepts de patrimonialisme et de néo-patrimonialisme, les évêques en donnent une description qui permet de reconnaître leurs caractéristiques et de savoir que c'est à eux qu'il est implicitement fait référence.

4.2.1.2.2. *La Deuxième République de Mobutu : l'incarnation du mal zaïrois*

Toujours dans leur Déclaration à la Conférence Nationale Souveraine, les évêques soulignent fortement que la IIe République de Mobutu porte une responsabilité particulière dans la destruction du pays en général, et de celle de l'État en particulier. Dans leur argumentation, les évêques affirment que le mal déjà enraciné dans l'histoire antérieure du Congo/Zaïre, comme nous l'avons perçu précédemment, s'est aggravé et amplifié sous la IIe République. Car, comme le dit Saint Augustin : « Deux amours ont érigé deux cités : l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu... et l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi... », pour affirmer, en ce qui concerne le Zaïre, que la IIe République a été ruinée par l'égoïsme exacerbé, poussé jusqu'au mépris de Dieu et conduisant à la négation et à l'instrumentalisation de l'homme et de toute la communauté

¹²⁰² Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 184.

nationale. Les évêques précisent que le laboratoire où cette réalité extrême a été élaborée c'est bien le Mouvement Populaire de la Révolution, Parti-État créé par le général-président Mobutu. Celui-ci et ses dirigeants se sont, chacun à son niveau de responsabilité, institués en valeurs absolues et en conséquence ils se sont, plus d'une fois, présentés comme une nouvelle source de légitimation et une norme de référence pour une nouvelle morale. Était bien, soit authentique ; était mal, soit subversif ou contre-révolutionnaire, ce que le pouvoir voulait ou pensait comme tel.

Comme Mobutu et les membres de son régime politique étaient capables de créer de toutes pièces une nouvelle norme éthique, les dirigeants zaïrois n'étaient plus tenus par l'obligation d'éviter le mensonge, ni de s'astreindre aux exigences de ce qui est juste et vrai. Par-là l'impunité fut légitimée. C'est alors que la vérité objective et la vertu en général ont commencé à gêner et à faire peur. Les personnes vertueuses devaient être corrompues, perverties et si nécessaire combattues. Cette volonté de pervertir doublée de la joie de rendre tout le monde coupable et complice du mal, avait renforcé le penchant naturel au vice et rendait plus facile et presque normale en certains milieux de la communauté nationale, la pratique impunie du mensonge, de la délation, de la calomnie et de la diffamation.

Par ailleurs, le mépris de Dieu conduisant au mépris et à la négation de l'homme, a engendré le pire de tous les maux de la IIe République du Zaïre à savoir la transformation du régime en « une école d'incitation au mal et en un lieu où s'organise la médiocrité et la perversion de l'élite intellectuelle, de la jeunesse et de tout un peuple ». Ainsi, affirment les évêques, sans juger des intentions réelles ou déclarées des acteurs politiques zaïrois, la zaïrianisation ou la destruction du respect de la notion de la propriété privée, fut l'école d'un enrichissement trop facile et indu. Aussi, l'authenticité mal conçue et mal appliquée ; l'étatisation des écoles, et des œuvres sociales ; la suppression des mouvements de jeunesse ; l'animation culturelle et politique ; le pillage des 23 et 24 septembre 1991 et des mois qui suivirent ; l'insécurité des biens et des personnes que nous vivons encore maintenant : tous ces faits sont des illustrations et des applications de cette entreprise du mal d'où Dieu est absent et dans laquelle l'homme n'est qu'un instrument et s'y trouve donc nié comme image de Dieu.

Bien plus, selon les évêques, lorsque les gestionnaires du régime de la IIe République parvenaient à connaître les faiblesses d'un citoyen ou à lui faire commettre des erreurs, ils en faisaient leur prisonnier car ils faisaient peser sur lui la menace du discrédit et de la diffamation. La faille ou la mésentente, existante ou créée à cet effet, dans les relations personnelles et communautaires des individus ou des groupes sociaux, devenaient un instrument de chantage et de division pour une domination mieux assise. C'est dans ce contexte que la contrainte et la terreur s'étaient abattues sur tous ceux qui avaient résisté aux attraits de l'argent, du pouvoir et des plaisirs. La destruction des valeurs morales a été organisée et enseignée aux jeunes dans les écoles étatiques et à beaucoup d'autres citoyens au cours des animations socio-culturelles. Enfin la révolution était le maître-mot pour justifier et légitimer le changement continu et la volonté ferme de satisfaire aux goûts immodérés et à la soif insatiable du pouvoir et des richesses. Telle fut entre autres la motivation de nombreuses modifications des lois et même de la constitution sous le régime de Mobutu. L'absence de la crainte de Dieu qui est source de sagesse, le manque de respect et d'amour pour l'homme créé à son image ont eu des effets désastreux dans le domaine politique, économique et socio-culturel¹²⁰³.

4.2.1.2.3. *Quelques implications du système politique hybride de Mobutu sur l'État faible au Zaïre*

Après avoir repéré et décrit ce qui, aux yeux des évêques zaïrois, constitue le socle de la faiblesse de l'État sous le régime de Mobutu-à savoir le système politique hybride-, il convient de dégager quelques implications de ce système hybride sur l'affaiblissement de l'État au Zaïre. Dans leur Déclaration « Tous appelés à bâtir la Nation », adressée aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté, et rendue publique le 16 juin 1990, les évêques ont dénoncé avec force le massacre des étudiants sur le campus universitaire de Lubumbashi, au Katanga, le 11 mai 1990. Ce massacre perpétré par un commando à la solde du régime de Mobutu traduit la nuisance du pouvoir politique de Mobutu, un pouvoir qui pratique une sorte de « terrorisme d'État » comme méthode de gouvernement.

¹²⁰³ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 388-389.

S'agissant du contexte social de cette déclaration épiscopale, rappelons que le 24 avril 1990, au terme des consultations nationales sur la situation du pays et le fonctionnement des institutions, le Président Mobutu avait prononcé un discours qui avait suscité une explosion de joie et de grandes espérances au Zaïre, en reconnaissant publiquement l'échec de son régime totalitaire et en annonçant le début d'une période de transition vers la troisième République acquise au pluralisme politique. Mobutu proclamait également une série de réformes répondant aux aspirations du peuple, telles que l'abolition de l'institutionnalisation du MPR, la réhabilitation des trois pouvoirs traditionnels, l'instauration du multipartisme à trois, et la mise sur pied d'une commission chargée d'élaborer une nouvelle constitution.

Malheureusement le 3 mai 1990, Mobutu faisait un nouveau discours dont la prétention était d'explicitier celui du 24 avril 1990, mais qui amorçait en fait un revirement profond. Alors qu'il avait été clairement dit le 24 avril 1990 que le Premier Commissaire d'État (Premier Ministre) de la période de transition formerait son gouvernement en tenant compte des avis des partis politiques et que les personnes proposées n'entreraient en fonction qu'après l'approbation du Conseil Législatif (Parlement), le Président Mobutu avait invoqué l'ancienne constitution pour se réserver la nomination de tous les membres du gouvernement de transition. Un gouvernement fut ainsi constitué le 4 mai 1990 exactement comme pendant la deuxième République.

Des violentes manifestations s'ensuivirent, notamment dans les campus universitaires. Elles furent particulièrement tragiques à Lubumbashi (au Katanga), où les événements de la nuit du 11 au 12 mai 1990, qualifiés de « massacres » dans la presse, furent si graves que tous les étudiants furent renvoyés dans leurs familles et que le campus fut interdit d'accès pendant plusieurs semaines. Les faits provoquèrent l'isolement international du Zaïre et une nouvelle dégradation de la situation intérieure¹²⁰⁴.

C'est dans ce contexte explosif que lors de leur session ordinaire du 11 au 16 juin 1990, les évêques du Comité Permanent estimèrent nécessaire d'intervenir à nouveau, après leur mémorandum adressé au Chef de l'État, pour réclamer un véritable changement

¹²⁰⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 344.

auquel ils invitaient tous les hommes de bonne volonté à collaborer, dénoncer non seulement les massacres des étudiants à Lubumbashi, mais aussi la lenteur et l'obstruction mise à l'instauration d'un régime plus démocratique. Ils publièrent alors la Déclaration « Tous appelés à bâtir la Nation » adressée aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté¹²⁰⁵.

4.2.1.2.3.1. *Des promesses non tenues par Mobutu*

Dans l'analyse qu'ils donnent de la situation sociale et politique qui prévalait entre le mois d'avril et juin 1990, les évêques dénoncent des promesses non tenues par le président Mobutu :

« Aux espoirs légitimes et à l'explosion de joie suscités par le discours présidentiel du 24 avril 1990 ont succédé une grande déception et une profonde amertume chez le peuple zaïrois. En proclamant la fin du monisme politique, le Président de la République augurait d'une ère nouvelle de liberté et de démocratie. Cependant, en dépit du souci manifeste de combler un vide juridique, le discours du 3 mai 1990 devant l'Assemblée Nationale est venu pour ainsi dire boucher les horizons ouverts dix jours plus tôt. Il désorienta le peuple qui comme auparavant n'avait pas été associé à cette prise de décisions le concernant. (...) A partir du 3 mai 1990, un revirement profond a été amorcé. D'une part, la prééminence du Mouvement Populaire de la Révolution s'est de nouveau affirmée avant que sa reconduction par le peuple ne soit acquise. D'autre part, le gouvernement de transition dont l'approbation par le Parlement avait été pourtant annoncée, a été composé et installé comme tous les autres gouvernements de la IIe République, et continue à fonctionner sur le même modèle. Par ailleurs, faute de bases juridiques cohérentes, la révision en cours de la constitution étant trop partielle, la transition vers une plus grande démocratie semble sérieusement compromise. Enfin, le processus de délabrement du tissu socio-économique que nous avons dénoncé en son temps, paraît s'accélérer et prendre des proportions plus inquiétantes »¹²⁰⁶.

A travers ces lignes, les évêques dénoncent la mauvaise foi du Président Mobutu qui avait annoncé des réformes démocratiques de son système politique auxquelles il ne croyait pas véritablement. Habitué à diriger l'État zaïrois comme un patrimoine

¹²⁰⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 344-348.

¹²⁰⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 345-346.

personnel, Mobutu ne se sentait pas obligé de tenir ses promesses envers le peuple zaïrois qu'il pouvait manipuler à volonté. C'est ainsi qu'il a fait un virement spectaculaire à travers son discours du 3 mai 1990, dans lequel il gomme toutes les ouvertures démocratiques qu'il avait énoncé une semaine plus tôt. Il tenait à poursuivre sa gestion chaotique du pays en disant à ceux qui avaient cru à la démocratie zaïroise que lui n'y croyait pas du tout. Autrement dit, avant le 24 avril 1990 égal après le 24 avril 1990. C'est une pareille équation qui avait jeté le feu aux poudres en 1960 lorsque le Général Émile Jansens, commandant en chef de l'armée coloniale - la Force Publique- avait dit aux soldats qu'avant 1960 était égal à après 1960, une façon de dire que l'indépendance proclamée le 30 juin 1960 ne devait avoir aucune conséquence dans la nouvelle armée congolaise.

4.2.1.2.3.2. *Massacre des étudiants à l'Université de Lubumbashi (11 mai 1990)*

A la suite de Lansana Kouyaté, nous avons affirmé que l'éducation figure en bonne place parmi les six fonctions régaliennes qui sont reconnues à l'État, à savoir : la politique étrangère ; la sécurité du territoire ; la sécurité des biens et des personnes ; le respect du droit et imposition de la justice ; l'éducation et la santé. En ce qui concerne l'éducation en général au Zaïre, et l'éducation universitaire, en particulier, les évêques décrivent les conditions de vie et de travail des étudiants dans les universités zaïroises des années 1990, conditions qui ne se sont nullement améliorées de nos jours : « Les étudiants, personne ne l'ignore, vivent et étudient dans des conditions très pénibles : inscriptions arbitraires, obéissant souvent à des critères de corruption ; manque de restauration ; insuffisance du budget destiné à l'entretien, au fonctionnement et à l'investissement dans les universités et institutions supérieures ; auditoires et homes délabrés, surpeuplés et insalubres ; équipements scientifiques vétustes et parfois inexistantes ; bourse d'étude dérisoire pour ceux qui la reçoivent ; personnel scientifique et administratif peu motivé, politisé et distrait par de nombreuses activités *extra muros* rendues souvent nécessaires pour sa survie »¹²⁰⁷.

Abordant explicitement le problème de ce qu'ils appellent « le cas particulier du drame de Lubumbashi », les évêques déclarent que « le peuple zaïrois est encore

¹²⁰⁷ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 346.

traumatisé par des nouvelles en provenance du Shaba, répercutées par la presse étrangère et locale, faisant état d'un massacre des étudiants perpétré par un commando, au campus de Lubumbashi ». En dégagant leur point de vue, les évêques déclarent : « Nous ne pouvons pas garder le silence face à des événements aussi graves, entourés de circonstances troublantes, qui auraient causé la mort de nombreux étudiants ». D'où une série de dénonciations exprimées vigoureusement en ces termes :

« Nous dénonçons la politisation, la tribalisation et la militarisation des campus des universités et des instituts supérieurs. Les étudiants ne peuvent être manipulés ni instrumentalisés par quelque personne que ce soit, du dedans comme du dehors. Il est inadmissible que les campus soient noyautés par une poignée de faux étudiants dont la vie académique tourne à la délation ». Dans le même ordre d'idées, les évêques poursuivent : « Nous condamnons avec vigueur en général l'utilisation des forces de l'ordre, non plus pour la sécurité des personnes et de leurs biens, mais pour réprimer et porter atteinte à la vie des paisibles citoyens. En particulier nous condamnons énergiquement et sans réserve les massacres qui selon toute vraisemblance ont été perpétrés contre les étudiants du campus de Lubumbashi ». En conclusion, les évêques exigent de la lumière sur ces faits dont la gravité est avérée : « Il faut que toute la lumière soit faite sur ces tragiques événements. Il est nécessaire que les différentes responsabilités soient établies, les coupables sanctionnés et toutes les victimes indemnisées conformément aux lois en vigueur »¹²⁰⁸.

4.2.1.2.3.3. *Pillages et destruction du tissu économique du pays*

Dans leur message « Sauvons la Nation » du 19 février 1993, destiné aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté¹²⁰⁹, les évêques dénoncent la politique de terre brûlée pratiquée par le régime Mobutu afin de terroriser le peuple zaïrois qui a osé remettre en question le système politique hybride en vigueur depuis 1965. Pour saisir la portée de ce nouveau message des évêques, il convient d'en rappeler le contexte sociopolitique. En effet, le 28 janvier 1993, de nouveaux pillages éclatent à Kinshasa, après ceux du 22-23 septembre 1991. Ces pillages de 1993 étaient le résultat de la paie des militaires, pour une part, avec les coupures de 5 millions de zaïres, que la population zaïroise refusait, parce que ces coupures avaient été démonétisées par le Premier Ministre

¹²⁰⁸ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 346-347, n° 12,14,16,18-19.

¹²⁰⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 405-410.

Etienne Tshisekedi. Mais contrairement aux pillages de 1991 auxquels les civils avaient activement participé, l'opération de 1993 apparaissait cette fois davantage incitée d'en haut (le pouvoir).

Les militaires ont ainsi saccagé certaines administrations où il ne restait plus rien à s'approprier, mais où il pouvait être avantageux pour les détenteurs de biens mal acquis de faire disparaître les documents permettant d'établir leur tort. Pendant trois jours, Kinshasa fut mise à sac sous des coups de feu nourris jour et nuit. L'Ambassadeur de France en poste à Kinshasa fut tué dès le premier jour « par une balle perdue ». Le 2 février 1993, la tension monta encore d'un cran avec l'attaque des bâtiments de la Voix du Zaïre (la Radio-Télévision nationale) par des militaires. Le simulacre de coup d'État dont l'opération fut revêtue n'empêcha pas la population d'y voir un nouveau coup monté pour bloquer le processus de démocratisation. Le Chef de l'État, Mobutu en avait effectivement tiré parti le 5 février pour décharger Tshisekedi de sa mission de formateur d'un Gouvernement¹²¹⁰.

Alors que l'une des missions régaliennes de l'État est d'assurer la sécurité des biens et des personnes à travers toute la nation, le régime de Mobutu a préféré mettre à exécution tout son cynisme politique, à travers son projet visant à instaurer le chaos sur l'ensemble du territoire national. C'est ce qui explique les troubles et les pillages à répétition destinée à appauvrir complètement le peuple zaïrois, à travers des actes criminels que les responsables militaires font commettre aux hommes de troupe :

« Les troubles et les pillages que nous avons connus ces derniers temps à travers tout le pays et plus spécialement à Kinshasa, du 28 au 30 janvier 1993, illustrent l'ampleur et la profondeur de la crise que traverse notre peuple. Ils montrent au grand jour les menaces qui pèsent sur les acquis de la démocratie et sur le nouveau projet de société adopté à la CNS (Conférence Nationale Souveraine). En effet notre pays vient de connaître des troubles et des pillages d'une ampleur et d'une intensité rares, qui ont visé le dernier tissu socio-économique qui nous restait. De plus, ils étaient accompagnés de violences, d'assassinats et d'actes immoraux et sacrilèges que la décence et la pudeur interdisent de décrire ici. Ces pillages ont coûté très cher au peuple et plus particulièrement aux pauvres et aux plus démunis. Au regard de ces

¹²¹⁰ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 405.

événements, nous constatons comme une volonté de briser toute velléité de résistance du peuple afin de le terroriser et de l'acculer, soit à la violence aveugle, soit au silence et à la résignation ».

« S'il y avait dans le chef des autorités publiques, l'intérêt pour le bien-être et le bonheur du peuple, ces malheureux événements qui étaient prévisibles auraient pu être évités. De plus pendant ces pillages et ces violences et jusqu'à ce jour, aucun empressement pour sauver le peuple en détresse n'est visible. Ce qui est très dommage, car si 'la misère et une menace cachée mais réelle pour la paix, le dénuement organisé et provoqué est un couteau aiguisé pour assassiner le peuple. Au-delà des événements sporadiques des pillages, nous assistons à une sorte d'organisation planifiée de la violence dans plusieurs régions du pays. On s'en est réellement pris au peuple comme tel. Sous de fallacieux prétextes d'ordre politique, ethnique et socio-économique, on excite les populations à se haïr, à se faire du mal, à se diviser, à se combattre, à s'appauvrir et à s'entre-tuer. Les conflits ethniques du Shaba, du Kasai, du Nord et du Sud-Kivu en sont la plus malheureuse illustration »¹²¹¹.

4.2.1.2.3.4. *Assassinat de l'État zaïrois par la destruction de ses institutions*

C'est dans le message « Tenez bon dans la foi (Cfr 1 P 5, 9) » du 6 septembre 1993, adressé « aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté » que les évêques dénoncent l'assassinat de l'État (zaïrois) par ses propres dirigeants. Le peuple, disent les évêques, est soumis aux pillages et aux violences de toutes sortes pour avoir osé mettre en cause la dictature et les privilèges de ceux qui en vivent. L'État zaïrois déchaîné contre sa propre population, privatisé et rendu délibérément inefficace, est devenu incapable d'éduquer sa jeunesse, d'administrer la justice, de discipliner son armée, de maîtriser sa monnaie et de payer ses agents¹²¹². Les évêques déclarent, à ce propos, que

« Si nous n'y prenons garde, l'État zaïrois va mourir assassiné par ses dirigeants. Aujourd'hui plus qu'hier, nous constatons avec regret, dans le chef d'un grand nombre d'hommes politiques zaïrois, une option délibérée de refuser la volonté de changement que le peuple a manifestée lors de la consultation populaire du Chef de l'État et qu'il a exprimé à très haute voix à la Conférence Nationale Souveraine (CNS). Apparemment certains font pourrir la situation afin de s'en servir pour justifier une mainmise musclée sur le pouvoir.

¹²¹¹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 406.

¹²¹² Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 419.

D'autres peut-être, considèrent cette situation comme un tremplin pour accéder au pouvoir. Pendant ce temps, le peuple est abandonné à lui-même et réduit à se 'débrouiller' tout seul et en toutes choses, car aujourd'hui, des institutions publiques chargées d'assurer la solidarité nationale sont empêchées de fonctionner pendant que des organisations partisans sont mises en place contre lui »¹²¹³.

D'après les évêques, la racine de ce comportement étrange qu'affichent les politiciens zaïrois, est la remise en cause de la dictature que Mobutu et ses acolytes ont mis en place au Zaïre pendant trois décennies :

« Pour avoir osé mettre en cause la dictature et les privilèges de ceux qui en vivent à l'intérieur comme à l'extérieur, le peuple est soumis par ses propres chefs aux pillages, aux humiliations, aux enlèvements, aux déplacements forcés, aux massacres par milliers et aux violences de toutes sortes, qui visent à l'asservir et à l'anéantir. Ces pillages, ces conflits ethniques, ces enlèvements et ce carnage que nous déplorons à travers tout le pays, sont des signes qui ne trompent pas. Ils attestent la folie et la mort morale de l'État zaïrois déchainé contre sa propre population, privatisé et rendu délibérément inefficace. Il est devenu incapable : - d'éduquer la jeunesse nationale : beaucoup d'écoles sont soit détruites soit fermées et les enseignants sont réduits au chômage ; - d'administrer la justice, ce qui est selon nos traditions, l'une des fonctions essentielles des chefs politiques ; - de discipliner son armée, de sécuriser ainsi l'ensemble de ses habitants ; de maîtriser sa monnaie par une organisation efficace du travail solidaire et productif, permettant la circulation des biens et leur commercialisation grâce à un système bancaire en état de fonctionnement ; - de payer ses agents, notamment ceux de la fonction publique, les enseignants, les membres du corps médical et para-médical, les magistrats, les militaires et le personnel diplomatique oeuvrant à l'étranger. L'État zaïrois gît pour ainsi dire par terre, agonisant et privé des moyens ordinaires de son action et de son fonctionnement »¹²¹⁴.

4.2.1.2.3.5. Blocage du processus de démocratisation

En plus du message « Tenez bon dans la foi » dénonçant vigoureusement l'« assassinat » ou la « mort morale de l'État zaïrois », les évêques avaient adressé à la même date du 6 septembre 1993, un « mémorandum au Président de la République » dans le but

¹²¹³ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 420.

¹²¹⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 420-421.

d'apporter la contribution de l'Église au dépassement du blocage qui entravait la poursuite du processus de démocratisation en cours au Zaïre. Le mémorandum désigne clairement les éléments du blocage du processus de démocratisation avant d'indiquer les diverses responsabilités dans ledit blocage. Selon les évêques zaïrois, le blocage du processus de démocratisation en 1993 prend sa source dans la décision prise par Mobutu de limoger le Premier Ministre Etienne Tshisekedi, élu à la conférence nationale souveraine le 15 août 1992, qu'il qualifie d'intransigeant, afin de le remplacer par Monsieur Faustin Birindwa, un transfuge du parti d'Étienne Tshisekedi, l'Union pour le Démocratie et le Progrès Social (UDPS) qui acceptait de gouverner le Zaïre comme à l'époque de la IIe République où Mobutu régnait sur le Zaïre en maître absolu.

Selon le mémorandum des évêques, le blocage des institutions qui paralyse le fonctionnement harmonieux de l'État et entrave la poursuite normale du processus de démocratisation met le comble à la situation catastrophique que traverse le Zaïre et qui se caractérise par une volonté d'assassiner l'État, par : le dédoublement inutile et illégal des institutions ; les intimidations et le terrorisme d'État érigés en système de gouvernement ; les pillages généralisés et quotidiens des villes entières, des campagnes, des familles et des personnes ; l'incitation à la haine et à la discrimination ethniques par les autorités politiques ; la destruction de la Fonction publique par le sous-paiement et le non-paiement des fonctionnaires en service ; l'effondrement de l'Éducation Nationale, notamment par l'exploitation et l'extrême appauvrissement des parents, une trop longue fermeture des écoles, l'insuffisance de la rémunération et le non-paiement des enseignants à tous les niveaux et par la création systématique d'une multitude d'universités et d'instituts supérieurs ne remplissant pas les conditions académiques, structurelles et matérielles minimales de viabilité ; l'asphyxie du système bancaire national et le développement d'une économie informelle au bénéfice de quelques profiteurs vivant du bradage et de la thésaurisation de la monnaie ; la ruine et le dysfonctionnement des centres médicaux et sanitaires publics suite à l'insuffisance de la rémunération et le non-paiement du personnel et au manque de médicaments et d'équipements¹²¹⁵.

¹²¹⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 426.

En établissant les diverses responsabilités dans le blocage du processus de démocratisation en 1993, les évêques mettent en exergue trois acteurs majeurs : le peuple (zaïrois), les dirigeants (politiques) et le Chef de l'État. Tout d'abord, le peuple. Réduit dans sa grande majorité à vivre en dessous du seuil minimum de pauvreté et étouffé, par trente ans de dictature, dans sa liberté d'opinion, d'expression et d'association, le peuple zaïrois ne peut attendre plus longtemps l'heure de sa libération et la fin de ses malheurs. Les évêques font également remarquer que dans son extrême désespoir et son inculture politique, le peuple zaïrois devient manipulable à souhait par des politiciens véreux et sans scrupule qui n'hésitent pas à exploiter à bon compte les passions ethniques et régionalistes ainsi que les instincts égoïstes et agressifs de la population. Passif, le peuple zaïrois ne résiste pas efficacement et suffisamment aux sollicitations machiavéliques de ceux qui, pour des raisons inavouables, l'incitent à des actes d'auto-destruction.

Ensuite, les dirigeants. Pour préserver des privilèges malhonnêtement acquis à la faveur de la corruption généralisée sous la deuxième République ou pour se signaler comme des partenaires politiques incontournables et mériter ainsi des postes dans le Gouvernement, de nombreux dirigeants se livrent à la démagogie et incitent le peuple à la violence. Préoccupés uniquement de leurs intérêts personnels, ils se livrent à la bataille pour la conquête du pouvoir sans se soucier le moins du monde du bien-être commun et de l'avenir du pays. La prolifération des partis sans idéologie politique précise ni projet de société, l'instabilité des alliances entre eux, la propension à la trahison et au mensonge, et enfin, l'opportunisme qui règnent dans les milieux des dirigeants de notre pays, laissent croire qu'il n'existe pas de vraie classe politique au Zaïre. En outre, la mauvaise foi et le non-respect de la parole donnée, ont développé au sein de la classe politique un climat de méfiance systématique qui entrave tout dialogue, toute négociation, et partant, toute réconciliation.

Enfin, le Chef de l'État. En concentrant entre ses mains tout le pouvoir, comme les évêques l'avaient déjà fait remarquer dans leur mémorandum de 1990 analysé précédemment, et un droit illimité sur les avoirs du pays, tout en gardant la main haute sur les forces armées, le Chef de l'État joue un rôle capital et déterminant. Sa responsabilité personnelle est lourde et grande, aussi bien dans la situation catastrophique du pays

aujourd'hui, que pour l'avenir, dans la quête des voies et moyens d'y apporter une solution valable et durable¹²¹⁶.

4.2.1.2.3.6. *Services publics défaillants*

Le 21 février 1995, les évêques publient le message avec pour titre « Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple », à travers lequel ils dénoncent le vide et le caractère nuisible du pouvoir politique qui, progressivement, conduit le Zaïre à la destruction et l'État à la désintégration. Pour démontrer le caractère nuisible du pouvoir politique en place, les évêques organisent leur argumentation en quatre points : tout d'abord, ils affirment que malgré l'omniprésence des autorités publiques zaïroises au milieu du peuple, celles-ci exercent rarement leur pouvoir, et lorsqu'elles semblent l'exercer, c'est très souvent contre et au détriment du peuple.

Ensuite, les évêques soulignent le fait que l'administration publique au Zaïre tend à disparaître par le fait que ses agents ne travaillent plus. Ils ne sont ni payés ni équipés ni motivés pour le service de la communauté. Beaucoup de ces fonctionnaires n'ont pas été nommés ni placés là où ils sont, en raison de leur compétence ni en vue du bien commun. Nous repérons ici la pratique du népotisme, du clientélisme qui sont des caractéristiques propres au néo-patrimonialisme. Les évêques explicitent ces pratiques du néo-patrimonialisme en déclarant que

« Pour survivre et servir les parrains qui les ont placés, ils (les fonctionnaires) accablent la pauvre population locale de multiples taxes et amendes, les unes plus arbitraires que les autres. Des commerçants qui ont le mérite de vouloir encore, au prix de multiples difficultés, approvisionner des centres et des communautés abandonnées par l'État, subissent les tracasseries d'une multitude de services publics qui leur réclament des taxes invraisemblables. Il s'agit notamment de l'OFIDA (Office des Douanes et Accises), de la DGC (Direction générale des Contributions ou Impôts), de l'OZAC (Office Zaïrois de Contrôle), de la Gendarmerie, de la GACI (Garde Civile), du SNIP (Service National d'Intelligence et de Protection), du SARM (Service d'Actions et de

¹²¹⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 426-427.

Renseignements Militaires), de la DSP (Division Spéciale Présidentielle)
 ... »¹²¹⁷.

Les évêques mettent également en cause l'armée zaïroise qui leur semble divisée. Ils distinguent deux catégories de militaires : d'un côté, il y a des officiers bien soignés encadrent des groupes de militaires fortement équipés, bien payés et mis au service des intérêts particuliers, notamment du Chef de l'État et d'autres politiciens. D'autre part, les laissés pour compte. Ils constituent le gros de l'armée zaïroise qui est mal logé et éparpillé dans le pays sans équipement ni logistique suffisants. Dans son ensemble, l'armée est abandonnée à elle-même. Elle est réduite à la misère et condamnée à vivre sur le dos de la population qu'elle terrorise et rançonne, souvent en toute impunité. Enfin, les évêques notent que l'administration publique et les forces de l'ordre, qui ont pour mission d'encadrer et de sécuriser la population, deviennent pour elle un fléau. Leur présence au milieu de la population est souvent cause d'insécurité, de pillages et de massacres¹²¹⁸.

Les conséquences catastrophiques du vide du pouvoir et de son exercice nuisible au Zaïre, tels que décrits précédemment, sont devenus insupportables pour le peuple dans quatre domaines stratégiques de la vie sociale, à savoir le domaine des voies de communication, celui de l'économie nationale, de la santé publique et de l'éducation.

S'agissant tout d'abord des voies de communication, les évêques affirment que le pays connaît, depuis bien longtemps, des difficultés de ravitaillement et de commercialisation. Sur une large partie du territoire national les voies de communication sont soit détruites, soit en mauvais état. Certaines communautés en sont réduites à vivre repliées sur elles-mêmes et à recourir à l'ancien système de troc. En d'autres endroits des paysans sont obligés, pour vendre leurs produits, de les transporter sur la tête, en pirogue ou à vélo. Ils parcourent de très longues distances au prix d'un épuisement physique certain et pour un bénéfice insignifiant.

Pour expliquer le niveau de dégradation avancée des voies de communication au Zaïre, les évêques ont publié en date du 20 janvier 1996 un message intitulé

¹²¹⁷ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 447.

¹²¹⁸ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 447.

« Respectons la vie et la personne humaine »¹²¹⁹. Au cœur de ce message, il y a le crash d'un avion sur le marché Type-K, installé dans l'ancien prolongement de la piste de l'aéroport de N'dolo à Kinshasa. On dénombrait 250 tués par ce crash. En présentant leurs condoléances au peuple zaïrois, les évêques affirment que

« Le début de cette nouvelle année a été tristement marqué par de nombreux deuils dus aux accidents, aux assassinats et aux confrontations fratricides. Nous sommes encore sous le choc du dernier accident d'avion survenu à Kinshasa. Nous avons été particulièrement traumatisés à la vue des corps de nos frères et sœurs fauchés et gisant sur le marché Type-K de Ndolo »¹²²⁰.

Parmi les implications de ce crash du marché Type K de Ndolo à Kinshasa, les évêques affirment que l'accident d'avion survenu à Ndolo résume à lui seul l'incurie et la nuisance du pouvoir dans notre pays. Devant l'horreur indescriptible de cette hécatombe, ils crient leur indignation et réclament que des enquêtes soient menées rapidement, que les responsabilités soient établies et les victimes indemnisées, que les coupables, quels qu'ils soient et à n'importe quel niveau du pouvoir qu'ils se trouvent, soient sévèrement sanctionnés. Cet accident pousse les gens à se demander pour quelle raison les autorités publiques ont elles laissé s'établir un marché à cet endroit précis. Les évêques se demandent aussi pourquoi laisse-t-on circuler librement des « cercueils volants », avant de conclure qu'il est absolument inadmissible que par cupidité et au mépris de la vie humaine, ceux-là mêmes qui ont pour mission d'assurer la sécurité publique se mettent hors la loi en s'abritant derrière la désinformation et en exploitant la crédulité du peuple.

Les évêques préviennent que si rien ne change, ce genre d'accident se reproduira encore plusieurs fois. Ce pessimisme semble justifié par le fait qu'aujourd'hui le matériel et les infrastructures placés sous l'autorité de l'État- avions, bateaux, trains, routes, hôpitaux, etc... sont devenus des véritables dangers pour la sécurité de la population. Rien de surprenant à cela : la mort de l'État entraîne la mort physique et morale du peuple. Le constat de la mort morale du peuple zaïrois a été fait lors de l'accident d'avion à Ndolo à Kinshasa. Si les évêques se devaient de féliciter et encourager

¹²¹⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.* p. 456.

¹²²⁰ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 456.

l'abnégation, la générosité et la solidarité des zaïrois et des amis étrangers pendant et après le crash de Ndolo, ils reconnaissent cependant que la manière irrespectueuse dont certains corps des victimes ont été traités met en évidence la déchéance morale qui menace notre société. Cette déchéance est l'une des conséquences de la misère sans nom qui contraint le peuple à recourir, pour survivre, à des expédients et à des solutions souvent incompatibles avec sa conscience¹²²¹.

Le deuxième secteur gravement touché par le vide du pouvoir et son exercice nuisible au Zaïre est celui de l'économie nationale. Dans ce domaine, les évêques font remarquer que la monnaie « le Zaïre-monnaie » a perdu toute sa valeur de change en 1995. Du reste, au Zaïre, deux monnaies ont cours, au vu et au su des autorités publiques : l'ancien et le nouveau Zaïre. Dans ses transactions quotidiennes la population préfère des devises étrangères. L'engouement pour ces devises et la désarticulation du commerce national amènent beaucoup de gens à vendre frauduleusement leurs marchandises à l'étranger, ruinant ainsi davantage l'économie nationale. L'or et le diamant sont achetés à vil prix, avec le « zaïre-monnaie » en dévaluation constante, et revendus ensuite en devises fortes, au bénéfice des nantis zaïrois et des groupes économiques étrangers. Ces deux groupes se sont appropriés des forêts communautaires et des carrières de matières précieuses pour l'exploitation desquelles ils ont engagé une main-d'œuvre de nationaux, mal rémunérés et traités comme des esclaves. Ainsi le Zaïre est quotidiennement pillé non seulement par des étrangers mais également par ses propres dirigeants.

Le troisième secteur affecté par l'exercice nuisible du pouvoir au Zaïre est celui de la santé publique. D'après les évêques, la population dans sa majorité ne mange plus à sa faim, elle vit dans un environnement et dans des conditions hygiéniques déplorables. Il s'ensuit un état de santé très précaire et une aggravation évidente du taux de mortalité. N'échappe à cette tragique situation qu'une minorité de nantis qui se sont créés des conditions de vie accessibles à eux seuls, notamment la possibilité de se faire soigner dans des cliniques privées ou à l'étranger.

¹²²¹ Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 457.

Le quatrième secteur gravement marqué par le vide du pouvoir et son exercice nuisible au Zaïre est celui de l'éducation. Pour les évêques, la jeunesse représente l'avenir du peuple ! Pour que cette jeunesse soit porteuse de gages d'avenir, il est nécessaire qu'elle soit formée. Dans notre pays, il y a des zones entières où des écoles ne fonctionnent plus depuis des mois et où la jeunesse est abandonnée à elle-même. La baisse du niveau des études est générale. La prolifération d'universités privées et invivables ne permet pas non plus d'espérer une amélioration quelconque pour les prochaines générations. Là où les écoles fonctionnent avec la contribution des parents, spécialement dans les centres urbains, la charge imposée à ceux-ci devient tellement lourde que l'éducation de la génération montante est sérieusement hypothéquée. Ici aussi, comme dans le cas de la santé, ce drame ne concerne pas les enfants des dirigeants nantis. En effet, les enfants de ceux-ci étudient soit sur place dans des écoles privées bien tenues soit à l'étranger. En détruisant le système scolaire national, les membres de l'actuelle classe politique veulent rendre héréditaires le pouvoir et les richesses qu'ils détiennent. Par une éducation solide de leurs enfants, les membres de l'actuelle classe politique assurent leur relève, alors que la majorité du peuple est condamnée à brève échéance à devenir analphabète et corvéable à merci¹²²².

4.2.2. Période des guerres au Zaïre/RDC (1996-2002)

La guerre civile qui s'est déroulée au Rwanda à partir de 1990 et qui a connu son paroxysme en 1994, avec l'attentat contre l'avion du Président Habyarimana et son assassinat, a provoqué un déplacement massif des populations rwandaises vers l'Est du Congo en 1994. Isolé sur le plan international depuis 1990 à cause de sa politique qualifiée de « terrorisme d'État » qui a culminé dans les massacres des étudiants à Lubumbashi le 11 mai 1990, Mobutu voyait dans l'installation des réfugiés rwandais à l'Est du Zaïre une aubaine pour redevenir un acteur majeur sur la scène internationale et influencer les décisions diplomatiques en sa faveur. Pour les évêques, la guerre qui a commencé en 1996 et qui s'apparente à une transposition de la guerre du Rwanda sur le sol congolais, s'est révélée être le summum de la faiblesse de l'État, dans la mesure où le Zaïre était devenu l'ombre de lui-même, un pays dont l'administration est minée par la corruption, et l'armée

¹²²² Cf. Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 447-448.

divisée et mise au service de Mobutu seul. C'est cette même guerre commencée en 1996 qui avait mis fin au régime de Mobutu le 17 mai 1997.

4.2.2.1. Déclaration « Non à la guerre, oui pour la paix et la justice » (29 octobre 1996)

Parmi les documents publiés par les évêques zaïrois dans cette période et qui parlent ouvertement de la guerre, il y a la déclaration « Non à la guerre, oui pour la paix et la justice », du 29 octobre 1996, publié par Mgr Faustin Ngabu en sa qualité de Président de la Conférence Épiscopale du Zaïre, et le Cardinal Frédéric Etsou, Archevêque de Kinshasa et président de la Commission épiscopale Justice et paix. Au nom de tout l'épiscopat, ces deux évêques expriment l'inquiétude de l'Église catholique au Zaïre au sujet de la guerre déclenchée en septembre 1996 contre l'État zaïrois par les « Banyamulenge »¹²²³, fortement soutenus par les armées du Rwanda, Burundi et Ouganda :

« Notre pays est actuellement en proie à une crise généralisée sur tous les plans. Commencée depuis plusieurs années déjà, la violence est en train de se développer, de gagner du terrain et de se consolider. Des antagonismes et des hostilités entre groupes ethniques se sont développés et manifestés sous des formes variées d'opposition et d'exclusion, aujourd'hui au paroxysme du refus de fraternité, générateur de violence. Nous en arrivons à une situation d'un état d'urgence, car la guerre s'organise et risque d'enflammer peut-être tout le pays. Aujourd'hui le Nord et le Sud-Kivu vivent dans l'angoisse et la panique, car la guerre s'y installe. On ne sait pas ce que nous réserve le lendemain. Tous en parlent. Mais pourquoi cette violence et cette guerre ? A qui profitent-elles ? Pourquoi cette guerre qui devient endémique depuis 1993 ? Est-elle spontanée ou voulue ? Devrait-elle éclater en ces temps précis ? Qu'a-t-on pour assurer la paix et le salut de la Nation ? A qui faut-il s'adresser pour en appeler à la paix ? Ces questions nous interpellent et méritent une réponse »¹²²⁴.

¹²²³ Pour en savoir plus sur les mobiles de la guerre déclenchée par les Banyamulenge, nous recommandons la lecture de Jean-Claude WILLAME, *Banyarwanda et Banyamulenge. Violences ethniques et gestion de l'identitaire au Kivu*, (Zaïre, Années 1990), volume 6, n° 25, Paris, L'Harmattan, 1997 ; Filip REYNTJENS, *La grande guerre africaine. Instabilité, violence et déclin de l'État en Afrique centrale (1996-2006)*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

¹²²⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.* p. 463.

Dans leur réflexion sur les causes de cette guerre qui embrase l'Est du Zaïre, les évêques mettent en évidence la guerre civile du Rwanda et du Burundi qui a été exportée au Zaïre voisin à ces deux pays, à travers l'arrivée massive des réfugiés dans les provinces du Nord et Sud-Kivu :

« Nous le savons tous, une des causes de la dégénérescence de la situation au Kivu se situe sans nul doute dans les violences interethniques et politiques survenues au Rwanda et au Burundi. La solidarité nationale dans ces deux pays était brisée. La guerre civile, une guerre meurtrière et génocidaire a éloigné toute solution de paix, d'entente et de réconciliation entre des hommes qui avaient pourtant longtemps vécu ensemble. Aussi ces violences interethniques et politiques ont-elles provoqué l'arrivée massive des réfugiés et entraîné un déplacement inattendu et mal programmé des milliers de personnes au Nord et au Sud-Kivu. Ainsi toute la région des Grands Lacs est devenue progressivement, et comme de façon programmée, un théâtre d'affrontement entre diverses ethnies, impliquant plus d'une nation. En effet, la concentration des réfugiés parfois bien armés près de la frontière du pays abandonné devait forcément perturber la paix à cette frontière et déstabiliser ensuite la paix dans le pays d'accueil »¹²²⁵.

Cependant, si la présence des réfugiés rwandais et burundais est considérée comme un facteur majeur de l'entrée du Zaïre en guerre dès octobre 1996, les évêques n'en dénoncent pas moins le rôle nocif joué par les milices armées ainsi que l'armée zaïroise mal équipée et indisciplinée qui terrorise la population dont elle est censée assurer la protection, de même que les résidents étrangers :

« Cette violence vécue au quotidien dans la région des Grands Lacs affecte non seulement les réfugiés et les déplacés zaïrois, mais aussi les autres autochtones et les résidents étrangers. Ils sont tous plongés dans la peur, l'angoisse, l'incertitude, la détresse morale, matérielle et spirituelle de toutes sortes. De fait, la formation de milices qui combattent pour des causes mal définies entraîne ces inquiétudes ; et une armée sans logistique est obligée de vivre aux dépens de la population et de rançonner toute organisation économique sur place. Dans ces circonstances, l'armée apparaît comme engagée contre la population locale qui finit par redouter toute présence militaire. On pourrait dire que tous ces événements sont de nature à installer et à consolider des

¹²²⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 464.

conflits à longue durée dans ladite région. Nous prions pour tous nos morts tombés sur le champ de bataille »¹²²⁶.

Pour mieux comprendre les enjeux de cette guerre les évêques comme la preuve irréfutable de la faiblesse totale de l'État zaïrois, dans la mesure où ce dernier est devenu incapable de défendre l'intégrité du territoire zaïrois, assurer la sécurité des populations et de leurs biens, promouvoir le bonheur et le progrès économique et social du pays, il nous semble important de rappeler le contexte d'émergence de la rébellion de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L), d'une part, et décrire brièvement les acteurs qui ont pris part à la guerre déclenchée par cette rébellion hétéroclite de l'A.F.D.L. Il s'agit des Banyamulenge (Tutsi), les milices Maï-Maï et les Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.).

1. Contexte d'émergence de la rébellion de l'A.F.D.L. à l'Est du Zaïre

La conquête du territoire zaïrois (2.345.400 km²) de l'Est à l'Ouest par la rébellion de l'A.F.D.L. n'avait pris que sept mois de lutte armée. Commencée officiellement le 18 octobre 1996 par la création de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L), la guerre s'est achevée le 17 mai 1996 par la prise de la capitale, Kinshasa. Cette victoire est le fruit de divers facteurs et acteurs, notamment le soutien populaire des zaïrois lassés par les exactions de la dictature mobutienne en décomposition, l'engagement d'armées étrangères (Rwanda, Ouganda, Burundi, Angola) et l'intervention de diplomates occidentaux (surtout des États-Unis et du Royaume-Uni) et l'état de déliquescence de l'armée zaïroise.

1.1. Création de la rébellion A.F.D.L.¹²²⁷.

L'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D. L) est un mouvement de libération qui s'est fixé pour objectif de conquérir le pouvoir par les armes et de changer le système politique du Zaïre (R.D Congo actuelle). L'histoire de ce mouvement de libération est étroitement liée à la communauté Banyamulenge dans ses

¹²²⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 464.

¹²²⁷ Pour ce qui concerne le contexte de création de la rébellion de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.F.D.L.), nous nous référons largement à Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en RD Congo*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 88-92.

revendications de la citoyenneté zaïroise (congolaise). Sa lutte commence en août 1996 par l'occupation de la plaine de la Ruzizi, au Sud-Kivu. A partir d'octobre 1996, les Banyamulenge s'organisent en mouvement politique, l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L) autour de quatre partis, pour apporter un véritable changement au pays. Ses composantes étaient : - le Parti de la Révolution Populaire (P.R.P.) de Laurent-Désiré Kabila. Il a été créé en 1968 dans la région de Fizi-Baraka occupée majoritairement par le groupe ethnique Bembe. En 1984-1985, après ses échecs militaires des batailles de Moba I et II au Nord-Katanga, le P.R.P. est resté très affaibli jusqu'à sa résurrection en 1996, avec les insurgés Banyamulenge.

- Le Conseil National de Résistance pour la Démocratie (C.N.R.D.) d'André KisaseNgandu, ancien rebelle lumumbiste Simba de 1964. Le C.N.R.D. a été créé en 1993 et regroupait des combattants réfugiés dans le massif du Ruwenzori (Nord-Kivu) sur son versant ougandais. Il opérait des incursions dans le nord-Est du Zaïre à partir de l'Ouganda. Kisase, fort de son expérience et de sa formation dans la *National Resistance Army* (NRA), la rébellion de Yoweri Kaguta Museveni qui a pris le pouvoir en Ouganda en 1986, reçoit la direction de l'aile militaire de l'A.F.D.L.
- Le Mouvement Révolutionnaire pour la Libération du Zaïre (M.R.L.Z.) fondé en 1994 par MasasuNindaga, groupant en majorité des Tutsi du Sud-Kivu (les Banyamulenge). Dans l'A.F.D.L., Masasu dirigeait les opérations pour le Sud-Kivu puis, à la mort de KisaseNgandu, il prend la tête de l'aile militaire. Il est l'initiateur du recrutement des jeunes *kadogo* (enfants-soldats) dans la rébellion de l'A.F.D.L.
- L'Alliance Démocratique du Peuple (A.D.P.), créée en 1994 par Deo Gracias Bugera. Elle regroupait principalement des Tutsi du Nord-Kivu (Masisi et Rutshuru) qui voulaient se défendre contre les attaques de Hutu (congolais et réfugiés rwandais).

L'A.F.D.L., fondée sur l'idéologie néo-marxiste, prônait la lutte contre les injustices, les inégalités, la pauvreté, et considérait qu'une société juste n'est possible en R.D.Congo qu'avec un pouvoir qui émane du peuple. Ainsi, cette alliance voulait obtenir par les armes : le démantèlement du système sociopolitique de Mobutu ; l'instauration d'une politique sociale (pas d'exploitation du peuple) ; la réalisation de la démocratie pour le développement et le bien-être du peuple. Pour Guy AunduMatsanza, cet appel constant au peuple augurait du populisme que pratiquera la rébellion tout au long de sa progression ;

pour que triomphe la lutte, les facteurs militaire et populiste sont joints. Le mouvement était organisé sur une structure bicéphale : d'un côté, les organes nationaux (Congrès, conseil de l'Alliance... mais seul le Comité exécutif fonctionnait normalement), de l'autre côté, les organes provinciaux et locaux (les Assemblées et les Comités exécutifs locaux)¹²²⁸.

A travers l'A.F.D.L., la communauté Banyamulenge avait opté pour la lutte armée d'abord afin de résister à la violence qui lui était imposée par les Forces Armées Zaïroises, puis pour tenter de prendre le pouvoir politique. La violence fut donc utilisée pour contester les pratiques de l'État dans lequel elle ne se reconnaissait pas, pour soutenir ses revendications et défendre ses intérêts identitaires. Les soutiens en hommes et en matériels, dont la communauté Banyamulenge a bénéficié de la part de l'étranger, ont consolidé cette violence dans sa lutte.

1.2. Motivations de la rébellion A.F.D.L.

Partant des environs de la ville d'Uvira, au Sud-Kivu, les rebelles Banyamulenge avaient tout un cahier des charges dont les revendications étaient les suivantes : la première visait la conquête de l'Est du Zaïre, le long des frontières de l'Ouganda, du Rwanda et du Burundi, notamment afin de négocier la naturalisation collective des Banyamulenge, cause apparente de la guerre comme l'ont souligné aussi les évêques zaïrois, dans leur déclaration du 29 octobre 1996 :

« Par ailleurs, les événements violents à Uvira et ses environs suite à la présence et à l'action des Banyamulenge ne constituent qu'un moment, une phase aiguë d'un vaste problème non traité, celui de la nationalité zaïroise. Qui est Zaïrois et qui ne l'est pas ? Les tergiversations de la loi à ce sujet n'ont pas servi la paix dans notre pays. Des observateurs remarquent d'ailleurs que suite à ce vide et à ce flou juridique, des scènes de violence et d'agressivité entre les personnes se passent au vu et au su des hautes autorités, spécialement au Kivu. Elles se déroulent pareillement au parlement à Kinshasa et dans les médias nationaux. Les mêmes scènes se jouent ensuite dans les cités et dans les

¹²²⁸ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 89.

campagnes où s'organise par des milices la « chasse au sorcier et à la sorcière »¹²²⁹.

La deuxième revendication était de constituer pour les trois pays : Rwanda, Ouganda et Burundi, une zone tampon contre les incursions des « Forces Armées Rwandaises » : l'ex-armée régulière de feu le président Habyarimana, de ses milices Interahamwe, des Forces de Défense de la Démocratie (F.D.D. : les rebelles burundais de Léopold Nyangoma), et des rebelles ougandais notamment de *l'Ugandan Allied Democratic Front* (A.D.F. : composé de combattants musulmans) et de la *Lord Revolutionary Army* (L.R.A. : fondée par la prophétesse Alice Lakwena et dirigée par Joseph Koni) ; ces différents groupes opéraient à partir de « sanctuaires » du côté zaïrois de la frontière et allaient faire des incursions dans les trois pays précités. La troisième revendication exigeait le retrait de Mobutu de son pouvoir absolu pour constituer un gouvernement capable de mieux gérer l'État et apaiser la misère du peuple.

A travers ce cahier de charge porté par la rébellion de l'A.F.D.L., c'est toute une coalition armée dominée par des forces étrangères qui espèrent engranger des dividendes à leur engagement dans la guerre. Mais des congolais s'y opposent : dès novembre 1996, des étudiants manifestent à travers les marches motorisées et d'autres actions citoyennes, particulièrement à Kinshasa, contre cette rébellion jugée être une agression de l'extérieur. C'est pourquoi l'Alliance, parvenue à Goma au Nord-Kivu, sans avoir rencontré une vraie résistance des Forces Armées Zaïroises de Mobutu et ayant vidé une grande partie des camps de réfugiés installés côté Zaïre, non loin des frontières du Rwanda et du Burundi, qu'ils estimaient menaçants, a adapté ses objectifs. Pour contourner le rejet de l'A.F.D.L. par une partie de la population du Zaïre, l'Alliance met en avant un leadership autochtone : c'est ainsi que Laurent-Désiré Kabila est rendu très visible à sa tête. Celui-ci, fort de son expérience de maquisard du P.R.P. (1967-1987), va imprimer à l'A.F.D.L. un nouvel élan et amplifier ses ambitions :

Renverser Mobutu et son régime politique par la soustraction d'une partie du territoire national de son contrôle. Cet objectif réclamait l'élargissement du recrutement

¹²²⁹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 464.

des combattants au-delà de la communauté Banyamulenge et des armées des États voisins ; c'est pourquoi, au long de la progression rebelle, on constate l'incorporation de jeunes autochtones afin de faire face à une guerre de longue durée : dans toutes les villes tombées sous le contrôle de l'A.F.D.L. s'opère un recrutement d'enfants-soldats, appelés Kadogo (9 à 17 ans) en s'appuyant sur un discours appelant à la « libération » de la dictature de Mobutu.

Récupérer les militaires des Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.), en les amenant à retourner leurs armes contre le régime de Mobutu. Cette stratégie a produit des effets à Goma (Nord-Kivu) où une partie des troupes de l'ancien Centre d'Entraînement des Troupes Aéroportées (CETA) et de la Division Spéciale Présidentielle (D.S.P.) a rallié la rébellion. Les appels de Kabila aux Forces Armées Zaïroises pour qu'ils rejoignent sa nouvelle « Armée de Libération » ont été entendus au fur et à mesure de l'avancement des troupes rebelles.

Lancer un appel à l'élite nationaliste de l'intérieur et de l'extérieur du pays, pour qu'elle rejoigne l'A.F.D.L. et aider à renverser la dictature de Mobutu.

Dès la bataille de Kisangani en mars 1997, Laurent-Désiré Kabila avait rappelé les ex-Gendarmes katangais du Front de Libération Nationale du Congo (F.L.N.C.) avec qui il était en contact depuis août 1977 lorsque son parti avait formé le Conseil Suprême de Libération (CSL) avec Nathanaël Mbumb, chef du F.N.L.C., installé et armé par l'Angola en réaction au soutien de Mobutu à l'Union pour l'Indépendance Totale de l'Angola (UNITA) de Jonas Savimbi et au Front National de Libération de l'Angola (F.N.L.A). Notons que les *Tigres* du F.N.L.C. ont mené en 1977 et 1978 les deux « guerres du Shaba » (Kolwezi) tandis que les combattants du Parti de la Révolution Populaire (P.R.P.) de Laurent-Désiré Kabila ont lancé des attaques sur Moba (Nord-Katanga) en 1984-1985. Enfin, Laurent-Désiré Kabila avait lancé un appel aux anciens maquisards de la rébellion de Pierre Mulele (1963-1964), éparpillés en province de Bandundu et en Angola. Sous l'autorité de Faustin Munene, ces anciens maquisards furent intégrés dans l'A.F.D.L. et participèrent aux batailles de Kikwit et de Kenge et à la prise de Kinshasa le 17 mai 1997.

Grâce à cet élargissement du mouvement rebelle à divers autres groupes armés et/ou sociopolitiques du pays, Laurent-Désiré Kabila avait acquis plus d'autonomie par

rapport à l'emprise des armées étrangères du Rwanda, du Burundi, de l'Ouganda et de l'Angola qui avait rejoint l'A.F.D.L. Ces armées contrôlaient la rébellion, notamment par les ressources matérielles, humaines et financières mises à sa disposition, et elles gardaient le commandement opérationnel de la guerre : James Kabarebe pour le Rwanda, Nyamwasa Kayumba et James Kazini pour l'Ouganda.

2. Acteurs de la guerre de 1996 au Zaïre¹²³⁰ :

Après la victoire de l'A.F.D.L. sur Mobutu, avec la prise de Kinshasa le 17 mai 1997, ces alliés ont aidé les forces rebelles à se muer en Forces Armées Congolaises (FAC)¹²³¹. Cette nouvelle armée avait comme caractéristique celle d'être dominée par une hiérarchie étrangère, et elle recevra un commandement autochtone sans grande qualification. L'influence étrangère, l'ethnicité, la multiplicité des groupes armés ainsi que la faible intégration en son sein constituent des facteurs à l'origine de la violence dans l'État. Parmi les groupes acteurs de la guerre et constitutifs des Forces Armées Congolaises (F.A.C.), convient d'épingler les Banyamulenge, les Mai-Mai, les Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.), les kadogo (enfants-soldats) et les armées alliées.

2.1. Les Banyamulenge

Il s'agit des populations d'origine tutsi rwandaise qui, voulant faire admettre leur nationalité congolaise par les armes, sont à la genèse de la rébellion et de la guerre de 1996. Ils se disent implantées au Sud-Kivu depuis le XIXe siècle, entre Bukavu et Uvira, et pratiquant des activités de type pastoral¹²³². Parlant des tutsi banyamulenge, Jean-François Hugo affirme qu'en 1990, le déclenchement de la guerre de rébellion du Front Patriotique Rwandais (F.P.R.) contre le régime du président Habyarimana avait agi comme un aimant sur les Banyamulenge. Les jeunes hommes s'engagent massivement dans les rangs de la rébellion tutsi et ceux qui restent au Zaïre lancent des collectes de fonds pour soutenir l'effort de guerre du F.P.R. au Rwanda. Leur engagement dans la guerre contre le Rwanda suscite une paranoïa de la part des autres ethnies zaïroises, non dénuée d'arrière-pensées prédatrices : les banyamulenge rejetteraient massivement leur pays d'adoption, le Zaïre,

¹²³⁰ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 106-114.

¹²³¹ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 90-92.

¹²³² Jean-François HUGO, *La République démocratique du Congo : une guerre inconnue*, Paris, Éditions Michalon, 2006, p. 16.

pour retourner au Rwanda. En avril 1995, la situation s'aggrave lorsqu'une résolution du Haut-Conseil de la République (Parlement de transition) associe les Banyamulenge à des « immigrés et réfugiés » rwandais, remettant ainsi en cause les titres de propriété détenus par les Banyamulenge¹²³³.

La citoyenneté zaïroise des Banyamulenge est contestée par les autochtones, qui estiment que cette participation à la guerre du Rwanda confirmait leur origine et leur nationalité. En janvier 1996, l'interception par l'armée zaïroise de quelques infiltrés du Front Patriotique Rwandais parmi ces jeunes Banyamulenge, estimés à 3000 hommes qui rentraient au Zaïre, et le retour vers le Rwanda de beaucoup de Tutsi du Zaïre, qui allaient y occuper les emplois laissés vacants par le génocide et l'exil de nombreux hutu, ont accrédité le doute sur la « congolité » de ces Tutsi¹²³⁴.

Pour clore notre propos sur les Banyamulenge, nous pouvons souligner le fait que le discours sur l'origine de ces populations dénommées Banyamulenge suscite quelques interrogations, exprimées comme suit : pourquoi ces derniers s'identifient par un nom du groupe ethnique Vira (les Bavira du Sud-Kivu) plutôt que par un ethnonyme rwandais ? Pourquoi n'ont-ils jamais eu une collectivité ou encore une entité administrative propre à eux sur les hauteurs de l'Itombwe avant 1981, date à laquelle le ministre de l'Intérieur Monsieur Mafema avait autorisé la création de leur propre groupement administratif ? Où sont passés les réfugiés rwandais victimes du pogrom de 1959-1962 installés à Mulenge, Lemera, etc. par le Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés ? Ces questions que pose Guy Aundu Matsanza n'interdisent pas de penser à l'émergence d'une nouvelle ethnie ou tribu en territoire congolais, car les groupes sociaux peuvent naître, évoluer et disparaître ou muter vers d'autres regroupements : les groupes humains ne sont pas figés mais en perpétuel mouvement d'inclusion, d'exclusion et d'implosion qui intègre, repousse ou divise¹²³⁵.

C'est bien l'arrestation des infiltrés Tutsi Banyamulenge de retour du Rwanda par les Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.) qui ont fourni l'alibi aux Banyamulenge

¹²³³ Cf. Jean-François HUGO, *Op.cit.*, p. 16-17.

¹²³⁴ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 108.

¹²³⁵ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 108.

d'occuper la plaine de la Ruzizi, au Sud-Kivu, en août 1996, et leur progression vers d'autres localités du Sud-Kivu. Ensuite, leur lutte ethnique s'était muée en mouvement rebelle appelée Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L.) qui prit la ville de Bukavu, Capitale de la province du Sud-Kivu, en date du 29 octobre 1996, puis avait progressé vers Goma, Capitale du Nord-Kivu, au début du mois de novembre 1996, avec le soutien d'un autre groupe armé, les Maï-Maï qui réagissait à l'insécurité due notamment à la forte présence d'hommes en arme : les Forces Armées Zaïroises du régime Mobutu et des réfugiés Hutu rwandais principalement, arrivés en avril 1994 à l'Est du Zaïre après le génocide au Rwanda.

2.2. Les milices *Maï-Maï*

D'après Guy Aundu Matsanza, l'appellation Maï-Maï est issue de croyances résultant, chez les rebelles lumumbistes de Pierre Mulele puis des Simba en 1963-1964 au Congo/Zaïre, du baptême d'immunité aux balles : elles sont censées se transformer en gouttes d'eau (*mayi*) par le pouvoir magique qui leur est conféré. Trente ans plus tard au Kivu (1993-1996), les Maï-Maï sont devenus une frange d'autochtones qui se défendent par les armes contre l'expropriation de leurs terres par les Banyarwanda (Hutu et Tutsi) et contre la violence de nombreux militaires indisciplinés des Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.) dans la région du Kivu. Les Maï-Maï ne sont ni une secte religieuse ni un parti politique mais une espèce d'organisation citoyenne née des affrontements entre populations d'origine rwandaise et autochtones du Kivu, et constituée surtout des jeunes désœuvrés qui, à travers ce mouvement, ont une opportunité de se prendre en charge et de réagir contre un pouvoir politique dans lequel ils ne trouvent pas leur compte. Les Maï-Maï, se souvenant donc d'un réflexe nationaliste des années 1960 véhiculé surtout par Pierre Mulele, expriment des moyens violents leur rejet des réseaux de prédation dans l'État.

Au Nord et au Sud-Kivu, cette violence s'explique aussi par la réduction des espaces de vie à travers la recrudescence des conflits fonciers sanglants, particulièrement entre 1991 et 1993. Pour pacifier la région autour de cette question foncière, les autorités politiques ont ordonné le déploiement de troupes en provenance surtout de Kinshasa. Mais la partialité de ces troupes dans le conflit, en faveur de plus offrant (souvent les Banyarwanda), a militarisé les autochtones (Hunde, Nyanga, Lega, Nande, Shi) pour

protéger leur terre, leurs biens, leur famille, leur vie. Ce positionnement de l'armée zaïroise justifie la contestation d'une partie de la population contre l'État et ses institutions, ce qui a polarisé la violence dans la société.

Au début de la guerre de 1996, les Maï-Maï voyaient dans les Banyamulenge (Tutsi) un danger direct pour leur territoire. Ils ont ainsi soutenu les Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.), surtout à Goma, afin de bloquer la progression rebelle. Mais vu le succès de la rébellion A.F.D.L. et le défaitisme de l'armée de Mobutu, les Maï-Maï ont conclu une entente à travers l'A.F.D.L. avec les Banyamulenge pour chasser les (réfugiés et milices) Hutu de leur territoire. Par cette alliance de circonstance, l'Armée Patriotique Rwandaise (A.P.R.) en a profité pour ouvrir un corridor de drainage des réfugiés Hutu vers le Rwanda, afin d'isoler et exposer les Forces Armées Rwandaises (F.A.R.) et milice Interahamwe s'abritant parmi eux. Ainsi, d'un côté l'A.F.D.L. a balayé les motifs évoqués par certains pour une intervention militaro-humanitaire internationale réclamée à l'ONU en novembre 1996 en faveur des réfugiés, laquelle était susceptible d'entraver sa progression ; de l'autre côté, les Maï-Maï se sont débarrassés d'une menace contre leur terre.

Cette milice Maï-Maï a aidé ensuite la rébellion à conquérir Goma et les autres localités importantes de la province du Nord-Kivu. Par contre, le contrôle rebelle sur ces territoires du Nord-Kivu d'où sont issus les miliciens a, dès janvier 1997, renforcé la domination Tutsi dans la région, ce qui a remobilisé les Maï-Maï à lutter contre les envahisseurs. La rupture de l'alliance entre les Maï-Maï et la rébellion de l'A.F.D.L. est partie du refus du chef rebelle KisaseNgandu, à Butembo, de retirer les forces Banyamulenge de leurs territoires¹²³⁶.

2.3. Les Forces Armées Zaïroises (FAZ)

Dans leur entreprise belliqueuse contre le Zaïre, les Banyamulenge avaient obtenu le soutien des autorités rwandaises à travers notamment les déclarations du ministre des Affaires étrangères, Anastase Gasana, ainsi que le président du Rwanda, Pasteur Bizimungu. D'une part, Anastase Gasana affirmait qu'une partie de Masisi (Nord-Kivu) appartenait au Rwanda ; d'autre part, le président Bizimungu estimait que les

¹²³⁶ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 109-110.

Banyamulenge devaient défendre leur identité et leur droit en infligeant une leçon d'histoire à ceux qui les pourchassaient au Kivu ; il leur a conseillé de lancer un ultimatum à ceux qui veulent les exterminer et les expulser du territoire zaïrois¹²³⁷. Par ce discours, le président rwandais offrait aux Banyamulenge une base arrière au Rwanda, ce qui offrait encore une opportunité à l'armée de ce pays de mettre fin aux incursions fréquentes des Forces Armées Rwandaises et Interahamwe dans son espace.

Ce soutien public d'une autorité étrangère a conforté la thèse de l'agression étrangère exposée par les dirigeants zaïrois pour mobiliser de leur côté la population autour de l'armée nationale (les Forces Armées Zaïroises). Ce fait est renforcé par les discours de « complot international contre le Zaïre » et de « risque d'un Tutsiland ou Hutuland sur le territoire zaïrois », pour pousser la population à manifester son hostilité envers les rebelles de l'A.F.D.L. Ce qui fut fait en novembre 1996 avec le pillage des ambassades du Rwanda et du Burundi à Kinshasa ainsi que de la société de télécommunication Télécel appartenant à MikoRwayitare, un Tutsi. La contestation de la rébellion et le soutien populaire aux Forces Armées Zaïroises sont demeurés vivaces jusqu'à la chute de la ville de Goma, qui a prouvé l'incapacité des Forces Armées Zaïroises de Mobutu à défendre l'intégrité du territoire national.

Dès cet instant, le soutien de la population zaïroise a basculé vers la rébellion de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L.) à cause de trois facteurs majeurs qui, selon Guy Aundu Matsanza, sont : l'échec de l'option réformiste de la Conférence Nationale Souveraine, la déliquescence et la désinstitutionnalisation des Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.), et le prestige de Laurent-Désiré Kabila, un zaïrois autochtone, accompagné des jeunes soldats appelés kadogo (littéralement les petits)¹²³⁸.

2.3.1. L'échec de l'option réformiste de la Conférence Nationale Souveraine (C.N.S.)

La population zaïroise avait cru au succès des réformes initiées par la Conférence Nationale pour l'instauration de la démocratie et la fin de la dictature au Zaïre. Convoqué en juillet 1991, ce forum s'est clôturé en décembre 1992, dix-huit mois après,

¹²³⁷ Cf. Honoré Nbanda Nzambo, *Crimes organisés en Afrique Centrale : Révélation sur les réseaux rwandais et occidentaux*, Paris, Éditions Duboiris, 2004, p.83.

¹²³⁸ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en RD Congo*, Paris, L'Harmattan, , 2012, p. 111-114.

dans un imbroglio total, puisque le président Mobutu avait réussi à tout bloquer pour empêcher sa chute. Il est parvenu à faire capoter la révolution de palais qui couvait contre son régime à travers cette conférence, afin de ne subir le sort de Mathieu Kérékou ou de Denis Sassou Nguesso qui furent éjectés du pouvoir au lendemain des conférences nationales qui étaient organisées dans leurs pays, à savoir le Bénin et le Congo-Brazzaville.

Mobutu avait donc rendu inapplicables les résolutions de ce forum qui suscitait beaucoup d'espoir auprès de la population zaïroise quant à ses conditions de vie. Les manifestations publiques, les négociations et les compromis politiques n'ont rien apporté aux attentes populaires : bien-être social, sécurité, scolarisation des enfants... ; elles ont plutôt consolidé les pouvoirs du Maréchal Mobutu et la capacité de répression de son régime. L'instabilité gouvernementale qu'ont entraînée ces compromis politiques a amplifié la violence dans la société zaïroise, la précarité des conditions de vie des citoyens et la méfiance envers les hommes politiques. Elle a fait du recours aux armes une solution capable de mener aux changements espérés. C'est le sens du crédit accordé au discours de « libération » de la dictature de Mobutu prôné par l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L.) avec Laurent-Désiré Kabila.

La population zaïroise a ainsi facilité dans certains cas la prise des villes (Kikwit, Kenge...) par la rébellion de l'A.F.D.L. en signalant aux rebelles les positions des forces gouvernementales zaïroises. Dans d'autres localités, en Province Orientale, par exemple, c'est elle qui a appelé les rebelles pour chasser les soldats des Forces Armées Zaïroises de Mobutu, considérés comme une source d'insécurité dans la contrée. Le départ de ces hordes de pillards qu'étaient les militaires des Forces Armées Zaïroises était senti comme une libération.

2.3.2. Déliquescence et désinstitutionalisation des Forces Armées Zaïroises (F.A.Z.)

Depuis 1963, l'Est du Zaïre est perçu comme une zone « rouge » à cause des rébellions (1963-1964), des mercenaires (1966-1967), des guerres (Moba I et II en 1984-1985) et des groupes armés (à partir de 1986 avec les milices appelées Ngilima, Katuku), puis dès 1994 avec l'arrivée des Forces Armées Rwandaises (F.A.R.) avec les réfugiés rwandais au Nord et Sud-Kivu à partir de 1994, les milices Interahamwe, les forces d'auto-défense : Mai-Mai. L'insécurité résiduelle au Kivu a mené les autorités gouvernementales

de Kinshasa à augmenter la présence militaire à près de 8 000 hommes, avec les opérations militaires baptisées KimiaMasisi (Paix à Masisi) et Mbata (Gifle) entre avril et mai 1996. Ces opérations ont permis le déversement dans le Nord-Kivu de diverses troupes des Forces Armées Zaïroises : les gendarmes, les parachutistes du Centre d'Entraînement des Troupes Aéroportées (CETA), les policiers de la Garde Civile (GACI), les commandos du Service d'Action et de Renseignement Militaire (SARM), de la 41^e brigade de choc ainsi que ceux de la Division Spéciale Présidentielle (D.S.P.) pour anéantir les bandes armées et rétablir l'ordre et la paix au Kivu.

Commandées par les officiers originaires surtout de la Province-Orientale et de l'Équateur, province d'origine du Président Mobutu, ces troupes ont assez tôt abandonné leur mission de pacification du Kivu pour se lancer dans le commerce de minerais (principalement l'or et l'étain) et des produits agricoles (café, haricot, oignon, mais aussi le bétail) et forestiers (bois rouge). Les officiers, autant que les soldats, s'étaient convertis en contrebandiers des matières précieuses et en spoliateurs des biens de citoyens. Voici un témoignage d'un militaire engagé dans des opérations de pacification du Kivu : « Il y a des dollars au Kivu. Quelques mois de service dans cette région garantissent un logement et de la nourriture pour la famille restée à Kinshasa »¹²³⁹ et au retour de leur mission au Kivu, ils faisaient souvent l'objet de convoitise de ceux qui n'y avaient pas pris part à cause des richesses qui en étaient ramenées. Les opérations militaires sont une source d'accumulation, une voie d'affairisme pour les militaires et ôtent à l'armée sa spécificité pour la transformer en tremplin de commerce.

La discrimination dans la sélection des militaires pour ces missions sont à l'origine des frustrations qui ont divisé l'armée entre les « délaissés » et les « privilégiés » du régime. Le déclenchement de la guerre à partir du Kivu, où étaient pourtant concentrées les meilleures unités des Forces Armées Zaïroises, a révélé la fragilité de l'État et l'inefficacité de ses structures. Lorsque les militaires « délaissés » ont été dépêchés au front pour renforcer les militaires « privilégiés » du régime, ceux-là ont refusé de combattre pour n'avoir jamais été associés auparavant au partage du gâteau du Kivu. C'est surtout parmi les « délaissés » que se sont retrouvés les déserteurs ralliant la rébellion de

¹²³⁹ Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 113.

l'A.F.D.L. à Goma ou Kisangani. La partialité dans la gestion du personnel militaire et les difficiles conditions de travail au front, notamment à cause du détournement de soldes des militaires par la hiérarchie, l'insuffisance de la logistique, le sous-équipement...ont renforcé le désengagement des soldats qui ne savaient plus pour qui ni pour quoi se battre. La cause à défendre paraissait être celle d'un régime, d'une clique, non celle d'une nation.

La course au profit matériel a divisé, démotivé, démoralisé et détourné les militaires de leur mission. L'indiscipline, la panique et la débandade ont caractérisé leur comportement tout au long de la guerre, jusqu'à la chute de la capitale Kinshasa. Cette déroute se constatait par les pillages d'infrastructures publiques et privées, l'absence ou la démission du commandement, les violences faites aux personnes... L'insécurité causée par les soldats imposait aux villes une atmosphère d'occupation, dont la fin était espérée comme une libération, attendue de l'action de la rébellion. La contrainte légitime ne servait plus à la protection de la population mais à sa brimade et soumission comme sous la colonisation.

2.3.3. Le prestige de Laurent-Désiré Kabila et des enfants-soldats « les kadogo »

L'apparition des soldats « kadogo » et la visibilité de Laurent-Désiré Kabila, leader de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L.) à partir de Goma, amènent le revirement populaire en faveur de la rébellion. Au début de la guerre, la rébellion soutenue par le Rwanda et l'Ouganda passait pour un mouvement d'occupation d'une partie du Zaïre par les Tutsi. Mais les propos de Laurent-Désiré Kabila sur la « libération de la dictature » de Mobutu ont changé cette opinion. Laurent-Désiré Kabila dirigeait l'A.F.D.L. mais au départ il n'avait pas de troupes. Les maquisards de son parti politique, le Parti de la Révolution Populaire (P.R.P.), d'ailleurs âgés, ont longtemps hésité à entrer dans l'A.F.D.L. Kabila a alors très rapidement décidé de recruter des jeunes congolais pour constituer une force majoritairement autochtone.

Après deux à trois mois de formation accélérée donnée par des instructeurs ougandais et rwandais, 5 000 « enfants soldats » appelés kadogo (en swahili : petits) furent présentés à Goma au début de février 1997. Ce recrutement a non seulement camouflé les forces étrangères qui combattaient dans l'A.F.D.L., mais aussi il a offert un emploi à de jeunes désœuvrés. Ces « enfants soldats » vont constituer l'ossature de la future armée

congolaise, à côté des Banyamulenge et des anciens soldats des Forces Armées Zaïroises. La rébellion a cessé d'être perçue comme une agression extérieure pour devenir un mouvement de libération nationale contre la dictature de Mobutu¹²⁴⁰. Avec la prise de la capitale Kinshasa le 17 mai 1997, le régime de Mobutu est tombé, et Laurent-Désiré Kabila s'est auto-proclamé Président de la République Démocratique du Congo, tournant ainsi la page de 32 ans de dictature que le Zaïre a connu sous Mobutu.

4.2.2.2. *Mémoire des évêques au Président de la République (28 juin 1997)*

Élaboré par les membres du Comité Permanent des évêques du Congo au cours de leur session ordinaire du 23 au 28 juin 1997, les évêques expriment « les attentes du peuple » qui se résument par l'instauration d'un « État de droit » au Congo. Il ne s'agit plus de demander que l'État exerce ses prérogatives- mission qui n'a pas été accomplie auparavant, mais que cet État soit lui-même soumis au droit pour éviter l'arbitraire dans lequel les droits des populations ont été constamment violés sous le Zaïre de Mobutu :

« Il ne fait aucun doute que le peuple congolais, longtemps privé 'de sa dignité, aspire, comme tous les peuples du monde, à un bien-être. Celui-ci ne peut être promu que dans une atmosphère qui le favorise. De par l'expérience des peuples, pareil environnement est celui d'un État de droit : un État où sont respectées et défendues la vie et la dignité de toute personne humaine, ainsi que tous les autres droits fondamentaux ; un État, où la loi constitutionnelle, plus stable que la loi ordinaire, est au-dessus de tous. Comme pareil climat n'a pas existé pendant les années de dictature, le peuple a eu, en certains moments, l'audace et la volonté ferme d'exiger le changement de ses conditions de vie. Pareille volonté de changement est plus que jamais d'actualité »¹²⁴¹.

Dans la clarification du contenu que l'État de droit reçoit dans leur message, les évêques se réfèrent au contenu que le peuple congolais donne au « changement » qu'il attend pour voir son niveau de vie s'améliorer. A ce propos, ils affirment que quand le peuple parle de changement, il veut des choses très concrètes, notamment : 1° Le respect des citoyens par le pouvoir qui devrait rejeter les méthodes policières, l'intimidation par les militaires ou les agents de la Sécurité, et abandonner des arrestations arbitraires et des pillages organisés, des vols et des viols, des tortures et des exécutions sommaires ; 2° La

¹²⁴⁰ Cf. Guy AUNDU Matsanza, *Op.cit.*, p. 114.

¹²⁴¹ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 59.

création des conditions qui permettent aux initiatives de se développer, notamment la sécurité des biens et des personnes, le bon fonctionnement de l'administration et celui de la justice, etc. ; 3° Des dirigeants honnêtes et compétents qui ne s'approprient pas les ressources du pays et ne détournent pas impunément les biens d'autrui ou de l'État. Le droit ne tolère aucune forme de clientélisme ou de tribalisme qui privilégie la coterie sans aucune considération pour la compétence de celui qui est appelé à s'occuper de la chose publique ; 4°. L'utilisation des ressources pour les besoins réels et prioritaires du Peuple. Celui-ci ne croit plus à des projets prestigieux qui n'ont pour résultat que le gaspillage du patrimoine et la dilapidation des deniers publics. Il attend plutôt que l'État s'engage de manière considérable dans la santé publique par un budget substantiel. Il exige que soit garanti aux citoyens l'accès aux soins de santé de qualité sur place dans notre pays et que soit créé un vrai système de sécurité sociale, notamment assurance maladie et invalidité. 5° L'éducation de la jeunesse, dans un partenariat où l'éducation à des valeurs éthiques et à la recherche scientifique est faite par tous et pour tous ; 6° Le succès de tout projet de développement présuppose l'existence de l'énergie, de l'infrastructure routière et l'amélioration des communications et télécommunications. Aussi le peuple congolais attend-il que l'on fasse tout ce que l'on peut en ces domaines pour réduire progressivement les énormes écarts de niveau de vie et les distances entre les différentes agglomérations qui forment notre pays. Il y va de son unité même¹²⁴².

4.2.2.3. *Message « Conduis nos pas, Seigneur, sur le chemin de la paix » (Lc 1,79).*

Dans ce message qui du 7 novembre 1998, et sous la plume de l'Assemblée Plénière des évêques du Congo, les évêques dénoncent la guerre qui a commencé le 2 août 1998 en RDC et « qui menace gravement l'intégrité et la souveraineté de notre pays »¹²⁴³. Pour être plus précis dans la dénonciation que font les évêques de la guerre et ses conséquences, nous pouvons citer leur message :

« Une année à peine après la guerre dite de libération, notre pays subit depuis le 2 août 1998, une nouvelle guerre, sur laquelle vous vous posez bien des questions : *d'où vient-elle réellement ? que poursuit-elle ? est-elle justifiée ?*

¹²⁴² Cf. Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 59-60.

¹²⁴³ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 67.

Valait-elle vraiment la peine quand on connaît les efforts de reconstruction qui commençaient à porter des fruits dans certains secteurs de la vie ? Quel problème y a-t-il que nous n'aurions pas pu résoudre de manière pacifique ? Voilà pourquoi nous dénonçons l'agression dont notre pays est victime. Il n'est un secret pour personne que des pays étrangers ont agressé le nôtre. Cette agression a ainsi donné à la guerre des dimensions énormes, entraînant aujourd'hui la présence militaire de huit pays sur notre territoire, les uns venus pour nous attaquer, les autres pour nous secourir. Comme toute guerre, celle-ci engendre les massacres, les pillages, les gémissements, les pleurs, les rancoeurs, la vengeance, la ruine, l'endettement ; bref, la désolation matérielle et spirituelle. La vie sociale et économique est entièrement perturbée : que des familles brisées et traumatisées par des viols et l'enrôlement forcé de leurs enfants dans les armées ! Les populations désertent les villages pour aller se cacher en forêt, à certains endroits, elles ne cultivent plus. A cause des menaces de pillage ou de destruction, des commerçants cachent leurs véhicules et les marchandises. Dans d'autres contrées, des centres de santé sont détruits et des écoles fermées. Dans ce contexte, personne n'est encouragé à entreprendre et soutenir un projet de développement ou à investir le peu qu'il a pour répondre au défi de la reconstruction nationale. Bref, l'élan de cette reconstruction est arrêté et c'est le peuple qui en fait les frais »¹²⁴⁴.

A travers le présent message, les évêques affirment que la guerre du 2 août 1998 est une guerre d'agression menée par des pays étrangers qui ne sont pas cités, mais qui ont donné une grande ampleur à la guerre, dans la mesure où les armées de huit pays sont présentes en RD Congo pour des motivations différentes : d'une part, certaines armées sont présentes pour soutenir le gouvernement congolais qui tient à faire respecter l'intégrité de son territoire national, d'autre part, d'autres armées sont présentes au Congo pour prêter main forte aux pays agresseurs qui mènent la guerre par des rebellions factices créées pour couvrir l'agression. Les évêques soulignent également les nombreuses conséquences qu'engendre la guerre du 2 août 1998 sans pour autant les quantifier ni même préciser l'ampleur pour chaque situation. Enfin, ils se réjouissent de voir que le peuple congolais rejette la guerre du 2 août 1998, contrairement à celle de 1996/1997 qui avait reçu le soutien populaire et qui avait été qualifiée de « guerre de libération » de la dictature du président Mobutu.

¹²⁴⁴ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 67-68.

Enfin, les évêques saisissent l'occasion offerte par la publication de leur message pour dire aux étrangers, spécialement aux pays agresseurs que le peuple congolais tient absolument à l'unité de son pays, et que cette unité n'est pas négociable. Ils dénoncent également tout plan visant à la balkanisation du Congo alors que le peuple congolais n'accepte pas cette guerre injustifiée, et il ne veut pas qu'on lui impose ses chefs. L'imposition des chefs produit au sein du peuple les sentiments de haine, de rejet, voire de xénophobie vis-à-vis des agresseurs et des rebelles. Les évêques invitent donc à cesser d'exploiter l'idéologie ethnocentrique avec ses tendances à l'exclusion et à la domination. Cette idéologie fait que l'Afrique soit toujours en guerre, faisant ainsi de ce continent un marché permanent pour la vente des armes et l'exploitation à moindres frais de ses richesses naturelles¹²⁴⁵.

4.2.2.4. Message « Sois sans crainte... » (Lc 12,32). La situation dramatique actuelle et l'avenir de la République Démocratique du Congo.

Réunis à Nairobi au Kenya en Assemblée Plénière extraordinaire, les évêques de la République Démocratique du Congo ont publié en date du 19 novembre 1999 le message porteur du titre « Sois sans crainte » qui se veut une réflexion sur la situation dramatique actuelle et l'avenir de la République Démocratique du Congo. Leur réflexion se situe dans le prolongement de celle qu'ils avaient entreprise une année plus tôt le 7 novembre 1998 lorsqu'ils dénonçaient l'agression dont la RD Congo était victime par l'action des pays étrangers qui lui imposent une nouvelle guerre.

Une année après la guerre d'août 1998, jetant un regard sur la situation qui prévalait au Congo, les évêques ont fait un constat amer de l'aggravation des conséquences de la guerre. Ils faisaient remarquer que par suite de cette deuxième guerre, notre pays était pratiquement divisé en deux dans la mesure où l'on commençait à parler d'un Congo de l'Ouest et d'un Congo de l'Est, entre lesquels les grandes communications sont devenues très difficiles, sinon impossibles. Les évêques faisaient aussi remarquer qu'il ne fait plus de doute que des propositions, voire des plans, d'un démembrement devant aboutir à une balkanisation du Congo sont envisagés dans certains milieux. Ils précisent qu'on est allé jusqu'à imaginer et dresser des cartes géographiques montrant le Congo divisé en plusieurs

¹²⁴⁵ Cf. Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 69.

États. Dans leur joie de constater que le sentiment d'unité, d'appartenance à une même nation, est toujours demeuré réel et vivace au sein de l'ensemble de la population du Congo, dans ses limites de toujours ; les évêques déclarent que le peuple sent et refuse la menace de la balkanisation, l'occupation du pays et l'exploitation de ses richesses par des étrangers, avant de conclure que l'intégrité territoriale et la souveraineté nationale ne sont pas négociables.

Reprenant encore les conséquences de la deuxième guerre en termes de « détérioration généralisée de la situation dans l'ensemble du pays », les évêques affirment que « le peuple souffre atrocement de cette situation de guerre. Nombreux sont ceux qui se cachent en forêt, certains pour fuir des invasions ou incursions de la part de certaines forces armées ; d'autres pour échapper à des massacres, des bombardements, des enlèvements ou des déplacements forcés ; d'autres encore pour se protéger contre des exactions et abus des militaires, ou contre toutes sortes d'intimidations. Personne ne s'occupe de leur sort. Le coût de la vie est devenu trop élevé : les denrées alimentaires sont souvent introuvables, les produits pharmaceutiques devenus rares. Les maladies et les épidémies ravagent des contrées sans un secours urgent de la part des responsables »¹²⁴⁶.

Face à ce tableau sombre qui décrit le sort de la population congolaise en contexte de guerre, les évêques dénoncent l'activisme des forces d'occupation dans le pillage des ressources naturelles du Congo et les dividendes qu'ils en tirent en termes de richesses illicites : « Par contre, on assiste à des pillages organisés de notre patrimoine économique, particulièrement par des forces d'occupation. Le bradage et l'aliénation des concessions minières et agricoles s'effectuent par des accords signés ici et là de manière très discutable. Il apparaît que ceux qui font la guerre s'enrichissent de manière scandaleuse et souhaitent que la guerre ne prenne jamais fin. *C'est le peuple congolais qui paie donc les frais de l'occupation et de la guerre* »¹²⁴⁷.

¹²⁴⁶ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 76.

¹²⁴⁷ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 76.

4.2.2.5. Lettre de Noël 1999 : « Consolez, consolez mon peuple » (Is 40,1) « L'espérance ne trompe jamais » (Rm 5,5)¹²⁴⁸.

Si les messages publiés par les évêques du Congo le 7 novembre 1998 et le 19 novembre 1999 ont décrit abondamment les acteurs, les victimes et les conséquences de la deuxième guerre du Congo, nous pensons que les mêmes messages n'ont pas suffisamment présentés la situation que vivait au quotidien la population congolaise, notamment celle de l'Est du Congo, qui s'apparente à un dur esclavage, durant cette deuxième guerre du Congo à partir de 1998.

C'est dans la lettre de Noël 1999 du 24 décembre 1999 que Mon seigneur Emmanuel Kataliko, Archevêque de Bukavu, que nous trouvons donc une description précise de ce que cette guerre de 1998 représente exactement comme enjeu. Il décrit l'exploitation dont le peuple congolais est l'objet et qui n'a rien à envier à celle que les congolais ont vécu durant l'époque coloniale :

« Aujourd'hui, comme par le passé, nous sommes appelés à recouvrer notre dignité d'hommes libres. Notre vie quotidienne est loin de la joie de la liberté. Nous sommes écrasés par une oppression comme rarement nous est arrivé dans les périodes précédentes. Des pouvoirs étrangers, avec la collaboration de certains de nos frères congolais, organisent des guerres avec les ressources du pays. Ces ressources qui devraient être utilisées pour notre développement, pour l'éducation de nos enfants, pour guérir nos malades, bref pour que nous puissions vivre d'une façon plus humaine, servent pour nous tuer. Plus encore, notre pays et nous-mêmes, nous sommes devenus matière d'exploitation pire qu'au temps du colonialisme d'une époque révolue. Tout ce qui a de la valeur est pillé, saccagé et amené à l'étranger voire détruit. Les impôts collectés qui devraient être investis pour le bien commun, sont détournés. Des taxes exorbitantes n'étranglent pas seulement le grand commerce et l'industrie mais aussi la maman qui vit de son petit commerce : un sac de haricots achetés à Goma est taxé au départ et est encore taxé à l'arrivée à Bukavu. Tout cet argent prélevé sur nous, citoyens, et déposé à la banque, est directement prélevé par une petite élite étrangère. Même notre personne humaine n'échappe à cette exploitation oppressive : tous ceux qui travaillent dans un service public ne

¹²⁴⁸ GWAMUHANYA Joseph, *Lettres pastorales et Messages de Monseigneur Emmanuel Kataliko (18 mai 1997- 4 octobre 2000)*, Bukavu, Éditions Archevêché, 2000 (29 octobre), p. 80-83.

reçoivent aucun salaire malgré qu'ils apportent des richesses avec leur labeur »¹²⁴⁹.

Après avoir décrit l'exploitation que les pouvoirs étrangers font subir à la population congolaise à travers la deuxième guerre du 02 août 1998, Mgr Emmanuel Kataliko expose la stratégie utilisée pour parvenir à une telle déchéance de tout un peuple :

« Cette exploitation, écrit-il, est soutenue par une stratégie de terreur qui entretient l'insécurité. En ville, des bandes armées, souvent en tenue militaire, font irruption dans nos maisons, volent le peu des biens qui nous restent, menacent, enlèvent et même tuent nos frères. Nos frères et sœurs dans les campagnes sont massacrés à grande échelle. Les victimes se comptent déjà par milliers et les rescapés pour se sauver sont obligés à se déplacer avec toutes les conséquences que cela comporte. Notre Église elle-même, n'est pas épargnée. Nombre de Paroisses, des presbytères, des couvents ont déjà été saccagés. Des Prêtres, des Religieux, des Religieuses sont frappés, torturés et même tués parce qu'ils dénoncent l'injustice flagrante dans laquelle est plongé le peuple, condamnent la guerre et prônent la réconciliation, le pardon et la non-violence. Inutile de dire qu'aucune enquête n'a été menée jusqu'à présent pour chercher les coupables et les punir. La déchéance morale a atteint un niveau si aberrant auprès de certains de nos compatriotes qui n'hésitent pas à livrer leur frère pour un billet de dix ou de vingt dollars »¹²⁵⁰.

Pour mettre fin à cette deuxième guerre, il a fallu attendre l'année 2002 pour qu'un « dialogue intercongolais » réunisse autour d'une même table tous les belligérants à Sun City, en Afrique du Sud, du 25 février au 19 avril 2002. Pour les évêques, ce dialogue devait avoir comme finalités : « la fin définitive de la guerre, la réconciliation nationale, l'avènement de la paix et l'installation d'un nouvel ordre politique et institutionnel dans le pays »¹²⁵¹. Loin d'attendre ces finalités, le dialogue intercongolais a plutôt abouti à une reconfiguration des alliances politico-militaires qui s'occupent chacune de son côté à élaborer sa propre « Constitution »¹²⁵² pour accéder au pouvoir. L'Accord partiel signé à Sun City n'a fait qu'accroître la crise politique et n'a jamais été appliqué. Il a même été décrié jusqu'à ce que lui succède l'Accord dit global et inclusif signé à Pretoria en décembre 2002.

¹²⁴⁹ GWAMUHANYA Joseph, *Op.cit.*, p. 81.

¹²⁵⁰ GWAMUHANYA Joseph, *Op.cit.*, p. 81-82.

¹²⁵¹ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth (avec la collaboration du Secrétariat général de la CENCO), *Op.cit.*, p. 99.

¹²⁵² Cf. Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p. 100.

4.2.3. Période de transition vers les premières élections démocratiques (2003-2006)

Au lendemain de la signature de l'Accord global et inclusif à Pretoria qui était censé mettre fin à la partition du pays et à la guerre en cours depuis août 1998, le peuple congolais a encore vécu une insécurité grandissante. La fin de la guerre tarde à venir. Les atrocités les plus ignobles sont commises sur les civils et les prisonniers de guerre. Des affrontements armés ont repris de plus belle dans certaines parties de la République, en semant leur lot de malheurs. Les belligérants tergiversent et multiplient des prétextes pour continuer la guerre. Dans sa réaction à ces événements, l'épiscopat congolais publiait un message intitulé « J'ai vu la misère de mon peuple (Ex 3,7). Trop, c'est trop » en date du 15 février 2003¹²⁵³.

4.2.3.1. Message « 'J'ai vu la misère de mon peuple'. Trop c'est trop ».

Pour les évêques, la cause majeure qui explique l'indifférence des belligérants vis-à-vis de la souffrance du peuple congolais, c'est bien le « manque de volonté politique et de patriotisme » :

« Les attermolements et les tergiversations qui entourent l'application de l'Accord global et inclusif prouvent suffisamment le manque de volonté politique et de patriotisme des parties en cause dans la crise congolaise. De part et d'autre, une poignée de gens à la culture politique douteuse prennent tout un peuple en otage. Ils signent des Accords, mais ne s'engagent pas à les respecter et refusent de les appliquer. Le respect de la parole donnée est vertu qu'ils bafouent. Pour ces hommes, l'écart entre la parole et le geste témoigne d'un manque cruel de volonté de servir le bien commun. Ils font et défont des alliances au gré des humeurs et des intérêts égoïstes. Ils disent une chose et font le contraire. Ils chantent la paix, mais servent la cause de la guerre »¹²⁵⁴.

Ce manque de volonté politique chez les belligérants congolais a donné lieu à d'autres conséquences. D'une part, il a engendré un Accord sans engagement explicite de la part des signataires pour la cessation de la guerre en RDC. A la lecture de cet Accord, on s'étonne de l'absence d'une déclaration de la fin totale de la guerre. Par contre, cet Accord paraît être un compromis entre belligérants, une récompense aux chefs de guerre. Le

¹²⁵³ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.* p. 107-111.

¹²⁵⁴ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p. 108.

partage du pouvoir y occupe une place de choix, comme si le pouvoir était une fin en soi. Ainsi leurs négociations ont-elles abouti à un Accord qui privilégie la logique de la conquête du pouvoir par les armes. Or notre peuple a déjà rejeté cette option. Il apparaît dès lors inadmissible de continuer à agir selon la logique de guerre qui, on le sait, ne favorise ni le développement de la nation, ni l'instauration de la démocratie.

D'autre part, les hommes politiques de notre pays ne font pas preuve de patriotisme. Préoccupés par des intérêts égoïstes, ils font de la politique un gagne-pain qui n'a rien à voir avec la recherche du bien-être de la population et le souci de la démocratie. Incapables de se dépasser et de faire triompher les intérêts supérieurs de la nation, nos politiciens se complaisent dans des blocages politiques qui perpétuent la crise en RDC. Le sort du peuple ne les préoccupe guère. Ils ne font aucunement preuve d'une quête sincère de la démocratie. Dès lors, il n'est pas étonnant qu'ils aient multiplié les institutions de la Transition, comme si le pays disposait d'assez de moyens financiers et d'infrastructures pour en assumer le fonctionnement. Leurs appétits effrénés pour le pouvoir ont conduit à l'adoption du fameux schéma 1+4 qui contient des germes de conflit au sommet de l'État¹²⁵⁵. Par ce schéma 1+4, les belligérants ont exigé qu'il y ait un président de la République qui conduise la période de transition vers les élections générales, et qu'il soit secondé par quatre vice-présidents représentant les différents groupes de belligérants qui ont commencé la guerre en août 1998.

4.2.3.2. Mémorandum des évêques au Secrétaire Général des Nations Unies (14 février 2004)

Rédigé au cours d'une réunion du Comité Permanent des évêques de la République Démocratique du Congo, le mémorandum adressé au Secrétaire Général des Nations Unies tient sa spécificité au fait qu'il rappelle le bilan de la guerre en cours en RDC depuis 1996 : dès le début du texte, les évêques se disent solidaires de la souffrance qu'endure le peuple congolais « depuis le déclenchement en 1996 d'une longue guerre dont le bilan en vies humaines est le plus lourd du Continent depuis la période de l'esclavage »¹²⁵⁶. Mais, avant d'en venir au bilan de la guerre, les évêques rappellent les résolutions adoptées par le Conseil de Sécurité des Nations Unies pour rétablir le droit et la

¹²⁵⁵ Cf. Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p. 108.

¹²⁵⁶ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p. 121.

paix en RDC après tant d'années de guerre, présenter ensuite le triste bilan de la guerre, puis expriment leurs préoccupations au sujet de la paix et de la justice en RD Congo ainsi que dans la sous-région des Grands Lacs, et enfin, ils donnent des propositions. Examinons les résolutions du Conseil de Sécurité ainsi que le rappel du bilan de la guerre.

4.2.3.2.1. *Rappel des résolutions du Conseil de Sécurité des Nations Unies pour rétablir le droit et la paix en RDC*

Parlant de la crise qui secoue la RD Congo, les évêques rappellent les pertinentes résolutions prises par le Conseil de Sécurité des Nations Unies, notamment la résolution 1234 du 9 avril 1999 établissant l'agression de notre pays par le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi ; la résolution 1291 du 24 février 2000 créant la Mission d'Observation des Nations Unies au Congo (MONUC) ; la lettre du Secrétaire Général au Président du Conseil de Sécurité en date du 15 octobre 2002 instituant la Commission d'enquête sur les pillages et l'exploitation illégale des ressources naturelles de la République Démocratique du Congo, ainsi que la résolution 1493 du 28 juillet 2003 qui modifie le mandat de la MONUC en renforçant ses pouvoirs d'action sur le terrain au profit de la population congolaise¹²⁵⁷. Ces résolutions démontrent clairement que les acteurs de la guerre en RDC sont connus, qu'il ne s'agit nullement d'une guerre civile mais plutôt une guerre d'agression qui a donné lieu à des pillages répétés des ressources naturelles de la RDC.

4.2.3.2.2. *Rappel du bilan de la guerre au Zaïre/RDC (1996-2002)*

D'après le mémorandum, en cinq ans d'affrontements, c'est-à-dire de 1996 à 2001, le bilan de cette guerre injustifiée n'est pas encore fait¹²⁵⁸. Mais l'on sait que près de 3 millions de congolaises et Congolais sont morts, les uns fauchés par les balles, les autres emportés par la faim et les maladies que l'on aurait soignées s'il n'y avait pas eu de guerre. Les évêques précisent qu'à ce jour, la RDC bat le record des déplacés de guerre, avec

¹²⁵⁷ Cf. Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p.121-122.

¹²⁵⁸ Si les évêques écrivent en 2004, à travers leur Mémorandum au Secrétaire Général des Nations Unies, que le bilan de la guerre en RDC n'est pas encore fait, nous pouvons dire que le bilan est fait avec le document publié par le Bureau des Nations Unies pour les Droits de l'homme, République Démocratique du Congo. *Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République démocratique du Congo*, Août 2010. Nous disons que le bilan de la guerre est fait dans le Rapport du *Projet Mapping* parce qu'il prend en compte les crimes commis en RDC lors de la guerre de 1996-1997, mais aussi ceux de la guerre de 1998-2003.

environ 1,5 millions de personnes qui vivent dans des conditions très précaires et qui sont la preuve vivante de la prise en otage du peuple congolais par ceux qui ont conçu ou exécutent le plan de guerre. Les conséquences de cette guerre, ce sont les nombreux orphelins, des viols, d'estropiés, des enfants arrachés à leurs familles, soustraits à l'éducation, à l'humanité pour être enrôlés de force dans la guerre. Il s'ensuit que des dizaines de milliers d'enfants congolais apprennent ainsi à tuer leurs frères¹²⁵⁹.

Le mémorandum met en évidence d'autres conséquences de la guerre :

« Outre les pertes en vies humaines, la guerre a engendré des fissures graves dans la nation. On a semé, à dessein, la haine dans les cœurs des fils et des filles du pays, tentant ainsi de briser l'édifice construit en un siècle d'histoire commune. Un pillage systématique des richesses du pays est organisé : exploitation illégale de nos ressources minières, destruction de nos parcs et réserves naturelles, destruction des infrastructures sociales comme les écoles, les hôpitaux et les églises. Qui pis est, dans un pays où le peuple est très attaché au sacré, les envahisseurs ont profané des lieux de culte et ont commis d'autres abominations dans l'objectif de saper l'autorité morale et de l'Église et du pouvoir traditionnel, en vue de faire perdre au peuple ses repères fondamentaux »¹²⁶⁰.

Le mémorandum termine ce rappel du bilan de la guerre en affirmant que la guerre au Congo est la plus meurtrière que le Continent africain ait connue. D'aucuns la qualifient, à juste titre, de première guerre mondiale africaine. Car non seulement elle a impliqué plus de neuf États africains avec leurs parrains occidentaux, mais elle concerne aussi les intérêts vitaux du Continent. Pourtant, les richesses pour lesquelles on se bat en République Démocratique du Congo, certes propriété inaliénable du peuple congolais, appartiennent également au patrimoine africain. L'exploitation rationnelle de ces richesses permettrait sans nul doute de résoudre nombre de problèmes à travers le Continent. Le coup porté contre la République Démocratique du Congo l'est inévitablement contre les peuples d'Afrique, et donc contre l'humanité entière¹²⁶¹.

Derrière le mémorandum que les évêques congolais ont présenté au Secrétaire Général des Nations Unies, notamment en ce qui concerne le bilan de la guerre, nous avons

¹²⁵⁹ Cf. Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p. 122.

¹²⁶⁰ Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p. 122.

¹²⁶¹ Cf. Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.* p. 123.

une meilleure expression de la faiblesse de l'État au Congo. Faute d'une armée républicaine équipée et mieux entraînée, le pays a été conquis par des armées étrangères d'occupation qui ont semé la désolation à leur passage, massacrant les populations, pillant les ressources naturelles, détruisant tout ce qui a de la valeur et qui ne peut être emporté dans les pays agresseurs.

L'on comprend alors que parmi les propositions faites par les évêques au Secrétaire général des Nations Unies, il y en ait une qui plaide pour la réparation des torts causés par la guerre et la reconstruction du pays : « La Conférence Épiscopale Nationale du Congo soutient la création d'un Fonds de Solidarité Internationale pour la RDC. Ce fonds spécial, non remboursable, servira à : réparer les dommages subis par la RDC depuis 1994, lesquels ont été provoqués par la présence massive des réfugiés d'une part, et par les agresseurs, leurs commanditaires et leurs complices congolais, d'autre part ; construire les villes et villages détruits par la guerre ; construire, à travers tout le territoire national, des infrastructures, notamment les routes de desserte agricole dans les collectivités locales et des infrastructures sociales (écoles, centres universitaires, centres de santé, etc.). Ce fonds de solidarité internationale n'annule en rien le devoir et l'obligation de justice et de réparation qui s'imposent de la part des pays agresseurs vis-à-vis du peuple congolais pour les dommages leur infligés »¹²⁶². A travers le Fonds de Solidarité Internationale pour la RDC, il s'agit de faire justice au peuple congolais qui a subi injustement des dommages incommensurables pour la guerre. Il n'exclue pas non plus le fait que les pays agresseurs doivent payer pour tous les crimes aussi bien politiques qu'économiques commis en RDC pendant la guerre. C'est à l'État congolais de défendre l'intégrité de son territoire, sa population et ses ressources tant enviées.

4.2.4. De l'accompagnement des nouvelles institutions politiques démocratiques à la crise de légitimité des institutions politiques (2007-2016)

L'année 2007 a été celle de l'installation de nouvelles institutions politiques de la Troisième République issues des premières élections générales, pluralistes et démocratiques en République Démocratique du Congo qui ont eu lieu au cours du second semestre de l'année 2006. Il s'agit notamment de l'installation du Président de la

¹²⁶²Faustin-Jovite MAPWAR Bashuth, *Op.cit.*, p. 125.

République Joseph Kabila, les membres du Gouvernement central, les deux chambres du Parlement (l'Assemblée nationale et Sénat), les Assemblées provinciales et les Gouvernements provinciaux.

Constatant que le fonctionnement des nouvelles institutions politiques issues des élections démocratiques n'inspirait toujours pas confiance au peuple congolais, par le fait que la corruption, le détournement des deniers publics et les traitements inhumains et dégradants de la population n'avaient pas été abandonnés par celles et ceux qui exercent le pouvoir de l'État, les évêques congolais ont publié en 2009 un important message sur la restauration de la Nation congolaise par la lutte contre la corruption¹²⁶³. A travers ce message, les évêques démontrent que les pratiques néo-patrimoniales du pouvoir n'ont pas perdu leur actualité malgré la légitimité que détiennent les mandataires de l'État à différents niveaux.

4.2.4.1. Message « 'La justice grandit une nation' (Pr 14,13). La restauration de la Nation par la lutte contre la corruption » (2009).

Écrit à l'occasion du 49^e anniversaire de l'indépendance de la RD Congo, le présent message est une contribution de l'Église catholique à la construction d'un avenir meilleur pour tous les congolais, en rappelant l'importance de la justice qui seule grandit la nation et en indiquant les choix fermes à opérer pour Congo prospère et heureux¹²⁶⁴.

Dans la première partie du message qui porte sur « l'horizon du cinquantenaire de notre pays », les évêques dressent un bilan des cinquante ans d'indépendance du Congo. Les évêques rappellent le message par lequel leurs prédécesseurs accueillaient l'annonce de l'indépendance du pays, avant de procéder à une évaluation des 49 ans d'indépendance de la République démocratique du Congo. S'agissant de l'annonce de l'indépendance obtenue en 1960, les évêques déclaraient que

« L'Église est convaincue qu'avec la loyale et généreuse collaboration de tous, notre pays peut devenir prospère et heureux, capable de tenir dans l'histoire de l'Afrique et du monde le rôle que la providence lui réserve'. C'est aussi dans cette direction que les pères de l'indépendance s'engageaient à faire

¹²⁶³ Lire ce message sur le site de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO) : www.cenco.cd (consulté le 8 juin 2021).

¹²⁶⁴ CENCO, « La justice grandit une nation », n° 2.

avancer le pays vers ses destinées les meilleures pour le bien-être du peuple dans son ensemble »¹²⁶⁵. A la question de savoir celles qu'ont été, 49 ans plus tard, les destinées de la République Démocratique du Congo, les évêques reconnaissent d'une part, « des avancées indéniables, notamment la conscience d'appartenance à une même Nation, la cohésion sociale qui a permis de résister aux velléités de balkanisation, la mise en place des institutions démocratiques, l'émergence d'une élite autochtone de renommée incontestable »¹²⁶⁶.

A côté de ces quelques avancées, les évêques reconnaissent aussi que la RD Congo a aussi beaucoup reculé. Ils s'expliquent en affirmant qu'« Au fil des années, des antivaleurs ont déconstruit le tissu éthique de notre société. Des guerres à répétition ont entraîné des milliers de morts. Les infrastructures sociales sont en cours d'effondrement inquiétant. L'administration publique, la territoriale, la magistrature, l'éducation nationale, l'armée, la police, etc. ne sont plus des structures qui donnent pleine satisfaction à la population. Le peuple est clochardisé et voué à débrouillardise. Tout le monde se plaint de cette situation et la décrie... »¹²⁶⁷.

A travers ces données qui expliquent le recul que le pays a connu en quarante-neuf ans d'indépendance, l'on dénote les conséquences de la faiblesse de l'État au Congo. Lorsque les antivaleurs prennent la place des valeurs qui assurent le progrès d'une nation, lorsque l'administration publique, la magistrature, l'éducation nationale, l'armée, la police, les infrastructures ne donnent plus satisfaction au peuple, c'est l'État qui disparaît tout simplement.

Dans la deuxième partie de leur message intitulée « la corruption affaiblit l'autorité de l'État », les évêques présentent la corruption comme étant le nœud du problème de la faiblesse de l'État. Selon eux, la corruption est devenue « le cadre général de vie et d'action politique en RD Congo »¹²⁶⁸ :

« Aucune institution en RD Congo n'en est épargnée tant la pratique tend à devenir normale aux yeux de beaucoup de Congolais. De l'école primaire à l'université, dans les cours et tribunaux comme dans d'autres instances de décision et d'exécution, des réseaux maffieux continuent, imperturbables,

¹²⁶⁵ CENCO, *Op. cit.*, n°3.

¹²⁶⁶ CENCO, *Op. cit.*, n°4.

¹²⁶⁷ CENCO, *Op. cit.*, n°4.

¹²⁶⁸ CENCO, *Op. cit.*, n°5.

d'opérer. Une sous-culture marquée par la corruption est en train de s'installer dans la gestion de l'État. Comme un cancer, la corruption renforce le dysfonctionnement du système judiciaire. Tout le monde s'en plaint et la dénonce mais une réelle volonté de la combattre et de l'éradiquer fait encore défaut »¹²⁶⁹.

Pour montrer la gravité de la corruption dans l'affaiblissement de l'État, les évêques affirment que

« parmi les déformations du système démocratique, la corruption politique est une des plus graves, car elle trahit à la fois les principes de la morale et les normes de la justice sociale ; elle compromet le fonctionnement correct de l'État, en influant négativement sur le rapport entre les gouvernants et les gouvernés ; elle introduit une méfiance croissante à l'égard des institutions publiques en causant une désaffection progressive des citoyens vis-à-vis de la politique et de ses représentants, ce qui entraîne l'affaiblissement des institutions »¹²⁷⁰.

Réfléchissant sur la responsabilité de l'État dans l'enracinement de la corruption au Congo, les évêques affirment que le Gouvernement congolais n'affiche pas une détermination réelle des acteurs politiques de concevoir et de faire fonctionner un mécanisme et des modalités cohérents de prévention et de répression des actes de corruption. Pourtant l'on sait que la corruption est une des bases de la répartition inéquitable de la richesse nationale entre la classe opulente constituée des autorités publiques et la majorité de la population qui vit misérablement. En plus, la corruption entretenue par l'impunité entraîne la dégradation des infrastructures de base, le découragement des opérateurs économiques, le mépris des textes et des normes, l'appauvrissement de l'État et son affaiblissement¹²⁷¹.

Parmi les victimes de l'affaiblissement de l'autorité de l'État pour cause de corruption, il y a en première ligne le peuple congolais. Selon les évêques, la faiblesse de l'État est ressentie davantage par la population de nos quartiers et de nos villages où des assassinats, des viols et des vols sont perpétrés dans l'impunité générale de même que des détournements des biens communs et des maigres salaires des fonctionnaires de l'État, des

¹²⁶⁹ CENCO, *Op. cit.*, n°5.

¹²⁷⁰ CENCO, *Op. cit.*, n°6.

¹²⁷¹ CENCO, *Op. cit.*, n°6-7.

policiers, des militaires et des enseignants. Bref, le Congolais fait l'expérience de l'abandon de l'État. Il est à la merci de tout¹²⁷².

Mais, pendant que le petit peuple souffre, des gouvernants, des gestionnaires de la chose publique et des hommes d'affaires malhonnêtes s'adonnent à un enrichissement éhonté, injustifiable par rapport à ce qu'ils gagneraient loyalement. Pour avoir perdu le sens de l'État et de sa finalité, certains dirigeants ne se soucient guère de la population. Ils ne se préoccupent que de leurs affaires et de leurs propres intérêts pour lesquels le bien commun est sacrifié. Cette façon de faire fait assister à un renversement des priorités et des valeurs au sens où les affaires privées ont pris le dessus par rapport au bien de l'ensemble. C'est ce qui explique le mépris des lois jusqu'au manque de respect de la Constitution, Loi Fondamentale, pour asseoir notre jeune démocratie et redonner confiance en l'ordre social¹²⁷³.

Dans la troisième et dernière partie de leur message intitulée « Notre engagement pour un avenir prospère et heureux », les évêques proposent deux pistes de solution pour inverser la tendance d'une corruption généralisée au Congo. D'une part, ils proposent de changer notre échelle de valeurs au Congo, d'autre part, d'opérer le choix de revenir au sens de l'État et du bien commun. D'après les évêques, la nécessité de « changer notre échelle des valeurs » vient de l'emprise des antivaleurs qui déconstruisent le tissu éthique de notre société :

« Quand une société perd les repères fondamentaux comme ceux du bien commun, de l'organisation sociale de la vie, de l'engagement pour l'intérêt de tous ; lorsqu'une société s'enferme dans l'accoutumance à la violence et dans la perversion des mœurs ; quand les dirigeants d'une nation n'ont plus le sens de leurs responsabilités et qu'ils se pervertissent dans la recherche d'un enrichissement facile et sans scrupule, dans la criminalité économique, où voulez-vous que cette nation aille sinon vers son effondrement ? Il est donc temps de rappeler à notre peuple et à nos dirigeants qu'il existe des valeurs fondamentales sans lesquelles la vie, le progrès, le développement et le bonheur de la nation ne sont pas possibles. Ce sont notamment ces valeurs du

¹²⁷² CENCO, *Op. cit.*, n°7-8.

¹²⁷³ CENCO, *Op. cit.*, n°13-14.

bien commun, du respect absolu de la Loi Fondamentale, d'un développement solidaire qu'il nous faut redécouvrir »¹²⁷⁴.

Quant à la seconde piste de solution, celle du choix de revenir au sens de l'État et du bien commun, les évêques rappellent que la vraie démocratie s'édifie dans le respect des libertés individuelles. Tout en encourageant à lutter contre l'impunité, ils rappellent que l'État n'est pas là seulement pour réprimer. Le dirigeant congolais, à quelque échelon qu'il soit de son pouvoir, doit se rappeler que l'idéal politique est un idéal éthique en partant du principe que la responsabilité de poursuivre le bien commun revient non seulement aux individus, mais aussi à l'État, car le bien commun est la raison d'être de l'autorité politique'. Les évêques réclament aussi la pratique de la justice sociale car elle crée un climat de paix et d'harmonie dans la société du fait que la loi protège tout citoyen des exactions et de tout abus de pouvoir. Une telle justice implique l'existence d'un État de droit, dans lequel personne ne concentre tous les pouvoirs entre ses mains. La justice sociale et distributive offre à tous une égalité de chance fondée sur les mérites objectifs et non sur le clientélisme. Cette égalité de chance permet à l'État et à ses institutions de garantir le bien commun et de promouvoir un développement solidaire et intégral du pays¹²⁷⁵.

En conclusion, si le changement de l'échelle des valeurs et le choix de revenir au sens de l'État et du bien commun sont à mettre en œuvre de manière impérieuse, c'est parce que, selon les évêques, « la corruption vient contredire tous ces principes en instaurant comme norme l'intérêt égoïste, le népotisme, le tribalisme et le détournement. Il faut dès lors mener une lutte sans merci contre la corruption si nous voulons que notre pays se développe de manière harmonieuse. Le succès de cette lutte est aussi fonction de l'engagement de la population appelée à sortir de sa passivité pour dénoncer la corruption et éviter ainsi de devenir complice d'un mal dont elle est elle-même la première victime »¹²⁷⁶. Combattre la corruption est présenté ici comme un signal fort voie par lequel la gestion néo-patrimoniale de l'État peut être neutralisée. Même si les évêques ne citent pas le néo-patrimonialisme, ils en reconnaissent implicitement l'existence en République Démocratique du Congo à travers la dénonciation explicite de ses normes que sont la

¹²⁷⁴ CENCO, *Op. cit.*, n° 16.

¹²⁷⁵ CENCO, *Op. cit.*, n° 18-19.

¹²⁷⁶ CENCO, *Op. cit.*, n° 19.

poursuite des intérêts égoïstes, le népotisme, le tribalisme et le détournement des biens publics.

4.2.4.2. Message « Notre rêve d'un Congo plus beau qu'avant. Message du Cinquantenaire de l'Indépendance de la RD Congo » (2010).

En 2010, la République Démocratique du Congo célébrait son cinquantième anniversaire d'indépendance. A cette occasion, les évêques ont publié un message dont le titre était « Notre rêve d'un Congo plus beau qu'avant »¹²⁷⁷. En faisant le bilan de 50 ans d'indépendance, les évêques ont vigoureusement dénoncé le « néo-colonialisme et l'impérialisme, les assassinats, les coups d'État militaires, la personnalisation du pouvoir et de l'État, la mauvaise gouvernance, l'entrave à la liberté d'expression, le pillage de ressources, l'instrumentalisation des institutions, les clivages ethniques, et tribaux à des fins politiciennes et électorales, des violences, des guerres atroces et des violations des droits des femmes, des jeunes et des enfants »¹²⁷⁸.

Cette dénonciation qui étale au grand jour la faiblesse de l'État au long du cinquantenaire de l'indépendance du Congo révèle en même temps les causes de ce déclin. Le néo-colonialisme et l'impérialisme qui traduisent la mainmise de la Belgique et ses alliés occidentaux sur le Congo ont été à la base de l'instabilité qu'a connu le pays au cours de cinq premières années d'indépendance. Quant au coup d'État militaire, la personnalisation du pouvoir et de l'État, le pillage des ressources, la mauvaise gouvernance, ce sont là les fruits de la gestion néo-patrimoniale de l'État qui a été introduite par le régime de Mobutu et poursuivi par ses successeurs jusqu'à Joseph Kabila, le Président qui a célébré le 50^e anniversaire de l'indépendance du Congo. Pour avoir été détourné de ses fins, l'État congolais a été mis au service des intérêts individuels et en accomplissant de contre-performances telles que les violations récurrentes des droits de la personne, l'entrave à la liberté. C'est pour éviter que de telles dérives ne se reproduisent à l'avenir que les évêques ont recommandé la valorisation de l'éducation et la promotion de

¹²⁷⁷ CENCO, *Notre rêve d'un Congo plus beau qu'avant. Message du Cinquantenaire de l'Indépendance de la RD Congo*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 2010.

¹²⁷⁸ CENCO, *Op.cit.*, p. 8 et 10.

la culture civique basée sur « le respect du bien commun et de la parole donnée, le sens de l'effort, l'amour du travail et le patriotisme, par la formation à la bonne gouvernance »¹²⁷⁹.

Pour traduire dans les faits cette dernière recommandation, les évêques ont mis en œuvre la démarche de l'éducation civique dans la préparation des élections générales qui ont eu lieu en 2011 afin de consolider la culture démocratique qui n'a pas encore fait son enracinement au Congo. Cependant, les résultats ont été décevants à cause des irrégularités graves qui ont entaché les élections et qui ont été dénoncées par les forces vives de la Société Civile du Congo, les confessions religieuses. L'Église catholique n'a pas manqué de manifester sa désapprobation de ces graves irrégularités vécues lors du processus électoral¹²⁸⁰.

Alors qu'elle venait de se doter de nouvelles institutions politiques démocratiques en 2011, au lendemain de la célébration de son cinquantième anniversaire d'indépendance, la République Démocratique du Congo, vivait toujours dans une insécurité généralisée dans sa partie orientale, à cause de l'activisme de plusieurs mouvements rebelles congolais et étrangers. Devant les menaces persistantes de la balkanisation du territoire national par la rébellion du 23 mars 2013 (le M23), fortement soutenue par le Rwanda, et qui déstabilisait l'Est du pays, les évêques n'ont pas hésité d'affirmer qu'il existe un agenda caché de la balkanisation du Congo, mais aussi ils ont fustigé ouvertement les violations massives et à grande échelle des droits de l'homme qui se commettent à la suite de l'activisme de ces mouvements rebelles :

« A la base de cette situation (de rébellion) nous relevons la stratégie de balkanisation qui est en cours d'exécution. Celle-ci obéit à la même dynamique depuis des décennies : revendication d'ordre identitaire ou foncier, refus de l'ordre institutionnel, exploitation illégale des ressources naturelles, déplacement forcé des populations, recours à la violence dans la perspective de l'émiettement de la RD Congo »¹²⁸¹.

¹²⁷⁹ CENCO, *Notre rêve d'un Congo plus beau qu'avant. Message du Cinquantenaire de l'Indépendance de la RD Congo*, Kinshasa, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 2010, p.10.

¹²⁸⁰ Cf. Nestor SALUMU Ndalibandu, *Église catholique et droits de l'homme en RDC. 1991-2016*, L'Harmattan, Paris, 2018, p. 41-42.

¹²⁸¹ CENCO, *Peuple Congolais lèves-toi et sauve ta patrie- fidélité à l'unité nationale et à l'intégrité territoriale de la RD Congo (Cf. Mt 14,35)*, Kinshasa, Secrétariat Général, 2013, p. 5.

Au cours de l'année 2015, les politiciens congolais ont commencé à propager des idées selon lesquelles il faudrait procéder à une révision constitutionnelle pour permettre aux institutions politiques de travailler efficacement. Un des articles visés par cette révision était l'article 220 qui stipule que « La forme républicaine de l'État, le principe du suffrage universel, la forme représentative du Gouvernement, le nombre et la durée des mandats du Président de la République, l'indépendance du pouvoir judiciaire, le pluralisme politique et syndical, ne peuvent faire l'objet d'aucune révision constitutionnelle »¹²⁸². Pour le régime de Joseph Kabila, il était question de donner à Joseph Kabila la possibilité de se présenter pour un troisième mandat aux élections présidentielles en 2016, et d'être président à vie comme cela se fait au Rwanda, en Ouganda, et pourquoi pas au Congo Brazzaville.

Mais, soucieux de consolider fermement les acquis de la démocratie en gestation au Congo, les évêques se sont opposés à la révision envisagée de l'article 220 de la Constitution congolaise qui selon eux doit être « verrouillé » pour éviter de satisfaire les ambitions d'une tendance politique partisane. Pour les évêques, le Constituant a rendu intangible les prescrits de l'article 220 afin de les préserver contre les aléas de la vie politique et les révisions intempestives. C'est cette révision récurrente de la Constitution qui avait permis à Mobutu de se maintenir au pouvoir pendant trente-deux ans de dictature. C'est pour éviter qu'une telle dérive ne se reproduise plus que les évêques se sont opposés catégoriquement à la révision constitutionnelle de cet article verrouillé.

C'est pour cette raison qu'à la fin de l'année 2015, les activités de l'accompagnement des populations à travers l'éducation civique et électorale étaient intenses, et elles visaient le respect du texte de la Constitution d'une manière scrupuleuse. Pour ce faire, les évêques ont publié le message « Faudra-t-il encore que le sang coule en RD Congo ? » en date du 24 novembre 2015, dans lequel ils déclaraient :

« Nous nous engageons également à poursuivre l'éducation civique et électorale de la population à la base pour l'aider à s'approprier la Constitution de la République. Nous demandons au peuple congolais de faire preuve de vigilance dans l'esprit de l'article 64 qui dit que 'Tout Congolais a le devoir de

¹²⁸² RÉPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO/COMMISSION ELECTORALE INDÉPENDANTE (C.E.I.), *Constitution de la République Démocratique du Congo*, Kinshasa, mars 2006, article 220, p. 28.

faire échec à tout individu ou groupe d'individus qui prend le pouvoir par la force ou qui l'exerce en violation de dispositions de la présente constitution'. Des initiatives d'ordre pastoral ont été arrêtées pour soutenir cette mobilisation des fidèles pendant l'année 2016, à savoir, les neuvaines de prière, la prière pour la justice et la paix, la célébration du culte œcuménique »¹²⁸³.

Comme le régime de Kabila n'avait pas réussi à imposer la révision de la Constitution, spécialement l'article 220 qui permettrait à Joseph Kabila de briguer un troisième mandat présidentiel, chose interdite par la Constitution, le même régime n'a pas non plus organisé les élections présidentielles, législatives nationales et provinciales initialement prévues en décembre 2016. Il a laissé donc s'installer une crise de légitimité des institutions politiques afin que leurs animateurs exercent un pouvoir de fait, ce qui permettrait à ces animateurs, et Joseph Kabila en tête, de diriger le pays sans avoir affronté les urnes. C'est dans ce contexte que le dernier trimestre de l'année 2016 était ainsi celui de tous les dangers en République Démocratique du Congo car il ouvrait la porte à l'exercice du pouvoir sans avoir légitimité.

Pour sortir le pays du spectre de la violence, Joseph avait appelé à l'organisation d'un dialogue entre la majorité présidentielle au pouvoir, l'opposition politique et la Société civile afin de trouver un consensus sur la crise de légitimité en perspective des institutions politiques et l'organisation des élections démocratiques apaisées. L'Union Africaine avait désigné, Monsieur Edem Kodjo, l'ancien premier ministre togolais, comme Médiateur de ce dialogue afin de trouver un accord capable de mettre fin à la crise de légitimité des institutions politiques. Ouvert au début du mois d'Octobre 2016, le dialogue organisé sous la médiation d'Edem Kodjo a abouti à un Accord du 18 octobre 2016, un accord qui n'a pas fait l'unanimité dans toute la classe politique, notamment dans l'Opposition politique.

C'est pour relever le défi du manque de consensus autour de l'Accord du 18 octobre 2016 que le Président Joseph Kabila a confié une mission des « bons offices » aux évêques catholiques de la RD Congo afin qu'ils convoquent un dialogue plus inclusif et plus représentatif de toute la classe politique et mette ainsi sur pied un accord qui mettra fin à

¹²⁸³ CENCO, *Faudra-t-il encore que le sang coule en RD Congo ? Cf. Gn 4, 10. Message du Comité Permanent extraordinaire de la CENCO pour la réussite du processus électoral*, Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, Novembre 2015, p. 6-7.

la crise de légitimité des institutions politiques congolaises. Cette mission de bons offices réalisés par l'épiscopat congolais a abouti à un accord entre politiciens le 31 décembre 2016, appelé Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa ou Accord de la Saint Sylvestre¹²⁸⁴. C'est lui qui a accordé aux institutions politiques une légitimité provisoire d'une année afin qu'elles exercent le pouvoir de l'État en attendant l'organisation des élections présidentielles, législatives nationales et provinciales. Celles-ci n'ont finalement eu lieu qu'en décembre 2018.

4.3. Relecture critique du discours social de l'Église catholique au Congo

Après avoir analysé le discours social de l'Église catholique au Congo sur le thème de l'État faible entre 1990 et 2016, nous avons reconnu la force de l'argumentation déployée par les évêques dans la description des faits qui seraient à la base de la faiblesse de l'État au Congo. Nous avons noté également la liberté avec laquelle les évêques s'expriment sur les principaux événements marquants de la vie sociale et politique du Congo, spécialement ceux qui bloquent l'État congolais dans l'accomplissement de ses fonctions régaliennes. Bref, le discours social de l'Église catholique au Congo mérite qu'on lui consacre une recherche approfondie compte tenu de l'attention soutenue qu'il accorde à la vie sociale et politique au Congo dès avant l'indépendance du pays à nos jours.

Toutefois, la question que nous nous posons est de savoir pourquoi le discours social de l'Église catholique au Congo, fort de ses nombreuses dénonciations, exhortations et recommandations, ne produit pas toujours les effets que le peuple congolais en attend dans le sens d'une amélioration de la gestion des affaires de l'État. Autrement dit, comment expliquer l'écart qui s'observe entre les déclarations des évêques et la faible mobilisation qu'elles produisent dans la société congolaise ? Notre questionnement mérite une attention particulière dans la mesure où les évêques eux-mêmes sont conscients de la non-efficacité de leurs recommandations. Dans leur Déclaration « Non à la guerre, oui pour la paix et la justice » du 29 octobre 1996, nous trouvons le passage qui affirme que

¹²⁸⁴ Cf. REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO. DIALOGUE NATIONAL INCLUSIF. MISSION DE BONS OFFICES DE LA CENCO, *Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa, 31 décembre 2016*, Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, 2016.

« Les pasteurs de l'Église catholique ont déjà à maintes reprises adressé un message de paix et de justice à toute la nation. Il est dommage que leurs nombreuses prises de position et leurs appels pour le redressement de la nation ne semblent pas avoir porté beaucoup de fruits de paix et de justice »¹²⁸⁵.

Dans la présente section, nous cherchons à répondre au questionnement soulevé par le contraste entre le discours social de l'Église catholique et la réalité sociopolitique du Congo, en poursuivant un double objectif : d'une part, en relevant, à la suite de Kasereka Kavwahihi¹²⁸⁶, les thèses des différents auteurs qui ont réfléchi sur le discours social de l'Église catholique en Afrique en général, et celui du Congo en particulier, tout en indiquant les limites de ce discours, d'autre part, dégager quelques propositions pouvant permettre à l'Église catholique au Congo d'assurer une meilleure visibilité de son engagement sociopolitique au Congo.

4.3.1. État des débats sur le caractère paradoxal du discours social de l'Église catholique au Congo

D'après le constat établi par Kasereka Kavwahihi,

« Un observateur attentif du christianisme en Afrique postcoloniale ne peut manquer de noter un paradoxe : autant le christianisme continue de croître et de prospérer en Afrique autant la pauvreté, la violence et les guerres civiles sévissent sur le continent. Le paradoxe est d'autant plus inquiétant que les dernières décennies ont été marquées par un intérêt croissant des responsables des Églises pour l'éthique sociale chrétienne. Cet intérêt est visible dans la quantité remarquable des exhortations et recommandations en faveur de la paix, du développement, de la démocratie, etc. Si ces recommandations pratiques confirment l'importance que le christianisme accorde au domaine du social, il demeure cependant que leur impact sur le cours de l'histoire politique et social du continent reste fort limité. De là la question inévitable : qu'est-ce qui cloche dans tout cela ? Que faire pour dépasser cette impasse ? »¹²⁸⁷.

¹²⁸⁵ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998), Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, p. 463.

¹²⁸⁶ KASEREKA Kavwahihi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, P.L.E. Peter Lang s.A., 2013, p. 173ss.

¹²⁸⁷ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 175.

Dans son argumentation, notre auteur s'interroge sur la manière dont les Églises africaines post-missionnaires comprennent leur mission en rapport avec les domaines politique, social, économique et culturel qui définissent le cadre global dans lequel elles sont appelées à annoncer l'utopie du Royaume de paix, de justice, de liberté et de fraternité. Il construit sa réponse en suivant deux axes : d'une part, en esquisant une analyse de la logique qui sous-tend le discours social de la Conférence épiscopale du Congo (RDC) souvent présentée comme le leader africain en matière sociale. Il entend voir comment les évêques congolais se situent par rapport à l'héritage occidental de la séparation du religieux/spirituel et du politique, en faisant l'hypothèse que la logique qui sous-tend le discours social des évêques congolais peut permettre de voir pourquoi leurs nombreuses déclarations n'ont pas d'effet réel sur le terrain.

D'autre part, Kasereka Kavwahihi tente de saisir la logique qui sous-tend les productions de théologiens africains eu égard aux défis politiques, sociaux, économiques et culturels auxquels l'Afrique fait face. A partir de ces deux pistes de réponses, il formule quelques propositions indiquant une voie de sortie du paradoxe qui caractérise le discours social de l'Église catholique au Congo¹²⁸⁸.

Sachant que la situation des Églises et les défis à relever sont caractérisées par des spécificités propres à chaque État africain, sans que cela puisse exclure l'existence de points communs, Kasereka Kavwahihi s'intéresse particulièrement au cas de l'Église du Congo-Kinshasa, dont « le puissant épiscopat » (comme on aime à le dire) est bien souvent cité comme modèle en matière sociale. Mais, il fait remarquer que la fécondité en matière sociale ne se mesure pas uniquement à l'abondance des exhortations et déclarations mais aussi, sinon surtout, à leur efficacité sur le terrain. Comme le note Aurélien Rukwata auquel il se réfère :

« Depuis 1990, le « discours social » des évêques du Congo-Kinshasa, s'est progressivement développé en faveur de la démocratisation de l'espace sociopolitique de ce pays. Les évêques ont publié, pendant cette dernière décennie, une vingtaine de textes qui n'ont pourtant pas guère produit les effets

¹²⁸⁸ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 175.

escomptés, en termes de traduction de leur « message » dans la vie sociale, par l'avancée de la paix et de la justice »¹²⁸⁹.

Comme les évêques congolais ont pris conscience de la non-efficacité de leurs recommandations, la question qui mérite d'être posée est celle de savoir quels changements ils ont opéré dans leur mode d'action ou d'intervention après avoir noté que leur message ne portait pas les fruits escomptés et que même les fidèles en arrivaient à les banaliser. D'aucuns se demandent alors si les évêques se seraient résignés à continuer à produire des textes qui, s'ils n'atteignent pas leur cible première, font au moins les délices des académiciens ; ou encore, si l'Église congolaise a épuisé tous les modes possibles d'être inductrice de changement social et politique tant désiré par le peuple majoritairement chrétien¹²⁹⁰.

4.3.1.1. Structure de l'Église catholique au Congo et rapport au politique : un dualisme latent

Dans le deuxième chapitre de notre thèse, nous avons montré que l'Église catholique au Congo/Zaïre ne jouissait plus des privilèges qu'elle détenait pendant la période coloniale, fort de sa collaboration étroite avec le pouvoir colonial belge. Durant la Deuxième République (1965-1997) le régime de Mobutu a, au nom de la laïcité de l'État, proscrit toute implication de l'Église dans le temporel. L'on pense à la nationalisation des écoles gérées par l'Église et à d'autres mouvements catholiques de formation chrétienne de la jeunesse. Face à une interprétation tendancieuse de la laïcité qui était en vogue, les évêques ont, dans leur réponse au régime de Mobutu, fait la part des choses entre laïcité, laïcisme et indifférence religieuse, le principe de laïcité étant acquis.

En raison de cette nouvelle approche des rapports entre l'Église et l'État au Congo/Zaïre, l'engagement direct dans les champs politique, économique et social fut réservé aux fidèles laïcs, tandis que les évêques et les prêtres devaient s'occuper du religieux. C'est cette option qui est, par ailleurs, celle de Vatican II, qui sera très souvent rappelée dans les déclarations et messages de l'épiscopat catholique congolais. Ainsi, par

¹²⁸⁹ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, 2013, p. 177 ; Aurélien Kambale RUKWATA, *Pour une théologie sociale en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 15.

¹²⁹⁰ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 177

exemple, dans la déclaration « Pour une nation mieux préparée à ses responsabilités », on peut lire :

« La hiérarchie de l'Église apporte sa contribution à l'édification de la cité en aidant les fidèles à vivre en conformité avec l'Évangile même dans le domaine sociopolitique (...). Pour leur part, les membres de la hiérarchie de l'Église et ceux des Instituts de vie consacrée participent à la vie politique non seulement à titre de citoyens par le respect des justes et opportunes options politiques et l'obéissance aux lois du pays, mais également selon leur état de religieux et de pasteurs, par le service et le ministère qui leur est spécifique : la prière, le témoignage, la charge pastorale et la charité chrétienne. Quant aux fidèles laïcs, ils ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la 'politique', à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir organiquement et par les institutions, le bien commun »¹²⁹¹.

La relecture de ce passage permet de relever les limites que la position qui y est défendue impose au discours abondant des évêques du Congo, lequel, en se confinant dans le registre de l'exhortation, risque de développer dans une sorte d'extrinsécisme par rapport aux champs politique, social, économique, et d'oublier que l'Église est politique. Elle ne se situe pas en dehors du monde politique. Bien au contraire. La politique influence bien sa manière de se comprendre et de définir sa façon d'être présente dans le monde¹²⁹².

Conformément à la répartition des tâches dans l'Église hiérarchique, il est clairement stipulé que c'est aux fidèles laïcs qu'il appartient de faire triompher les valeurs visant la mise en place de mécanismes et procédures de droit, capables de libérer la démocratie et, d'autre part, la création d'un climat général de paix, de justice, de concorde nationale et de solidarité, favorable au travail et à la production, dans leur engagement politique en disant non à « toute violence structurelle fondée sur l'injustice et l'arbitraire ainsi que toute tentation de faire triompher leurs propres idées par l'usage de la violence. La tâche de la hiérarchie s'arrête donc au travail d'analyse, d'exhortation et d'orientation générales. C'est aux fidèles laïcs de proposer des idées pour la restructuration des politiques et la mise en place d'une économie qui puissent fonctionner selon l'esprit de l'Évangile. Mais l'appel aux mécanismes et procédures de droit est-il suffisant pour la

¹²⁹¹ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op. cit.* p. 435-436.

¹²⁹² KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 180.

fondation d'un nouvel État congolais libéré du syndrome léopoldien ? Ici on touche à une limite du discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo, laquelle est liée à la logique qui le sous-tend¹²⁹³.

Pour Kasereka Kavwashirehi, après avoir fait leur analyse, décelé la violence et l'injustice structurelle sur laquelle il faut agir pour donner une nouvelle destinée au pays et alléger la misère du peuple congolais, les évêques semblent dire : ici s'arrête notre tâche, à vous maintenant, chers fidèles laïcs, de continuer en suivant nos recommandations et nos directives. Mais, l'on peut se demander si en agissant ainsi le discours social ne perd pas de sa crédibilité s'il doit se limiter à la stigmatisation des dérives politiques et économiques, et au rappel des principes généraux de la doctrine sociale de l'Église sans déboucher sur une quelconque action concrète contre l'injustice ? On est tenté de dire oui, en pensant au fait que Jean-Paul II disait clairement que l'enseignement social de l'Église était « orienté vers l'action »¹²⁹⁴ et que c'est de celle-ci qu'il tire sa crédibilité.

Pourtant il faut bien reconnaître que cette limite du discours sociopolitique de l'Église du Congo est ce qui, entre autres choses, signale sa conformité avec la logique au cœur de la doctrine sociale catholique telle qu'elle s'élabore dans les encycliques et les documents de Vatican II, spécialement la Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, notamment en son numéro 42¹²⁹⁵. On pourrait dire que le discours social de l'Église du Congo tire une bonne part de son inspiration de *Gaudium et spes* comme le montre le Mémorandum des évêques au Président Mobutu en 1990 où il est dit que

« De par sa nature, l'Église n'est inféodée à aucun système politique donné et n'a pas une compétence particulière en matière politique. De ce fait, il ne revient pas aux pasteurs que nous sommes de déterminer la ligne concrète à suivre dans le gouvernement du pays. Cependant, par la lumière de l'évangile,

¹²⁹³ Cf. KASEREKA Kavwashirehi, *Op.cit.* p. 184-185.

¹²⁹⁴ KASEREKA Kavwashirehi, *Op.cit.*, p. 185.

¹²⁹⁵ VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps : « Certes, la mission propre que le Christ a confiée à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social : le but qu'Il lui a assigné est d'ordre religieux. Mais, précisément, de cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine. De même, lorsqu'il le faut et compte tenu des circonstances de temps et de lieu, l'Église peut elle-même, et elle le doit, susciter des œuvres destinées au service de tous, notamment des indigents, comme les œuvres charitables et autres du même genre » n° 42,§2.

l'Église illumine tout projet valable de société humaine et le conduit à son accomplissement, car l'Évangile est capable de tirer les sociétés humaines des crises dans lesquelles elles s'embourbent. En outre, mère et éducatrice des peuples, l'Église a la mission de former et d'interpeller les consciences individuelles et collectives, afin de maintenir éveillé le cœur des fidèles, et vécu dans la communauté des hommes, l'idéal de l'Évangile. Aussi, est-ce appuyés sur la Bonne Nouvelle du Christ que nous osons affirmer que toute option politique visant à redresser notre pays et à promouvoir le bien-être de notre peuple ne peut faire l'économie des principes et remarques énoncés ci-dessus »¹²⁹⁶.

Le raisonnement que déploient les évêques dans ce passage de leur Mémoire au Président Mobutu, rend hommage au principe thomiste selon lequel l'agir suit l'être (*agere sequitur esse*). La nature de l'Église étant essentiellement religieuse, spirituelle, on ne peut, en bon droit, en attendre une action politique pour laquelle elle n'a pas de « compétence particulière ». Dans un message qui a pour titre « Pour une Nation mieux préparée à ses responsabilités », les évêques congolais sont plus explicites :

« Il n'est pas dans le rôle de l'Église de promouvoir des idéologies, de concevoir des stratégies d'action publique, des programmes de gouvernement, de parrainer politiquement des individus ou des groupes pour l'accès ou le maintien au pouvoir. L'Église ne s'occupe pas de politique dans son propre intérêt. Personne non plus au Zaïre ne fait de la « politique » au nom ni pour le compte de l'Église »¹²⁹⁷.

Partant de ce qui précède, il convient de noter que si le discours social de l'Église doit se traduire en action, celle-ci doit être conforme à sa structure propre. Or celle-ci paraît duale : d'un côté, on a « les membres de la hiérarchie de l'Église et ceux des Instituts de vie consacrée » dont le propre est de s'engager dans des actions « spécifiquement » religieuses ou spirituelles, notamment la prière, le témoignage, la charge pastorale et la charité chrétienne. De l'autre côté, nous avons les « fidèles laïcs (qui), selon Jean-Paul II, ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la politique, à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative,

¹²⁹⁶ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 340 ; KASEREKA Kavwahirehi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, P.L.E. Peter Lang s.A., 2013, p. 185-186.

¹²⁹⁷ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 438.

culturelle, qui a pour but de promouvoir, organiquement et par les institutions, le bien commun »¹²⁹⁸.

Prenant conscience des enjeux de la structure duale qui caractérise le discours social de l'Église catholique au Congo, Kasereka Kavwahirehi déclare que

« cette manière pour l'Église catholique au Congo de penser son rôle dans la société semble exclure la possibilité pour elle de participer au débat démocratique dans la sphère publique politique. Le fait que ses déclarations, souvent émaillées de versets bibliques pour en marquer la source d'inspiration, se terminent par des recommandations et des principes directifs pour l'action n'est pas innocent. C'est pratiquement d'en haut que les évêques parlent aux 'fidèles laïcs et aux hommes de bonne volonté' qui, au quotidien, font face aux dérives du monde politique. On pourrait tout aussi dire que c'est du dehors qu'ils s'adressent à ceux qui sont engagés dans le monde séculier pour leur donner des directives d'action qui semblent s'imposer d'elles-mêmes. Les évêques ne semblent pas se soucier de ceux qui, sans partager leur foi, (...) pourraient être interpellés par leur message s'ils avaient l'obligeance de traduire ce qu'ils tirent de leur fond propre en une langue compréhensible pour tout le monde. Ce qui pose la nécessité d'une ouverture au dialogue avec tous les courants de pensée en vigueur dans la sphère publique où se forme l'opinion »¹²⁹⁹.

En d'autres termes, les évêques sont loin d'un accord parfait avec le Père Jean-Yves Calvez qui entrevoit un dialogue ouvert où l'Église

« doit faire l'apport de tout ce qui lui vient de la Révélation et de sa tradition, mais le traduisant (...) à l'usage de tous. Soucieux du fait qu'en matière sociale, l'Église doit parler à tous les hommes et participer à un dialogue inclusif, Yves Calvez va jusqu'à suggérer à l'Église la production de deux types de documents : à côté de documents destinés aux fidèles, d'autres « dont l'accès soit possible à ceux qui ne partagent pas sa foi expresse, et où elle traduit dans les concepts de philosophie, du droit (naturel), des droits de l'homme, ce qu'elle tire de son fond propre. Ce deuxième type de document serait évidemment lavé de tout dogmatisme. Pour le jésuite français, l'encyclique *Pacem in terris*, portant 'sur les droits de l'homme et sur l'éthique de la communauté politique nationale et internationale, demeure un bon

¹²⁹⁸ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 435-436.

¹²⁹⁹ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 186-187.

exemple de document de ce genre, sans que lui manque l'inspiration chrétienne la plus forte' »¹³⁰⁰.

1.1. Problématisation du dualisme du discours social de l'Église au Congo

Après avoir montré comment se présente la structure duale du discours social de l'Église catholique au Congo, Kasereka Kavwahirehi nous indique le problème que soulève le dualisme au cœur du discours social de l'Église au Congo. Il affirme que la logique sous-jacente au discours social des évêques bâti sur la distinction entre ce qui est « religieux » / « spirituel » et ce qui est « profane » ne fait pas l'unanimité parmi les théologiens et membres du clergé africain. Selon lui, plusieurs théologiens remettent en question la manière dont l'Église se définit en se confinant sa mission dans la sphère spirituelle ou religieuse. Il retient les points de vue critiques de quatre théologiens et philosophes africains que sont le jésuite congolais Père Metena M'Nteba ; le Père eudiste béninois Edoh F. Bedjra ; le philosophe camerounais Fabien EboussiBoulaga ; et le prêtre ougandais, l'Abbé Emmanuel Katongole.

Pour Kasereka Kavwahirehi, les critiques formulées par ces auteurs précités suscitent un intérêt non seulement à cause de leur perspicacité intellectuelle mais aussi du fait qu'elles viennent de l'intérieur même de l'Église-institution et qu'elles sont attentives à la vision africaine de l'homme et du monde qui n'est pas toujours prise en compte dans les encycliques et autres documents publiés par l'Église universelle ou les Églises locales au Congo ou ailleurs en Afrique¹³⁰¹.

1.1.1. Metena M'Nteba

Dans sa contribution intitulée « Église, société, démocratie en Afrique contemporaine. Les Conférences nationales et la figure politique du président-évêque » à un ouvrage collectif publié au lendemain du premier synode des Églises d'Afrique en 1994¹³⁰², le jésuite congolais Metena M'Nteba s'interroge sur le rôle politique que les hommes d'Église ont joué publiquement en Afrique pendant les conférences nationales au

¹³⁰⁰ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 187.

¹³⁰¹ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 188.

¹³⁰² Joseph NDI OKALLA (dir.), *Inculturation et conversion. Africains et Européens au synode des Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 1994, pp. 108-109.

début des années 1990¹³⁰³. Il invite ses pairs à une réflexion renouvelée sur la laïcité de l'État en Afrique. Cette réflexion devait impliquer « un ré-examen et une ré-assomption contextualisée du problématique rapport de la politique et de la religion, c'est-à-dire en lien réel avec la conjoncture sociopolitique africaine, avec ses traditions culturelles, avec ses problèmes et ses défis présents »¹³⁰⁴.

L'une des préoccupations du jésuite congolais veut que l'Église puisse se définir et éclairer les termes de son rapport au politique en tenant compte des spécificités du lieu de sa mission. En effet, le risque est grand lorsque l'on essaye d'appliquer à l'Afrique des solutions qui sont liées à l'histoire de l'Église et de l'État-nation en Occident, ignorant ainsi les spécificités du contexte africain et la manière propre aux Africains de conceptualiser ou d'articuler le politique et le religieux.

Ceci dit, il y a lieu de penser qu'en parlant des traditions culturelles africaines, Metena M'Nteba pense aussi ce fonds africain dans lequel le profane et le sacré, le religieux, le politique et le socio-économique, forment un système et se complètent. Mais il ne s'arrête pas là, car un des points-clés de la réflexion qu'il propose concerne la problématisation de la « neutralité paradoxale de l'Église ». Il se demande ainsi ce que veulent dire les évêques africains lorsqu'ils déclarent d'une part que, de par sa nature, l'Église n'est inféodée à aucun système politique donné et n'a aucune compétence particulière en politique, mais que, d'autre part, elle illumine tout projet valable de société humaine et le conduit à son accomplissement. Le problème est ainsi de savoir comment ils concilient la « non-inféodation » déclarée de l'Église à la politique avec l'obligation faite aux chrétiens de prendre en main leurs responsabilités civiques. En définitive, Metena M'Nteba s'interroge sur « l'extrinsécisme de principe » qui caractérise le mode opératoire de l'Église par rapport au monde politique :

« Comment peut-elle (l'Église) illuminer un projet de société et le conduire à son accomplissement sans disposer des structures ou des stratégies qui permettent l'incarnation du projet dans la réalité ? N'est-ce pas là opérer selon

¹³⁰³ Cf. Richard KULIMUSHI Mutarushwa, *La charge pastorale. Droit universel et droit local*, Paris, Cerf, 1999, p. 128. Il cite les pays qui ont organisé des conférences nationales en Afrique, à savoir le Bénin, le Togo, le Congo-Brazzaville, et la RD Congo (ex-Zaïre) où respectivement les évêques Isidore de Souza, Philippe Kpodzro, Ernest Nkombo, Laurent Monsengwo Pasinya ont mené à leur fin les travaux avec des fortunes diverses.

¹³⁰⁴ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 188.

un extrinsécisme de principe fondé sur une conception dichotomique du sacré et du profane, de la foi et de la politique ? »¹³⁰⁵.

Il importe de noter que cette question posée par Metena M’Nteba est fondamentale quand on sait qu’au dernier synode romain pour l’Afrique (en 2009), les pères synodaux ont reconnu que, faute d’avoir réalisé une évangélisation en profondeur, des zones de la vie de tous les jours n’ont pas été évangélisées et doivent pour cela être, aujourd’hui, une priorité dans l’action de l’Église. Il s’agit, entre autres, de la famille, de la vie sociale, de la politique et de la vie professionnelle et culturelle. Comment l’évangélisation de la politique va-t-elle s’opérer si l’Église, au nom même de sa nature religieuse, ne peut disposer d’aucune structure de dialogue ou de présence au monde politique ? Ne se condamne-t-elle pas à se contenter d’inviter les chrétiens à faire triompher les valeurs nécessaires au redressement de l’État dans leur engagement politique en refusant toute violence structurelle fondée sur l’injustice et l’arbitraire ? Si, grâce à la casuistique, les pasteurs établissent une dichotomie sinon une disjonction stricte entre le religieux et le politique, pourquoi les chrétiens, qui sont membres de l’Église au même titre que les évêques, ne mettraient-ils pas eux aussi une distinction entre leur vie chrétienne (privée) et leur vie professionnelle, entre leur foi et leurs choix ou convictions politiques ? La logique devrait être poussée jusqu’au bout. L’Église peut-elle être efficace dans la transformation du monde en faisant appel aux individualités au lieu d’agir en tant que corps visible ?

Selon Kasereka Kavwahihi, le cardinal Malula, archevêque de Kinshasa (1964-1989) semble avoir perçu ce danger d’un extrinsécisme de principe entre le religieux et le profane. En effet, à l’époque même où, pour faire taire l’Église, le régime Mobutu clamait haut et fort la laïcité de l’État dans les années 1975, le cardinal Malula avait stigmatisé les dangers d’une pastorale centrée sur la sacramentalisation et les pratiques religieuses, autrement dit, les dangers d’une Église qui rassemblait

« à certaines occasions les fidèles dispersés dans la vie du monde pour leur donner la nourriture nécessaire à leur salut personnel ». Pour lui, une telle Église « dans une société en révolution ne (pouvait) qu’apparaître comme une Église étrangère aux situations, aux mentalités et aux besoins des gens (...) ».

¹³⁰⁵ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 189.

Une telle Église ne (pouvait) que développer très souvent une foi désincarnée chez les fidèles pris entre deux mondes : le monde très vivant des réalités quotidiennes et celui de plus en plus occasionnel de la religion »¹³⁰⁶. De cette façon, le cardinal posait la nécessité d'une évangélisation intégrale qui rejoindrait l'homme dans toutes les dimensions de sa vie quotidienne¹³⁰⁷.

1.1.2. Edoh F. Bedjra

C'est à partir de la culture ou de la vision africaine du monde que le père eudiste béninois Edoh F. Bedjra, problématise la séparation nette des dimensions interdépendantes de la vie que le christianisme, avec son héritage gréco-romain, a introduite en Afrique. Le père Edoh F. Bedjra remet en question le dualisme gréco-romain qui oriente l'enseignement de l'Église, plus précisément sa manière de comprendre sa mission dans le monde. Il emboîte le pas au théologien congolais Bénézet Bujo qui a fait remarquer que dans la vision du monde africaine, qui est très proche de la juive, le politique, l'économique et le social ne sont jamais séparés du religieux. Ils forment un tout à tel point qu'aucun secteur ne peut efficacement fonctionner sans le support direct ou indirect des autres. Pour le prêtre eudiste, c'est cet équilibre vital que la religion chrétienne telle qu'introduite en Afrique par l'Occident a brisé en séparant le politique, l'économique et le social du pur religieux, ce dernier comprenant « la proclamation et l'écoute de la Bonne Nouvelle d'une part, l'administration et la réception des sacrements d'autre part ».

De cette façon, une fois convertis au christianisme, les Africains qui pratiquaient une religion de l'existence, au sens où elle assumait et orientait toutes les dimensions de leur être-dans-le-monde, ont découvert « qu'on peut vivre et même pratiquer la « religion » sans nécessairement la mettre en rapport avec la politique et l'économie, qui pourtant constituent les aspects les plus essentiels de la vie de l'homme dans le monde.

Le théologien eudiste pense que la raison de la non-évangélisation des domaines de la politique, de l'économie et du social reconnue par les évêques au synode se trouve dans la logique qui sous-tend l'enseignement même de l'Église. Voici ce qu'écrit

¹³⁰⁶ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.190.

¹³⁰⁷ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.190.

Edoh F. Bedjra, à propos du célèbre paragraphe 42 de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* :

« Dans le numéro 42 de *Gaudium et spes*, on voit clairement un dualisme dans la définition du rôle de l'Église dans le monde. Le concile déclare que la mission confiée à l'Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique ou social, mais d'ordre religieux. 'Mais, précisément, dit-il, de cette mission religieuse découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine'. Si cette manière de concevoir la mission de l'Église est en soi compréhensible pour l'esprit cartésien ou occidental classificateur, il laisse malheureusement penser et croire que le 'religieux' est non seulement le noyau mais qu'il peut même trouver en soi sa propre raison d'être, c'est-à-dire sa fin séparable du politique, de l'économique et du social (...) qui, en leur principe, constituent des domaines propres de la vie humaine, injustement appelés 'profane'. L'ordre religieux ne serait donc pas directement ordonné à la construction de la cité et au bonheur de l'homme dans le monde »¹³⁰⁸.

1.1.3. Fabien Eboussi Boulaga

Le questionnement de Metena M'Nteba et d'Edoh Bedjra au sujet de la logique sous-jacente au discours social de l'Église catholique fait directement penser au philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga¹³⁰⁹. Celui-ci s'était aussi posé la question de savoir pourquoi la manière dont l'Église en Occident se rapporte au monde politique en agissant « du dehors comme instance de remontrance » est restée inefficace dans le contexte africain. Le philosophe camerounais a alors pensé que la raison est à situer dans la logique même de la conversion de l'Afrique au christianisme missionnaire. Pour Fabien Eboussi Boulaga, la conversion du Muntu est allée de pair avec son déracinement, ce dernier devant être compris au sens de négation du monde du Muntu, de ses continuités historiques, de ce qu'il est par et pour lui-même, en somme, de ce qui constitue son être-dans-le-monde. Le Muntu converti se définit ainsi comme un individu qui « s'est ôté le moyen de faire un acte

¹³⁰⁸ Edoh F. BEDJRA, *Foi et développement en Afrique. Royaume de Dieu et Eucharistie*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 275-276 ; KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.191.

¹³⁰⁹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche : révélation et domination. Essai*, Paris, Présence Africaine, 1981.

qui assume son être-dans-le-monde et d'y reconnaître le 'don de Dieu' éventuellement »¹³¹⁰.

Partant de cette façon dont l'Africain se serait converti au Christianisme, Fabien Eboussi Boulaga fait remarquer que la foi ritualisée du Muntu apparaît alors comme la théâtralisation de sa subordination au monde occidental. Selon lui, « Elle est la conscience qui, arrachée aux réalités mondaines qu'elle assumait et par lesquelles elle se médiatisait, est devenue étrangère à soi-même. Livrée à un monde totalement différent, elle ne vise l'objet de la croyance que comme *l'autre* de ce monde, son au-delà, son abstraction ou son inversion. L'absolu apparaît sous les traits d'une étrangeté sans références »¹³¹¹. En d'autres termes, en « embrassant » une foi qui concentre le divin dans une terre sainte, un livre sacré, une personne et la subjectivité inaccessibles, le Muntu a laissé derrière lui sa religion qui était la métaphore de la vie, la reconnaissance dans les actes de celle-ci du mouvement et de la puissance par lesquels elle se dépasse sans cesse. Il ne peut plus se rattacher à Dieu que de l'extérieur. Selon Fabien Eboussi Boulaga, cette situation a des conséquences graves du point de vue des forces de l'histoire. Parmi ces conséquences, il y a l'exil du divin dans le lointain qui « laissera se développer hors de l'Africain le domaine 'nouveau' du politique, de l'économie, de la lutte pour la vie : on s'efforcera, par la Parole, de le 'consacrer' de l'extérieur, de le moraliser par la volonté, l'intention droite et la bonne conscience. Du coup, le discours chrétien fonctionnera comme quiétisme illusoire, dénigrement de l'homme et refus de la réalité »¹³¹².

Il advient que, sur le modèle de leurs pairs européens, les dignitaires de l'Église africaine s'évertueront à interpellier, d'en haut ou du dehors, les acteurs politiques et sociaux à travers des memoranda et des déclarations dans lesquels ils rappellent les principes éternels qui doivent guider la société, mais leur voix peinera à se faire entendre. Cette incompréhension s'explique par le fait que la place qu'occupe le christianisme en Afrique n'est pas la même que celle qu'il occupe dans la conscience historique et sociale en Occident où, il n'y a pas longtemps, les rois et les empereurs recevaient leur pouvoir du pape. Le Christianisme qui n'a que deux siècles d'existence ou un peu moins en Afrique

¹³¹⁰ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Op.cit.*, p. 31 ; Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.191.

¹³¹¹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Op.cit.*, p. 32 ; KASEREKA Kavwahirehi, *Op. cit.*, p.192.

¹³¹² KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.192.

est la matrice même de l'Occident, la source de son dynamisme politique, philosophique, économique et culturel qui a abouti à la séparation entre le religieux et le politique et à l'athéisme¹³¹³.

En d'autres termes, pour Fabien Eboussi Boulaga, la façon dont l'Église, en Occident, se présente d'emblée du dehors comme une instance de remontrance, de rappel de principes éternels, d'éducation morale est le produit d'une évolution endogène, qui fait de l'église à la fois un vis-à-vis et un auxiliaire de l'État et du pouvoir établi, où le christianisme est une tradition culturelle commune à tous et la foi de quelques-uns, religion coutumière du grand nombre et idéal actif de la minorité. La voix de l'église résonne ici comme la voix intérieure d'une civilisation, la voix de sa conscience. Elle dit ce qui n'est pas son monopole, mais l'héritage de tous : les références de base produites en dialogue, même contradictoire, avec le christianisme. Il est évident que l'Église n'occupe pas une telle place dans la conscience culturelle africaine et ne peut donc jouer les rôles qu'on lui assigne dogmatiquement. Elle ne peut opérer au moyen de protestations, de dénonciations et de la 'doctrine sociale' de l'Église'. L'incapacité où elle a été de fonctionner de la sorte ne doit pas être culpabilisée et mise au compte de la lâcheté et du refus du martyre de ses dignitaires. Ne représentant pas une instance née de l'expérience morale de l'Afrique, elle ne peut pas en appeler à sa conscience. Il lui faut mériter la confiance et la légitimité¹³¹⁴. Il advient que, socialement parlant, l'Église catholique en Afrique n'a pas le même ancrage que celui qu'elle occupe dans la société occidentale où, depuis deux millénaires, elle a totalement imprégné la culture. L'Église catholique en Afrique gagnerait beaucoup en prenant en compte les valeurs éthiques des peuples qu'elle évangélise afin d'en épouser l'identité sociale.

Ce que nous pouvons retenir de la pensée de ces auteurs dont nous avons précédemment analysé la pensée sur le paradoxe de l'engagement politique de l'Église en Afrique, c'est qu'ils s'accordent tous sur la nécessité de repenser profondément la manière dont l'Église, en dehors de tout mimétisme ignorant la spécificité des traditions culturelles et religieuses africaines, peut mieux vivre sa présence au monde africain sans l'aliéner, et insuffler les intuitions morales archivées dans sa tradition dans les espaces où se discute

¹³¹³ Cf. KASEREKAKavwahirehi, *Op.cit.*, p.192.

¹³¹⁴ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Op.cit.*, p. 216 ; KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.193.

l'avenir de l'Afrique. En agissant de la sorte, l'on touche à la nécessité d'élaborer une théologie unifiant la mission de l'Église en Afrique d'une part et, d'autre part, à la nécessité d'enraciner cette vision dans la conscience culturelle et historique des Africains¹³¹⁵.

1.1.4. Emmanuel Katongole

Prêtre de l'Archidiocèse de Kampala (Ouganda), Emmanuel Katongole s'interroge sur la manière dont le continent africain a été inscrit dans la modernité coloniale au XIXe siècle et sur la nécessité de lui donner un autre futur en l'inscrivant dans une autre imagination, grâce au dialogue serré avec les travaux récents dans le domaine des sciences humaines et sociales. Chez lui, la pratique théologique est inséparable d'un travail préalable d'analyse sociopolitique et culturelle approfondie de la société. De plus, alors que la théologie de la reconstruction se fait à l'intérieur du cadre de l'État-nation et en vise la reconstruction, Katongole, lui, met en cause l'État-nation après avoir analysé le récit dans lequel il s'inscrit. Ré-imaginer l'Afrique, c'est alors sortir de l'imaginaire de et du cadre défini par l'État-nation et imaginer, à partir de l'Église, de nouvelles formes d'institutions sociales, politiques et économiques. C'est l'évangile comme vision sociale et politique, instituant de nouvelles formes de communauté et d'identité, de nouveaux rapports à l'argent et au pouvoir, qui est sollicité pour produire l'imagination et la mémoire alternative dont l'Afrique a besoin pour se donner une autre destinée¹³¹⁶.

Après avoir rappelé la thèse que défend la théologie de la reconstruction (1) qu'Emmanuel Katongole critique de manière énergique, nous allons successivement montrer ce qui fait l'originalité de la pensée d'Emmanuel Katongole par rapport aux défenseurs de la théologie de la reconstruction (2), décrire la remise en question du rapport entre Église et politique en Afrique telle qu'effectuée par le prêtre ougandais (3), présenter les limites de l'analyse sociale de l'Église d'après Emmanuel Katongole (4), les concepts clés pour comprendre la pensée d'Emmanuel Katongole (5) et enfin, sa proposition pour sortir du cadre de l'État-nation pour imaginer d'autres modalités du vivre-ensemble (6).

¹³¹⁵ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.193.

¹³¹⁶ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p.219.

1.1.4.1. Rappel du paradigme de la théologie de la reconstruction

Face au paradoxe criant entre la vitalité du christianisme et les maux sociaux et politiques comme la pauvreté, l'endettement, l'analphabétisme, le nombre le plus élevé des réfugiés, la faillite de l'État, etc. qui rongent le continent, rendant la vie humaine presque impossible et jetant un doute sur l'authenticité de la religiosité africaine, a émergé, au début des années 1990, le paradigme de la reconstruction. Celui-ci avait fortement mobilisé les Églises contre la crise globale qui frappait la société africaine trente ans après les indépendances. La théologie de la reconstruction a changé le paysage de la théologie en Afrique et fourni aux communautés chrétiennes une nouvelle grille de lecture de leur situation et de leurs responsabilités dans la société.

Après les grandes quêtes de l'identité culturelle et le combat pour la libération menées par les théologies de l'inculturation et de la libération en Afrique, la théologie de la reconstruction montre qu'il est nécessaire de penser notre présent en termes de nouveaux choix politiques, économiques, sociaux et culturels à faire et en termes de nouvelles fondations morales et spirituelles à poser d'invention de nouvelles stratégies pour bâtir l'avenir. Sans renier les préoccupations du passé, il s'agit de les intégrer dans la perspective de l'invention du futur, la reconstruction étant en fait le commencement d'un processus de restructuration des mentalités et des attitudes. En bref, les théologiens de la reconstruction sont animés par la conviction que la théologie et les églises chrétiennes peuvent jouer un rôle positif dans les processus de reconstruction politique, sociale et économique de l'Afrique, et d'élaboration d'un nouvel ordre mondial juste après la chute du mur de Berlin accueillie comme une occasion à saisir¹³¹⁷.

Pour le Kenyan Jesse Mugambi¹³¹⁸, autour de qui cette théologie s'est élaborée, les Églises chrétiennes doivent être des catalyseurs du processus de reconstruction de l'Afrique comme elles le furent en Europe à la fin de la période médiévale. En ce sens, les théologiens de la reconstruction visent à engager l'Église dans le processus de reconstruction de l'État-nation pour faire de ce dernier, grâce à la promotion de la démocratie, de la justice et des droits humains, un espace d'humanisation et

¹³¹⁷ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 203.

¹³¹⁸ Jesse MUGAMBI, *From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War*, Nairobi, East African Education Publishers, 1995.

d'épanouissement¹³¹⁹. Ainsi donc, tout en étant attentif aux appels de la théologie de la reconstruction, nous estimons néanmoins que cette dernière n'a pas permis à la foi chrétienne de se déployer en société en lien avec l'éthique. Fondamentalement don de Dieu, la foi pour être authentique, demande à passer dans la vie à la manière d'un ferment dans la pâte. Or, la théologie de la reconstruction n'est pas parvenue à sortir les peuples africains de leur passivité face aux enjeux de la vie politique, ce qui permettrait de vérifier l'interaction entre la foi et la vie. Elle a plutôt favorisé une pastorale de dénonciation qui est en vogue dans les Églises africaines en général, et dans l'Église catholique au Congo, en particulier. D'où l'idée d'aller au-delà de la reconstruction comme le propose Emmanuel Katongole, à travers son projet axé sur une « ré-imagination sociale et politique de l'Afrique »¹³²⁰.

1.1.4.2. L'originalité de la réflexion d'Emmanuel Katongole

Le point de départ de la réflexion d'Emmanuel Katongole présentée dans deux de ses ouvrages¹³²¹ est le même que celui de Jesse Mugambi et Kä Mana, deux références pour la théologie de la reconstruction en Afrique¹³²². Comme ces derniers, le prêtre ougandais s'étonne que la croissance du Christianisme en Afrique aille de pair avec l'expansion de la pauvreté, de la violence meurtrière et des guerres civiles. Il se demande comment on pourrait concilier la célébration de la vitalité de la foi et des Églises d'Afrique, continent présenté par certains comme représentant l'avenir du Christianisme, avec la faillite de nos politiques, de nos économies, de notre vie sociale et culturelle, bref de tout notre environnement social, sans mettre en question non seulement la pratique et l'entendement que nous avons de la foi chrétienne mais aussi la manière dont le christianisme s'est implanté en Afrique. Plus précisément, Emmanuel Katongole se demande comment comprendre que, malgré le nombre impressionnant des recommandations et déclarations des responsables des Églises concernant le rôle de l'Église dans la recherche de la paix, la démocratie et le développement, il y ait si peu de

¹³¹⁹ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 203.

¹³²⁰ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 219.

¹³²¹ Emmanuel KATONGOLE, *A Futur for Africa. Critical Essays in Christian Social Imagination*, Scranton, University of Scranton Press, 2005; *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2010.

¹³²² Kä MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

progrès dans l'amélioration des conditions de vie et la gestion de la chose publique bien souvent entre les mains des croyants. C'est à cette question cruciale qu'Emmanuel Katongole essaie de répondre dans l'espoir de montrer comment l'Église pourrait témoigner plus efficacement de la force révolutionnaire de l'Évangile et être le lieu « à partir duquel un nouveau futur de l'Afrique est imaginé et devient une réalité »¹³²³.

Cette visée poursuivie par Emmanuel Katongole le distingue des autres chercheurs comme Charles Villa-Vicencio, et même de Kä Mana, deux défenseurs de la théologie de la reconstruction, qui mettent l'accent sur le fait que l'Église doit participer au débat public de la reconstruction de l'État-nation pour éviter que celui-ci ne reconduise les mêmes bases qui ont généré injustice, misère et violence. Chez Katongole, l'Église, fondée sur une autre imagination et une autre mémoire, la « mémoire subversive » du Christ, doit être le lieu où le processus de réinvention ou de ré-imagination de l'Afrique est mis en route et prend forme. C'est en ce sens que tout en prenant ses distances par rapport aux nombreuses recommandations que les évêchés africains ont pris l'habitude de rédiger chaque fois que la situation empire, le prêtre ougandais écrit que « Le nouveau futur de l'Afrique ne s'établit pas tant en termes de principes abstraits et de recommandations mais en termes de communautés chrétiennes concrètes dont les manières de vivre et les pratiques sont capables d'interrompre l'histoire de la violence, du tribalisme et de la corruption »¹³²⁴. Cette thèse permet à Kasereka Kavwashirehi de conclure que « le cœur de l'entreprise de Katongole réside dans une autre manière de penser le rapport entre l'Église et le monde sociopolitique. Il s'agit concrètement de libérer le christianisme africain de l'héritage de l'Occident qui, au seuil de la modernité et de l'émergence de l'État libéral, a défini le christianisme comme religion »¹³²⁵.

4.3.1.2. Remise en question du rapport entre Église et politique en Afrique

Pour Emmanuel Katongole, l'une des raisons majeures des limites sinon tout simplement de l'échec de l'engagement social de l'Église en Afrique réside dans sa manière de concevoir son rapport à la sphère sociopolitique d'une part et, d'autre part, dans le fait de privilégier l'intervention sociale (l'humanitaire) et l'influence morale comme

¹³²³ KASEREKA Kavwashirehi, *Op.cit.*, p. 220.

¹³²⁴ KASEREKA Kavwashirehi, *Op.cit.*, p. 220.

¹³²⁵ KASEREKA Kavwashirehi, *Op.cit.*, p. 221.

mode d'action. De plus, malgré la multiplication des centres d'éthique sociale, les Églises sont loin de s'être engagées dans une analyse en profondeur de l'histoire pour expliquer « pourquoi la guerre, le tribalisme, la pauvreté, la corruption et la violence sont devenus endémiques à l'histoire sociale de l'Afrique »¹³²⁶.

En ce qui concerne la conception du rapport entre la religion chrétienne et la sphère sociopolitique, Emmanuel Katongole note que l'Église en Afrique ploie sous le fardeau de l'héritage occidental. Celui-ci limite sa créativité dans la réponse à donner à la crise car le même héritage condamne l'Église à se confiner dans la sphère religieuse conçue comme distincte et séparée du domaine de la politique :

« En dépit de l'image contraire qu'il projette, le christianisme en Afrique continue de ployer sous le poids de l'héritage occidental, à la fois dans son aspect social et dans celui de sa propre compréhension. Cette conception typiquement occidentale peut brièvement se résumer ainsi : la politique est la sphère du pouvoir temporel, présidé par un État que l'on présuppose neutre, qui détermine les cadres sociaux de référence et commande l'obéissance dans les affaires temporelles, ou ce que William Cavanaugh nomme la discipline des performances corporelles. La compétence du christianisme et, de ce fait, la compétence même de l'Église, assume-t-on, ne réside pas dans cette sphère de la politique, mais dans sa propre sphère de compétence religieuse où elle exerce une autorité morale et spirituelle »¹³²⁷.

En commentant l'assertion d'Emmanuel Katongole, Kasereka Kavwahirehi affirme que l'Église en Afrique, héritière du dogme de la séparation de l'Église et de l'État tel qu'il a été établi en Occident pour garantir la souveraineté de l'État et son monopole de pouvoir sur la société, assume que la tâche de promouvoir la paix, la démocratie et le développement, bref, de garantir les conditions sociales et matérielles d'une vie humaine sensée, incombe prioritairement au domaine politique. C'est lorsque les grandes orientations ou les lignes d'action ont été définies par l'État que l'Église apporte son appui sous le mode d'une intervention à caractère humanitaire ou d'assistance sociale. Le social apparaît comme susceptible d'être séparé du politique ou sans incidence politique. L'ironie est que les grands maux qui éveillent la compassion de l'Église sont bien souvent des effets

¹³²⁶ Emmanuel KATONGOLE, *The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2010, p. 1; KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 221.

¹³²⁷ Emmanuel KATONGOLE, *Op.cit.*, p. 41; KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 221.

prévisibles de la négligence des politiques gouvernementales que l'Église n'a pas osé critiquer ou dénoncer au moment de leurs conceptions¹³²⁸.

Mais, pour Kasereka Kavwahirehi, cette manière de se définir en se reliant sur le religieux et en faisant comme si le christianisme se tenait, ne serait-ce qu'imaginativement, en dehors des frontières des processus historique, matériel et politique qui modèlent la destinée de l'Afrique, pose doublement problème. Premièrement, en considérant que les questions sociopolitiques ne sont pas, à proprement parler, de leur ressort, et que c'est à travers une influence morale et spirituelle qu'elles peuvent contribuer de manière spécifique à la transformation de l'ordre sociopolitique, les églises chrétiennes posent les bases d'une présence ambivalente et molle dans ce domaine. Si elles s'y engagent, c'est en se persuadant que leur engagement en faveur des laissés-pour-compte de l'État a un caractère religieux (la charité) ou humanitaire, bref, a-politique. Du coup, « l'engagement social du christianisme en Afrique ne peut jamais être proactif en imaginant de nouveaux cadres de référence (idéaux, visions d'une humanité florissante) ; il se comprend seulement en termes 'd'influences'- d'où l'accent mis sur la motivation, le soulagement des faibles et les recommandations »¹³²⁹.

Même là où elles apparaissent comme les plus actives et les plus viables des institutions, particulièrement dans les campagnes où l'influence de l'État est minimale, « les églises vivent dans une position d'incertitude, comme si elles attendaient que le vrai pouvoir se manifeste et fournisse le cadre de références déterminant les réalités sociales et matérielles. C'est seulement après que cet autre pouvoir a défini le cadre de ces réalités avec l'idéologie du moment-tribalisme, pauvreté, industrialisation- qu'alors seulement l'Église sent que sa présence peut contribuer au processus de construction sociale ou répondre à la crise générée par la faillite de l'État à travers ses programmes pastoraux et d'intervention sociale »¹³³⁰. C'est dans ce contexte que s'explique l'image que certains se font de l'Église en Afrique, celle d'un géant dormant qui doit encore prendre conscience

¹³²⁸ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 222.

¹³²⁹ Emmanuel KATONGOLE, *Op.cit.*, p. 43; KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 222.

¹³³⁰ Emmanuel KATONGOLE, *Op.cit.*, p. 43.

« du plein potentiel de l'Évangile comme vision sociale de ré-imagination »¹³³¹ pour initier un relèvement du continent.

Le deuxième problème que pose la manière dont le christianisme africain se définit en se situant, comme religion, en dehors des processus sociohistoriques qui gouvernent et orientent la vie des individus et des collectivités, est lié à la tentation de se couvrir d'une sorte d'innocence dans l'histoire sociale de l'Afrique. Il y a problème parce qu'il est difficile d'imaginer qu'une religion qui se vit dans un contexte sociopolitique pourrait ne pas avoir une dimension politique et, d'autre part, parce qu'on ne voit pas comment l'Église pourrait faire des recommandations à un domaine qui est en dehors de sa sphère de compétence. « De cette façon, écrit Emmanuel Katongole, les recommandations n'engagent pas la politique en Afrique, laquelle donne forme non seulement aux *patterns* sociaux et aux existences individuelles mais aussi au christianisme lui-même »¹³³².

Pour Emmanuel Katongole, ce n'est pas seulement le rapport de l'Église au politique qui pose problème mais aussi sa compréhension des réalités africaines. C'est précisément le problème d'une compréhension conséquente des réalités sociales et politiques de l'Afrique qui est au cœur de son ouvrage *A futur for Africa*. Dans ce livre, Emmanuel Katongole se montre très critique à l'endroit de l'approche adoptée par le discours social chrétien pour faire face aux divers problèmes de l'existence sociale en Afrique, tels le tribalisme, la violence pathologique, l'instabilité politique et la corruption endémique. L'investissement, depuis trois décennies, de l'éthique chrétienne dans la quête de solutions réalistes et pragmatiques aux problèmes de l'existence sociale et politique qui se posent en Afrique lui semble très insuffisant et inadapté parce que

« En se focalisant sur les recommandations, l'éthique chrétienne n'investit pas pleinement et de façon critique la réalité politique en Afrique et, spécialement, le fait que la politique joue un grand rôle dans la formation des identités. Une préoccupation pour les prescriptions n'éclaire pas, de ce fait, le type spécifique des identités formées à l'intérieur de la politique postcoloniale. Enfin, l'accent mis sur les lignes directrices et les recommandations ne peut rendre justice à toute l'étendue de la vie chrétienne en tant que manière politique de vivre. Elle

¹³³¹ Emmanuel KATONGOLE, *Op. cit.*, p. 43.

¹³³² KASEREKA Kavwahirehi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Bruxelles, P.L.E. Peter Lang s.A., 2013, p. 223.

encourage une vision très superficielle et moralisatrice de la vie chrétienne »¹³³³.

Ce sont les limites de cette approche moralisatrice et prescriptive qu'Emmanuel Katongole veut dépasser en proposant un nouveau point de départ et un nouvel horizon qui trouvent leur fondement dans la nature du christianisme comme vision sociale et politique. De manière plus précise, l'auteur cherche à montrer que les divers problèmes de l'existence sociale en Afrique, tels que la pauvreté, la violence, l'instabilité politique, le tribalisme, etc. sont loin d'être de simples incidents qui peuvent être résolus par des recommandations rapides basées sur les Écritures et la tradition chrétienne. Avant tout recours aux Écritures et à la tradition chrétienne, il importe de décrire le plus rigoureusement possible ces problèmes en les inscrivant dans l'histoire sociale des États africains pour en cerner la source et le fondement historique. Il s'agit de jeter un regard perspicace sur

« qui nous sommes présentement- nos réponses, réactions et modèles de vie actuels- et essayer de situer cela dans le récit de l'histoire socio-politique »¹³³⁴. En procédant de cette façon, on s'apercevra que les problèmes de l'existence sociale en Afrique postcoloniale trouvent leur fondement dans l'imagination fondatrice de l'Afrique moderne. C'est la raison pour laquelle le changement de régimes politiques, le lancement de nouveaux programmes de développement et l'adoption de nouveaux codes et procédés techniques, ne les font pas disparaître. Ils le font plutôt proliférer sous d'autres formes plus subtiles et, paradoxalement les enracinent davantage dans l'imaginaire africain. On ne peut, par conséquent, donner un futur autre à l'Afrique sans procéder à une ré-imagination sociale du continent. Faute de cela, les belles recommandations éthico-sociales, les beaux projets de démocratisation ou de développement, « tournent tout simplement autour et à l'intérieur d'une même imagination »¹³³⁵ qui a montré ses limites.

Partant de ce qui précède, nous pouvons dire que la proposition d'Emmanuel Katongole se précise. Schématiquement, elle se présente en trois points : tout d'abord, loin d'être de simples incidents de parcours, les problèmes d'existence sociale en Afrique s'inscrivent dans l'imaginaire colonial africain. Ensuite, cette inscription ne s'établit pas dans l'abstrait mais à travers des récits et des pratiques qui non seulement ont pris chair

¹³³³ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 224.

¹³³⁴ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 224.

¹³³⁵ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 224.

dans les institutions sociales et politiques mais modèlent la vision du monde du peuple et sa mémoire collective. Enfin, en conséquence, pour y faire face, il faut trouver les ressources nécessaires pour l'émergence d'un imaginaire alternatif, matrice potentielle d'une nouvelle vision du monde, d'une nouvelle mémoire collective et base d'un nouveau projet d'un vivre-ensemble humain. Le Christianisme étant en lui-même une imagination sociale unique en ce sens qu'il est un récit d'un amour qui s'auto-sacrifie et qu'il implique une notion différente du pouvoir et de nouveaux modèles de vie, de nouvelles formes de communauté, d'économie et de politique, Emmanuel Katongole propose aux responsables des Églises d'exploiter les récits et pratiques chrétiens comme alternatives concrètes et réelles à travers lesquelles une imagination africaine différente peut commencer à prendre forme dans la vie de l'Église¹³³⁶.

En définitive, pour Emmanuel Katongole, la mission sociale de l'Église en Afrique ne doit plus se limiter à écrire de vagues recommandations aux « fidèles chrétiens et aux hommes de bonne volonté », à fournir une assistance humanitaire ou à servir d'appui à l'État-nation, mais à s'investir dans la voie d'une ré-imagination sociale et politique de l'Afrique pour un futur autre. C'est à ce niveau que se joue l'avenir du christianisme en Afrique. « Même si on parle beaucoup de la croissance du christianisme en Afrique au 21^e siècle, écrit Emmanuel Katongole, la validité et les perspectives futures du christianisme africain vont dépendre grandement de sa capacité à fournir aux chrétiens des ressources concrètes pour faire face à l'histoire sociale de l'Afrique »¹³³⁷.

4.3.1.2.1. Concepts clés pour comprendre la thèse de Katongole

Pour bien comprendre le renouvellement de l'engagement social proposé par Emmanuel Katongole, la notion d'« imagination » bien que centrale ne suffit pas, selon Kasereka Kavwahihi. Cette dernière doit aller de pair avec celles de « mémoire » et de « performance ». Ces trois concepts, auxquels il faudrait ajouter celui de « récit » sont inter-reliés ». Dans ses ouvrages *A Futur for Africa* et *The Sacrifice of Africa*, le prêtre ougandais montre non seulement le rôle capital que joue la mémoire dans la vie morale mais aussi l'interconnexion entre mémoire, performance et imagination. Dans *A Futur for Africa*, Katongole illustre comme une intelligibilité profonde de la violence pathologique,

¹³³⁶Cf. KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 225.

¹³³⁷ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 225.

de la corruption endémique et de l'individualisme rampant qui ont caractérisé la vie quotidienne dans l'Ouganda d'après la dictature d'Idi Amin n'est pas possible sans une inscription de ces gangrènes dans l'histoire sociale.

Pour Emmanuel Katongole, l'inscription de la violence, de la corruption et de l'égoïsme dans l'histoire sociale de l'Ouganda permet de voir qu'ils ne sont pas simplement des problèmes sociaux généraux, mais des performances enracinées dans une histoire sociale particulière au sein de laquelle Idi Amin a joué un rôle majeur. Dans une large mesure, ces gangrènes sont à comprendre comme la mémoire de la violence du régime d'Idi Amin, laquelle violence a modelé la vision du monde du peuple ougandais, sa façon d'être et de se comporter. Par mémoire, Katongole entend « la performance incarnée du passé dans le présent (*the embodied performance of the past into the present*) »¹³³⁸.

De l'exploration de la mémoire d'Idi Amin faite précédemment, Emmanuel Katongole tire ce qu'il appelle « une tâche éthique de la mémoire (*the ethical task of remembering*) » consistant à vivre « avec une conscience aigüe des histoires, habitudes et pratiques qui modèlent nos vies aujourd'hui et expliquent le type de personnes ou de peuple que nous sommes ». Explicitant cette tâche éthique de la mémoire, Katongole ajoute :

« C'est une tâche cruciale, car sans une telle attention portée aux histoires et à l'imagination qui nous ont formés, nous ne pouvons ni comprendre qui nous sommes aujourd'hui par rapport au passé, ni limiter l'emprise que ce passé continue à avoir sur nous, et ainsi être capables d'envisager un futur différent et porteur de vie. Ceci est particulièrement vrai dans le cas de la violence qui frappe beaucoup de sociétés africaines. La violence prend beaucoup de formes, allant de la brutalité militaire catégorique à l'agitation civile ; de la violence ethnique qui a été récemment observée au Congo oriental à la sorte de folie rebelle en Ouganda du nord, où les rebelles attaquent les villages de façon routinière et coupent les membres des gens, les lèvres, le nez et les organes génitaux »¹³³⁹.

Cependant, comme le fait remarquer Kasereka, dans la logique même de l'enquête de Katongole, l'on ne saurait se limiter à la mémoire d'Idi Amin pour

¹³³⁸ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 226.

¹³³⁹ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 226-227.

comprendre la violence pathologique qui a caractérisé et continue à caractériser l'Ouganda comme bien d'autres États africains au sein desquels la violence physique ou morale apparaît comme le mode privilégié de rapport à l'autre en qui on ne semble pas reconnaître le prochain ou le semblable avec qui l'on partage l'humanité. Pour aller jusqu'au bout de l'analyse, il faut aussi se demander dans quelle histoire sociale la violence d'Idi Amin et de son régime s'inscrit. L'on s'apercevra alors que la violence d'Idi Amin est une mémoire de la violence de l'État colonial dans lequel il a été formé, entraîné, et qu'il a servi comme fonctionnaire :

« Ce que le régime d'Amin a révélé et amené sa conclusion logique, écrit Katongole, était l'imagination de la violence sur laquelle Amin se tenait fermement. Il est important de faire cette connexion historique. Car si on la dégage ou abstrait de l'histoire qui l'a formé, la violence d'Idi Amin pourrait apparaître comme une excentricité personnelle ou encore l'expression d'un trait proprement africain. Bien entendu, ceci n'est pas pour excuser Amin, mais pour faire remarquer que, extraite de son histoire sociale, la violence qui est rampante dans beaucoup de parties de l'Afrique pourrait commencer à apparaître à certains comme « naturelle » ou comme un autre de ces « traits culturels africains »¹³⁴⁰.

Arrivé à ce point où Idi Amin apparaît comme une performance ou une réactualisation de l'imagination de l'État colonial dont il est à la fois le produit et le reproducteur, Katongole, qui a d'abord focalisé son attention sur la mémoire de la violence en Ouganda, étend son analyse sur toute l'Afrique subsaharienne. Et pour cause. La violence d'Idi Amin et de son régime est loin d'être un cas isolé dans l'Afrique postcoloniale. Au moment où Idi Amin faisait régner la terreur en Ouganda, d'autres pays comme le Zaïre, aujourd'hui République Démocratique du Congo, la Guinée, le Togo, la République du Congo, le Burundi, la République Centre africaine, le Tchad, etc. étaient aussi sous la coupe des dictatures ou de pouvoirs iniques des Généraux ou colonels qui, comme Idi Amin, ont été formés et ont servi dans l'État colonial.

De là la question de Katongole : comment comprendre cette violence pathologique qui, jusqu'aujourd'hui, semble faire partie du mode propre de fonctionnement de l'État postcolonial africain. Faut-il comprendre comme un fait naturel,

¹³⁴⁰ Emmanuel KATONGOLE, cité par KASEREKA Kavwahirehi, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, P.L.E. Peter Lang s.A., Bruxelles, 2013, p. 227.

arbitraire ou accidentel la multiplication des régimes dont le propre est de faire de la violence sous toutes ses formes un mode de gouvernement ? Pour Katongole comme pour d'autres analystes de l'histoire sociale et politique de l'Afrique postcoloniale, il n'y a rien de naturel, d'arbitraire ou d'accidentel dans la situation actuelle des États africains. La violence multidimensionnelle au cœur de l'État postcolonial africain s'inscrit dans l'imagination de l'État colonial tel qu'est illustré par l'État indépendant du Congo qui, comme nous l'avons déjà vu avec Adam Hochschild, à travers son livre : *King Leopold's Ghost* (Les fantômes du Roi Léopold), montre que l'histoire de l'État indépendant du Congo qui était présenté comme la matérialisation d'une mission civilisatrice et philanthropique fut « une histoire d'ambition personnelle et de cupidité qui a mobilisé le pouvoir comme terreur et conduit au sacrifice des vies humaines »¹³⁴¹.

La conclusion pratique de l'analyse de Katongole est que toute tentative d'inventer un autre futur pour l'Afrique et l'État africain restera une entreprise cosmétique ou sans résultat réel si elle ne se confronte pas d'abord au récit fondateur de l'Afrique dans la modernité et ne pose pas la question capitale de l'imagination qui sous-tend et nourrit les institutions sociales et politiques héritées de la colonisation. Pour être pertinente, la recherche d'une autre destinée pour l'Afrique implique prioritairement « la tâche d'une ré-imagination sociale » qui soit en même temps une quête d'un autre point de départ pour la politique africaine. C'est en ce sens que Katongole affirme que

« La modernité prétend apporter le salut en Afrique, pourtant le récit fondateur des institutions de l'Afrique moderne rejette l'Afrique elle-même. Ce récit a donné forme à l'Afrique coloniale et continue à gouverner les institutions de l'État-nation. Historiquement, ce récit s'est traduit en une myriade de formes d'usage et d'abus, sacrifiant des vies africaines et ultimement l'Afrique elle-même. C'est pourquoi un nouvel avenir en Afrique exige beaucoup plus que des stratégies et des compétences pour résoudre les problèmes politiques de l'État-nation. Il faut un autre récit fondateur qui reconnait la valeur sacrée et la dignité de la vie des Africains, et qui soit capable de modeler des pratiques et des politiques, ou de nouvelles formes de politique, reflétant cette sacralité et cette dignité »¹³⁴².

¹³⁴¹ KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 227-228.

¹³⁴² KASEREKA Kavwahihi, *Op.cit.*, p. 230.

4.3.1.2.2. *Sortir du cadre de l'État-nation pour imaginer d'autres modalités du vivre-ensemble*

Selon Emmanuel Katongole, à partir du moment où l'on a découvert les articulations du récit fondateur de l'Afrique moderne au sein duquel la construction de la nation et les projets de l'État-nation sont inscrits, la tâche de l'éthique sociale chrétienne ne peut plus consister à produire des recommandations pratiques et ponctuelles pour améliorer le fonctionnement de l'État-nation et sa politique. Elle doit plutôt consister à imaginer d'autres formes de structure sociale et politique en dehors de l'État-nation en commençant par l'institution d'un nouveau point de départ engageant une notion différente du pouvoir et permettant l'émergence de nouveaux modèles de vie, de nouvelles formes de communauté, d'économie et de politique¹³⁴³.

En effet, continuer à agir dans le sens d'appuyer ou d'améliorer le fonctionnement de l'État-nation, héritier de l'imagination coloniale, c'est d'ores et déjà signer l'échec de son action. C'est surtout s'engager dans un cercle vicieux qui hante les discours dominants et stratégiques sur l'Afrique, qu'ils viennent des africanistes à la recherche de solutions techniques pour contrer le tribalisme et le chaos résultant du mauvais fonctionnement de l'État, ou des organismes internationaux comme la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International. Malgré leurs nombreux bureaux dispersés à travers le continent, ces organismes n'arrivent pas à développer l'Afrique ou à la sortir de l'impasse. Plutôt comme le suggère Achille Mbembe, ils contribuent à la déstructurer encore davantage pour ensuite se présenter en sauveur. Parlant de la manière dont la dispersion du pouvoir d'État a pris forme en Afrique sous la brutalité des contraintes économiques qui ont prévalu au cours du dernier quart du XXe siècle, Achille Mbembe écrit :

« D'une part, l'affaiblissement des capacités administratives de l'État ira de pair avec la privatisation de certaines de ses fonctions régaliennes. D'autre part, la prime accordée à la dérégulation se traduira sur le terrain par un mouvement de désinstitutionalisation, lui-même propice à la généralisation des pratiques informelles. On retrouvera cette informalité non seulement dans les domaines de l'économie, mais au cœur même de l'État et de l'administration et dans bien des secteurs de la vie sociale et culturelle ayant rapport avec la

¹³⁴³ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 230.

lutte pour la survie. Or la généralisation des pratiques informelles entraînera non seulement une prolifération des instances de production des normes, mais aussi une démultiplication sans précédent des possibilités de contournement des règles et des lois, au moment même où les capacités de sanction détenues par les pouvoirs publics et autres autorités seront les affaiblies »¹³⁴⁴.

Selon Katongole, les limites de tous les discours qui, depuis des décennies, recommandent des solutions techniques ou stratégiques pour le développement ou la démocratisation de la scène politique en Afrique résident dans le fait de ne pas tenir compte des couches de la mémoire à travers lesquelles la performance de l'imagination coloniale se poursuit aujourd'hui. Il suggère qu'on devrait, au lieu de baser les recommandations sur le fait que l'État postcolonial a été un échec, se demander pourquoi il fonctionne de la manière qu'on connaît, autrement dit, on devrait se demander si le chaos, la corruption et la violence qui caractérisent la politique de l'État africain ne font pas partie intégrante de son imagination¹³⁴⁵.

4.3.2. L'Église comme lieu de ré-imagination d'un autre futur pour l'Afrique

L'analyse faite précédemment de la pensée du théologien ougandais Emmanuel Katongole nous a permis de comprendre la distance que ce dernier prend par rapport à tous ceux qui font de l'État-nation le lieu par excellence à partir duquel un autre futur de l'Afrique doit être pensé, imaginé. A la suite de Basil Davison qui parle de l'État-nation comme d'un lourd fardeau de l'homme noir, sinon tout simplement comme d'une malédiction pour l'Afrique, Emmanuel Katongole voit l'institution de l'État-nation avec ses structures sociales comme étant au centre du problème qu'il faut résoudre. Selon lui, l'État-nation doit être radicalement remise en question et, au besoin, être remplacée par un autre type de structure politique.

Pour Kasereka Kavwashirehi, c'est sur ce point que qu'apparaît très clairement la différence entre Emmanuel Katongole et les promoteurs de la théologie de la reconstruction, notamment Jesse Mugambi, Kä Mana et Charles Villa-Vicencio. Katongole pense qu'en réaffirmant la centralité de l'État-nation comme « cadre et premier agent de la reconstruction », non seulement les théologiens de la reconstruction continuent

¹³⁴⁴ Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, 2010, p. 193 ; KASEREKA Kavwashirehi, *Op.cit.*, p. 231.

¹³⁴⁵ KASEREKA Kavwashirehi, *Op.cit.*, p. 232.

à se situer dans l'imagination et l'horizon politique dont il faut se libérer, mais obscurcissent aussi « la pleine signification de l'évangile comme vision sociale, destinée à inspirer et à modeler des nouvelles visions, les processus et disciplines des performances corporelles ». Ce faisant, ils contribuent « à la disparition graduelle du christianisme comme corps social et politique »¹³⁴⁶.

Toujours selon Katongole, en opérant à l'intérieur de la relation standard « Église-État », la théologie de la reconstruction de Jesse Mugambi nous laisse dans la même situation désespérée d'une Afrique de plus en plus affligée, avec une Église majestueuse réduite à réparer les dégâts provoqués par le système de l'État-nation. Pour garder son statut d'imagination alternative, l'Église doit éviter de s'aliéner. Cela signifie qu'elle doit se réinventer, se départir de la conception occidentale selon laquelle le christianisme comme religion n'est pas une vision sociale mais devient socialement pertinent quand il contribue au processus social et matériel déterminé et contrôlé par la sphère de la politique et donc de l'État. A ce propos, Katongole écrit :

« Croire que l'Afrique ne peut être sauvée qu'à travers les modalités de l'État-nation, et que l'Église peut seulement contribuer à ce processus en aidant la politique de l'État-nation, est ridicule, particulièrement en Afrique où l'Église a beaucoup plus de crédibilité que l'institution corrompue de l'État-nation. Encore plus ridicule est l'idée que l'Église ne peut parler de Jésus comme sauveur qu'en réduisant son salut au « spirituel ». Le salut promis par Dieu au peuple de Dieu, pour lequel la naissance, la vie et la résurrection de Jésus sont un témoignage, n'est pas simplement spirituel : c'est une réalité sociale, matérielle, politique et économique concrète inaugurée par la révélation de Dieu dans l'histoire. L'échec de l'imagination sociale chrétienne c'est l'échec d'imaginer et de vivre dans cette nouvelle réalité à laquelle Saint Paul, dans la 2^e lettre aux Corinthiens, chapitre 5, verset 17, réfère comme une « nouvelle création » de Dieu »¹³⁴⁷.

Ce que nous retenons des développements qui précèdent, c'est que la position de Katongole est fort complexe. Si d'un côté, il se distancie de Kā Mana et de Villavicencio en délaissant le concept de reconstruction pour celui de ré-imagination ou refondation, de l'autre côté il les rejoint en insistant sur l'urgence, pour l'Église, de redécouvrir l'Évangile comme vision sociale et politique. Non seulement cette position implique une ecclésiologie qui met l'accent sur l'Église comme corps socialement visible

¹³⁴⁶ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 233.

¹³⁴⁷ Emmanuel KATONGOLE, *A Futur for Africa. Critical Essays in Christian social Imagination*, Scranton, The University of Scranton Press, 2005, p. 59.

mais elle en appelle aussi à une nouvelle manière de faire la théologie. Dans la perspective de Katongole, pour être pertinente, la théologie, qui doit être au service de la société, doit désormais s'élaborer dans un dialogue constant et critique avec les sciences humaines et sociales contemporaines au lieu de s'accrocher aux études ethnologiques ou anthropologiques dépassées ou de se replier sur les seules sources de la révélation¹³⁴⁸. En cela, Emmanuel Katongole rejoint Achille Mbembe qui avait déjà fait observer que la crise de pertinence de la théologie africaine était liée à une crise des sciences humaines et de l'anthropologie en Afrique noire :

« En dehors de Jean-Marc Ela et de quelques jeunes penseurs, écrivait-il, la rupture avec le stock intellectuel hérité de la négritude et de l'ethnologie coloniale n'a pas été réalisée. La démarche anthropologique qui sous-tend nombre d'études (théologiques) est en retard de plusieurs décennies et est en déconnexion totale avec les progrès réalisés dans cette discipline au cours des dernières décades. Le refus délibéré de considérer les défis actuels comme pouvant être pensés théologiquement a conduit la plupart des discours (théologiques) à une crise de la pertinence »¹³⁴⁹.

En somme, l'examen de quelques courants théologiques montre que si, dans le passé, l'Église en Afrique a souffert des limites d'une théologie qui n'a pas su articuler évangélisation et promotion humaine, la situation a depuis lors changé. De Fabien Eboussi Boulaga à Kä Mana et Katongole, en passant par Jean-Marc Éla et Villa-Vicencio, les théologiens africains ont renouvelé la compréhension de la mission de l'Église dans le monde. Avec eux, l'Église ne peut plus se contenter du salut des âmes en oubliant la promotion humaine. Elle ne peut plus se contenter d'écrire des recommandations moralisatrices ou miser sur l'influence, elle doit, par sa manière de vivre, proposer une voie de sortie de la crise et prendre part au débat public. Dès lors, nous pouvons affirmer qu'en faisant de l'Église en tant que vision sociale et politique l'espace où ré-imaginer un autre destin pour l'Afrique, Katongole innove. Il oblige le christianisme africain à redécouvrir la signification sociale et politique de l'Église comme communauté dont la mission est de témoigner du salut intégral de l'homme annoncé par le Christ. Cependant, il faut noter que si son rejet de l'État-nation est fondé, Katongole ne propose pas de manière explicite la nouvelle forme que doit prendre le vivre-ensemble humain après l'État-nation. L'autre apport majeur de Katongole réside, selon Kasereka, dans l'illustration de

¹³⁴⁸ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 234-235.

¹³⁴⁹ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 235.

l'importance de la mémoire et de l'imagination sociale dans un processus conséquent d'invention de nouvelles modalités d'un vivre-ensemble humain. Sur ce point, la situation actuelle du Congo-Kinshasa, telle que nous l'avons analysée précédemment, lui donne raison¹³⁵⁰.

Conclusion du quatrième chapitre

Au terme de ce chapitre, il convient de relever les principaux résultats que nous avons obtenus dans le cadre de notre recherche. L'objectif que nous cherchions à atteindre dans ce chapitre était de montrer comment l'Église catholique au Congo perçoit la faiblesse de l'État à travers son discours social et les enjeux que comporte cette faiblesse par rapport aux fonctions pour lesquelles l'État existe. Nous avons pris pour point de départ de notre recherche sur l'État faible au Congo (RDC) l'année 1990 et pour point d'arrivée l'année 2016. Nous sommes partis du constat que l'Église au Congo prend régulièrement position sur les faits sociaux et politiques qui déroulent au Congo depuis plus de cinq décennies, même si notre recherche se limite aux trois dernières décennies, et qu'avec son engagement très accru dans les problèmes sociaux que vivent les populations congolaises, l'Église devient un acteur politique de premier plan, alors qu'elle affirme que sa mission n'est pas politique mais elle consiste à annoncer l'évangile. Nous voulions voir la portée exacte de la manière dont l'Église catholique au Congo comprend sa mission.

S'agissant du problème de la faiblesse de l'État, nous avons remarqué que l'Église catholique connaît dans les moindres détails les problèmes qui sont à la base de la faiblesse de l'État congolais. Le texte inaugural de notre analyse du discours social de l'Église catholique au Congo- à savoir le mémorandum des évêques au Président Mobutu le 9 mars 1990- est assez éloquent dans la description de la faiblesse de l'État. Autrement dit, le mémorandum des évêques avait décrit avec précision les racines de la paralysie des institutions étatiques, notamment la mise en place d'un système politique hybride qui emprunte ses stratégies d'action au libéralisme et au totalitarisme. Pour n'avoir pas cherché à réaliser une synthèse politique issue de ce double emprunt, le système politique zaïrois a donné naissance à un régime autoritaire et tyrannique dans lequel tous les organes du pouvoir politique : législatif, exécutif et judiciaire, étaient concentrés entre les mains d'un

¹³⁵⁰ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 236.

seul homme : le Président Mobutu, devenant ainsi le symbole parfait d'un pouvoir néo-patrimonial excessif qui ne fait pas de différence entre les biens privés et les biens publics.

En outre, avec la Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine, le 30 mai 1992, les évêques ont affirmé, à leur tour, que la crise de l'État congolais est inscrite dans l'histoire de ce pays, en d'autres termes, que l'État est entré en crise au moment même de sa naissance au Congo, lorsque le pays s'appelait État Indépendant du Congo, et existait comme une propriété privée avec l'activisme du roi Léopold II de Belges qui a fait du Congo un État patrimonial et propriété privée. En remontant à l'époque de Léopold II qui a mis en œuvre le patrimonialisme comme mode de gestion de son « Congo », et en soulignant la grave responsabilité historique du régime Mobutu, qui avec son néo-patrimonialisme, a parachevé la destruction de l'État zaïrois, les évêques ont démontré que l'on ne peut comprendre la crise actuelle de l'État congolais si l'on ignore ces deux régimes politiques qui ont hypothéqué toutes les chances de développement dont peut se targuer le Congo.

Les autres textes du discours social publiés par les évêques à partir de 1994 mettent en évidence les conséquences multiformes de cette crise de l'État enracinée dans l'histoire du Congo et qui se sont amplifiées par la corruption, les injustices et le détournement des biens de l'État orchestrés par l'élite au pouvoir. C'est dans ce sens que les évêques sont allés jusqu'à parler de l'assassinat de l'État zaïrois parce que ces pratiques qui favorisent la prédation des ressources financières du Congo ne laissent plus aucune chance à l'État de fournir des services sociaux de base : écoles, eau potable, électricité, soins de santé, alimentation, routes, moyens de transport fiables, sécurité de personnes et de leurs biens.. Cette situation de banqueroute aggravée de l'État congolais durant le régime politique de Mobutu (1965-1997) a pris une tournure encore plus inquiétante avec le cycle des guerres que le pays a connues à partir de 1996 et qui a parachevé les ressources dont l'État congolais disposait encore à travers le pillage des armées étrangères qui ont exporté leur guerre au Congo, ou encore des groupes armés étrangers et nationaux qui sèment mort et désolation au Congo, spécialement dans sa partie orientale qui paye un lourd tribut à la faiblesse de l'État depuis plus de trente ans au Congo. C'est cette situation chaotique de la vie de l'État congolais qui fait que les autorités quittent le pouvoir mais le système de gestion qu'ils laissent favorise la prédation toujours plus qu'avant sans que rien ne change dans le sens d'une gestion plus orthodoxe de la chose publique.

Conclusion de la deuxième partie de la thèse

En abordant la deuxième partie de notre thèse, notre objectif était d'analyser le discours social de l'Église catholique au Congo sur le concept d'État faible pour la période allant de 1990 à 2016. Après avoir exposé la pensée de l'Église catholique au Congo sur l'État, dans la première partie de notre thèse, il s'agissait de faire un pas de plus pour comprendre comment l'État congolais est devenu un État faible, c'est-à-dire un État incapable d'accomplir les fonctions qui lui confèrent sa légitimité. Deux chapitres forment la structure de cette deuxième partie : dans un premier chapitre, nous avons étudié quelques théories politiques susceptibles d'éclairer notre recherche sur le concept d'État faible. Il s'agissait des théories du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme dont nous avons appliqué les caractéristiques à la réalité politique du Congo afin d'en vérifier la portée. Dans le second chapitre, après avoir problématisé le concept d'État faible, grâce à l'éclairage de la science politique et l'histoire, nous avons analysé quelques textes du discours social de l'Église catholique au Congo afin de voir comment les évêques expliquent la faiblesse de l'État congolais et ses enjeux dans la société.

Suite aux recherches faites dans cette partie de la thèse, nous avons remarqué qu'il n'existe pas d' « État social » au Congo, depuis sa fondation comme État moderne en 1885 jusqu'à nos jours. Selon le politiste Mamoudou Gazibo, un « État social » est un État qui exerce un contrôle sur sa population, dans le sens où l'on a des recensements qui sont effectifs, où l'on sait quelle proportion de la population a un emploi, comment les gens vivent, quels sont les types de politiques ciblées qu'on devrait avoir à destination de telle ou telle catégorie des personnes. Le même politiste ajoute qu'un État social est aussi celui qui est capable de garantir la sécurité des personnes et des biens à tous les citoyens ; rendre effectif l'accès aux services publics : eau, électricité, transports, soins médicaux avec les facilités liées à ces services ; l'accès au travail afin vivre décemment avec des ressources financières propres ; l'accès au crédit bancaire pour promouvoir l'investissement. Bref, un État social est celui qui se met au service de tous les citoyens sans exception et non à celui d'une poignée d'individus qui occupent des fonctions au sein des institutions politiques, à savoir la Présidence de la République, le Gouvernement, le Parlement, les Cours et Tribunaux et la hiérarchie militaire. Ces institutions politiques de l'État occupent cinq pour cent de la population, et se partagent toutes les ressources financières de l'État, tandis que les 95% de la population sont abandonnés à leur triste sort par l'État, ce qui constitue un

facteur majeur d'instabilité au sein de la société. Dans ce groupe des laissés pour compte, il y a les populations rurales qui payent le lourd tribut de l'abandon de l'État. Ces dernières ne sont en contact avec l'État que lorsqu'il s'agit des tracasseries administratives et policières, ou encore lorsqu'il s'agit des élections¹³⁵¹. Le vote des citoyens est sollicité moyennant des fausses promesses axées sur l'amélioration des conditions de vie dans les milieux ruraux et la fin des injustices. En dehors de ces rendez-vous occasionnels, c'est le vide de l'État qui se remarque partout, parce que l'État est coupé du peuple.

En cherchant à savoir pourquoi et comment l'État est-il devenu faible au Congo, nous nous avons formulé l'hypothèse selon laquelle les régimes politiques postcoloniaux qui ont gouverné le Congo, spécialement, de Mobutu entre 1965 et 1997, Laurent-Désiré Kabila (1997-2001) et Joseph Kabila (2001-2016) avaient géré le pays comme un patrimoine privé actualisant ainsi et sous une forme renouvelée la politique patrimoniale et prédatrice que le roi Léopold II des Belges avait mise en place dans son « État Indépendant du Congo », peu après sa création en 1885 comme une « propriété privée ». L'étude du patrimonialisme pratiqué par Léopold II et le néo-patrimonialisme pratiqué par Mobutu et ses successeurs nous ont convaincus que la faiblesse de l'État congolais n'est pas un accident de l'histoire, ni un effet du hasard, mais plutôt une option politique choisie délibérément par Léopold II et poursuivie par ses successeurs.

Pour se faire une idée des enjeux que comporte la faiblesse chronique de l'État au Congo, nous pouvons faire appel à l'historien français Robert Cornevin qui affirmait en 1989 que « Le Congo, à sa naissance, fut marqué du sceau international non seulement par les circonstances diplomatiques de sa création, mais aussi par les nationalités diverses du personnel employé. Les préoccupations sordides des sociétés capitalistes étaient au début du moins, camouflées par les prétextes humanitaires de lutte contre les esclavagistes arabes, contre l'ignorance, la maladie et la misère. Trois quarts de siècle après, c'était une autre organisation internationale, l'O.N.U. qui se préoccupait d'un Congo voué au bleu par son premier drapeau et les casques des occupants onusiens. Mais alors que le Congo belge avait une administration lucide et responsable, l'intervention de l'O.N.U au Congo fut orchestrée par un secrétaire général, cultivé certes et de haute valeur morale (Dag

¹³⁵¹ Cf. MAMOUDOU Gazibo, « Repenser un 'État social' incluant le monde rural et l'informel », Émission « Invité Afrique » (animée par Laurent CORREAU), www.amp.rfi.fr (18 mai 2020).

Hammar skjöld), mais tirailé par les tendances contradictoires de nations divisées entre deux blocs, marquées par le poids politique américain et la passion du tiers monde »¹³⁵².

Cela veut dire que l'enracinement de la faiblesse de l'État au Congo dans la politique patrimoniale de Léopold II au Congo reste d'actualité. Pour s'en convaincre, il suffit de rappeler les propos du reporter et éditorialiste américain Adam Hochschild qui, dans son ouvrage : *Les Fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'État du Congo 1884-1908*, affirme que l'histoire de l'État indépendant du Congo qui était présenté comme la matérialisation d'une mission civilisatrice et philanthropique fut une histoire d'ambition personnelle et de cupidité qui a mobilisé le pouvoir comme terreur et conduit au sacrifice des vies humaines. Autrement dit, la terreur, l'oppression et le sacrifice des vies humaines à l'autel des ambitions personnelles et du Capital sont des traits constitutifs de l'imagination fondatrice ayant inscrit le Congo dans la modernité capitaliste sous la houlette du roi des Belges. Pour ce dernier, le Congo n'était qu'un réservoir de matières premières et d'une force brute à bon marché. Le comble des malheurs et que cette imagination fondatrice n'a pas été interrompue ; mais plutôt qu'elle continue à structurer l'institution héritière de l'État colonial, à savoir l'État-nation qui n'a pas réussi à se donner un autre statut que celui de ' zone de commerce international'¹³⁵³.

Si le patrimonialisme a permis à Léopold II d'accroître sa fortune personnelle et son prestige politique grâce aux bénéfices tirés de son exploitation économique et prédatrice du Congo, il convient toutefois de dire que nous ne pouvons attribuer tous les problèmes actuels de l'Afrique en général et du Congo en particulier au seul impérialisme européen. L'histoire n'est pas aussi simple, comme l'affirme Adam Hochschild¹³⁵⁴. L'étude du néo-patrimonialisme appliqué à la réalité politique du Congo nous a révélé la responsabilité des élites congolaises dans l'affaiblissement de l'État. A ce propos, la réflexion du théologien ougandais, Emmanuel Katongole nous a apporté un éclairage important qui montre que Léopold II a ouvert une voie que d'autres prédateurs, congolais ont poursuivie : « Le Congo opère toujours selon la même règle de pillage et de cupidité. Les acteurs changent, mais le scénario semble inchangé. La guerre récente au Congo

¹³⁵² Robert CORNEVIN, *Histoire du Zaïre, des origines à nos jours*, Paris, Académie des sciences d'outre-mer, et Bruxelles, Hayez, 1989.

¹³⁵³ Cf. KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.* p. 228-229.

¹³⁵⁴ Cf. Adam HOCHSCHILD, *Les Fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'État du Congo 1884-1908*, Paris, Éditions Tallandier, 2007, p. 509.

oriental, qui a laissé 3,8 millions de morts et encore plus de sans-abris, ne fait que signifier son escalade et sa démocratisation. A l'endroit où il y avait autrefois une violence et un pillage soutenus par l'État, il y a maintenant un étalage de milices privées, certaines profitant du soutien de pays voisins comme l'Ouganda et le Rwanda, chacun se battant pour le contrôle d'une portion des ressources minérales et naturelles du Congo »¹³⁵⁵.

Parmi les figures de proue de la politique néo-patrimoniale qui poursuit le démantèlement de l'État congolais, nous avons accordé une place de choix au Président Mobutu. Le journaliste américain Adam Hochschild rappelle qu'avant d'être renversé en 1997, après trente-deux années au pouvoir, Mobutu était devenu l'un des hommes les plus riches au monde ; à son apogée, sa fortune personnelle était estimée à quatre milliards de dollars. Il passait une bonne partie de son temps à bord de son yacht, ancré sur le fleuve à Kinshasa, nouveau nom de Léopoldville. Il rebaptisa l'un des grands lacs lac Mobutu Sese Seko. Il acheta de somptueuses demeures en France, en Belgique, au Portugal, en Espagne, en Suisse et ailleurs. Il ne faisait aucune distinction entre les fonds de l'État et les siens propres ; en l'espace d'une seule année, il envoya à trente-deux reprises un avion de ligne appartenant à l'État au Venezuela, pour ramener cinq mille moutons à poil long destinés à son ranch de Gbadolite ; lorsque son yacht fut rénové en 1987, il réquisitionna simplement le plus confortable des bateaux de passagers qui circulaient encore sur le réseau fluvial. Enfin, Mobutu exigea, et obtint, une participation dans la plupart des grandes entreprises implantées dans le pays¹³⁵⁶.

Au regard de ce train de vie que menait le président Mobutu, nous confirmons la thèse selon laquelle il serait exagéré d'attribuer les problèmes actuels de l'Afrique au seul impérialisme européen. Comme l'affirme encore Adam Hochschild, mis à part la couleur de sa peau, presque rien ne distingue Mobutu du monarque (Léopold II) qui gouvernait le même territoire un siècle avant lui. Son autocratie. Son immense fortune arrachée au pays. Le fait de donner son nom à un lac. Son yacht. Son appropriation des biens de l'État comme s'ils lui appartenaient. Les énormes paquets d'actions qu'il détenait dans des entreprises privées établies dans le pays. De même que Léopold, grâce à son contrôle personnel sur l'État, ne partageait avec personne la majeure partie des bénéfices qu'il tirait du caoutchouc, Mobutu possédait son propre groupe de mines d'or- et même

¹³⁵⁵ KASEREKA Kavwahirehi, *Op.cit.*, p. 229.

¹³⁵⁶ Cf. Adam HOCHSCHILD, *Op.cit.*, p. 508-509.

une plantation d'hévéas. Et l'habitude de Mobutu de « faire marche la planche à billet » dès que le besoin s'en faisait sentir ne ressemblait à rien tant qu'à l'impression par Léopold de bons d'État congolais »¹³⁵⁷. Après Mobutu, Laurent-Désiré Kabila et surtout Joseph Kabila la politique de prédation et de privatisation de l'État a été poursuivie et l'État congolais a poursuivi sa descente aux enfers. Mais ces présidents n'ont pas agi seuls. Ils ont formaté à chaque régime une classe politique composée des courtisans et des hommes sans personnalité pour détruire le pays et l'État congolais en premier.

En effet, l'autre découverte que nous avons faite à travers l'analyse du discours social de l'Église catholique au Congo sur la notion d'État faible, c'est que le Congo ne dispose pas encore d'une classe politique digne de ce nom, capable d'exercer les fonctions politiques dans le service de l'intérêt général ou de la promotion du bien commun. L'on se bat pour accéder aux hautes fonctions de l'État mais c'est pour chercher un profit personnel et dans une certaine mesure celui de sa tribu. Parlant de la faiblesse de la solidarité africaine, Marcus Ndongmo rappelle que la solidarité a toujours été présentée en Afrique noire comme une valeur profondément ancrée dans les pratiques et la conscience des africains. Son principal but étant de conjurer l'individualisme qui s'apparente à la sorcellerie dans la mesure où l'homme qui vit seul constitue un danger pour le groupe. Partant de cette donnée traditionnelle, certains gouvernements africains avaient conçu des systèmes politiques fondés sur la solidarité et qui se rapprochent ou s'apparentent à l'idéologie du communisme socialiste. Malheureusement, au bout du compte, l'on s'aperçoit que ces régimes politiques n'ont pas été aptes à promouvoir le bien commun, non seulement parce que la solidarité traditionnelle n'a pas été suffisamment critiquée et purifiée, mais bien parce qu'on n'a pas pris toute la mesure du fait qu'on passait d'une solidarité clanique à une solidarité nationale. Ainsi, l'on a la forte impression que la nation est une juxtaposition de différentes ethnies appelées plus ou moins à vivre ensemble et que le bien commun peut être considéré comme ce gâteau national où chacune des ethnies vient se servir à la mesure de ses forces. D'où la solidarité clientéliste¹³⁵⁸.

Selon Marcus Ndongmo, cette solidarité clientéliste veut que quiconque occupe un poste de pouvoir est tenu d'en faire profiter les membres de sa famille et de son clan,

¹³⁵⁷ Adam HOCHSCHILD, *Op.cit.*, p. 509

¹³⁵⁸ Marcus NDONGMO, « Promouvoir l'éthique du bien commun en Afrique », in Xavier DIJON et MARCUS NDONGMO (Sous la direction de), *L'éthique du bien commun en Afrique. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 188-189.

même s'il faut pour cela prendre le risque du détournement des deniers publics. Presque tous les États africains fonctionnent sur ce principe. Le critère de la tribu, parfois plus que celui de la compétence, est déterminant dans la nomination aux postes de responsabilité. Une fois nommé, toute la tribu se déverse dans votre domicile, qui pour manger et boire, qui pour avoir un poste de travail, et l'on finit toujours par une lettre de motion de soutien envoyée au président de la République pour lui manifester toute la reconnaissance de la tribu. Les effets pervers d'une telle politique sont inévitablement la corruption qui gangrène tout le système administratif étant donné que, si vous n'êtes pas de la tribu du ministre, vous devez payer le prix fort pour obtenir un service ; les détournements de fonds publics puisqu'il vous est impossible de satisfaire toute une tribu avec votre salaire régulier ; la négation des compétences et, pour tout couronner, le tribalisme ou l'ethnicisme¹³⁵⁹.

Pour revenir à la classe politique congolaise qui pratique cette solidarité clientéliste, les évêques ont constaté qu'en trois décennies d'expérimentation, le processus de démocratisation de la vie politique au Congo mis en route en 1990 n'a pas tenu toutes ses promesses. Il n'a pas permis de renouveler la classe politique pour disposer désormais des fonctionnaires de l'État acquis à l'honnêteté, la transparence dans la gestion et le respect des biens publics. Dans leur argumentation, les évêques affirment qu'au regard des nombreuses volte-face et trahisons de plusieurs dirigeants congolais, on serait tenté de désespérer de la classe politique congolaise enlisée dans une médiocrité déconcertante. Celle-ci serait due à plusieurs facteurs, notamment une conception erronée de la politique, le manque de culture politique, l'absence d'idéal, le mépris de la loi et de la parole donnée, la peur, la crise de confiance¹³⁶⁰.

1. Une conception erronée de la politique

La classe politique congolaise est confrontée à des problèmes liés à une certaine conception de la politique entendue et pratiquée comme « une activité où tout est permis ». Une telle conception fait que dans tous les pays du monde, la politique couvre

¹³⁵⁹ Marcus NDONGMO, « Promouvoir l'éthique du bien commun en Afrique », in Xavier DIJON et MARCUS NDONGMO (Sous la direction de), *Op.cit.*, p.189.

¹³⁶⁰ SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution*, Kinshasa, Secrétariat Général de la C.E.Z., 1996, p. 81-87.

souvent une « sale affaire » sous des apparences très nobles. C'est ainsi que la politique a souvent mauvaise presse dans certains milieux de citoyens et ceux-ci ne voudraient en entendre parler car elle considérée comme un lieu de la perdition. Dans cette conception erronée, la politique est considérée comme une fin en soi, un tremplin pour accéder à des postes clés de l'administration publique et détourner impunément l'argent public sans que cela ne puisse constituer un sérieux problème pour mieux voler¹³⁶¹. C'est ainsi que nous avons des politiciens qui manquent totalement le sens de l'intérêt général ou encore le bien commun. Cela se voit à travers le vol, détournement de l'argent public à tous les échelons depuis la Présidence de la République jusqu'au plus petit fonctionnaire de l'État. Finalement, le pays s'apparente à une jungle dans laquelle les dirigeants haut placés dans la hiérarchie politique s'emparent de tous les biens de l'État, tandis que le petit peuple en vient à manquer le minimum nécessaire afin que la vie en famille puisse être vécue dignement.

2. Un manque de culture politique

Malgré le machiavélisme assez répandu dans le monde entier, beaucoup de politiciens d'autres parties du monde ont des traditions qu'ils suivent. Dans certains pays, l'accès à de hautes fonctions politiques est conditionné par une préparation académique ou par une expérience pratique particulière : par exemple avoir fréquenté telle école d'administration ou de hautes études, être député, maire ou gouverneur de telle entité politico-administrative. Bref, dans beaucoup de pays, la politique est une profession spécialisée à laquelle on accède après une bonne préparation. Au Congo d'aujourd'hui, contrairement à la tradition qui réservait la fonction politique à un lignage ou à un clan royal ou de chef, le militantisme et la bonne volonté des dirigeants de la II^e République de Mobutu ont souvent été des critères suffisants pour se voir propulser aux hautes charges politiques et ou administratives. L'allégeance semble encore aujourd'hui prévaloir sur les aptitudes et la compétence. Ainsi la médiocrité et le manque de culture politique ont été installés au sein des institutions de la République.

Faut-il rappeler que la classe politique congolaise est pour l'essentiel le produit du régime de la II^{ème} République de Mobutu. Ce régime a nivelé, aliéné, voire abruti

¹³⁶¹ SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Op.cit.*, p. 81.

beaucoup d'hommes politiques zaïrois qui se sont retrouvés sans personnalité ni identité politique propres. C'est l'effet de la logique profonde du coup d'État militaire du 24 novembre 1965 et qui avait conduit Mobutu au pouvoir. Ce coup d'État qui dans la suite a tenté de se légitimer a étouffé comme dans l'œuf une expérience naissante de démocratie pluraliste à laquelle le peuple congolais s'initiait péniblement depuis cinq ans (1960-1965). Face aux tragédies des sécessions et des rébellions, ce coup d'État avait été perçu comme un « acte providentiel ». Mais en profondeur, il s'est agi d'une manière erronée, voire mauvaise, de vouloir résoudre les tensions qui font la dynamique de l'histoire d'une nation naissante. Au lieu d'assumer positivement ces tensions dans une synthèse harmonieuse d'équilibre politique, en organisant une décentralisation ou une fédération mieux inspirées et mieux motivées, le coup d'État du Président Mobutu a constitué une manière de 'faire comme si' ces tensions n'existaient pas. Il fut une tentative de les étouffer. Indépendamment des responsabilités individuelles, il a été question de rechercher la soumission des citoyens congolais, le clientélisme, en étouffant la compétence, l'expérience dans la gestion et la diversité complémentaire.

Toujours, à propos du coup d'État de 1965, il faut noter que ce dernier a eu lieu à un moment où il existait finalement un ordre constitutionnel qui était le fruit d'un nouvel ordre politique national. Au lieu de résoudre les multiples conflits, le coup d'État de Mobutu a détruit le cadre constitutionnel légal. Il a été la source d'une nouvelle 'conflictualité' qui a couvé pendant toute la durée de la II^{ème} République (1965-1997). En effet, le conflit a toujours été réel et le régime de Mobutu a eu constamment à le gérer de façon généralement violente : les « pendus de la Pentecôte » en 1966, le massacre des étudiants de l'Université Lovanium (Kinshasa) en 1969-1971, les querelles avec l'Église catholique en 1972, la Zaïrianisation en 1973, l'étatisation des écoles primaires et secondaires (1974), la condamnation à mort des officiers militaires en 1975, le renvoi ou l'exécution d'autres officiers en 1978, l'emprisonnement et la relégation des 13 parlementaires en 1980. Les nombreuses violations des droits de l'homme, et en général le système policier qui était mis en place et qui tenait constamment dans la peur les dirigeants et la population, sont les signes éloquentes d'un ordre socio-politique imposé et d'un manque permanent d'un consensus national.

Au sein du peuple congolais, le régime de Mobutu a embrigadé les membres de la classe politique constituée de 'rescapés' des années de l'indépendance (1960-1965) et

d'éléments recrutés dans la jeune élite intellectuelle universitaire. Dans un contexte monopartiste avec le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), parti politique cher à Mobutu, institutionnalisé et substitué à l'État (MPR, Parti-État), les politiciens rescapés des années de l'indépendance du Congo n'avaient pas encore appris à connaître ni à apprécier les systèmes politiques traditionnels supprimés ou ignorés par la colonisation belge. Ces mêmes politiciens ont dû oublier leur début politique d'apprentissage démocratique : ils ont cessé de penser et de faire de la politique de façon personnelle, autonome et responsable. Marginalisés ou mis au second plan, au profit de l'autorité supérieure, du chef du parti, ces politiciens n'ont plus eu la possibilité réelle d'émerger, réduits qu'ils étaient à de simples agents du régime de Mobutu. Ces politiciens étaient devenus des « Commissaires », représentants non pas de leur base électorale auprès des instances supérieures de la nation congolaise, mais plutôt des représentants du chef de l'État auprès de leur peuple. Ils avaient pour principal profit l'accumulation des richesses matérielles : le faste de leurs villas, le luxe des voitures Mercedes, l'importance des comptes en banque en Europe et au Congo.

Les jeunes éléments de l'élite universitaire, en tout cas pour la plupart pleins d'ambition et d'enthousiasme, se sont retrouvés « politiciens » par ordonnance présidentielle, soit de Mobutu ou de ses successeurs : Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila. Politiquement, ces jeunes sont le pur produit du système politique et idéologique du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) de Mobutu, de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL) de Laurent-Désiré Kabila ou du Parti du Peuple pour la Reconstruction et le Développement (PPRD) de Joseph Kabila, au service desquels ils ont mis leur intelligence et leur science pour élaborer une « doctrine politique », dont ils ne sont plus généralement plus convaincus aujourd'hui. Ils ont eu pour récompense la richesse matérielle, les plaisirs, le prestige : autant d'idoles qui ont miné leur âme et parfois leur santé physique.

Pendant trente ans, les politiciens congolais ont vécu à l'ombre du Président-fondateur, Mobutu, au rythme d'un culte de la personnalité du Chef. Cela s'est fait aussi pour Laurent-Désiré Kabila que pour Joseph Kabila. Les politiciens congolais ont dû s'habiller comme tel président a voulu (un abacost marqué de son effigie). Certains sont allés jusqu'à essayer d'imiter le parler du président. Des adultes réduits à cela finissent par en être quelque peu dépersonnalisés. Ils ne peuvent que tâtonner aujourd'hui devant les

exigences d'assumer un discours et un agir politiques responsables, de se refaire aux habitudes des débats contradictoires, des alliances politiques. Dans un contexte pluraliste, beaucoup des politiciens congolais semblent être des « apprentis politiciens ». Et l'ombre de leur « Guide-Président » plane toujours sur eux, si bien que certains semblent incapables de s'imaginer qu'ils sont libres de penser autrement : ils préfèrent suivre le « guide » ou n'avoir aucune position¹³⁶².

3. Une absence d'idéal

Le manque de culture politique et de personnalité dans le chef de certains dirigeants politiques congolais s'explique également par l'absence d'un idéal qui serait propre aux systèmes au sein desquels ils ont évolué. Le fait même que le système politique du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) ait été officiellement aboli en bloc le 24 avril 1990 par son propre chef (Mobutu) est fort significatif. Ce fut comme si le système n'avait presque rien de bon à conserver, les anti-valeurs étant devenues des valeurs à suivre. Il est dès lors tout à fait compréhensible que des hommes politiques ayant œuvré dans un tel système se retrouvent comme sans références stables, sans culture politique solide, sans « spiritualité » pour inspirer leur agir politique. Dans une certaine mesure le régime de Mobutu a cherché à recruter ceux qui étaient plutôt médiocres. Il a en outre contaminé les meilleurs et corrompu plusieurs acteurs politiques dont beaucoup sont devenus nuisibles à la nation congolaise. Le sort qu'a connu le parti politique cher à Mobutu (en 1997) après 32 ans de dictature, a été réservé également à l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (AFDL) de Laurent-Désiré Kabila, après éclatement des alliances de circonstance entre les principaux belligérants en 1998, soit un peu plus d'une année après avoir chassé Mobutu du pouvoir et la prise du pouvoir par l'AFDL au Congo-Kinshasa ; c'est aussi le même désaveu que vient de connaître le Parti du Peuple pour la Reconstruction et le Développement (PPRD) de Joseph Kabila en 2018, après 18 ans de pouvoir au Congo-Kinshasa.

Sans idéal, des membres de la classe dirigeante au Congo sous Mobutu comme après lui ont pratiquement vécu d'un vil 'opportunisme politique' où il s'agissait de profiter du passage au pouvoir pour se procurer un peu de bien-être matériel.... Pour se

¹³⁶² Cf. SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Op.cit.*, p. 81-83.

maintenir longtemps aux rênes du pouvoir, il fallait bien passer par beaucoup de compromissions. C'est une situation qui a exposé jusqu'aujourd'hui les hommes politiques congolais à l'instabilité, à la précarité, à l'incertitude face au lendemain : ministre en voiture Mercedes aujourd'hui, et peut-être demain misérable citoyen incapable de se procurer une bicyclette. Tout ceci nous fait comprendre que pour l'édification d'un ordre socio-politique meilleur, nous n'avons pas à attendre des merveilles d'une bonne partie de la classe politique congolaise. L'instauration progressive de l'expérience d'une démocratie pluraliste est le lieu où les hommes politiques eux-mêmes feront l'apprentissage de l'idéal politique et d'une culture des valeurs¹³⁶³.

4. Le mépris de la loi et de la parole donnée

En soi un coup d'État ne conduit pas nécessairement à une dictature. Un chef militaire peut préparer un État de droit. Pour le cas du Congo, avec l'institutionnalisation du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) qui s'était substitué à l'État et avec le culte de la personnalité de Mobutu, il s'est instauré un régime de l'arbitraire au point qu'on est arrivé à considérer que toute prise de position publique du Chef de l'État (Mobutu et ses successeurs) avait force de loi. Les lois existantes ont été constamment contournées ou même ostensiblement violées par ceux-là mêmes qui devaient en assurer l'application. Beaucoup d'hommes politiques congolais ayant évolué dans ce système ont perdu le sens de la loi et semblent pratiquement incapables d'assumer les exigences du respect des règles contraignantes du jeu politique, des engagements souscrits, de la parole donnée. Ils préfèrent des « arrangements » entre politiciens, « autour d'une table », dans des « négociations interminables », des « dialogues » même contre la loi et éventuellement sur le dos du peuple. On entend dire parfois que cela est africain. C'est le contraire car les traditions politiques africaines sont caractérisées par le respect sacré des coutumes, notamment en ce qui concerne les Chefs. N'importe qui ne devient pas chef ; on ne le devient pas n'importe comment car la vie du chef est soumise à de fortes contraintes¹³⁶⁴.

¹³⁶³ Cf. SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Op.cit.*, p. 83-84.

¹³⁶⁴ Cf. SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Op.cit.*, p. 83-84.

5. La peur

De nombreux hommes politiques congolais ont aujourd'hui peur du nouvel ordre qui s'instaure péniblement. Cette peur semble justifiée par trois facteurs suivants : tout d'abord, la peur de l'éventualité de devoir un jour rendre compte de leur gestion, si la justice pouvait fonctionner dans ce pays. Cette peur amène plusieurs politiciens à faire tout leur possible pour que la situation du pays ne se clarifie jamais ; ils préfèrent que le changement se fasse dans le désordre et les troubles de toutes sortes, pour que s'instaure au besoin un État d'exception, un nouvel arbitraire avec lequel on peut toujours « s'arranger » sans que cela n'entraîne des casses.

Ensuite, la peur de perdre des avantages indus « garantis » par les différents régimes politiques qui ont mis à genoux l'État congolais, depuis Mobutu jusqu'à Joseph Kabila. Il s'agit des avantages indus parce qu'incompatibles avec une gestion contrôlée et sanctionnée par le peuple. Beaucoup des politiciens vivent au-dessus de leurs moyens, en puisant d'une manière ou d'une autre dans les caisses de l'État, notamment avec le service de carburant assuré, l'exemption des factures d'eau et d'électricité, des taxes douanières, soins médicaux et voyages à l'étranger et même à l'intérieur du pays aux frais de l'État congolais... Certains politiciens ont peur de se retrouver sans argent pour affronter les échéances politiques dans un système de gestion rigoureuse et transparente.

Enfin, la peur d'une « mort politique ». Comme nous l'avons affirmé précédemment, beaucoup de membres de la classe politique congolaise se sont retrouvés « politiciens » par ordonnance présidentielle et nombreux parmi ces politiciens n'ont jamais affronté le moindre défi électoral même facilité par leur parti politique. Ils ne sont pas sûrs de leur capacité de se positionner en ordre utile pour une compétition électorale et le débat d'idées dans un contexte réellement pluraliste. Faisons remarquer qu'au cours du processus de démocratisation amorcé en 1990, certains hommes politiques se sont tellement « salis » par leur inconstance, leur corruption, leurs crimes qu'ils ne voient aucune chance pour eux d'obtenir demain la confiance des électeurs qui exigeront l'honorabilité, le sens de la dignité, le souci de l'excellence, autant de critères que les congolais apprennent de plus en plus à préférer à ceux de l'appartenance ethnique ou régionale.

6. La crise de confiance

La classe politique congolaise souffre d'une profonde crise de confiance des hommes politiques les uns à l'égard des autres, y compris au sein d'un même parti politique. Ils portent le poids de l'histoire conflictuelle des années de l'indépendance du Congo (1960-1965) durant lesquelles plusieurs d'entre eux ont été impliqués dans des crimes économiques et politiques (assassinats, rebellions) sur lesquels la lumière n'a jamais été faite au Congo. La IIe République de Mobutu, tributaire d'une conception moderne et machiavélique du pouvoir politique, a instauré un système politique usant d'intrigues, de mensonges, de trahisons et des coups bas. Tout le monde se méfie de tout le monde. D'autres régimes qui ont suivi celui de Mobutu ont fonctionné dans cette même logique d'un pouvoir machiavélique basé sur le mensonge, les crimes et les détournements des biens de l'État. Il est dès lors compréhensible que des hommes politiques congolais aient du mal à faire des alliances politiques vraies, à s'investir réellement dans des négociations constructives, à réaliser des compromis et à s'y tenir, à préparer de manière concertée des stratégies d'action politique. Ceci explique dans une large mesure la fragilité des actions des « forces dites du changement » ou opposition politique menée de façon isolée ou pour le moins en ordre dispersé.

La conséquence de l'incohérence décrite précédemment de la classe politique congolaise c'est l'affaiblissement continu de l'État et la tendance pour certains politiciens de vouloir instaurer à nouveau un régime dictatorial. C'est dans ce contexte que certains politiciens congolais font alliance avec des puissances maffieuses pour fomenter des guerres à travers lesquelles ils cherchent à se positionner et conquérir le pouvoir à Kinshasa. La conséquence c'est que la partie orientale du Congo est toujours en guerre depuis les années 1993, ce qui parachève le processus de désinstitutionalisation et de la faiblesse de l'État. Dans ces conditions, la paix tant attendue par la population vivant à l'Est du pays demeure « une paix incertaine » comme l'affirme le politologue belge Jean-Claude Willame :

« Traiter de la gestion de la guerre au Congo revient d'abord à la situer dans son contexte approprié, c'est-à-dire celui d'un État évanescents depuis plus d'une décennie ou, plus précisément, un État, auquel se sont substitués de simples réseaux d'élites, qui n'est plus un acteur significatif et se trouve aujourd'hui dans une situation de mise sous tutelle de fait. Cette disparition d'État en tant que référent obligé pour la « communauté internationale » n'est

pas le produit de la guerre, mais d'abord celui du régime politique qui l'a précédée »¹³⁶⁵.

Pour expliciter cette responsabilité que détient le régime politique de Mobutu dans la disparition de l'État au Congo, Jean-Claude Willame rappelle qu'à l'époque où les seigneurs de la guerre entrent en scène au milieu des années 90, le Congo-Zaïre n'existe en effet plus qu'à l'état virtuel. Depuis 1985, le trésor public a été dilapidé par les ponctions directes du pouvoir, qui ne pourra plus honorer une dette abyssale largement induite par des investissements étrangers en trompe-l'œil. Il n'y aura bientôt plus de routes, plus de ponts, plus de banques, plus d'argent pour les écoles ou pour les soins de santé, plus de salaires pour les fonctionnaires, et surtout plus d'armée digne de ce nom, ses généraux étant devenus des commerçants. Le pays n'est plus qu'un objet non identifié où l'on survit grâce à l'extraordinaire inventivité de la « débrouille ». Au moment de la transition entre la fin du despote fatigué et malade et l'avènement du chef de guerre Laurent-Désiré Kabila, la question de la survie même d'un Zaïre exsangue fut sérieusement posée par le département d'État américain, la seule administration étrangère qui prêtât encore une attention distraite à ce pays. La réponse proposée était un probable éclatement territorial auquel certains concepteurs de scénarios voulurent croire à Washington¹³⁶⁶.

La description faite précédemment de la classe politique risque de faire croire qu'il n'existe pas de citoyens honnêtes dans la classe politique congolaise. Des exceptions n'ont pas manqué. Les évêques congolais affirment qu'en dépit de la misère, la classe politique congolaise comprend des hommes et des femmes courageux et sincères qui méritent d'être soutenus dans leur engagement. C'est cette classe politique qui a donné naissance à une réelle opposition au régime de Mobutu où les « anti-valeurs » de la II^{ème} République avaient élu domicile. Ces politiciens valeureux ont gagné ce pari au prix de la marginalisation, de la prison, de la relégation, du dénuement, des sévices et des tortures, voire de la mort. Si bien que l'ouverture du 24 avril 1990 de la démocratisation de la vie politique au Congo, loin d'être un cadeau dû à la générosité du chef de l'État, le Président

¹³⁶⁵ Jean-Claude WILLAME, *Les « Faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, Bruxelles, Éditions du GRIP, 2007, p. 195.

¹³⁶⁶ Cf. Jean-Claude WILLAME, *Op.cit.*, p. 195.

Mobutu, est une première conquête d'un engagement multiforme que le peuple et une partie de la classe politique vivaient depuis des années¹³⁶⁷.

Depuis 1990, il y a des hommes et des femmes qui ont fait preuve de courage, de constance, d'abnégation, de dévouement dans leur engagement en faveur du changement démocratique au Congo. Il y en a qui ont été constamment en danger, menacés eux-mêmes ou contraints à vivre une certaine « torture morale » face aux menaces et aux agressions-parfois mortelles-dont ont été victimes leurs compagnons, leurs collaborateurs, les membres de leurs familles, et la masse populaire qui leur est attachée. Certains politiciens honnêtes font l'expérience de la pauvreté et de la précarité. La colère du régime de Mobutu et celui de ses successeurs s'est souvent déchainée contre des personnes, des groupes ou des régions et provinces jugées tièdes ou opposées à leurs intérêts. Tout cela montre que tous les politiciens congolais ne sont pas des « assoiffés du pouvoir » ainsi que des avantages matériels qui en découlent. Beaucoup parmi ces politiciens sont réellement mus par l'idéal de l'édification d'une société meilleure au Congo.

¹³⁶⁷ Cf. SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution*, Secrétariat Général de la C.E.Z., Kinshasa, 1996, p. 87-88.

TROISIEME PARTIE : CONTRIBUTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE AU RENFORCEMENT DE L'ETAT FAIBLE AU CONGO

La recherche effectuée dans la deuxième partie de notre thèse nous a permis de saisir le contexte sociopolitique dans lequel le Congo est devenu un État faible, un contexte marqué par une crise politique permanente entretenue par une gestion patrimoniale et néopatrimoniale de l'État. Non seulement, nous avons vu les acteurs qui sont à la base de cet état des choses, mais aussi, les politiques mises en œuvre et qui ont abouti à une situation sociale jugée désastreuse pour le pays, et enfin, les conséquences que ces politiques ont produites sur la société congolaise.

Dans la présente partie, nous voulons présenter la contribution que l'Église catholique a apportée à l'État au Congo en guise de réponse à la faiblesse institutionnelle massive dont ce dernier est frappé, particulièrement durant la période allant de 1990 à 2016. L'intérêt pour cette période précise s'explique par le fait que l'année 1990 marquait l'entrée du Zaïre dans le processus de démocratisation du système politique. Tous les espoirs d'un changement politique semblaient donc permis après vingt-cinq ans de pouvoir autoritaire au Zaïre. Le Président Mobutu ayant reconnu publiquement la faillite de son système politique, s'était engagé à mener de réformes institutionnelles profondes dans un discours du 24 avril 1990 par lequel il annonçait l'avènement de la Troisième République au Zaïre¹³⁶⁸.

Mais comme le président Mobutu lui-même ne croyait pas à la démocratisation du système politique au Zaïre, il espérait mettre en place au Zaïre une démocratie de façade. En réalité, le président Mobutu avait été forcé par le concours de circonstances, notamment le contexte géopolitique marqué par la « perestroïka » qui était en cours en Europe de l'Est où des régimes autoritaires, comme la Roumanie de Nicolas

¹³⁶⁸ C'est dans ce discours que Mobutu proclamait l'avènement de la Troisième République au Zaïre. Nous l'avons analysé dans la troisième et le quatrième chapitre de notre thèse. Nous rappelons qu'après le discours du 14 janvier 1990 devant les corps constitués et les membres du Corps diplomatique accrédité au Zaïre, Mobutu avait annoncé une grande tournée à l'intérieur du Zaïre où il comptait rencontrer toutes les couches sociales de la population zaïroise dans le but de lui demander de se prononcer sur l'État de la Nation et le fonctionnement des institutions politiques zaïroises. Au terme des consultations du peuple qui se sont étalées sur trois mois et demi, Mobutu avait alors prononcé ce discours pour faire part des souhaits et propositions faits par le peuple zaïrois, les changements qu'il avait proposés, etc...

Caescescu, avaient été disqualifiés. Mobutu était aussi poussé à mener des réformes politiques à cause de la fermeté avec laquelle le Président François Mitterrand avait, dans son Discours de La Baule, prévenu les présidents africains que l'octroi de l'aide française au développement serait désormais conditionnée par le respect des droits de l'homme, ce qui suppose l'adoption de la démocratie comme système politique.

En réfléchissant sur la contribution de l'Église catholique à l'État congolais, il convient de rappeler que l'intervention de l'Église catholique au Congo dans le domaine social ne date pas de l'année 1990. Son action en tant que partenaire privilégié de l'État congolais remonte aux années 1885, date de la création de l'État Indépendant du Congo devenu l'actuelle République Démocratique du Congo. L'Église catholique a offert à l'État congolais une contribution à la fois théorique et pratique. Si la contribution offerte durant la période coloniale avait été marquée par une collusion entre l'Église et l'État, il importe de préciser que la contribution que l'Église offre après l'indépendance du Congo (1960) se réalise dans la logique d'une collaboration institutionnelle entre l'Église et l'État comme l'a préconisé le Concile Vatican II. Celui-ci affirme que

« Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoique à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront entre elles une saine coopération en tenant également compte de circonstances de temps et de lieu »¹³⁶⁹.

Les rapports entre l'Église et l'État congolais, déjà renouvelés par le deuxième Concile du Vatican ont été renforcés dans la suite, non seulement par de nombreux protocoles d'Accords entre l'Église et l'État au Congo¹³⁷⁰ mais aussi par les dispositions

¹³⁶⁹ VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, n° 76, §3.

¹³⁷⁰ Concernant le partenariat entre l'Église et l'État au Congo/Zaïre, nous renvoyons à Clément FIYUNGU Oleko, *Le rôle de la Conférence Épiscopale nationale du Congo dans les rapports Église-État : pour un dialogue de la vie. Excerptum Thesis ad Doctoratum in Utroque Iure consequendum*, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis/ Institutum Utriusque Iuris, 2015 ; Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Le partenariat Église-État dans l'Archidiocèse de Bukavu au Sud-Kivu (1990-2012). Analyse comparative des contrats Église-État dans la gestion de l'éducation et de la santé*, Paris, L'Harmattan, 2017.

Parmi les protocoles d'Accords, les conventions qui existent entre l'Église catholique et l'État au Congo et dont il est question, nous pouvons citer : la Convention de gestion des écoles conventionnées catholiques entre la République du Zaïre et l'Église catholique du Zaïre, du 26 février 1977. A travers cette convention, la République du Zaïre confiait la gestion d'une partie des écoles nationales à l'Église

du récent Accord-cadre conclu entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo en date du 20 mai 2016 sur les matières d'intérêt commun, et ratifié par les deux parties contractantes, le 17 janvier 2020¹³⁷¹. En son article 14, l'Accord-Cadre dispose que « La République Démocratique du Congo reconnaît à l'Église le droit de créer, de gérer et de diriger des centres d'instruction et d'éducation à tous les niveaux, tels que : écoles maternelles, primaires et secondaires, universités et facultés, séminaires et tout autre institut de formation. La reconnaissance des titres académiques octroyés par des instituts du niveau supérieur sera réglée par un Accord spécifique entre les Hautes Parties Contractantes » (§ 1). Aussi en son article 18, le même Accord-Cadre dispose que « La République Démocratique du Congo reconnaît et garantit à l'Église catholique le droit d'exercer ses responsabilités pastorales envers les fidèles engagés dans les Forces Armées de la République Démocratique du Congo et dans la Police Nationale Congolaise, ainsi qu'envers ceux qui travaillent ou séjournent dans les établissements pénitentiaires et hospitaliers, comme dans des instituts d'assistance médicale, scolaire et sociale, de nature publique ou privée » (§1).

Mais, pour saisir le bien-fondé de la contribution que l'Église apporte à l'État au Congo, nous faisons l'hypothèse qu'en accomplissant sa mission d'évangélisation au Congo, l'Église ne se préoccupe pas seulement du salut des âmes, mais qu'elle s'intéresse en même temps aux conditions matérielles dans lesquelles vivent les hommes et les femmes touchées directement ou non par sa mission d'évangélisation qui se veut intégrale,

catholique, les anciennes écoles confessionnelles qui appartenaient exclusivement à l'Église catholique. Ces écoles confessionnelles ont été nationalisées en décembre 1973. D'où la convention de gestion des écoles nationales par l'Église catholique en 1977. Cette gestion porte sur l'organisation interne des écoles en vue d'assurer le respect des normes fixées par le Conseil Exécutif (Gouvernement) d'une part, et celles prévues par le Règlement d'Ordre Intérieur d'autre part, garantissant ainsi l'épanouissement d'un milieu éducatif » ; le fonctionnement des écoles selon les règlements généraux de l'Éducation Nationale ; la gestion du personnel oeuvrant au sein des écoles, selon les exigences du milieu éducatif ; la gestion financière et la comptabilité ; l'organisation de la vie sociale des élèves, en référence aux normes du milieu éducatif » ; nous pouvons également noter la « Convention cadre de partenariat n° 1250 du 22 Août 2018 portant collaboration dans le domaine de la santé entre le Gouvernement de la République Démocratique du Congo et la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, Asbl. La collaboration dont il est question ici a pour objectif de répondre au besoin sanitaire de la population dans le respect de la Politique Nationale de Santé et de la vision éthique de l'Église catholique ; il existe aussi d'autres accords de partenariat entre l'État congolais et la Conférence Épiscopale Nationale du Congo en ce qui concerne l'aumônerie catholique auprès des Forces Armées de la RDC (FARDC) ; l'aumônerie catholique auprès de la Police Nationale Congolaise (PNC), l'aumônerie catholique auprès des établissements pénitentiaires de la RDC (Prisons), l'aumônerie catholique auprès des Hôpitaux publics et privés, il existe enfin un accord pour l'enseignement de la religion catholique dans les écoles publiques.

¹³⁷¹ Il s'agit de l'Accord-cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun » du 20 mai 2016.

c'est-à-dire une mission qui prend en compte les besoins de tout l'homme et de tout homme, comme le veut le pape Paul VI dans son encyclique sociale *Populorumprogressio* (du 26 mars 1967) sur le développement des peuples.

Dans un premier chapitre, nous allons présenter une « contribution théorique » de l'Église catholique au renforcement de l'État faible au Congo. Il s'agit de réfléchir sur l'apport de l'Église au processus de démocratisation du système politique censé remettre le pays sur les rails en ce qui concerne la conception, l'organisation et la gestion du pouvoir de l'État au sein de la Troisième République. D'une manière concrète, nous examinerons l'apport des élites catholiques à l'émergence d'un système politique démocratique à travers la Conférence nationale, la campagne pour l'éducation civique des populations congolaises, et enfin, le plaidoyer de la Conférence épiscopale nationale du Congo pour une alternance politique au sommet de l'État au Congo en 2016. Dans un second chapitre, nous présenterons également une « contribution pratique » de la même Église à l'État congolais, en examinant le rôle de suppléance que joue cette Église auprès de l'État congolais dans le domaine social. Nous prendrons comme un échantillon représentatif de cette contribution pratique de l'Église catholique au Congo, celle qu'offre l'Archidiocèse de Bukavu dans deux domaines, à savoir l'éducation et la santé publique.

CHAPITRE 5: ESQUISSE D'UNE « CONTRIBUTION THEORIQUE » DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU RENFORCEMENT DE L'ÉTAT FAIBLE AU CONGO

Pour répondre aux besoins fondamentaux de la population qui vit sur son territoire, l'État congolais a souvent fait appel aux services de plusieurs partenaires sociaux, parmi lesquels il faut compter les « Églises ». Rappelons que les « Églises » ou confessions religieuses reconnues en République Démocratique du Congo se regroupent dans cinq catégories, à savoir l'Église catholique romaine qui est numériquement la plus importante¹³⁷², l'« Église du Christ au Congo » qui rassemble les diverses confessions protestantes issues de la Réforme, l'Église Kimbanguiste qui est une église indépendante africaine de type prophétique fondée en 1921 par le congolais Simon Kimbangu, la Communauté islamique, les églises de réveil qui sont issues du pentecôtisme américain¹³⁷³. Devant l'impossibilité de présenter la contribution de chacune de ces églises et communauté précitées dans le cadre de ce travail, nous allons limiter notre recherche à la contribution que l'Église catholique romaine offre au renforcement de l'État faible au Congo.

En focalisant notre attention sur l'Église catholique au Congo, nous allons, d'une part, rappeler quelques principes d'orientation qui guident l'intervention de l'Église catholique dans le domaine politique au Congo (1), avant de présenter trois dossiers majeurs dans lesquels l'Église a apporté sa contribution jugée théorique au renforcement de l'État faible au Congo (2).

5.1. Principes d'intervention de l'Église catholique dans le domaine politique au Congo

Dans le souci de légitimer son intervention dans le domaine politique, l'Église catholique au Congo se laisse guider par quatre principes qui constituent, pour elle, autant

¹³⁷² Cela se dit parce que un congolais sur deux est catholique, et l'on compte environs 51 millions de catholiques en RDC.

¹³⁷³ Cf. Richard MUGARUKA, « Le rôle sociétal des églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », in www.umoya.org (consulté le 28 août 2021).

de repères ou principes théologiques¹³⁷⁴ pour son engagement sur le terrain social. Ces principes affirment tout d'abord que la mission de l'Église est essentiellement d'ordre religieux mais qu'elle comporte intrinsèquement une dimension sociopolitique » ; ensuite, qu'il existe un « rapport nécessaire mais aussi une distinction entre évangélisation et gestion de la cité au service de la promotion humaine », puis, l'affirmation du « caractère surnaturel et transcendant de la mission de l'Église », et enfin, que « le temporel est le champ propre de l'engagement religieux des laïcs »¹³⁷⁵.

5.1.1. La mission de l'Église est essentiellement d'ordre religieux mais elle comporte intrinsèquement une dimension sociopolitique

Dans son exhortation apostolique *Evangelii in untiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne, le pape Paul VI affirme que « la tâche d'évangéliser tous les hommes constitue la mission essentielle de l'Église, tâche que les mutations vastes et profondes de la société actuelle ne rendent que plus urgente. Évangéliser est, en effet, la grâce et la vocation propre de l'Église, son identité la plus profonde. Elle existe pour évangéliser, c'est-à-dire, pour prêcher et enseigner, être le canal du don de la grâce, réconcilier les pécheurs avec Dieu, perpétuer le sacrifice du Christ dans la sainte messe, qui est le mémorial de sa mort et de sa résurrection glorieuse »¹³⁷⁶.

En commentant cette assertion du pape Paul VI, Richard Mugaruka en déduit que la mission de l'Église est essentiellement d'ordre religieux. Cela implique que l'Église ne doit, par conséquent, ni se confondre ni se substituer aux institutions publiques, chargées de la gestion du temporel. La séparation entre l'Église et l'État doit donc être nette. Sans cela, la liberté et l'impartialité inhérentes et nécessaires à la nature même de la mission universelle de l'Église seraient entravées voire compromises. De même que l'État n'a pas à se transformer en une religion, au risque de dériver, en se sacralisant, vers le

¹³⁷⁴ Dans le deuxième chapitre de notre thèse, nous avons longuement examiné la « Note doctrinale sur les rapports entre l'Église et l'État au Zaïre » élaborée en 1972, afin de montrer comment l'Église conçoit ses rapports avec l'État au Zaïre déclaré pays laïc. Nous poursuivons sous cette même lancée de 1972 tout en montrant comment l'Église catholique s'est adaptée aux circonstances sociales dans lesquelles elle a évolué près de quarante ans plus tard dans ses rapports avec l'État congolais.

¹³⁷⁵ Cf. Richard MUGARUKA, « Le rôle sociétal des églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », in www.umoya.org (consulté le 28 août 2021).

¹³⁷⁶ PAUL VI, *Exhortation Apostolique Evangelii in untiandi sur l'évangélisation dans le monde moderne*, Rome, 8 décembre 1975, n° 14.

totalitarisme, le fanatisme et l'intolérance, de même l'Église n'a pas à se politiser, au risque de se désacraliser et de perdre sa liberté spirituelle, son impartialité et son caractère transcendant. Ces deux institutions ont chacune une mission spécifique. Cette spécificité de mission qui fonde leur séparation, constitue, paradoxalement, ce qui favorise et induit la possibilité de leur collaboration et de leur entente harmonieuse. « Fondée pour instaurer dès ici-bas, écrit le pape Paul VI, le royaume des cieux et non pour conquérir un pouvoir terrestre, l'Église affirme clairement que les deux domaines sont distincts, comme sont souverains les deux pouvoirs, ecclésiastique et civil, chacun dans son ordre »¹³⁷⁷.

Suite à ces diverses affirmations sur sa mission, l'Église catholique ne devrait, en aucun cas, se présenter ou être perçue comme un contre-pouvoir ou un parti politique. Son caractère apolitique lui interdit de briguer un quelconque pouvoir politique ou temporel. Son statut juridique est celui d'une Association Sans But Lucratif (ASBL), faisant partie de la société civile, libre partenaire apolitique de l'État, dans le service de l'homme et de la société. C'est dans ce sens que sa mission comporte une dimension socio-politique, la politique étant ici comprise dans son sens, non pas d'action visant la conquête ou le partage du pouvoir, mais de participation citoyenne aux activités sociales visant la promotion du bien commun et le développement de la collectivité.

Il est vrai que les exceptions à cette règle générale peuvent exister mais c'est pour la confirmer et non pour l'infirmer. C'est cela que notent les évêques du Congo lorsqu'ils déclarent que

« Comme le Concile l'a nettement affirmé, l'Église, par ses évêques et ses prêtres, peut se trouver devant un devoir grave de charité d'assumer, pour répondre à un besoin urgent et primordial, des suppléances dans le temporel. L'état de sous-développement d'une société et le manque de laïcs ayant atteint un degré d'évolution suffisant pour agir efficacement entraînent même à devoir multiplier ces interventions directes de l'Église dans le temporel. Activité de suppléance que l'Église ne pourra justifier que si, tout en étant dans l'action, elle consacre tous ses efforts à former des laïcs qui, dans le plus bref délai possible, prendront en charge les affaires temporelles. Car l'Église est tenue, en justice, de remettre à la société la gestion du temporel. Il

¹³⁷⁷ PAUL VI, cité par Richard MUGARUKA, « Le rôle sociétal des églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », in www.umoya.org (consulté le 28 août 2021).

faut donc que ces interventions gardent un caractère exceptionnel et que l'Église ne s'y engage qu'en se posant la question de la concordance avec sa mission générale »¹³⁷⁸.

5.1.2. Rapport nécessaire mais distinction entre évangélisation et gestion de la cité au service de la promotion humaine

Dans son exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne, le pape Paul VI affirme encore qu'

« entre évangélisation et promotion humaine- développement, libération- il y a en effet des liens profonds. Liens d'ordre anthropologique, parce que l'homme à évangéliser n'est pas un être abstrait, mais qu'il est sujet aux questions sociales et économiques. Liens d'ordre théologique, puisqu'on ne peut pas dissocier le plan de la création du plan de la Rédemption qui, lui, atteint les situations très concrètes de l'injustice à combattre et de la justice à restaurer. Liens de cet ordre éminemment évangélique qui est celui de la charité : Comment en effet proclamer le commandement nouveau sans promouvoir dans la justice et la paix la véritable, l'authentique croissance de l'homme ? Nous avons tenu à le signaler, Nous même, en rappelant qu'il est impossible d'accepter que l'œuvre de l'évangélisation puisse ou doive négliger les questions extrêmement graves, tellement agitées aujourd'hui, concernant la justice, la libération, le développement et la paix dans le monde. Si cela arrivait, ce serait ignorer la doctrine de l'Évangile sur l'amour envers le prochain qui souffre ou est dans le besoin »¹³⁷⁹.

En réfléchissant sur cette affirmation du pape Paul VI qui concerne les rapports entre l'Église et l'État, l'on peut dire au sujet de l'interaction entre ces deux institutions, que la séparation entre l'Église et l'État ne signifie ni neutralité, ni désengagement, ni indifférence de l'Église et des chrétiens catholiques vis-à-vis de la gestion de la cité et de la construction d'une société et d'un monde plus justes et plus fraternels. Prise et comprise dans le sens de gestion de la cité pour le bien commun, la politique recourt à certaines valeurs et à des actions qui concernent le bien et l'intérêt de tous, et qui, de ce fait transcendent les clivages partisans ou politiques. Cette politique-là qui se définit comme l'art de conduire la société vers le bien et le bonheur de tous et de chacun, intéresse et

¹³⁷⁸ EPISCOPAT DU CONGO, *Actes de la VIIe Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo, Kinshasa du 16-24 juin 1967*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1967, p. 135-136.

¹³⁷⁹ PAUL VI, *Exhortation Apostolique Evangeliiinuntiandi sur l'évangélisation dans le monde moderne*, Rome, 8 décembre 1975, n° 31.

concerne aussi bien l'Église que les fidèles chrétiens. En effet, l'Église ne peut évangéliser le monde sans être à son service. Le salut ou le bonheur que proclame l'Évangile concerne l'homme total ou intégral. Il vise tout homme et tout l'homme, dans sa dimension à la fois sociale et individuelle, matérielle et spirituelle, politique et économique, culturelle et historique. Une évangélisation qui ne concernerait pas l'homme dans son intégralité serait partielle et complète.

C'est pourquoi, l'Église, dans son discours comme dans son action évangélisatrice, ne peut se désintéresser des questions politiques, sociales et économiques qui déterminent la qualité de la vie de l'homme et de la société, au risque de dégénérer en un folklore de mauvais goût. Bien au contraire, en tant que gardienne des valeurs éternelles et universelles, l'Église se doit de contribuer à éclairer et à éduquer la conscience humaine et l'opinion publique, sur les voies les plus sûres et les plus authentiques de la paix, de la justice et de la promotion du bonheur personnel et collectif¹³⁸⁰.

5.1.3. Caractère surnaturel et transcendant de la mission de l'Église

Dans son engagement au service de l'homme, du monde et de la société, l'Église catholique ne peut réduire sa mission aux dimensions d'un projet simplement temporel ; ses buts à une visée purement anthropocentrique ; le salut dont elle est messagère et sacrement, à un bien-être matériel ; son activité, oubliant toute préoccupation spirituelle et religieuse, à des initiatives d'ordre politique ou social. Mais s'il en était ainsi, l'Église perdrait sa signification foncière. Son message de libération n'aurait plus aucune originalité et finirait par être facilement accaparé et manipulé par des systèmes idéologiques et des partis politiques. Elle n'aurait plus d'autorité pour annoncer, comme de la part de Dieu, la libération. C'est pourquoi Nous avons voulu souligner la nécessité de réaffirmer clairement la finalité spécifiquement religieuse de l'évangélisation. Cette dernière perdrait sa raison d'être si elle s'écartait de l'axe religieux qui le dirige : le Règne de Dieu avant toute autre chose, dans son sens pleinement théologique¹³⁸¹.

¹³⁸⁰ Richard MUGARUKA, « Le rôle sociétal des églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », in www.umoya.org (consulté le 28 août 2021).

¹³⁸¹ Cf. PAUL VI, *Exhortation Apostolique Evangelium in unum* sur l'évangélisation dans le monde moderne, Rome, 8 décembre 1975, n° 32.

Poursuivant sa réflexion sur la différence entre la mission de l'Église et la libération temporelle, Paul VI affirme que

« (...), l'Église a la ferme conviction que toute libération temporelle, toute libération politique- même si elle s'efforce de trouver sa justification dans telle ou telle page de l'Ancien ou de Nouveau Testament, même si elle réclame pour ses postulats idéologiques et ses normes d'action l'autorité des données et des conclusions théologiques, même si elle prétend être la théologie pour aujourd'hui- porte en elle-même le germe de sa propre négation et déchoit de l'idéal qu'elle se propose, tant que ses motifs profonds ne sont pas ceux de la justice dans la charité, tant que l'élan qui l'entraîne n'a pas de dimension vraiment spirituelle et que son but final n'est pas le salut et la béatitude en Dieu »¹³⁸².

Selon ces affirmations du Pape Paul VI, il ne suffit pas d'instaurer la libération, de créer le bien-être et le développement pour que le Règne de Dieu arrive sur terre. La raison, selon Richard Mugaruka, en est que les libérations humaines demeurent toujours partielles et partiales, relatives et passagères, imparfaites et à recommencer sans cesse. Prenant en compte la relativité de tous les programmes et actions de libération et de promotion humaines, l'Église annonce que le salut total et définitif de l'homme et de l'humanité s'inscrit dans le dessein salvifique de Dieu, seul et unique vrai Maître du monde et de l'histoire. Le royaume de Dieu, royaume de vérité et de justice, d'amour et de paix, a été inauguré par le Christ et sa construction continue à se déployer à travers le monde et l'histoire, sous la mouvance de l'Esprit saint. Il s'agit d'une réalité transcendante qui ne se confond pas, purement et simplement, avec les projets et les programmes politiques humains.

Tout en affirmant le caractère surnaturel de sa mission, l'Église ne devrait jamais perdre de vue que la foi possède des dimensions sociales et politiques. C'est bien ce que rappelaient les évêques allemands dans leur réflexion à la situation de l'Église dans le cadre politique d'un État pluraliste, en 1969 :

« Parce que l'Église n'est pas du monde, mais se compose cependant d'êtres humains et ne peut exercer son action que dans le monde, elle n'a pu, depuis ses origines, échapper au dialogue avec la collectivité politique et avec la

¹³⁸² PAUL VI, *Op.cit.*, n° 35.

société dans lesquelles elle vit. Qu'elle le veuille ou non, elle se voit toujours placée dans un certain mode de relations par rapport aux États et confrontée aux valeurs sociales dominantes qui guident les efforts d'une communauté politique à un moment donné de son histoire »¹³⁸³.

En réfléchissant sur cette conviction des évêques allemands, Catherine Guicherd met en avant une constatation d'ordre sociologique selon laquelle l'Église n'est pas une entité abstraite ; mais qu'elle est une institution, ce qui implique un certain nombre de contacts avec la société politique. De plus, ses membres ne sont pas isolés de la société dans laquelle ils évoluent : ils sont à la fois fidèles de l'Église et citoyens de leur État, une double allégeance qui n'est pas toujours sans poser problème.

Face aux projets humains qu'ils soient politiques et autres, l'Église a pour mission d'exercer une vigilance critique pour pouvoir éclairer la conscience des fidèles et les aider au discernement indispensable dans ce domaine. Elle se réfère constamment à l'absolu de Dieu et de son dessein salvifique qui transcende, dépasse et déborde, en amont et en aval, l'action et l'engagement de l'homme et de la société, qui est toujours limitée dans le temps et dans l'espace. Le Règne de Dieu, en soi, ne s'oppose à aucun pouvoir humain. Mais il arrive qu'en s'absolutisant indûment et en s'affranchissant de toute norme morale, le pouvoir humain s'emploie à diviniser un être humain par le seul fait qu'il est détenteur d'un pouvoir politique de grande importance¹³⁸⁴.

5.1.4. Le temporel est le champ propre de l'engagement chrétien des laïcs

Dans son exhortation apostolique *Christifideles laici* sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, le pape Jean-Paul II affirme que « la vocation salvifique de l'Église dans le monde est réalisée non seulement par les ministres qui ont reçu le sacrement de l'ordre, mais aussi par tous les fidèles laïcs : ceux-ci, en effet,

¹³⁸³ Catherine GUICHERD, *L'Église catholique et la politique de défense au début des années 1980. Étude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 20.

¹³⁸⁴ Richard MUGARUKA, « Le rôle sociétal des églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », in www.umoya.org (consulté le 28 août 2021).

en vertu de leur condition de baptisés et de leur vocation spécifique, participent, dans la mesure propre à chacun, à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ »¹³⁸⁵.

Cependant, le pape Paul VI avait déjà précisé dès 1975 au sujet des laïcs, que leur vocation spécifique place au cœur du monde et à la tête des tâches temporelles les plus variées, doivent exercer par là même une forme singulière d'évangélisation. Il affirme que

« le champ propre de leur activité évangélisatrice, c'est le monde, vaste et compliqué de la politique, du social, de l'économie, mais également de la culture, des sciences et des arts, de la vie internationale, des mass media ainsi que certaines autres réalités ouvertes à l'évangélisation comme sont l'amour, la famille, l'éducation des enfants et des adolescents, le travail professionnel, la souffrance. Plus il y aura des laïcs imprégnés d'évangile responsables de ces réalités et clairement engagés en elles, compétents pour les promouvoir et conscients qu'il faut déployer leur pleine capacité chrétienne souvent enfouie et asphyxiée, plus ces réalités sans rien perdre ou sacrifier de leur coefficient humain, mais manifestant une dimension transcendante souvent méconnue, se trouveront au service de l'édification du Règne de Dieu, et donc du salut en Jésus-Christ »¹³⁸⁶.

Ce que nous retenons de cet enseignement du pape Paul VI, c'est que la foi ou la religion ne confère à personne ni à l'Église, *ipso facto*, une quelconque compétence ou expérience dans le domaine sociopolitique ou économique. Ce serait de l'obscurantisme que de prétendre que les hommes d'Église ou les croyants, offriraient, du seul fait de leur état religieux ou de leur foi, plus de garantie d'efficacité, de performance et de réussite dans l'exercice des fonctions politiques ou dans la gestion du temporel. Par ailleurs, l'état ecclésiastique peut s'avérer incompatible avec l'exercice direct d'une fonction politique, ne fût-ce que parce qu'un homme de Dieu ne peut appartenir et s'inféoder à un parti et qu'il doit être disponible et ouvert à tous les hommes, sans discrimination ni exception. Cette impartialité, à ne pas confondre avec la neutralité, reste inhérente à la prétention de transcendance que porte en elle toute religion.

¹³⁸⁵ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique Christifideles laici sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, Rome, 30 décembre 1988, n° 23.

¹³⁸⁶ PAUL VI, *Exhortation Apostolique Evangelii nuntiandi sur l'évangélisation dans le monde moderne*, Rome, 8 décembre 1975, n° 70.

De par sa mission spécifique, l'Église catholique comme institution, n'a donc pas à intervenir directement dans l'ordre du temporel, ni à se substituer aux institutions étatiques qui ont pour mission de promouvoir le bien-être général de tous ses membres. Par rapport à ce domaine, son rôle spécifique consiste à proclamer la relativité du temporel au regard de l'absolu de Dieu et à stimuler l'action des laïcs en les amenant à s'engager et à collaborer, dans le cadre des institutions existantes, à l'édification d'une société plus juste et plus fraternelle. Cela implique que les fidèles chrétiens doivent se considérer comme de vrais citoyens à part entière. Leur qualité même de chrétiens leur assigne le devoir de s'engager et de participer au développement intégral de la société et de remplir avec zèle, compétence et efficacité, leurs tâches terrestres.

C'est par l'action et l'engagement des fidèles laïcs vivant dans le monde, que l'Église se doit d'être présente et d'influer sur la situation et l'évolution sociopolitique et économique du pays. Le temporel, constitue le champ propre de l'apostolat et de la mission évangélisatrice des fidèles laïcs. Les fidèles ne devraient pas avoir peur de s'engager en politique, sous le prétexte que les mœurs politiciennes sont souvent guidées et dominées par le machiavélisme, le cynisme, l'égoïsme et le mensonge, tous, des anti-valeurs incompatibles avec la foi chrétienne et l'évangile. Loin donc de décourager les laïcs, la dureté de la carrière et de l'action politiques devrait les inciter à s'y engager davantage, avec plus de lucidité, de discernement et d'intelligence. Car ce n'est pas en fuyant le monde qu'on le convertira à l'évangile, mais en s'y engageant résolument, avec la conscience claire de devoir y livrer un combat contre les forces du mal, mais aussi, de pouvoir compter sur la grâce et la force du Christ lui-même, qui a vaincu le monde par la croix.

Selon Richard Mugaruka, cette assurance ainsi donnée devrait inciter les laïcs chrétiens à faire montre de créativité, d'inventivité et de solidarité, pour lutter contre les antivaleurs qui souvent gangrènent le monde et les mœurs politiques. Des chaînes de solidarité au niveau local, national et même international, pourraient constituer un moyen puissant de dénoncer et de lutter, ensemble, contre les violations de droits de l'homme, contre la criminalité transfrontalière et la corruption à l'échelle mondiale. Les chrétiens devraient faire montre d'ingéniosité, de détermination et de solidarité, dans la lutte pour le

triomphe des valeurs évangéliques, au moins autant, sinon plus que les adeptes des stratégies contraires à la vérité, à la justice et à la dignité de l'homme et de l'humanité¹³⁸⁷.

Dans les cas extrêmes d'incompatibilité grave entre les mœurs ou les décisions politiques et les exigences morales de la foi, les fidèles chrétiens se souviendront qu'« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Actes des apôtres 5,29). L'appartenance à un parti ou à une institution ne dispense pas de l'obéissance à la voix de la conscience. La majorité ne constitue pas un critère de vérité ou de moralité. La loi de la majorité représente même une des principales limites et failles de la démocratie. En effet, le peuple – et a fortiori sa majorité – n'est jamais à l'abri de la manipulation, de la désinformation et de l'erreur. C'est pourquoi, il est nécessaire de promouvoir l'esprit critique du peuple et appeler les chrétiens au discernement, afin que leur conscience soit toujours éclairée. Car la responsabilité morale est toujours personnelle et la loi de la majorité ne peut se substituer à la conscience individuelle. Du point de vue évangélique, nul ne peut être contraint d'agir contre sa conscience¹³⁸⁸. Par ailleurs, comme l'enseigne le Catéchisme de l'Église catholique, « l'autorité ne s'exerce légitimement que si elle recherche le bien commun du groupe considéré, et si, pour l'atteindre, elle emploie des moyens moralement licites. S'il arrive aux dirigeants d'édicter des lois injustes ou de prendre des mesures contraires à l'ordre moral, ces dispositions ne sauraient obliger en conscience. En pareil cas, l'autorité cesse d'être elle-même et dégénère en oppression »¹³⁸⁹.

Enfin, les chrétiens apprendront à assumer à la fois, dans la tolérance et le respect des différences, dans la non-violence, mais aussi et en même temps, avec courage, fermeté, discernement et sérénité, les souffrances, les incompréhensions, et les conflits

¹³⁸⁷ Cf. Richard MUGARUKA, « Le rôle sociétal des églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », in www.umoya.org (consulté le 30 août 2021).

¹³⁸⁸ La Constitution de la République Démocratique du Congo, 2006, art. 28, met à l'honneur ce principe du respect de la conscience individuelle en affirmant que « Nul n'est tenu d'exécuter un ordre manifestement illégal. Tout individu, tout agent de l'État est délié du devoir d'obéissance, lorsque l'ordre reçu constitue une atteinte manifeste au respect des droits de l'homme et des libertés publiques et des bonnes mœurs. La preuve de l'illégalité manifeste de l'ordre incombe à la personne qui refuse de l'exécuter ».

¹³⁸⁹ *CATECHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE*, Mame, Librairie éditrice vaticane, 1992, n° 1903.

inhérents aux exigences de la fidélité à leur foi et à l'Évangile, en particulier, dans les milieux politiques¹³⁹⁰.

5.2. *La contribution de l'Église au processus de démocratisation du système politique au Congo/Zaire*

Dès le début de la dernière décennie du XXe siècle, l'Église catholique au Zaïre a déployé une intense activité pastorale relative au processus de démocratisation du pays qui se mettait en route à partir du 24 avril 1990 qui marque une nouvelle ère dans la vie politique au Zaïre, notamment avec le retour du pluralisme politique comme aux années 1960 et l'option pour la démocratisation du système politique. Agissant comme un acteur de la société civile, l'Église catholique s'est mise en première ligne pour soutenir le processus de démocratisation qui est considéré comme la voie idéale pour ramener le Zaïre dans le cercle des nations respectées à travers le monde. Sans chercher à prendre la place des autorités en place, l'Église catholique, à travers ses évêques regroupés au sein de la Conférence Épiscopale du Zaïre, tenait à apporter sa contribution aux débats qui traversaient la société zaïroise dans l'espoir de parvenir au renforcement de l'État faible au Zaïre.

L'Église catholique a suivi trois axes pour définir sa contribution au renforcement de l'État faible au Zaïre : tout d'abord, en tirant les conséquences de l'aveu public du président Mobutu qui reconnaissait avoir fait fausse route dans la gestion de l'État zaïrois tout au long de la deuxième République entre 1965 et 1990, les évêques ont réclamé au pouvoir politique de Mobutu la convocation d'une Conférence nationale dont l'objectif premier était de procéder à une relecture de l'histoire politique du pays afin d'éviter que les erreurs du passé ne se reproduisent dans la gestion future de l'État. Ensuite, pour renforcer le processus de démocratisation qui se mettait péniblement en place au Zaïre, suite à la détermination du président Mobutu de poursuivre avec une gestion autocratique du pays en dépit des effets désastreux que cette dernière a produits, l'Église catholique s'est engagée dans un travail d'éducation civique et électorale ayant pour objectif le renforcement de la culture démocratique au Congo à partir de l'année 2003 en

¹³⁹⁰ Cf. Richard MUGARUKA, « Le rôle sociétal des églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », in www.umoya.org (consulté le 30 août 2021).

perspectives de premières élections générales, démocratiques et pluralistes au Congo qui étaient programmées au second semestre de l'année 2006 ; enfin, compte tenu des dérapages que la démocratisation de la vie politique connaissait au Congo-Zaïre avec une mise en place d'institutions politiques élues démocratiquement mais dépourvues de toute légitimité aux yeux du peuple congolais, les évêques se sont investis, à partir de l'année 2016, dans un plaidoyer pour une alternance à la présidence de la République au terme du second mandat constitutionnel de Joseph Kabila qui tenait à briguer un troisième mandat à la présidence de la République alors que la Constitution congolaise le lui interdisait.

5.2.1. Participation de l'Église catholique à la Conférence Nationale Souveraine au Zaïre

Si l'étude des notions de « patrimonialisme » et de « néo-patrimonialisme » appliquées à la réalité politique du Congo/Zaïre nous a permis, dans la deuxième partie de notre recherche, de comprendre les racines historiques de la faiblesse de l'État au Congo/Zaïre, la « Conférence nationale » organisée dans ce même pays, entre août 1991 et décembre 1992, nous a permis de voir concrètement comment l'État zaïrois s'est désagrégé avant de s'affaiblir complètement. A travers les commissions¹³⁹¹ qu'elle avait organisées en son sein, tous les secteurs de la vie politique, économique, socio-culturelle, ont été examinés, en montrant les faits et gestes posés par différents acteurs politiques appartenant à différents régimes qui ont gouverné le Congo/Zaïre entre 1960 et 1992. Ces mêmes commissions ont aidé à établir les responsabilités de différents acteurs politiques dans la débâcle que l'État congolais connaissait depuis trente ans, mais aussi elles ont indiqué les

¹³⁹¹ RÉPUBLIQUE DU ZAÏRE/CONFERENCE NATIONALE SOUVERAINE, *Rapport final des travaux présenté par Maître Kinkela- vi-Kan'sy, Rapporteur Général*, Kinshasa, Décembre 1992, p.22-62. Selon ce rapport, les commissions étaient regroupées en cinq catégories : Les commissions à caractère politico-juridique (Commission chargée de la charte de la Transition, Commission constitutionnelle, Commission juridique, Commission politique, Commission administrative et territoriale) ; Commissions à caractère socio-culturel (Commission de l'éthique, Commission de l'éducation nationale, Commission de la recherche scientifique et technologique, Commission socio-culturelle, Commission de la santé, Commission famille, femme et enfant, Commission de l'information, de la presse écrite et audiovisuelle), Commissions à caractère économique-financier (Commission de l'économie, industrie, commerce ; Commission des finances, banques, crédits et monnaie ; Commission du portefeuille de l'État ; Commission des eaux, forêts, mines et énergie ; Commission de l'agriculture) ; Commissions à caractère technique (Commission de l'environnement et conservation de la nature, Commission de la population, statistique et documentation ; Commission des infrastructures, transports, communications, postes et télécommunications) ; Commissions « sensibles » (Commission de la défense, sécurité et protection civile ; Commission des biens mal acquis, Commissions des assassinats et violation des droits de l'homme).

voies à suivre pour parvenir à un redressement politique de l'État devenu l'ombre de lui-même.

C'est dans le mémorandum que les évêques du Zaïre avaient adressé au Chef de l'État en date du 9 mars 1990, qu'il convient de chercher les racines de la Conférence nationale au Zaïre. Les évêques affirmaient qu'« un débat public s'avère aujourd'hui nécessaire et incontournable à l'échelon national, afin que toutes les institutions chargées du gouvernement de l'État et de la gestion de la chose publique soient soumis à une évaluation sans complaisance et à un nouvel examen »¹³⁹². Dans leur déclaration « Libérer la démocratie » du 23 février 1991, les évêques avaient tracé les contours du « consensus national », qui était appelé aussi « cadre de concertation », « Conférence Nationale » ou « Table ronde ». Ils affirmaient notamment que la crise que connaît notre pays ne porte pas seulement sur le projet de société. Elle atteint également toutes les institutions publiques du pays. En effet, quelle que soit la légitimité dont pourraient se prévaloir les institutions politico-administratives actuelles du Zaïre, au regard de l'abîme profond dans lequel le pays est plongé, de la démission et du désintéressement des pouvoirs publics ainsi qu'en considération de la crise de confiance qui, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, frappe ces mêmes institutions, celles-ci ne semblent pas aptes à concevoir le nouveau projet de la société et de l'homme zaïrois ni à servir de cadre de réalisation du consensus national. Aussi, les évêques estimaient urgent et nécessaire que le peuple zaïrois se retrouve rassemblé autour d'une table pour délibérer, recréer un nouveau consensus et porter remède à l'actuelle crise de la société et des institutions nationales. Ce cadre de concertation nationale de tout le peuple, appelé communément *Conférence Nationale* ou *Table ronde*, n'est pas l'affaire de seuls hommes politiques : elle doit rassembler les représentants de toutes les couches de la population ainsi que des différents courants de pensée et d'opinions. Cette Conférence Nationale 'ne devrait pas donner prétexte à des règlements de comptes dictés par la vengeance et la rancune. Elle devrait plutôt viser la sauvegarde de l'avenir et la réconciliation nationale' de même que le sauvetage de la Nation. Cependant, 'il importe de procéder à une évaluation sans complaisance mais dans

¹³⁹² Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, p. 337, n°5.

la tolérance, la vérité et la justice, des causes des succès et des échecs du passé afin de mieux baisser l'avenir'.

Bien plus, dans leur déclaration, les évêques avaient défini six objectifs auxquels devait répondre la Conférence nationale. Il s'agissait de :

- « 1° fixer les nouvelles orientations politiques, économiques et socio-culturelles du pays ;
- 2° s'entendre sur les nouvelles structures et institutions zairoises ;
- 3° définir le profil du nouvel homme zairois et plus spécialement celui des personnes appelées à gérer les structures et institutions politiques ;
- 4° étudier toutes les questions relatives au processus de démocratisation telles que : constitution, partis politiques, élections ;
- 5° mettre sur pied un gouvernement de transition ;
- 6° désigner les autres institutions et personnes chargées de conduire le peuple à la 3^e République »¹³⁹³.

Présidée par Monseigneur Laurent Monsengwo Pasinya, Archevêque de Kisangani, la Conférence nationale a permis à l'Église catholique de mettre son expertise sociale et politique au service du Zaïre. Cette double expertise s'est manifestée à travers une relecture sans complaisance de l'histoire du pays, et qui a débouché sur un constat unanime d'un bilan globalement négatif des trente années d'indépendance, et en particulier de la gestion catastrophique de la Deuxième République sous le régime Mobutu (1965-1997). Le but de cette relecture de l'histoire du pays a été d'abord d'identifier les erreurs et les maux qui ont amené le Zaïre à la ruine et condamné son peuple à la misère, ainsi que d'établir les responsabilités individuelles et collectives. A ce niveau, la cause principale du désastre national a été identifiée dans le système de gestion du pays par le régime du parti-État de Mobutu caractérisé par l'impunité et l'inversion des valeurs, par un culte aliénant de la personnalité du chef, le clientélisme politique, le népotisme, le règne de l'arbitraire, la

¹³⁹³ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998)*, *Op.cit.*, p. 356-357, n° 10-12.

gabegie financière, la corruption, les multiples violations des droits de l'homme¹³⁹⁴, ce qui confirme à nouveau la pratique du néo-patrimonialisme comme méthode de gestion du pouvoir de l'État au Congo/Zaire.

Avec l'implication de plusieurs évêques zaïrois qui prenaient part aux travaux de la Conférence nationale aux côtés de Monseigneur Laurent Monsengwo, ainsi que de nombreuses élites catholiques, c'est une orientation nouvelle de l'histoire du Zaïre qui a été réalisée. Le choix de Monseigneur Monsengwo pour diriger la Conférence nationale était légitimé par une probité intellectuelle et morale qui lui était reconnue, de même que le souci d'impartialité que le peuple zaïrois accordait à l'Église catholique. A travers la conférence nationale, le peuple zaïrois n'a donc pas accédé à son histoire seulement pour se résigner à pleurer, mais ce dernier a eu l'occasion de définir les grandes lignes d'une nouvelle orientation de son histoire jugée positive. C'est ainsi que pour prémunir la nation zaïroise contre les erreurs et les maux identifiés par les rapports des commissions, la relecture de l'histoire du Zaïre a débouché sur la levée d'options fondamentales sous forme d'actes de la Conférence nationale. L'ensemble de ces actes était supposé devenir la source privilégiée d'inspiration dans la gestion politique et administrative, sociale, économique et culturelle de la vie du Zaïre.

A la clôture de la Conférence nationale en date du 06 décembre 1992, les délégués à la Conférence nationale avaient décidé de mettre en place un organe pour assurer le suivi des décisions prises durant ce forum. Cet organe s'appelle le Haut Conseil de la République (HCR).

Émanation de la Conférence nationale, le Haut Conseil de la République était chargé du suivi des actes et des décisions de la Conférence nationale, de la médiation entre les forces politiques et sociales, et entre les institutions de la transition. Il était l'organe législatif de la Transition, chargé de l'élaboration des lois et du contrôle de l'exécutif, c'est-à-dire le gouvernement de Transition. L'existence du Haut Conseil de la République (HCR) tenait pour l'essentiel aux raisons qui ont imposé la nécessité de la tenue de la Conférence nationale souveraine. Le peuple zaïrois abandonné à lui-même, ne pouvait plus

¹³⁹⁴ Cf. SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la C.E.Z., 1996, p. 53-63.

compter sur ses représentants « élus » membres d'un « Conseil législatif » au service du parti-État plutôt qu'à celui du peuple. Il était dès lors normal et nécessaire que ce peuple trouve une manière de s'incarner dans une nouvelle institution. Le Haut Conseil de la République lui permettait de continuer à veiller sur ses intérêts et à faire respecter ses aspirations à l'instauration de la démocratie. C'est ce qui explique aussi que la plupart des conférenciers aient tenu à voir Mgr Monsengwo Pasinya assumer la Présidence du Haut Conseil de la République, le considérant comme quelqu'un qui ne recherche pas ses intérêts personnels partisans, et donc comme l'un des meilleurs témoins, garants et défenseurs du bien du peuple zaïrois¹³⁹⁵.

Ce que nous pouvons retenir de la Conférence nationale au Zaïre, c'est qu'elle a été une école d'initiation à la démocratie pour le peuple zaïrois après vingt - sept ans de régime dictatorial du Président Mobutu. A travers ses méthodes de travail, la Conférence nationale a démontré qu'il existe une autre façon de gouverner le Zaïre et de gérer les affaires publiques sans servir forcément ni uniquement ses intérêts personnels. Autrement dit, la Conférence nationale a montré comment les zaïrois devaient procéder pour rompre avec un certain style de gestion des affaires publiques marqué par la corruption, le cafouillage et le désordre. Bien qu'un certain examen des rapports des Commissions de la Conférence nationale, notamment les rapports des Commissions sur les biens mal acquis et celle des Assassinats et violations de droits de l'homme, ait reproché à ces dernières de s'être laissées influencer par des critères d'opportunisme politique dans la sélection des affaires et des coupables, il reste que ces rapports ont eu l'immense mérite de dénoncer et analyser publiquement- à travers les cas sans doute les plus exemplaires, la politique et les techniques de la corruption, de l'arbitraire et de la terreur d'État qui a régné au Zaïre depuis les années 1960¹³⁹⁶.

¹³⁹⁵ Il convient de noter que la Conférence nationale avait abordé la question des relations entre l'Église et l'État. C'est notamment en dénonçant l'étatisation de l'université Lovanium de Kinshasa qui appartenait à l'Église catholique, de même qu'en dénonçant la brutalité avec laquelle s'était faite la nationalisation des écoles primaires et secondaires du réseau catholique entre 1971 et 1976. Il en est aussi de la suppression des organes catholiques de presse pour l'éducation de la jeunesse, ainsi que de la guerre faite au Cardinal Malula, archevêque de Kinshasa qui voulait garder sa liberté de pensée face au dictat qu'imposait le régime Mobutu à tous les zaïrois.

¹³⁹⁶ Gauthier de VILLERS en collaboration avec Jean OMASOMBO TSHONDA, *Op.cit.*, p. 123-124.

5.2.2. Contribution de l'Église catholique à l'éducation civique et électorale (2003-2006) du peuple congolais.

Les résolutions de la Conférence nationale au Zaïre sont restées lettre morte après la clôture, le 6 décembre 1992, de ce forum qualifié de dernière chance pour sortir le pays du marasme politique, économique et sociale. Craignant de perdre son fauteuil présidentiel, à la fin de la Conférence nationale, comme l'avaient été les Président Denis Sassou- Nguesso du Congo-Brazzaville et Matthieu Kérékou du Benin, le président Mobutu avait réservé une fin de non- recevoir aux actes de la Conférence nationale souveraine au Zaïre. Pour gagner un tel pari, Mobutu avait instauré un dédoublement du cadre juridique devant conduire le pays durant la période de transition vers la IIIe République. Alors qu' Étienne Tshisekedi élu premier ministre de la transition n'entendait se conformer qu'au cadre juridique défini par la Conférence nationale, à savoir l'Acte portant dispositions constitutionnelles pendant la transition, le président Mobutu, quant à lui, se référait toujours à la Constitution de 1967 qui reconnaissait au Chef de l'État un certain nombre des prérogatives pour la bonne marche du pouvoir exécutif pendant que l'Acte de la Transition politique l'avait dépouillé de toutes ses prérogatives qui, désormais, revenaient entièrement ou en partie au Premier Ministre en tant que Chef de gouvernement.

La crise institutionnelle qui régnait entre les animateurs des institutions politiques au sommet de l'État zaïrois avait eu pour effet d'amplifier la crise sociopolitique qui était déjà grave au Zaïre depuis les années 1980, mais encore, à travers les pillages et autres destructions méchantes et délibérées du tissu économique du pays provoquées par la politique de « terre brûlée » pratiquée par le régime de Mobutu en débandade. Commencée le 1^{er} décembre 1992, la crise a perduré jusqu'en 1996, lorsque la guerre de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo, sous la conduite de Laurent-Désiré Kabila, est venue, à partir du mois d'octobre 1996, embrassé tout le pays, à partir de la province du Sud-Kivu à l'Est, pour se terminer le 17 mai 1997, non seulement avec la fuite du Président Mobutu de Kinshasa le 16 mai 1997, mais aussi avec la chute de la capitale Kinshasa avec l'auto-proclamation de Laurent-Désiré Kabila comme Président de la République Démocratique du Congo.

Mais, comme l'alliance entre Laurent-Désiré Kabila et ses alliés du Burundi, du Rwanda et de l'Ouganda qui lui avaient fourni les troupes pour faire la guerre de

l'AFDL contre le régime de Mobutu avait vite volé en éclat dès juillet 1998, une nouvelle guerre, menée par les troupes de trois pays précités, sous couvert d'une rébellion créée pour la circonstance, le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RDC), ont mené une guerre d'agression contre la République Démocratique du Congo le 2 août 1998 avec une telle intensité et des dégâts matériels et humains immenses que l'on a qualifié cette nouvelle guerre de « Première guerre mondiale africaine »¹³⁹⁷. Les nombreuses violations que le peuple congolais avait subies ainsi que les crimes tant politiques qu'économiques commis durant cette nouvelle guerre ont été décrites par le « Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du Droit International humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo », publié en 2010¹³⁹⁸.

C'est dans ce contexte de crise profonde que l'épiscopat congolais avait décidé de s'engager dans le travail d'éducation civique afin de renforcer la conscience civique des citoyens congolais qui assistent passivement à la destruction de leur pays par des politiques de terreur et de prédation aux conséquences incalculables. Répondant à l'appel de la classe politique congolaise lancé au terme des négociations politiques qui ont mis fin en 2002 à Prétoiria (Afrique du Sud) à la « Première guerre mondiale africaine » au Congo lancée le 2 août 1998, l'Église catholique cherchait à apporter sa contribution à la réussite d'une nouvelle période de Transition politique au Congo prévue entre le 30 juin 2003 et le 30

¹³⁹⁷ Colette BRAECKMAN, *Les nouveaux prédateurs. Politique des puissances en Afrique centrale*. Deuxième édition revue et augmentée, Bruxelles, Éditions Aden, 2009, p. 187 ss.

¹³⁹⁸ Composé de 561 pages, le *Rapport du Projet Mapping* se compose de quatre sections : la première section effectue l'inventaire des violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises sur le territoire de la RDC entre mars 1993 et juin 2003. Elle s'étend sur cinq chapitres : le premier chapitre : Mars 1993-juin 1996 : échec du processus de démocratisation et crise régionale ; le chapitre deuxième : Juillet 1996-juillet 1998 : Première guerre et régime de l'AFDL ; chapitre troisième : Août 1998-janvier 2001 : Deuxième guerre ; Chapitre quatrième : Janvier 2001-juin 2003 : Vers la transition ; le cinquième chapitre : Qualification juridique des actes de violence ; Section II : Inventaire des actes de violences spécifiques commis pendant les conflits en RDC. Elle s'étend sur trois chapitres : le premier : Actes de violences commis contre les femmes et violences sexuelles ; chapitre deuxième : Actes de violence commis contre des enfants ; chapitre troisième : Actes de violence liés à l'exploitation des ressources naturelles ; Section III : Évaluation du système juridique en RDC. Elle comprend trois chapitres : chapitre premier : Cadre juridique applicable aux crimes internationaux commis en RDC ; chapitre deuxième : Pratique judiciaire en RDC en matière de violations graves du droit international humanitaire ; chapitre troisième : Évaluation de la capacité du système congolais de rendre justice pour les crimes internationaux commis entre mars 1993 et juin 2003 ; Section IV : Options de justice transitionnelle pour la RDC. Elle s'étend sur six chapitres : chapitre premier : Définition de la justice transitionnelle ; chapitre deuxième : Justice transitionnelle ; chapitre troisième : mécanismes judiciaires ; chapitre quatrième : Recherche de la vérité ; chapitre cinquième : Réparations ; chapitre sixième : Réformes.

juin 2006. Cette phase de la Transition devait culminer dans l'organisation des élections générales, pluralistes et démocratiques, une nouvelle ère propice à l'instauration d'un État de droit en République Démocratique du Congo. Par la voix de ses évêques, l'Église catholique avait compris que sa contribution spécifique ne consistait pas à assumer de tâches de responsabilité dans les institutions de la Transition (2003-2006), mais plutôt dans la formation du peuple aux enjeux d'un État de droit.

C'est pour mieux accomplir cette nouvelle mission que l'épiscopat congolais avait levé, en juillet 2003, une option pastorale dénommée « mystique d'engagement » dans le but d'apporter sa contribution à l'éducation civique et électorale du peuple congolais. Selon les évêques congolais, cette mystique relève de la mission prophétique de l'Église et se propose de répondre aux aspirations les plus profonds du peuple congolais. Selon la définition qu'elle a reçue, l'option pastorale dénommée « mystique d'engagement » est une dynamique qui amène l'Église à 'lutter non pas contre les effets de la crise congolaise, mais contre les causes elles-mêmes, qui se résument dans le manque d'un État de droit. Comme on peut s'en apercevoir, cette initiative est véritablement une intuition prophétique qui cadre avec la mission de l'Église dans le contexte qui est le nôtre. Dans cette perspective, sans renoncer totalement à dénoncer les maux de société et à interpellier les gestionnaires de la chose publique à travers notamment les lettres pastorales, les évêques ont mis sur pied un 'programme d'éducation civique et électorale'¹³⁹⁹.

Parmi les raisons qui peuvent être invoquées pour justifier l'importance que l'Église catholique accorde à l'éducation civique des populations congolaises, nous pouvons noter que, d'une part, que l'éducation civique suscite la participation de tous les citoyens au processus de décision dans le respect des droits et libertés de chacun. Elle permet en outre d'avoir des citoyens pourvus d'un minimum de compétence et de capacité d'examen de problèmes. La connaissance facilite la participation au débat public, souvent technique. Une participation qui n'est pas soutenue par un effort de pensée aussi rigoureux que possible risque de n'être que myopie¹⁴⁰⁰.

¹³⁹⁹ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*, Tome I : Modules I à IV, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général, 2004, p. 3-4.

¹⁴⁰⁰ Cf. René COSTE, *Théologie de la paix*, Paris, Cerf, 1997, p. 119-121.

D'autre part, la participation exige la capacité d'exposer sa pensée en passant d'une réaction affective et émotive à une attitude raisonnée et raisonnable, soutenue par une connaissance suffisante des enjeux et de règles de jeu¹⁴⁰¹. Ainsi, lorsque les citoyens sont peu éduqués ou peu informés sur les politiques de leurs dirigeants, ils risquent de soutenir des politiques nuisibles pour la collectivité, ou au contraire de rejeter des politiques qui servent l'intérêt collectif. Par contre lorsqu'ils sont instruits, éduqués et informés, et donc éclairés et capables de juger par eux-mêmes, les citoyens sont moins sujets à se laisser guider et entraîner par un enthousiasme transitoire, irréfléchi et générateur de désordre, suscité par un discours démagogique¹⁴⁰².

Pour traduire dans les faits leur programme ambitieux d'éducation civique et électorale en RDC, les évêques ont publié, deux ouvrages sur le sujet : le premier ouvrage publié, en 2004, a pour titre : Manuel d'éducation civique et électorale. Tome I : Modules I à IV qui traitent des questions d'éducation civique, le second ouvrage, publié en 2005, a aussi pour titre : Manuel de référence d'éducation civique et électorale. Tome II, Module V : l'éducation électorale. Afin d'accéder au contenu de ces deux ouvrages et sur la double thématique de l'éducation civique et l'éducation électorale, nous allons en présenter les grandes lignes.

5.2.2.1. Du contenu du programme d'éducation civique

C'est depuis 2003 que l'engagement sociopolitique de l'Église catholique est entré dans une phase cruciale avec la mise au point d'un programme pastoral portant sur l'éducation civique et électorale du peuple congolais. Son action concertée avec d'autres confessions religieuses au Congo¹⁴⁰³ était définie avant tout comme une ferme volonté de faire aboutir un processus politique de démocratisation amorcé dans les années 1990 avec l'objectif d'instaurer au Congo/Zaire un État de droit, c'est-à-dire un État où règne la force de la loi et non la loi de la force.

¹⁴⁰¹ Cf. Alain MOUGNIOTTE, *Éduquer à la démocratie*, Paris, Cerf, 1994, p. 83.

¹⁴⁰² Cf. Jacques GÉNÉREUX, *L'économie politique. Analyse économique des choix publics et de la vie politique*, Paris, Larousse Bourdas, 1996, p. 32.

¹⁴⁰³ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*, Tome I : Modules I à IV, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général, 2004, p. 4. Les chefs de confessions religieuses de la RDC ont signé, avec la Conférence épiscopale nationale du Congo (évêques catholiques), un protocole d'accord de partenariat pour l'éducation civique en vue de préparer la population congolaise aux élections, en date du 29 juillet 2004.

Loin d'être une action ponctuelle, l'implication de l'Église dans la vie sociopolitique du Congo remonte aux années 1960 lorsqu'elle s'était prononcée en faveur de l'émancipation politique du pays au terme de la colonisation belge. Cette même implication de l'Église a pris un tournant décisif dans les années 1970 lors du conflit entre l'Église et l'État au Zaïre au sujet de l'interprétation du « principe de la laïcité de l'État » ; également au début des années 1990 avec le retour du pluralisme politique au Zaïre, après trois décennies de dictature exercée par le Président Mobutu.

En mettant au point un enseignement de l'Église dans le domaine de l'éducation civique, les évêques rappellent que le chrétien est à la fois citoyen d'une nation et citoyen de la cité céleste. En tant que citoyen appartenant à une nation, l'éducation civique et électorale lui est indispensable. Cette dernière se situe dans la perspective d'une formation intégrale à donner au peuple. Elle concerne tout citoyen de même que le rôle que celui-ci est appelé à jouer dans la vie politique. C'est avec raison que les Pères du Concile Vatican II déclaraient que « Pour que tous les citoyens soient en mesure de jouer leur rôle dans la vie de la communauté politique, on doit avoir un grand souci de l'éducation civique et politique ; elle est particulièrement nécessaire aujourd'hui soit pour l'ensemble des peuples, soit et surtout, pour les jeunes »¹⁴⁰⁴.

En ce qui concerne la situation sociale et politique du Congo, les évêques estimaient qu'une telle éducation était très importante dans la phase que connaissait la vie de la nation congolaise, au sortir des guerres qui ont fortement détruit le pays et occasionné des violations massives des droits de l'homme. L'éducation civique permettrait au peuple congolais de sortir de l'ignorance politique, de maîtriser, tant soit peu, les enjeux d'un État de droit. Plus précisément, cette éducation civique jetterait quelque lumière sur les réalités qui doivent changer dans la société congolaise et les conditions pour y parvenir. Elle permet aussi à ceux qui se préparent à la gestion de la chose publique- explicitement ou implicitement- de savoir à quoi ils vont s'engager. Dans un pays qui a connu une dictature des plus sanguinaires pendant quatre décennies et qui continue à subir de longues

¹⁴⁰⁴ Constitution pastorale *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, cité par CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.* p. 38.

transitions ponctuées de guerres meurtrières, cette éducation civique est indispensable pour construire un État de droit.

L'éducation civique implique la formation de la conscience. Selon les évêques congolais, « la conscience doit être informée et le jugement moral éclairé. Une conscience bien formée est droite et véridique. Elle formule ses jugements suivant la raison, conformément au bien véritable voulu par la sagesse du Créateur. Cette formation de la conscience doit toujours être éclairée par la Parole de Dieu. Il faut donc « l'assimiler dans la foi et la prière, et la mettre en pratique ». Tel est le souhait qui est au cœur du programme d'éducation civique des évêques de la RDC. Selon eux, celle-ci est indispensable à des êtres soumis à des influences négatives et tentés par le péché de préférer leur jugement propre et de récuser les enseignements autorisés¹⁴⁰⁵.

5.2.2.1.1. *Objectif du programme d'éducation civique*

Dans le 'Manuel de référence d'éducation civique et électorale', l'épiscopat congolais¹⁴⁰⁶ déclare que l'objectif du programme d'éducation civique consiste à permettre aux chrétiens de faire le lien entre leur foi et leur engagement dans l'édification d'un État de droit :

« Par-delà l'exposé de ces motifs doctrinaux, il s'agit d'habiliter les fidèles catholiques à s'engager dans cette formation civique et électorale en connaissance des causes. De cette manière, ils seront en mesure de faire un lien fondamental entre leur foi et leur engagement dans l'édification d'un État de droit en République Démocratique du Congo. Informés des dispositions doctrinales de l'Église en cette matière, les chrétiens seront ainsi disposés à être informés au nom de leur foi. En outre, cette formation est censée les pousser à agir de façon responsable, au nom même des valeurs et des principes de leur religion. Il est permis de croire qu'agir ainsi, c'est participer à la transformation de la société et, par le fait même, à la construction du royaume de Dieu. Bref, ce module veut répondre à la question du pourquoi de l'engagement de l'Église dans l'éducation civique et électorale. Cette question

¹⁴⁰⁵ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 37-38.

¹⁴⁰⁶ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 4-5. Ces quatre modules sont : 1. Fondements et motifs doctrinaux de la mystique d'engagement de l'Église, 2. Enjeux de la Transition, 3. Autour de la Démocratie, de la Paix et de la Constitution, 4. Le leadership : perspective chrétienne.

qui entraîne aussi celle du comment, sera ici saisie du point de vue du corps doctrinal de l'Église. Les éléments du contexte congolais qui poussent l'Église à aller si loin dans son engagement dans le domaine socio-politique seront fournis ailleurs »¹⁴⁰⁷.

Mais, dès l'annonce solennelle en juillet 2003 de l'option pastorale de l'Église axée sur l'éducation civique et électorale, de nombreuses questions ont été soulevées dans l'esprit de plusieurs personnes, non seulement au sein des milieux politiques, mais aussi chez de simples citoyens, ou encore chez de nombreux prêtres et des religieuses. Partant du fait que l'annonce de l'Évangile, bonne nouvelle du salut en Jésus-Christ, est la mission fondamentale de l'Église, d'aucuns cherchaient à comprendre le non-dit de l'engagement de l'Église dans 'l'éducation civique et électorale' du peuple congolais dans la nouvelle période de Transition allant de 2003 à 2006.

Par rapport à la mission d'annoncer l'Évangile, l'on cherchait à savoir si l'engagement de l'épiscopat dans le programme d'éducation civique n'était pas une déviation, un abandon de la mission de l'Église ou encore une intrusion de celle-ci dans un domaine réservé aux partis politiques et à la classe politique. L'on allait jusqu'à se demander si l'Église n'était pas en train de se politiser, de faire de la politique ou tout simplement de se transformer en ce que Frossard a appelé le 'parti de Dieu'. Autrement dit, les observateurs de la vie politique congolaise cherchaient à savoir si l'Église catholique ne tentait pas de prendre le pouvoir au Congo, ou encore si elle ne cherchait pas à faire de du Congo une 'société chrétienne' comme à l'époque médiévale, ou enfin, si l'Église catholique cherchait à placer des élites catholiques à tous les échelons du pouvoir dans la société congolaise. Enfin, en insistant tant sur l'organisation et la tenue des élections à tous les niveaux, l'on se demandait si les évêques ne voulaient pas prendre le pouvoir, où s'ils n'avaient pas un candidat évêque ou prêtre qu'ils tenaient à présenter au poste de président de la république ; s'ils n'avaient pas un agenda 'politique' caché, sinon pourquoi ils s'acharneraient tant à exiger la démocratisation de la société, les élections, l'État de droit,

¹⁴⁰⁷ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 12.

etc. Bref, l'on se demandait s'il était raisonnable de croire aux évêques quand ils disent que l'Église catholique ne fait pas la politique¹⁴⁰⁸.

Pour lever tout équivoque sur la finalité du programme d'éducation civique, les évêques présentent, d'un côté, un aperçu historique de l'engagement de l'Église catholique en RDC afin de montrer à ceux qui s'interrogent sur la véritable portée de la mystique d'engagement de l'Église, qu'elle ne constitue pas une rupture dans l'accomplissement de la mission de l'Église, mais une continuité qui adapte la mission de l'Église aux problèmes sociaux et défis de l'heure au Congo ; de l'autre côté, les évêques donnent les orientations doctrinales de l'engagement de l'Église dans le domaine sociale, sans pour autant oublier les fondements biblique et doctrinal.

1. Aperçu de l'engagement de l'Église catholique en RDC

Avant de définir la mystique d'engagement, les évêques commencent par clarifier la notion même d'engagement telle que l'entend l'Église catholique. Cette précision sémantique permet de bien cerner cette notion afin de voir ce que l'Église attend de fidèles catholiques lorsqu'elle les sensibilise à l'éducation civique et électorale.

1.1. Notion d'engagement

Dans le langage de la foi catholique, quand on parle d'« engagement », on veut signifier deux choses : d'une part, il s'agit de l'engagement de Dieu vis-à-vis de l'homme par sa promesse. D'autre part, il s'agit de la réponse de l'homme qui découvre la fidélité de l'amour de Dieu et qui, en retour, s'engage à lui rester fidèle en manifestant ce même amour à ses frères et sœurs. De ce qui précède, l'on comprend aisément que la notion d'engagement signifie, en somme, la réponse d'amour de l'homme à la fidélité de Dieu. En réalité, c'est le fruit de l'action de même Dieu, et donc l'œuvre de l'Esprit en nous. Dans ce sens, il convient de noter que l'engagement chrétien que suppose l'éducation civique et électorale est accueil d'une sorte d'exigence intérieure et aussi respect de cette vérité intérieure fondée sur la fidélité de Dieu envers l'homme.

¹⁴⁰⁸ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 11.

Cette exigence intérieure qu'on appelle « engagement » a souvent débouché sur la participation à des activités purement profanes, dans un esprit de service. C'est ainsi qu'au nom de cet engagement, des chrétiens prennent une part active aux activités de type civique, politique ou syndical. En résumé, l'engagement de l'Église à travers l'éducation civique et électorale est une exigence intérieure qui se veut une réponse d'amour à la fidélité du Dieu de Jésus-Christ qui a donné à l'homme la possibilité de vivre libre et heureux.

Dans la vie de l'Église, cet engagement a toujours revêtu plusieurs formes à différentes époques de l'histoire de la République Démocratique du Congo. Il se poursuit avec le même élan missionnaire, la même ardeur, si pas plus, au gré des impératifs de l'évangélisation et au regard des appels de la société. Pour s'en convaincre, il suffit de parcourir l'histoire non seulement de la République Démocratique du Congo, mais aussi celle de l'Église catholique dans ce pays.

1.2. L'engagement de l'Église à travers l'histoire de la RDC

De multiples formes d'engagement de l'Église catholique en terre congolaise, les évêques ne présentent ici que celles qui touchent à l'engagement de l'Église vis-à-vis de la société et de l'homme congolais. Cela ne signifie pas pour autant que les autres formes d'engagement que réalise l'Église, spécialement les activités religieuses, ne sont pas nobles. Bien au contraire, ces autres formes d'engagement prouvent la variété, la complexité de l'action de l'Église catholique.

1.2.1. Dès l'implantation de l'Église en RDC (1880)

L'Église catholique qui est en RDC a été implantée par les missionnaires venus de l'Occident. Dès son implantation en terre congolaise, l'Église catholique s'est illustrée par son engagement vis-à-vis de l'homme et de la société au Congo, notamment dans les domaines de l'éducation et la formation humaine ; dans les œuvres de développement à travers la création des coopératives, des ponts, des écoles ; dans le domaine de la santé, à travers la multiplication des établissements de santé gérés selon les principes de la foi chrétienne.

1.2.2. A l'aube de l'indépendance (1950)

Consciente des aspirations du peuple congolais à accéder à l'autonomie et à la souveraineté nationale et internationale sur tous les plans : politique, économique, culturel, etc. l'Église s'est engagée à en être le porte-parole. Ainsi, forte de son influence dans la société, l'Église catholique avait entrepris quelques actions jugées prophétiques, notamment « l'encadrement des mouvements nationalistes congolais » : cette action était organisée auprès des anciens élèves des écoles catholiques d'où était sorti Joseph Kasavubu, premier président du Congo. En 1951, Joseph Albert Malula fondait le Groupe culturel de « Conscience africaine ». Sous la direction de Joseph Ileo, ce groupe culturel formé des congolais avait été le premier à préconiser l'idée de l'indépendance du Congo. Leur engagement avait culminé dans la publication du « Manifeste de la conscience africaine » en 1957 ; ensuite, « la part active des catholiques » à la naissance et aux activités des premiers partis politiques au Congo, dont l'Alliance des Bakongo (ABAKO) et autres. Parmi le peu d'intellectuels et lettrés dont disposait le pays avant l'indépendance, les catholiques viennent en tête de liste ; enfin, « les déclarations en faveur de l'émancipation du Congo et de la décolonisation », spécialement, la déclaration en faveur de l'émancipation politique du Congo, faite par les évêques du Congo-Belge et du Rwanda-Urundi en 1956.

1.2.3. A l'heure de l'indépendance (1960)

Pour avoir œuvré comme une « héroïne dans l'ombre » dans la vague des idées qui ont accéléré le processus de l'indépendance du Congo, l'Église catholique avait poursuivi son engagement. Celui-ci devient progressivement, à partir de cette époque, une action à laquelle participent les prélats catholiques autochtones. La présence d'un nombre de plus en plus élevé des prêtres autochtones dans la hiérarchie catholique avait changé l'intensité de l'engagement de l'Église dans le domaine socio-politique. C'est ainsi que lors de la première décennie de l'indépendance (1960-1970), l'engagement de l'Église est remarquable à travers : « les œuvres catholiques », c'est-à-dire le réseau d'éducation, de la santé et de la promotion humaine ; « l'accompagnement du peuple pendant la succession des rébellions » (1960, 1963, 1964, 1967) : les années qui avaient suivi l'accession du Congo-Kinshasa à l'indépendance ont été douloureuses. L'Église s'était tenue auprès du peuple congolais en l'accompagnant dans ses peines, ce qui fait que l'Église a payé un

lourd tribut avec le nombre importants des missionnaires : évêques, prêtres, religieuses, frères assassinés et martyrisés ; « les déclarations épiscopales pour éclairer la conscience du peuple congolais » : à la lumière de l'Évangile et de la doctrine sociale de l'Église, des déclarations des évêques ont été faites en rapport avec les problèmes sociopolitiques de cette époque. A partir de 1965 jusqu'en 1970, l'Église catholique s'est illustrée par un engagement épistolaire dans ses relations avec le nouveau régime du Président Mobutu et ses soubresauts politiques.

Au cœur de la tourmente de l'idéologie politique de l'Authenticité (1970-1990) du Président Mobutu, l'Église catholique a vécu une période difficile marquée par un conflit ouvert avec l'État zaïrois. L'Église fut privée momentanément de certaines de ses œuvres. Certaines œuvres furent étatisées comme l'Université Catholique Lovanium de Kinshasa, les Instituts Supérieurs créés par l'Église catholique à travers le pays. L'engagement de l'Église s'était orienté pendant ce temps tant dans la défense de sa vocation de servante de la nation, de ses droits, de la foi en Jésus-Christ, que dans la dénonciation des dérives totalitaires du régime de Mobutu et son lot d'antivaleurs. En outre, l'engagement de l'Église s'était illustré par le plaidoyer en faveur du bien commun et droits de l'homme au Zaïre, ce qui a coûté au Cardinal Joseph Albert Malula, archevêque de Kinshasa, un exil de six mois à Rome en 1972.

Durant les années de Transitions vers la IIIe République (de 1990 à 2003), il convient de noter que la période du processus de démocratisation a connu un engagement de l'Église sous plusieurs formes, à savoir l'intensification de la dénonciation de la mauvaise gestion des affaires publiques au Zaïre, les appels à la démocratisation du pays, la participation aux travaux de la Conférence nationale souveraine, la pastorale des droits humains à travers les commissions diocésaines Justice et Paix et les groupes de militantisme prophétique d'inspiration chrétienne tels que le Groupe Jérémie (Bukavu), Groupe Amos (Kinshasa).

2. Définition de la « mystique d'engagement »

Dans le contexte de la Transition politique (2003-2006) vers la Troisième République en République Démocratique du Congo (RDC), l'expression « mystique d'engagement » signifie, tout d'abord : « un engagement actif, responsable, généreux et

avisé des chrétiens aux choix politiques. Cet engagement se fait au nom de la foi chrétienne et de la prise de conscience de la dignité des chrétiens en tant que citoyens de la RDC et citoyens du ciel. Ce type d'engagement peut revêtir une diversité des formes et de responsabilités. Il concerne tous les chrétiens, qu'ils soient ou non dans un parti politique, dans un mouvement catholique ou encore n'appartenant à aucune organisation d'Église ou de la société ».

Ensuite, « c'est une action de l'Église dépassant les dénonciations et les exhortations pour former la conscience du peuple à édifier un État de droit et à s'impliquer dans le processus politique actuel avec une conscience chrétienne bien avisée. Cela devrait conduire les chrétiens à agir au nom de leur foi, partout où ils sont, pour bâtir un État de droit en RDC ».

En outre, « c'est un choix moral face aux enjeux de la Transition. Il vise à combattre l'ignorance politique qui enchaîne le peuple congolais en vue de former sa conscience à la lumière des valeurs morales pour qu'il prépare et participe aux choix politiques à venir en connaissance des causes ».

Enfin, « c'est un appel à l'accomplissement des devoirs de citoyen, notamment ceux en rapport avec l'édification d'un État de droit, à la lumière des valeurs morales et de l'enseignement social de l'Église »¹⁴⁰⁹.

Explicitant leur pensée sur la mystique d'engagement de l'Église, les évêques affirment que cette dernière est une dynamique de l'Église qui amène celle-ci à passer d'une culture de déclarations ou de dénonciations à une culture des gestes concrets pour contribuer à l'avènement d'un État de droit en RDC, à travers notamment la formation civique et électorale du peuple en vue de la réussite de la Transition censée nous conduire aux élections. A cause des appels pressants de la société congolaise actuelle, cette mystique de l'Église catholique est un passage de l'engagement par les lettres pastorales, les dénonciations, les interpellations verbales des gestionnaires de la société congolaise à des actions concrètes de formation du peuple au patriotisme, à la participation à la vie

¹⁴⁰⁹ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*, Tome I : Modules I à IV, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa, 2004, p. 19.

politique et à l'implication dans la construction d'une société démocratique afin de mettre fin à l'arbitraire et aux querelles politiques.

Autrement dit, à travers la « mystique d'engagement », l'Église cherche à sensibiliser le peuple, à le former et à l'habilitier à initier des actions concrètes pour instaurer la démocratie en République Démocratique du Congo. La sensibilisation et la formation visent à une prise de conscience des responsabilités, des devoirs et des droits des citoyens en République Démocratique du Congo pour hâter la démocratie. L'Église est invitée à former les citoyens à leurs droits de participer à la vie politique, à bien élire leurs dirigeants, à comprendre ce qu'est la Constitution, à opter pour des lois justes, à comprendre les enjeux politiques du processus en cours, etc.

Les évêques parlent de la mystique d'engagement en termes d'une « mystique démocratique ». Celle-ci doit se réaliser en priorité à travers l'éducation civique et électorale. L'objectif lointain poursuivi par l'Église est la transformation de la mentalité afin que le peuple cesse d'abandonner la gestion de la cité entre les mains des seuls politiciens qui se montrent si peu soucieux du bien commun. La mystique d'engagement concerne toutes les catégories des baptisés : évêques, prêtres, religieux, religieuses, laïcs (adultes et jeunes), les autres confessions religieuses, etc. Elle se veut une éducation des consciences dont tous ont besoin. Sa priorité, c'est de construire la démocratie à la base, c'est-à-dire dans les quartiers, les communes, les territoires, etc... jusqu'au sommet.

Un tel engagement de l'Église est une mystique dans la mesure où, ne se réclamant d'aucune idéologie de ce monde, se conçoit et entend se réaliser dans la perspective de l'union à Dieu. C'est une démarche intérieure devant déboucher sur une série d'actions animées selon l'esprit chrétien. Communion prophétique, la mystique d'engagement se distingue des activités des partis politiques. Elle s'inspire de l'enseignement social et de la doctrine de l'Église. La visée des évêques congolais n'est ni de constituer une force politique, ni de conquérir le pouvoir. Il s'agit plutôt de contribuer, dans les limites de la mission de l'Église, à la construction d'une société de justice, de paix, des droits, de développement où la dignité de la personne humaine et le bien commun sont respectés. Fidèles à sa tradition, pour réaliser un tel objectif, l'Église recourt aux moyens d'éducation des consciences, la formation civique, la responsabilisation des citoyens et les appels à la conversion des cœurs en partant de l'analyse sociale. Au fond, en

inaugurant la mystique d'engagement, l'Église cherche à promouvoir la culture politique à la lumière des principes de la foi et de sa doctrine. Loin d'elle l'idée de créer une « société chrétienne ». Elle veut seulement contribuer à la construction d'une société respectueuse des valeurs universelles.

Dans cette perspective, la mystique d'engagement est un appel au peuple de Dieu à jouer son rôle prophétique dans la société congolaise ; à y être sel de la terre et lumière qui dissipe les ténèbres (Mt 5, 13-16). En résumé, l'architecture de la mystique d'engagement se comprend mieux à travers le questionnement que voici :

Qui ? Option pastorale des évêques de la Conférence épiscopale nationale du Congo (Cenco), la mystique d'engagement est un programme d'éducation civique et électorale du peuple en vue de l'avènement d'un État de droit en RDC. Elle concerne principalement les fidèles catholiques, les membres des autres confessions religieuses et les autres acteurs de la société.

Quoi ? Cette mystique consiste à donner les notions de base de civisme, de la démocratie, des droits, du fonctionnement d'un État de droit, des élections, de la bonne gouvernance, etc., dans une vision chrétienne, c'est-à-dire à la lumière de l'enseignement social de l'Église.

Comment ? La mystique d'engagement se réalise à travers les sessions de sensibilisation, de conscientisation et de formation, bref à travers l'éducation des consciences donnée aux membres des groupes et mouvements de l'Église. Cette formation vise à habiliter le peuple à jouer activement son rôle dans la construction d'un État de droit en RDC et à s'engager dans un processus résolument démocratique.

Où ? La mystique d'engagement est véhiculée dans toutes les structures de l'Église : provinces ecclésiastiques, diocèses, doyennés, paroisses, secteurs, CEB, mouvements d'action catholique, familles, etc.

Quand ? C'est un programme commencé pendant la Transition (2003-2006), mais qui sera poursuivi sous d'autres formes après la tenue des élections (2006), jusqu'à ce que l'Église s'assure que la RDC a accédé au statut d'un État de droit.

Pourquoi ? L'Église a mis ce programme sur pied pour contribuer à la réussite de la Transition en RDC, en vue de l'avènement d'un État de droit, c'est-à-dire une société où l'on respecte les droits et la dignité de la personne, les libertés fondamentales et où existent le progrès social, le développement, la bonne gouvernance, la justice, la paix, la sécurité, etc¹⁴¹⁰.

5.2.2.1.2. *Plaidoyer pour un nouveau regard de l'Église sur la politique*

Afin d'éviter les abus, les excès de zèle et les déviations possibles dans la mise en œuvre de la pastorale d'engagement de l'Église en éducation civique et électorale, pendant la période de Transition, l'épiscopat congolais a mis au point quelques orientations doctrinales sur les rapports entre foi et politique. Les évêques congolais partent du constat selon lequel la politique n'a pas bonne réputation dans la société congolaise. Dans la mentalité populaire, faire de la politique, c'est mentir. Or mentir est honteux. Le mensonge est un vice. Dès lors, il est important que les communautés des fidèles sachent comment l'Église perçoit-elle la politique¹⁴¹¹.

Dans leur argumentation, les évêques congolais estiment que l'heure est venue d'en finir avec la diabolisation de la politique. Pour les fidèles du Christ, la politique doit être perçue comme « la forme la plus haute de la charité » comme l'affirmait le pape Pie XI en 1927. Car, la foi en Jésus-Christ implique un agir concret. La politique n'est pas en soi une mauvaise chose. C'est un art noble, mais dont on abuse parfois. C'est bien cela qu'affirmaient les évêques du Zaïre en 1972 :

« Tout en déplorant les moyens immoraux, souvent utilisés au cours de l'histoire dans l'action politique, et qui portent à discréditer celle-ci, l'Église n'en estime pas moins pour autant la politique. Elle lui accorde une grande importance. En effet, la politique est la forme « la plus haute et la plus décisive de toutes les activités temporelles » du fait qu'elle crée des conditions dans lesquelles s'exercent et s'épanouissent les autres activités temporelles, le sort des familles et des personnes dépendant pour une large part de la politique. Aussi la politique pose les conditions dans lesquelles doivent s'exercer les activités spirituelles et religieuses (...). Si la politique ainsi entendue, consiste dans l'art et l'effort pour organiser la société à telle enseigne que toutes les aspirations de la collectivité

¹⁴¹⁰ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 19-23.

¹⁴¹¹ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 29.

nationale vers plus de justice et de bien-être puissent y trouver satisfaction, on comprendra que personne- et le chrétien moins qu'un autre- ne puisse refuser sa collaboration »¹⁴¹².

Selon les évêques congolais, les chrétiens sont appelés à transformer le monde, le sanctifier, l'imprégner de l'esprit évangélique. Et cette transformation s'opère dans le travail mais aussi dans la vie sociale et politique ; et il n'y a pas, aux yeux des chrétiens, de plus grande manière d'aimer que de promouvoir un monde de justice, de paix, d'épanouissement de l'homme par la culture. La politique est un lieu de sanctification. Toutefois, estiment les évêques, la foi ne doit en aucun cas être manipulée par la politique. Bien plus, « les chrétiens présents dans différentes formations politiques ne doivent pas, dès lors, s'excommunier, mais devenir dans ce débat des artisans de concorde et de compréhension au service du bien de tous »¹⁴¹³.

Aussi faudra-t-il observer que l'Église à laquelle le fidèle du Christ est incorporé ne se confond pas avec la communauté politique ou l'État. Ces deux entités sont indépendantes l'une de l'autre. Néanmoins, « toutes deux, quoique à des titres divers, sont aussi au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront davantage entre-elles une saine coopération, en tenant également compte des circonstances de temps et de lieu »¹⁴¹⁴.

5.2.2.2. De l'éducation électorale

Le second tome du « Manuel de référence d'éducation civique et électorale », publié en 2005 porte sur « l'éducation électorale »¹⁴¹⁵. Plutôt que d'exposer les mécanismes électoraux, tâche dévolue à la Commission Électorale Indépendante (CEI) pendant la transition (2003-2006), ce module se limite aux principes fondamentaux et aux normes générales en matière d'élections. En outre, la visée de ce module est de former les électeurs congolais que l'ignorance des enjeux électoraux a maintenu longtemps dans une

¹⁴¹² Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 29-30.

¹⁴¹³ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 30.

¹⁴¹⁴ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 30.

¹⁴¹⁵ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*,30.

forme cynique d'esclavage moderne. Cet ouvrage se veut une synthèse de l'enseignement social de l'Église et des notions d'élection en démocratie. Son cadre est pastoral. Il se situe dans la perspective d'éclairage chrétien des consciences humaines¹⁴¹⁶. D'où le souci de présenter la pensée des évêques du Congo sur l'éducation électorale. Les élections libres et transparentes, mode de désignation des responsables de l'autorité politique à tous les échelons, symbole d'un régime démocratique, posent à la conscience du fidèle du Christ deux problèmes moraux, à savoir le devoir civique d'y participer et les critères à suivre dans le choix des dirigeants.

5.2.2.2.1. *Le devoir civique de participer aux élections*

Dans un pays comme la République Démocratique du Congo où la dégradation des mœurs politiques et le règne de l'arbitraire sont manifestes, il est illusoire de rêver des élections libres et transparentes sans éducation civique et électorale préalable des populations. A la veille des premières élections générales et pluralistes, il était important que « tous les citoyens se souviennent (...) de leur libre suffrage, en vue du bien commun », affirme le Concile Vatican II¹⁴¹⁷. En ce sens, « les élections doivent toujours être prises très au sérieux par les chrétiens, leur faisant une grave obligation morale d'y participer, car c'est l'acte politique fondamental qui doit orienter toute la vie sociale, en désignant les responsables de l'autorité politique appelés à faire des choix décisifs pour le pays »¹⁴¹⁸.

Mais cette participation exige que l'on prépare le peuple à opérer un choix judicieux des animateurs politiques. Après avoir, à maintes reprises, souhaité la tenue des élections dans notre pays, l'Église a pris ses dispositions pour y préparer le peuple. Par son éducation électorale, l'Église prévient le peuple de ne pas tomber dans les pièges de l'ethnisme, de la manipulation et des promesses illusoires faites par les candidats à élire.

¹⁴¹⁶ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 5.

¹⁴¹⁷ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*, Tome I : Modules I à IV, Éditions du Secrétariat Général, Kinshasa, 2004, p. 39.

¹⁴¹⁸ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 39.

5.2.2.2.2. *Le choix de dirigeants politiques*

Les évêques préconisent que le choix des dirigeants ou encore des animateurs politiques par le peuple doit s'opérer selon la conscience : « Présente au cœur de la personne, la conscience morale lui enjoint, au moment opportun, d'accomplir le bien et d'éviter le mal. Elle juge aussi les choix concrets, approuvant ceux qui sont bons, dénonçant ceux qui sont mauvais. (...) Quand il écoute la conscience morale, l'homme prudent peut entendre Dieu qui parle »¹⁴¹⁹. A cet effet, les hommes et les femmes s'efforceront d'interpréter les données de l'expérience et les signes des temps grâce à la vertu de prudence, aux conseils des personnes avisées.

Consciente de sa vocation et enrichie par les leçons de l'histoire, l'Église « ne veut plus se lier à un parti ou à un choix politique particulier : considérant les chrétiens comme des citoyens responsables, elle leur laisse l'entière liberté de leurs choix, leur demandant seulement de ne pas négliger les implications morales et spirituelles de tel ou tel choix. Elle demande que ce choix se base sur les qualités humaines de candidats (loyauté, compétence, dévouement à la chose publique), et en même temps sur la nature de leur programme politique »¹⁴²⁰. L'on retiendra que l'Église respecte et aussi promeut la liberté politique et la responsabilité des citoyens. Ainsi, les fidèles catholiques peuvent adhérer au parti politique de leur choix, sans que celui-ci affiche nécessairement son identité chrétienne, mais à condition que ses principes et son projet de société ne soient contraires à la foi et aux valeurs chrétiennes¹⁴²¹.

L'option prise par l'Église catholique au Congo de ne pas se lier à un parti ou à une idéologie politique particulière s'éclaire encore mieux si l'on a à l'esprit l'enseignement donné par le pape Paul VI sur la diversité des situations des chrétiens dans le monde. Dans une lettre apostolique *Octogesima adveniens*, écrite au Cardinal Maurice Roy en 1971, pour célébrer le 80 e anniversaire de l'encyclique « *Rerum novarum* », le pape affirmait que, face aux situations diverses marquées par la persécution des chrétiens dans de régimes autoritaires ou encore leur position de minorité dans certains pays,

¹⁴¹⁹ *Catéchisme de l'Église catholique*, Mame-Cerf, Paris, 1992, n° 1777.

¹⁴²⁰ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.* p. 40.

¹⁴²¹ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 40.

« Il est difficile de prononcer une parole unique, comme de proposer une solution qui ait valeur universelle. Telle n'est pas notre ambition, ni même notre mission. Il revient aux communautés chrétiennes d'analyser avec objectivité la situation propre de leur pays, de l'éclairer par la lumière des paroles inaltérables de l'Évangile, de puiser de principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action dans l'enseignement social de l'Église tel qu'il s'est élaboré au cours de l'histoire (...). A ces communautés chrétiennes de discerner, avec l'aide de l'Esprit-Saint, en communion avec les évêques responsables, en dialogue avec les autres frères chrétiens et tous les hommes de bonne volonté, les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires avec urgence en bien des cas¹⁴²².

Afin de mettre en œuvre ces directives données par le pape Paul VI, les évêques congolais avaient tracé, en 1997, un profil de dirigeants pour le pays, qui reste d'actualité et qui peut guider le vote des catholiques, ainsi que des hommes et des femmes de bonne volonté sans influencer le choix à faire. Pour les évêques, la République Démocratique du Congo a besoin : « 1° de dirigeants qui 'aiment notre peuple' et s'occupent avant tout des 'intérêts de la Nation' et du 'bien-être de notre peuple' ; 2° de 'dirigeants qui ont un sens patriotique' aigu et ne servent pas de relais aux intérêts des puissances étrangères au détriment du peuple ; 3° de 'dirigeants compétents', choisis non pas en fonction du clientélisme ou du tribalisme, sans aucune considération pour la compétence de celui qui est appelé à s'occuper de la chose publique, mais en fonction de leur 'capacité' et de leur 'efficacité' ; 4° de 'dirigeants honnêtes' qui se s'approprient pas les ressources du pays et ne détournent pas impunément les biens d'autrui ou de l'État ; 5° de 'dirigeants nouveaux' qui, dans un esprit de vérité et de dialogue sincère, favorisent la réconciliation et la solidarité entre les différentes ethnies sans les exploiter à des fins politiciennes pour la conquête et la conservation du pouvoir ; 6° de 'dirigeants pacifiques' qui privilégient les négociations à la guerre »¹⁴²³.

Mesurant l'importance des élections, l'épiscopat congolais faisait remarquer que si les congolais veulent sortir de la crise actuelle et progresser, il convient qu'ils confient la gestion du pays aux citoyens qui sont solidement établis l'honnêteté, la

¹⁴²² PAUL VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens* au Cardinal Maurice Roy sur le 80^e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*, 1971, n° 4.

¹⁴²³ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 40.

compétence, l'expérience, l'amour de la paix, le souci de l'unité de la nation, le sérieux et le dévouement dans la gestion des affaires publiques ou privées¹⁴²⁴. Les mêmes évêques ajoutaient aussi qu'il convenait aussi que le dirigeant nouveau « garantisse la paix et la sécurité. Qu'il favorise la construction des infrastructures solides au service du peuple »¹⁴²⁵. Avec ces directives épiscopales relatives à l'éducation électorale, les catholiques étaient avertis qu'ils ne devraient pas voter à cause des cadeaux reçus ou au nom de leur appartenance ethnique, mais en toute liberté de conscience, au regard des critères précédemment définis par les évêques. Il était nécessaire d'ajouter aussi que si le candidat ou le parti politique pour lequel on a voté ne passe pas, il fallait accepter le résultat des urnes et d'éviter de troubler l'ordre social. La démocratie a ses règles de jeu qu'il faut respecter. Autant les fidèles catholiques sont tenues de participer au vote, autant l'Église leur recommande de respecter le verdict des urnes¹⁴²⁶.

5.2.2.2.3. *Défis de la période post-électorale*

Pour l'Église catholique, les élections ne sont pas une finalité en soi. Elles ne signifient pas la fin de la misère du peuple, des difficultés économiques, de la crise multiforme qui frappe la RDC. Les élections ne sont qu'un tremplin, un pas vers un État de droit auquel tous doivent contribuer, à la lumière de la formation civique reçue. La période post-électorale devrait servir pour l'application des principes de cette éducation civique. Cela veut dire que les vrais enjeux d'un État de droit doivent être affrontés après les

¹⁴²⁴ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 40-41.

¹⁴²⁵ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 41.

¹⁴²⁶ L'expérience politique congolaise, et surtout l'engagement de l'Église catholique dans ce domaine, intéresse le Saint-Siège, dans la mesure où celui-ci a toujours encouragé l'Église catholique à apporter sa contribution à la nation congolaise afin de mettre fin à l'instabilité politique dont souffre la RDC depuis son indépendance en 1960. L'Église catholique au Congo étant la plus importante en Afrique noire, le Saint-Siège souhaite la voir jouer un rôle majeur dans l'action que peuvent entreprendre les chrétiens en ce qui concerne l'articulation entre foi et politique en Afrique. C'est donc une action de la périphérie (Église particulière du Congo) vers le Centre (Saint-Siège) qui s'exerce ici. C'est dans ce cadre que le Saint-Siège avait autorisé l'implication de l'Église catholique dans l'organisation de la Conférence nationale au Zaïre avec le choix de Mgr Monsengwo comme Président de ladite Conférence Nationale et même la présidence par le même prélat du Haut Conseil de la République (Parlement de Transition) au Zaïre ; c'est dans le même contexte que le Saint Siège a conclu et ratifié en 2020 un Accord-cadre avec la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêts communs, afin de permettre à l'Église catholique en plus de l'encouragement donné à la Conférence épiscopale nationale du Congo d'exercer une « mission de bons offices » par les évêques Mgr Marcel Utembi et le cardinal Fridolin Ambongo, à la fin du régime de Joseph Kabila (2016).

élections. Les communautés formées à travers l'éducation civique doivent être habilitées à y contribuer. Concrètement, il s'agira pour ces communautés, de :

« amener les dirigeants élus à rendre compte au peuple de la gestion de la chose publique ; veiller au respect des engagements pris pendant la campagne électorale ; appliquer scrupuleusement leur projet de société jugé conforme aux principes de démocratie, de la bonne gouvernance, du respect des droits humains et des libertés des citoyens ; créer les conditions de développement du pays et assurer la paie régulière des salaires ; créer des emplois et lutter contre le chômage ; mettre sur pied une saine politique d'éducation et de santé qui satisfasse les besoins actuels de notre société ; inaugurer une tradition de la bonne gouvernance et d'une gestion saine des ressources économiques et du patrimoine de la nation ; mettre fin à la corruption, au clientélisme politique et à la démagogie ; bâtir un État fort au cœur du continent africain ; assurer la paix et les relations de bon voisinage avec les États frontaliers du Congo ; garantir l'égalité des droits entre hommes et femmes et promouvoir la jeunesse ; mettre fin à l'impunité ; réhabiliter la justice et garantir son indépendance ; soutenir les initiatives privées pour le bien commun ; barrer la route à l'arbitraire et à la conquête de pouvoir par la violence ; promouvoir une éthique de la politique ; promouvoir les valeurs chrétiennes et universelles dans la société ; lutter contre la pauvreté et l'expansion des maladies endémiques, en l'occurrence le VIH/SIDA, la tuberculose, la malaria, etc. ; amorcer le développement durable de la RDC »¹⁴²⁷.

La capacité de relever ces différents défis est à mesurer pendant la campagne électorale. C'est le prix à payer pour améliorer la gouvernance en République Démocratique du Congo où les dirigeants politiques préfèrent gouverner sans disposer de légitimité donnée par les électeurs, ou encore préfèrent accéder au pouvoir à la suite des négociations entre composantes politiques que d'affronter l'électorat.

Au terme de cette réflexion, nous retenons que la « mystique d'engagement » mise sur pied par l'Église catholique pendant la période de Transition entre 2003 et 2006 dans le but de préparer le peuple congolais aux élections démocratiques à travers une phase d'éducation civique, est un exercice de responsabilité pastorale qui s'inscrit dans la ligne de l'authentique tradition de l'Église. Cette initiative de l'éducation civique et électorale consiste pour les chrétiens catholiques à vivre leur foi en la contextualisant dans la

¹⁴²⁷ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO (CENCO)/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition de l'Église catholique 'CARTEC', *Op.cit.*, p. 41-42.

participation à la vie politique de la nation. Pour l'Église catholique, pareil effort suscite nécessairement un engagement qui va au-delà de la vie liturgique et sacramentaire. C'est un engagement qui débouche sur la formation de la conscience, la participation active aux changements sociaux, en vue d'amorcer la construction d'une société harmonieuse et juste, à partir des réalités sociopolitiques, économiques et culturelles qui sont celles du Congo-Kinshasa. Bien qu'incomplets, les éléments fournis dans ce programme d'éducation civique et électorale suffisent pour motiver la mobilisation des communautés congolaises pour l'avènement d'un État de droit en République Démocratique du Congo.

5.2.3. Plaidoyer pour une alternance à la présidence de la République en 2016

Le troisième axe de la contribution théorique que l'Église catholique a suivi dans le cadre du renforcement de l'État faible au Congo est la mission de bons offices accomplie par l'épiscopat congolais au cours du dernier trimestre de l'année 2016 pour parvenir à une alternance à la présidence de la République en 2016, au terme du second mandat constitutionnel du président Joseph Kabila. Selon Léon de Saint Moulin¹⁴²⁸, le Président Joseph Kabila avait prêté serment comme Président de la transition le 26 janvier 2001, dix jours après l'assassinat de Laurent-Désiré Kabila, Président de la République Démocratique du Congo, entre le 17 mai 1997 et le 16 janvier 2001. Joseph Kabila fut élu Président de la République pour cinq ans par un scrutin à deux tours en 2006 et réélu en novembre 2011, par un scrutin ramené à un seul tour selon une procédure précipitée en janvier de la même année. Ce second mandat arrivait à terme le 19 décembre 2016 et la constitution ne lui permettait pas d'en briguer un troisième. Mais à la fin de l'année 2015, les retards dans la préparation des élections commencèrent à préoccuper tout le pays¹⁴²⁹.

En juin 2016, le pouvoir en place avait initié un nouveau discours en faveur d'un dialogue national, dont le but non explicité, d'après Léon de Saint Moulin, était d'envisager l'avenir au cas où les élections ne pourraient se tenir avant la fin de l'année 2016. Un groupe de sept partis¹⁴³⁰ se détachait de la Majorité Présidentielle de Joseph

¹⁴²⁸ Léon de SAINT MOULIN, « Que penser des interventions de l'Église catholique en matière politique ? », in *Congo-Afrique*, n° 523 (Mars 2018), p. 201-212.

¹⁴²⁹ Cf. Léon de SAINT MOULIN, *Art. cit.*, p. 208.

¹⁴³⁰ Léon de SAINT MOULIN, *Art. cit.*, p. 209. Selon l'auteur, note de bas de page numéro 18, il s'agit des partis suivants : l'UNADEF de Mwando Nsimba, l'UNAFEC de Kyungu wa Kumwanza, l'ARC

Kabila, suivi par la démission de Moïse Katumbi, ancien Gouverneur de la province du Katanga. L'épiscopat, réuni en Assemblée Plénière, avait publié le 24 novembre 2015 le Message « Faudra-il encore que le sang coule en RD Congo ? » qui suscita la colère de la Majorité Présidentielle. Il demandait le respect absolu du cadre constitutionnel et institutionnel en vigueur, dénonçant comme « un recul pour la démocratie » la nomination de « Commissaires spéciaux non élus » qui avaient été faite suite à l'érection précipitée de quinze nouvelles provinces qui subdivisaient les anciennes provinces congolaises, et affirmaient que « l'avenir heureux de la RD Congo réside (...) dans la tenue des élections libres et transparentes dans les délais constitutionnels »¹⁴³¹.

L'Église catholique prenait ainsi position face au Dialogue national que le Président Kabila avait réussi à ouvrir le 1^{er} septembre 2016 avec le Togolais Edem Kodjo comme facilitateur, nommé par l'Union Africaine dès le 6 avril 2016. La Majorité présidentielle s'était heurtée cependant à une opposition qui s'était constituée le 10 juin 2016 en « Rassemblement des Forces Politiques et Sociales Acquisées au Changement ». L'Église catholique, sollicitée par le facilitateur Edem Kodjo, avait accepté d'œuvrer pour un dialogue aussi inclusif que possible, tout en affirmant que ce dialogue ne pouvait se tenir que dans le respect de la constitution.

Après avoir accepté de participer au Dialogue national en cours, l'Église catholique avait présenté sa démission le 1^{er} octobre 2016 pour défaut d'inclusivité des participants et aussi parce qu'elle préconisait l'organisation d'une autre réunion dans un cadre plus global de tous les acteurs politiques concernés, c'est-à-dire ceux qui ne participaient pas au Dialogue animé par Edem Kodjo et même ceux qui y participent. Pendant ce temps, la Majorité présidentielle avait débauché des membres des partis qui avaient refusé son invitation au dialogue. Elle avait même commencé le dédoublement de ces partis en faisant enregistrer les fractions dissidentes sous le même nom que leur parti d'origine et elle avait nommé un nouveau Premier ministre le 17 novembre 2016, ce qui constituait une violation flagrante des accords entre la Majorité présidentielle et l'opposition politique congolaise.

d'Olivier Kamitatu, le MSDD de Christophe Lutundula, le PDC de José Endundo, l'ACO de Dany Banza Maloba et le MSR de Pierre Lumbi et de Yves Mobando Yogo.

¹⁴³¹ Léon de SAINT MOULIN, *Art.cit.*, p. 209.

L'enjeu de toutes ces manœuvres entreprises par le régime de Joseph Kabila c'était de vouloir exercer un pouvoir de fait. Le président Joseph Kabila, bien qu'il ait soutenu, à partir de 2006 le processus de démocratisation de la vie politique au Congo qui culminait dans l'organisation des premières élections démocratiques, pluralistes et générales, mettait toujours en avant une gestion politique néo-patrimoniale de l'État, grâce à laquelle il se considérait comme « le propriétaire » du Congo. C'est dans ce contexte que Joseph Kabila n'avait pas organisé les élections estimant qu'il n'avait aucune obligation de quitter le pouvoir. C'est donc pour inverser cette tendance à ne pas respecter les règles du jeu démocratique que les évêques ont accepté d'accomplir la mission de bons offices par laquelle un dialogue inclusif pouvait être envisagé entre la Majorité présidentielle au pouvoir, l'opposition politique et la société civile congolaise dans le but de relancer la machine électorale en panne alors qu'elle constitue le cadre pour conférer la légitimité aux citoyens pour gouverner les institutions politiques du Congo.

5.2.3.1. Mission de Bons offices aux évêques de la CENCO

En RDC, on approchait du 19 décembre 2016, qui était la date limite du mandat du Président Joseph Kabila. Face à la contestation croissante de la légitimité de son pouvoir au-delà de cette date, le Président de la République avait confié une mission de bons offices aux évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO), en date du 28 octobre 2016¹⁴³². Cette mission consistait, précisément, à amorcer un nouveau dialogue entre les délégués de la Majorité Présidentielle, l'Opposition républicaine, l'Opposition politique et la Société civile qui avaient participé au dialogue présidé par le togolais Edem Kodjo, et signataires de l'Accord politique du 18 octobre 2016, d'une part ; et les délégués du Rassemblement des Forces Politiques et sociales, Front pour le Respect de la Constitution et la Société civile, non signataires de l'Accord Politique du 18 octobre 2016.

Pour faire aux négociations politiques entre différentes composantes en cours, les évêques congolais avaient publié le 2 décembre 2016 un communiqué de presse dans

¹⁴³² Marcel UTEMBI Tapa et Fridolin AMBONGO Besungu, « Rapport à son Excellence Monsieur le Président de la République sur la Mission de bons offices de la Cenco », in *Actes de la session extraordinaire de la 54^{ème} Assemblée Plénière des évêques de la Cenco de la République Démocratique du Congo tenue à Kinshasa du 20 au 25 février 2017*, Texte réservé, Secrétariat Général, 2017, p. 17-21.

lequel elle faisait état d'importants points de convergence dans les cahiers de charge qu'elle avait reçus de différentes parties prenantes, mais aussi de six points de divergences qui nécessitaient des échanges directs entre la Majorité présidentielle et l'Opposition, ainsi que la Société civile. Alors qu'une aile dure de la Majorité criait à l'échec de la mission de bons offices, la Présidence de la République publiait un communiqué demandant à la Conférence épiscopale nationale du Congo de poursuivre sa médiation. On arriva ainsi au format réduit, de 30 personnes, du « Dialogue de la CENCO », qui s'ouvrit le 8 décembre 2016 et aboutit, très laborieusement, à l'Accord de la Saint-Sylvestre 2016, ou Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa, 31 décembre 2016¹⁴³³.

5.2.3.2. *L'Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa (31 décembre 2016).*

C'est dans le « préambule » que se trouve donnée la raison d'être de l'Accord Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa. D'une part, il est dit que le dialogue entre la Majorité Présidentielle et l'Opposition politique, la Société civile, le Rassemblement des Forces Politiques et sociales, le Front pour le Respect de la Constitution a été convoqué en tenant compte des « divergences qui existent au sein de la classe politique ainsi que les risques majeurs de division de la Nation face à la crise politique née de l'impasse du processus électoral dont la régularité et la continuité ont été interrompues »¹⁴³⁴. D'autre part, le dialogue du Centre Interdiocésain a été convoqué à cause de l'échec qu'avait connu un autre Dialogue national convoqué plus tôt entre le 1^{er} septembre et le 18 octobre 2016 sous la médiation du togolais Edem Kodjo, et qui a donné naissance à un Accord qui n'avait pas reçu le soutien de toute la classe politique par le fait qu'il n'a pas connu la participation d'une partie des représentants des partis politiques de l'Opposition et de la Société civile¹⁴³⁵.

¹⁴³³ REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO/DIALOGUE NATIONAL INCLUSIF/MISSION DE BONS OFFICES DE LA CENCO, *Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa 31 décembre 2016*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, 2016, 38 p.

¹⁴³⁴ REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO/Dialogue national inclusif /Mission de Bons Offices, *Op.cit.*, p. 5.

La signature de l'Accord dit de la saint Sylvestre nous permet de tenter une petite comparaison entre les trois formes de compromis politique qui ont jalonné la vie politique de la RDCongo depuis 1990 jusqu'à l'année 2016. Il s'agit de la Conférence nationale sous la présidence de Mgr Laurent MonsengwoPasinya (1991-1992), le Dialogue national (1^{er} septembre au 18 octobre 2016) sous la facilitation du Togolais Edem Kodjo ; le Dialogue de la Cenco (28 octobre au 31 décembre 2016) sous la facilitation de Mgr Marcel Utambi et de Mgr Fridolin Ambongo, de la présidence de la Conférence épiscopale nationale du Congo. Si la Conférence nationale se distingue des deux dialogues par sa durée, de même que par sa représentativité nationale. C'est toute la société congolaise qui y avait dépêché ses délégués, qu'il s'agisse des institutions politiques, de l'armée nationale, de la société civile, étant donné qu'il s'agissait de définir un nouveau projet de société qui devait incarner les aspirations sociales, économiques et politiques du peuple zaïrois sous la troisième République. Même si les résolutions prises par les conférenciers ont été bloquées et rendues inopérantes par le régime de Mobutu, la Conférence nationale a permis au peuple de relire son histoire et de se projeter dans un avenir immédiat ou lointain pour comprendre combien la gestion faite de l'État par différentes personnalités congolaises était responsable de la longue crise institutionnelle dont souffre le Congo depuis les années 1970 jusqu'aux années 1990.

S'agissant, ensuite, du Dialogue national dirigé par Edem Kodjo, il s'agissait d'un forum convoqué dans un esprit d'opportunisme politique. Il était voulu par des congolais habitués à de telles assemblées dépourvues de toute légitimité pour parvenir à un partage du pouvoir entre des acteurs incapables d'affronter les urnes. C'est un dialogue qui avait comme objectif d'apporter une caution au pouvoir de fait recherché par le régime politique de Joseph Kabila qui n'avait pas voulu organiser les élections générales dont les présidentielles, dans les meilleurs délais, à partir de septembre 2016. Disqualifié par Joseph Kabila lui-même, ce dialogue national avait donné lieu à un autre dialogue plus représentatif des institutions politiques congolaises.

Enfin, le dialogue organisé par la Conférence épiscopale nationale du Congo. Celui-ci avait été convoqué pour réunir les délégués du pouvoir en place et ceux de l'opposition politique ainsi que les délégués de la société civile qui n'avaient pas pris part aux travaux du dialogue dirigé par Edem Kodjo. La Conférence nationale des évêques

congolais avait donc gagné le pari de réunir sur une même table des adversaires politiques congolais qui avaient des positions diamétralement opposées sur la voie à suivre pour assurer la gestion du pays au terme du second mandat du président Joseph Kabila en 2016 comme les élections n'ont pas été organisées. La force de ce dialogue de la Conférence des évêques est d'avoir donné lieu à un Accord Global et Inclusif dit de la saint Sylvestre qui avait défini les mécanismes acceptés par toutes les parties prenantes au dialogue avec comme but de préparer des élections présidentielles et législatives apaisées. C'est de façon que le dialogue de la Conférence épiscopale nationale du Congo avait réussi à déjouer un plan ourdi par le président Joseph Kabila qui tenait, comme d'autres pays africains, à se maintenir illégalement au pouvoir en procédant à une révision des articles de la Constitution congolaise qui n'acceptent que de telles aventures soient tentées. Mais, le grand défi que tous ces dialogues ont connu au Congo, c'est bien l'absence d'interlocuteurs fiables qui soient capables de respecter les engagements pris vis-à-vis de la nation et du peuple congolais.

5.2.3.3. Mise en œuvre de l'Accord Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa

Parmi les atouts majeurs que comportent l'Accord Politique du Centre Interdiocésain de Kinshasa, il convient de noter qu'il a permis de passer les dates du 19 décembre et du 31 décembre 2016 sans débordements de violences tant redoutées par le peuple congolais. En outre, cet accord stipule bien que le Président Joseph Kabila arrivé au terme de son second mandat ne doit pas se présenter pour un troisième, en vertu de l'article 70 de la Constitution en vigueur en RDC qui stipule que « Le Président de la République est élu au suffrage universel direct pour un mandat de cinq ans renouvelable une seule fois »¹⁴³⁶.

Mais la désignation prévue des titulaires des postes de Premier Ministre de l'Opposition et des membres du Comité National de Suivi de l'Accord et du Processus électoral (CNSA) avait été renvoyée à un « Arrangement particulier », dont la Commission mise sur pied par les évêques de la CENCO avait poursuivi l'aboutissement jusqu'au 27 mars 2017. A cette date, face au blocage dû notamment aux manœuvres dilatoires dans la

¹⁴³⁶ REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO/COMMISSION ELECTORALE INDEPENDANTE, *Constitution de la République Démocratique du Congo*, Kinshasa, mars 2006, article 70, alinéa 1.

préparation des élections et dans les négociations pour les nominations à faire, la Conférence épiscopale nationale du Congo avait déclaré ne pouvoir poursuivre indéfiniment sa mission de bons offices et l'a clôturé par un rapport au Président de la République qui avait sollicité ladite mission de bons offices¹⁴³⁷.

Parmi les préoccupations soulevées par le Présidium de la Conférence des évêques au sujet de l'Accord du Centre Interdiocésain, il le fait que « Les deux familles

¹⁴³⁷ Marcel UTEMBI Tapa et Fridolin AMBONGO Besungu, « Rapport à son Excellence Monsieur le Président de la République sur la Mission de bons offices de la Cenco », in *Actes de la session extraordinaire de la 54^{ème} Assemblée Plénière des évêques de la Cenco de la République Démocratique du Congo tenue à Kinshasa du 20 au 25 février 2017*, Texte réservé, Kinshasa, Secrétariat Général, 2017, p. 17-21. C'est en voyant les manœuvres dilatoires effectuées par le pouvoir de Joseph Kabila, et surtout la mauvaise foi qui l'anime étant donné qu'il ne se représenterait pas aux élections présidentielles pour un troisième mandat en 2018, que Jean Manwelo qualifie l'Accord de la Saint-Sylvestre 2016 en RDC d'un « mort-né ». Dans son article : « L'Accord de la Saint-Sylvestre 2016 en RD Congo : un mort-né », in *Congo-Afrique*, n° 524, avril 2018, p. 350-360, le Père Paulin Manwelo a étudié minutieusement l'Accord de la Saint-Sylvestre 2016 en RD Congo : d'un côté, il explique les raisons de l'échec de cet Accord ; de l'autre côté, il décline les « trois défauts majeurs » qui rendent inopérant cet Accord. Pour ce jésuite congolais, « L'échec de cet Accord réside précisément dans cette 'conviction', c'est-à-dire dans un projet qui entend résoudre la profonde crise congolaise par un simple Accord, fût-il une étape transitoire vers des élections. Dans le processus de règlement des conflits de grande ampleur et de grands enjeux, un tel projet est erroné, car il n'attaque pas le mal à la racine ; il ne peut que proposer des succédanées, des raccourcis qui vont, inéluctablement, conduire à des impasses (p.350).

S'agissant maintenant des défauts majeurs de l'Accord de la Saint-Sylvestre 2016 en RD Congo, le Père Paulin Manwelo en présente trois. Il commence par affirmer que « Le Schéma de l'Accord de la Saint-Sylvestre est, en réalité, une version revue et amendée de l'Accord Politique global et inclusif issu du Dialogue Intercongolais de Sun City avec sa célèbre formule de 1+4 (un Président et trois Vice-Présidents). Le but de l'Accord était le même que celui de Sun City, *mutatis mutandis* : arriver à un consensus national grâce à un partage « proportionnel » des postes ministériels entre la Majorité présidentielle, l'Opposition et la Société Civile, en vue de favoriser un climat apaisé devant conduire aux élections » (p. 353). « Ce schéma comporte trois défauts majeurs : Premièrement, c'est de la naïveté de croire qu'un consensus basé sur le partage du « gâteau national » pourrait conduire à une véritable réconciliation entre les parties antagonistes. Il y a ainsi une confusion de taille entre réconciliation politique et consensus politique. En effet, s'il est vrai que celui-ci peut constituer une étape vers celui-là, il n'est pas évident que le consensus pourra nécessairement conduire à la réconciliation. Il sied donc de bien les distinguer pour ne pas laisser passer outre d'autres éléments fondamentaux d'un véritable processus de réconciliation politique (...). Deuxièmement, le schéma de l'Accord de la Saint-Sylvestre est essentiellement un schéma calculateur ; un schéma qui vise avant tout les intérêts partisans et non le bien commun. Une telle perspective est viciée *ab initio*. Elle porte en elle-même les germes de conflits et de disputes permanents. Un schéma, mort-né. Car, qui dit « intérêts », dit nécessairement « lutte des intérêts » jusqu'à la victoire finale de la loi du plus fort. Voilà qui explique, me semble-t-il, l'impasse dans laquelle se trouve le processus de paix dans notre pays. Au cœur de celui-ci se déroule une lutte sans merci des intérêts égoïstes des uns et des autres, aux dépens du bien commun. C'est dire, en clair, qu'une tentative de résolution des conflits basée sur la logique des intérêts des uns et des autres ne peut qu'accoucher d'une souris. Troisièmement, le schéma de l'Accord de la Saint-Sylvestre est une approche « élitiste » de la résolution des conflits. Il est avant tout l'apanage d'une élite, d'une minorité, sans mandat réel, mais qui prétendent représenter le peuple. Bien plus, les débats et les négociations entre les parties prenantes se tiennent à huis clos, mettant ainsi à mal un principe sacré de la démocratie, à savoir la 'publicité des débats' afin de permettre à la population d'y prendre part, fût-il par une écoute collective. Ainsi, lorsque la population est exclue du processus de réconciliation politique, de quelque façon que ce soit, il va sans dire qu'un tel processus sera biaisé et aura difficilement l'assentiment et l'adhésion de la population » (p.354).

politiques (le Rassemblement et la Majorité Présidentielle) censées s'accorder sur la question de présentation du Premier Ministre n'arrivent pas à dégager un consensus sur les modalités pratiques à définir en cette matière et ce, malgré la médiation de la CENCO. Les discussions durent depuis quelques semaines, mais sans succès. Le Présidium de la CENCO a résolu finalement d'examiner cette question avec les autorités morales de deux familles politiques concernées »¹⁴³⁸.

Suite à la décision de la CENCO d'arrêter la mission de bons offices, le Président de la République a fait avaliser le 27 avril 2017 par les Présidents des deux Chambres du Parlement un « Arrangement particulier » conclu avec quelques transfuges de l'Opposition, puis avait institué le 9 mai 2017, sous la présidence d'un transfuge de l'Union pour la Démocratie et le Progrès Social (UDPS), Bruno Tshibala, un nouveau Gouvernement dont tous les postes régaliens restaient aux mains de la Majorité Présidentielle. En date du 22 juillet 2017, le Président de la République avait nommé un autre transfuge de l'UDPS, Monsieur Olenghankoy comme Président du Conseil National pour le Suivi de l'Accord Global et Inclusif du 31 décembre 2016.

L'Assemblée plénière des évêques du Congo avait publié deux messages vigoureux le 23 juin et le 24 novembre 2017, sous les titres « Le pays va très mal. Débout Congolais », et « Le peuple congolais crie sa souffrance. Allons vite aux élections ». Ces textes soulignaient que les nominations de Tshibala au poste de Premier ministre, et Olenghankoy au Conseil National pour le Suivi de l'Accord du 31 décembre 2016 constituaient de graves entorses à la mise en œuvre de l'Accord de la Saint Sylvestre 2016, car ce sont des transfuges de l'Opposition et non les membres de l'Opposition véritable censée présenter des candidats à ces deux postes. Les mêmes documents des évêques dénonçaient la détérioration continue de la situation économique, sécuritaire et humanitaire. Ils faisaient allusion à l'insécurité persistante dans l'est du Congo, aux troubles du Kasai, aux évasions spectaculaires des prisons, notamment celle de la Prison centrale de Makala à Kinshasa, et à la présence massive, incontrôlée et permanente de

¹⁴³⁸ Marcel UTEMBI Tapa et Fridolin AMBONGO Besungu, « Rapport à son Excellence Monsieur le Président de la République sur la Mission de bons offices de la Cenco », in *Actes de la session extraordinaire de la 54^{ème} Assemblée Plénière des évêques de la Cenco de la République Démocratique du Congo tenue à Kinshasa du 20 au 25 février 2017*, Texte réservé, Kinshasa, Secrétariat Général, 2017, p. 19-20.

groupes armés étrangers sur le territoire national. Ils dénonçaient aussi la lenteur inquiétante avec laquelle se faisait l'enrôlement des électeurs pour les élections générales qui se sont déroulées le 23 décembre 2018.

C'est à la suite de ces messages des évêques, qu'un Comité Laïc de Coordination s'est constitué à Kinshasa et qui avait appelé à des marches dans les rues de Kinshasa du 31 décembre 2017 et du 21 janvier 2018 pour l'application intégrale des accords de la Saint-Sylvestre 2016. La répression que ces marches ont connues avaient entraîné les déclarations du 2 janvier 2018 du Cardinal Laurent Monsengwo, archevêque de Kinshasa, où l'on avait remarqué et retenu surtout l'expression disant qu'« Il est temps que la vérité l'emporte sur le mensonge systémique, que les médiocres dégagent et que règnent la paix, la justice en RD Congo » et du Nonce Apostolique, qui avait confirmé que « la promotion de la justice sociale et la défense des droits civils et politiques des citoyens fait intégralement partie de la Doctrine sociale de l'Église »¹⁴³⁹. Enfin, le 16 janvier 2018, à la Cathédrale protestante du Centenaire, lors d'une célébration demandée par le pouvoir de Joseph Kabila pour le 17^e anniversaire de l'assassinat de Laurent-Désiré Kabila, le Pasteur David Ekofo avait dénoncé la gravité de la situation sociale, politique et économique en termes jugés plus durs encore que ceux du Cardinal Monsengwo, affirmant que pour lui, la RD Congo était un non-État. D'autres prises de parole à travers tout le pays se sont jointes à ces dénonciations¹⁴⁴⁰. C'est dans ce climat de grande méfiance que le peuple congolais s'est avancé vers les élections présidentielles, législatives nationales, et les législatives provinciales qui avaient eu lieu le 23 décembre 2018 et qui ont vu Félix-Antoine Tshisekedi accéder à la magistrature suprême en République Démocratique du Congo, en remplacement de Joseph Kabila Kabange.

Conclusion du cinquième chapitre

Au terme de ce chapitre, il convient de relever les résultats que nous avons obtenus dans le cadre de notre recherche. Comme l'indique son titre, « Esquisse d'une 'contribution théorique' de l'Église catholique au renforcement de l'État faible au Congo », ce chapitre avait comme objectif de montrer la « contribution théorique » de

¹⁴³⁹ Léon de SAINT MOULIN, « Que penser des interventions de l'Église catholique en matière politique ? », in *Congo-Afrique*, n° 523 (Mars 2018), p. 210-211.

¹⁴⁴⁰ Cf. Léon de SAINT MOULIN, *Art.cit.*, p. 211.

l'Église catholique au Congo dans les efforts entrepris pour le renforcement de l'État congolais depuis 1990 jusqu'à l'année 2016. En parlant de « contribution théorique », nous voulons mettre en évidence l'engagement pris par l'Église catholique dans le domaine politique depuis son implantation au Congo, mais de manière spécifique, à partir de l'année 1990, au cours de laquelle le processus de démocratisation de la vie politique au Congo/Zaire a été mis en route par le Président Mobutu.

Après avoir rappelé les principes qui commandent l'action de l'Église dans le domaine politique, dans le but de lever tout équivoque possible entre l'action de l'Église catholique et l'action des partis politiques qui visent la conquête, l'exercice et la conservation du pouvoir politique, nous avons retenu que la contribution théorique de l'Église catholique a suivi trois axes, à savoir le combat pour que l'exercice du pouvoir de l'État obéisse aux normes de la démocratie au Zaïre, l'implication de l'Église catholique dans le projet d'éducation civique et électorale, le plaidoyer de l'Église catholique pour une alternance à la présidence de la République Démocratique du Congo en 2016.

Tout d'abord, le combat pour une gestion démocratique du pouvoir politique. Après avoir vécu une expérience douloureuse d'un quart de siècle de pouvoir autoritaire sous Mobutu, l'Église catholique a pris acte en date du 24 avril 1990 de l'aveu public fait par le Président Mobutu lui-même de la faiblesse de l'État zaïrois suite aux orientations politiques prises par son régime politique et dont le socle était une conception néopatrimoniale du pouvoir. Comme le régime Mobutu s'était résolu à tenter l'expérience du pluralisme politique comme à l'époque de l'indépendance en 1960, l'Église catholique avait pour ce faire réclamer qu'un débat national appelé aussi « Conférence nationale » soit organisé dans le but de procéder à une relecture de l'histoire du pays afin d'évaluer sans complaisance les causes de la faiblesse de l'État, dégager les opportunités à saisir pour éviter que les mêmes erreurs qui ont conduit le pays dans la banqueroute ne se reproduisent plus jamais.

Même si le régime politique de Mobutu avait refusé de tirer les leçons offertes par la Conférence nationale, le peuple congolais a compris combien les choix politiques effectués par les pouvoirs publics peuvent impacter positivement ou négativement le fonctionnement d'un État. D'où le combat mené depuis plus de deux décennies pour que l'exercice du pouvoir politique se fasse dans le respect des principes démocratiques.

Ensuite, l'engagement de l'Église catholique du Congo dans l'éducation civique et électorale. Dans un pays où l'exercice du pouvoir s'est toujours accompagné de la violence et du refus de respecter les règles de jeu démocratiques, le discours sur la démocratisation de la vie politique au Congo/Zaire a eu un impact faible sur la marche de la société congolaise. Pour corriger l'écart entre le discours et les faits vécus en société qui témoignent de l'absence de la démocratie, l'Église catholique a choisi de s'impliquer davantage dans l'éducation civique et électorale du peuple congolais. A travers une pastorale dénommée mystique d'engagement prophétique, les évêques catholiques s'étaient engagés à former le peuple congolais afin qu'il participe pleinement à la vie sociale et politique de son pays pour lui permettre d'influencer positivement la marche de la société et cesser de subir les événements pour en être des acteurs. C'est par l'éducation civique que les congolais peuvent jouer leur rôle dans la société comme des citoyens responsables capables de ne pas soutenir des politiques publiques nuisibles aux intérêts de la collectivité.

Enfin, le plaidoyer pour une alternance à la présidence de la République Démocratique du Congo en 2016. Dans la deuxième partie de la thèse, nous avons noté que la gestion de l'État comme un patrimoine privé est le facteur principal de la faiblesse de l'État congolais. Après avoir effectué deux mandats à la tête de l'État congolais, le président Joseph Kabila n'avait pas préparé les élections générales qui devaient se dérouler en 2016 pour le simple fait qu'il ne devait pas se représenter pour briguer un troisième mandat. Il voulait ainsi exercer un pouvoir de fait qui remettrait en cause le processus démocratique encore fragile.

C'est dans ce contexte que l'Église catholique s'est fermement opposée à toute révision de la constitution de 2006 en vigueur, notamment son article 220 qui stipule que

« La forme républicaine de l'État, le principe du suffrage universel, la forme représentative du Gouvernement, le nombre et la durée des mandats du Président de la République, l'indépendance du pouvoir judiciaire, le pluralisme politique et syndical, ne peuvent faire l'objet d'aucune révision constitutionnelle »¹⁴⁴¹.

¹⁴⁴¹ Journal Officiel de la République Démocratique du Congo/Cabinet du Président de la République, Constitution de la République Démocratique du Congo, 47^e année, Kinshasa, 18 février 2006, numéro spécial, p.75, article 220, § 1.

Au final, il n'y a pas eu de révision constitutionnelle. Mais, pour éviter qu'un vide juridique ne vienne perturber la marche des institutions politiques congolaises bien que dépourvues de légitimité, la Conférence épiscopale nationale du Congo avait reçu une Mission de bons offices du Président Joseph Kabila en octobre 2016 afin d'organiser un Dialogue national inclusif qui réunisse les politiciens de la Majorité présidentielle du régime de Joseph Kabila, les membres de l'opposition républicaine, de l'opposition politique, de la société civile. Leurs travaux conduits sous la médiation de l'Église catholique a donné lieu à l'Accord Politique global et inclusif du Centre interdiocésain de Kinshasa du 31 décembre 2016, dit aussi Accord de la Saint Sylvestre. C'est cet accord, bien que torpillé dans son application, qui a servi de cadre juridique pour organiser le pouvoir pendant la petite transition allant du 31 décembre 2016 jusqu'à 30 décembre 2018, jour des élections générales des députés provinciaux, les députés nationaux et du président de la République.

CHAPITRE 6: ROLE DE SUPPLÉANCE DE L'ÉGLISE À L'ÉTAT CONGOLAIS DANS LE DOMAINE SOCIAL

Après avoir exposé ce que nous avons estimé être une « contribution théorique » de l'Église catholique au renforcement de l'État congolais au cours de trois dernières décennies, nous voulons, dans le présent chapitre, présenter la « contribution pratique » que la même Église offre à l'État congolais, spécialement dans les domaines de l'éducation et de la santé. L'Église catholique a tellement investi dans ces deux secteurs depuis son implantation au Congo en 1880 au point qu'elle joue pratiquement un rôle de suppléance à l'État congolais dans le domaine social. D'une manière concrète, nous prendrons l'Archidiocèse de Bukavu comme échantillon représentatif du rôle de suppléance que joue l'Église catholique auprès de l'État congolais dans le domaine social.

Le choix de l'Archidiocèse de Bukavu s'explique pour deux raisons : d'une part, les initiatives pastorales que prend ce Diocèse dans les domaines de la santé et de l'éducation ont souvent été citées comme une référence pour les autres diocèses du Congo ; d'autre part, toutes les guerres qui déstabilisent le Congo depuis trente ans, partent toujours de la Province du Sud-Kivu dont Bukavu est le chef-lieu. Pendant toute cette période durant laquelle l'Est du Congo est secoué par des guerres récurrentes et les violations des droits humains dont elles s'accompagnent, l'Archidiocèse de Bukavu s'est toujours placé en première ligne pour défendre les droits élémentaires des populations congolaises à la vie, à la santé, à la scolarisation, à l'eau potable, au développement, à la liberté d'expression, etc. C'est donc pour assurer la visibilité de l'engagement social de l'église particulière de Bukavu que nous examinons de près les problèmes de l'éducation et de la santé.

En acceptant de mener un combat d'avant-garde dans lequel trois archevêques-Mgr Christophe Munzihirwa, Mgr Emmanuel Kataliko, Mgr Charles Kambale- ont perdu leur vie pour avoir témoigné de la vérité et réclamé la justice pour le peuple congolais meurtri par les années de guerre, l'Église catholique de Bukavu exprime sa solidarité avec le peuple congolais mais aussi envers tout homme car la mission pastorale est accomplie au bénéfice de toutes les personnes sans exception.

A la question de savoir pourquoi l'Église catholique au Congo s'investit fortement dans l'œuvre de l'éducation de la jeunesse et de la santé de la population qui sont des tâches qui appartiennent en propre à l'État, il convient de reconnaître qu'il s'agit là des deux domaines prioritaires pour l'évangélisation. En outre, comme nous l'avons déjà noté chez Lansana Kouyaté, il est communément reconnu à l'État moderne six fonctions régaliennes qui s'appliquent à la politique étrangère, à la sécurité du territoire, à la sécurité des biens et des personnes, au respect du droit et imposition de la justice, à l'éducation et à la santé¹⁴⁴². L'État est censé assurer aux citoyens sécurité, santé, éducation, bons services publics de base, création et entretien des infrastructures, création des conditions optimales d'emploi, paix sociale, etc...

Mais, comme nous l'avons remarqué à travers l'analyse des rapports de la Conférence nationale Souveraine au Zaïre (1991-1992), à partir des années 1980, l'État zaïrois n'a plus fait de l'éducation et de la promotion de la santé une priorité. En ce qui concerne le secteur de l'éducation nationale, la Conférence nationale précise que « le système éducatif national a échoué à cause d'une politisation et une étatisation excessives mais aussi (à cause) d'un manque de planification cohérente, soutenue par des ressources conséquentes, autant que par des évaluations périodiques en fonction notamment du marché d'emploi »¹⁴⁴³.

Quant à la santé, la même Conférence nationale déclare que

« malgré les prises de positions officielles sur le plan national et international, la santé des populations n'a jamais été perçue comme étant un droit fondamental des citoyens ni comme base du développement socio-politique dans le pays. Cette situation a entraîné une démission progressive de l'État dont découle l'insuffisance et le délabrement des infrastructures, le manque ou l'insuffisance de médicaments et d'équipements, le coût élevé et incontrôlé des soins, la recrudescence des maladies jadis contrôlées et la démotivation des professionnels de santé »¹⁴⁴⁴.

¹⁴⁴² Lansana KOUYATE, « Les défis actuels de l'État en Afrique, une introduction », in M. GALY et E. SANNELLA (dir.), *Les défis de l'État en Afrique. Actes du Colloque de Milan*, CREA, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 38.

¹⁴⁴³ REPUBLIQUE DU ZAÏRE/CONFERENCE NATIONALE SOUVERAINE, *Rapport final des Travaux présenté par Maître Kinkela-vi-Kan'sy, Rapporteur Général*, Kinshasa, Palais du peuple, 06 décembre 1992, p. 33.

¹⁴⁴⁴ REPUBLIQUE DU ZAÏRE/CONFERENCE NATIONALE SOUVERAINE, *Op.cit.*, p. 36.

Face à ce double défi qui place la population congolaise à la croisée des chemins, nous allons présenter la contribution pratique que l'Archidiocèse de Bukavu a offert à l'État congolais, aussi bien dans le domaine de l'éducation que dans celui de la santé, afin de palier tant soit peu à la faiblesse d'engagement de l'État congolais dans le domaine social.

6.1. *L'engagement de l'Église catholique à Bukavu dans le secteur de l'éducation (1990-2018)*

Pour apprécier la contribution de l'Église catholique à Bukavu dans le secteur de l'éducation scolaire, nous prenons l'année 1990 comme point de départ de notre réflexion. L'intérêt pour cette dernière décennie du XXe siècle s'explique par le fait que

« L'année 1990 marque le début proprement dit de la déliquescence de l'État congolais. En effet, l'État était devenu incapable d'assurer les services publics à la population : respect de la loi et promotion des droits humains, éducation, santé, etc. Suite à ces carences de l'État, l'enseignement public s'est dégradé ; la situation sanitaire s'est dramatiquement détériorée avec l'arrêt du soutien des partenaires extérieurs et la longue descente (en enfer du pays) dans les années de conflit. Aussi la société civile apprit-elle à s'organiser pour s'assurer ces services fondamentaux. Cette année 1990 ouvre l'avènement de la Troisième République au Congo et le début de la démocratisation redécouverte comme nouvelle clé pour son développement. Elle restera celle où la hiérarchie catholique renonça à son silence face aux abus du pouvoir en place »¹⁴⁴⁵.

Pour atteindre l'objectif que nous nous assignons dans cette section, nous allons tout d'abord rappeler le contexte sociopolitique dans lequel la crise scolaire a vu le jour au Congo/Zaire au cours des années 1970 (1). Le rappel de ce contexte permet de comprendre ensuite le rôle de suppléance joué par l'Église catholique à Bukavu dans le domaine scolaire à partir de l'année 1990 suite au désengagement de l'État de toutes ses obligations vis-à-vis de l'éducation de la jeunesse (2), ce qui n'est pas sans conséquences sur l'évolution de la société congolaise, notamment la carence des cadres formés dont l'État a besoin pour son fonctionnement. Enfin, nous examinerons l'action de l'Archidiocèse de Bukavu dans l'enseignement universitaire, à travers la création de l'Université Catholique de Bukavu en 1989 (3), en dépit de l'expérience douloureuse de

¹⁴⁴⁵ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Le partenariat Église-État dans l'Archidiocèse de Bukavu au Sud-Kivu (1990-2012)*, Paris, L'Harmattan, 2017, p. 19.

l'étatisation de l'Université catholique *Lovanium* de Kinshasa que l'Église catholique avait mal vécue au Congo/Zaïre au cours de l'année 1971.

6.1.1. Contexte sociopolitique de la crise de l'éducation scolaire au Congo/Zaïre (1960-1990)

Jusqu'en 1960, les Missionnaires (prêtres et religieux et religieuses venus de l'Occident) avaient le monopole de l'organisation et la gestion des écoles à Bukavu tout comme dans tout le Congo. Au niveau national, ils accomplissaient cette gestion des écoles à travers le Bureau de l'Enseignement Catholique (BEC) créé depuis 1951. Dès 1961, les autorités politiques du pays, aidées par l'UNESCO, décidaient de réformer l'enseignement, afin d'adapter la formation scolaire à la réalité sociale nouvelle du Congo indépendant. Après deux mois de travaux, les décisions étant prises, l'ordonnance n° 174 du 17 novembre 1962 fixait les structures et les programmes de l'enseignement primaire et secondaire. Selon cette réforme, l'enseignement catholique est ainsi appelé à s'intégrer dans l'Enseignement National. On assiste à l'unification des programmes d'enseignement et au regroupement des écoles en réseaux d'enseignement ou régimes de gestion : catholique, protestant et officiel. Dorénavant, l'État congolais se réserve le droit d'organiser et de contrôler l'ensemble du système scolaire. Dès 1961, il y avait un programme unique pour les écoles secondaires, tandis que le programme des écoles primaires était disponible à partir de 1963.

L'avènement de la Deuxième République avec Mobutu comme président de la République à partir de 1965 remettait en question la collaboration entre l'État et l'Église (catholique). Suite aux tensions qui ont suivi la remise en question de cette collaboration entre les deux institutions, le Président Mobutu avait pris le 12 juin 1969 la décision d'imposer l'étude du « manifeste de la N'sele »¹⁴⁴⁶ comme base du civisme à tous les niveaux de l'enseignement national. Cette directive du Président Mobutu avait été confirmée par la décision du Bureau Politique du Mouvement Populaire de la Révolution du 31 juillet 1969 visant à prendre en main la vie de l'étudiant, de l'organiser et de la contrôler conformément aux options énoncées dans le manifeste de la N'sele.

¹⁴⁴⁶ Il s'agit d'un petit livre d'une trentaine des pages qui présente les grands axes de l'idéologie politique du régime de Mobutu dont le socle est le parti dénommé le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) créé en 1967 et qui est devenu un Parti-État, un parti politique qui a absorbé l'État zaïrois.

La réaction de l'épiscopat congolais réuni dans sa session du Comité Permanent d'août 1968 ne s'est pas faite attendre. Les évêques estimaient que cette tendance à la politisation constitue un problème de toute première importance qui déborde le cadre de l'enseignement et concerne tant le pays que l'Église. Il fallait donc entreprendre une étude approfondie et systématique de façon à pouvoir préciser les relations entre l'Église et l'État pour qu'une collaboration efficace soit possible entre eux dans le respect de l'autonomie et du caractère propre des deux pouvoirs (temporel et spirituel) ainsi que de la liberté des consciences individuelles¹⁴⁴⁷. Cela annonçait visiblement le conflit qui allait éclater dans les relations entre l'Église et l'État zaïrois.

Rappelons que la politique menée par l'État zaïrois des années 1971-1975 fut marquée non seulement par la tendance à embrigader l'Église catholique dans les organes du Parti-État, mais encore par la prétention de s'y substituer. Dans le but de limiter l'influence étrangère et surtout la prédominance de l'Église catholique, l'État zaïrois avait unifié la gestion administrative et académique de l'enseignement supérieur et universitaire, puis avait décidé en août 1971 de nationaliser l'Université catholique Lovanium de Léopoldville et des autres instituts supérieurs du pays appartenant à l'Église. Cette étatisation du réseau catholique de l'enseignement fut le déclencheur de la crise la plus grave qui avait opposé l'Église et l'État au long de l'année 1972. L'Église a eu ainsi à affronter l'idéologie politique de Mouvement Populaire de la Révolution (le parti de Mobutu) qui imposait la divinisation de la personne de Mobutu tout en considérant son parti politique, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) comme une église à l'instar de l'Église catholique¹⁴⁴⁸.

Pour ces deux antagonistes, à savoir l'Église catholique et l'État, l'école devenait alors un terrain propice à l'infiltration de leurs idéologies. Chacun concevait l'enseignement comme un instrument au service de son dogme : politique pour Mobutu ou religieux pour l'Église catholique. Alors que l'Église insistait sur l'évangélisation des âmes, Mobutu de son côté voulait introduire par le cours de civisme sa doctrine de

¹⁴⁴⁷ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 158.

¹⁴⁴⁸ Nous renvoyons ici au deuxième chapitre de notre thèse où nous avons longuement analysé la conception de l'État selon l'Église catholique au Zaïre, spécialement durant la Deuxième République de 1965-1990.

l'authenticité entendue « comme l'étude de la pensée et des actions du guide »¹⁴⁴⁹ qu'il était pour le Zaïre. L'une des exigences de l'idéologie politique de l'Authenticité selon Mobutu devait être l'abandon des prénoms chrétiens d'origine européenne. Par conséquent, selon l'esprit et la lettre de l'Ordonnance-loi du 30 août 1972, tout ministre du culte qui conférerait un prénom étranger à un adepte zaïrois lors du baptême serait menacé de sanctions pénales. L'Église catholique fut profondément choquée par ce projet idéologique du régime de Mobutu qui avait suscité une violente controverse entre les deux institutions. Dès lors, sous l'impulsion du Cardinal Malula, l'Église s'était constituée en contre-pouvoir face au Président Mobutu. Sans renier les valeurs les plus authentiques de sa tradition, l'Église catholique ne consentait pas à la modification des noms chrétiens. Devenu la cible d'une campagne d'accusations, de dénigrement et d'intimidation, le Cardinal Malula ne cessait pas d'exprimer ses critiques contre la politique zaïroise du recours à l'authenticité. Expulsé du pays, le cardinal Malula s'était exilé à Rome le 11 février 1972. Après négociations en vue de son retour au Zaïre, le 28 juin 1972, il s'était observé une nette amélioration des rapports entre l'Église catholique romaine et l'État zaïrois¹⁴⁵⁰.

Devant la résistance de l'Église à l'idéologie de l'authenticité, le pouvoir en place s'engagea dans la lutte contre tout héritage culturel du christianisme au Zaïre. Par son entreprise de diffamation du patrimoine catholique, ce pouvoir entendait d'une part supprimer toute opposition politique, et d'autre part, réduire l'influence de l'Église catholique sur certains secteurs de la vie nationale comme l'enseignement de la jeunesse. Cette tentative visait à soumettre l'Église au contrôle de l'État de telle sorte qu'elle cesse de constituer une autorité concurrentielle, une opposition à l'action politique de Mobutu. Pour exécuter le programme d'étatisation de l'enseignement, le Conseil Exécutif (Organisation d'exécution des décisions du Bureau Politique du parti de Mobutu) annonçait le 17 janvier 1975 la confiscation de tous les biens meubles et immeubles appartenant aux réseaux de l'enseignement et touchant de près ou de loin à l'enseignement. Les biens meubles et immeubles devenaient propriété de l'État et par conséquent ils étaient placés directement sous le contrôle exclusif du département de l'Éducation nationale. Il était interdit aux anciens responsables des réseaux d'enseignement d'agir, même à titre

¹⁴⁴⁹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 158.

¹⁴⁵⁰ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 159.

privé, au nom de leurs anciens réseaux, sur ces biens, sous peine de poursuites judiciaires et de sévices rigoureux¹⁴⁵¹.

Bien plus, dans les œuvres scolaires de l'Église catholique¹⁴⁵², les mesures de nationalisation et de déconfessionnalisation de l'enseignement ont placé toutes les écoles du Zaïre sous le contrôle de l'État. Prenant acte de cette décision, les évêques déclaraient que

« L'Église catholique est dégagée de toute obligation contractuelle vis-à-vis de l'État et des citoyens pris individuellement. Le personnel ecclésiastique et religieux ne peut continuer à assumer des tâches de direction et d'administration que par suppléance et jusqu'à la fin de l'année en cours. L'Épiscopat prend également acte de la suppression dans les écoles de l'État du cours de religion. Par conséquent il déclare qu'il retire des écoles tous les professeurs de religion ecclésiastiques et religieux pour les verser dans une catéchèse extra-scolaire »¹⁴⁵³.

Parmi les implications de cette rupture entre l'Église et l'État en matière d'éducation, les évêques du Zaïre déclarent que sont

« finis les contrats, finis le recrutement et la gestion personnalisée qui tiennent compte de la compétence et des valeurs de vie de l'enseignant ; finis l'action au ras du sol des inspecteurs diocésains sillonnant les espaces de leurs attributions ; finies les conventions avec des organisations non-gouvernementales, finis les réseaux scolaires (...), finies les responsabilités de partenaires efficaces ; fini l'idéal d'une éducation intégrale selon les convictions des parents ; finie l'éducation à la responsabilité, à l'intériorité, à la gratuité, au service des autres ; finie la conscience professionnelle ; finie la préparation à la vie universitaire et à la vie active pour le bien commun ; adieu les valeurs, adieu l'éducation de la personne humaine... »¹⁴⁵⁴.

A la suite de ces mesures d'étatisation, les évêques présentèrent successivement les démissions collectives du personnel ecclésiastique et religieux oeuvrant dans les écoles de leurs diocèses. Comme le Président Mobutu avait été choqué par la prise de position des évêques d'abandonner les écoles étatisées, il qualifiait ces différentes

¹⁴⁵¹ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 159-160.

¹⁴⁵² Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 160. L'auteur affirme que, selon les statistiques, durant l'année scolaire 1972-1973 en guise d'exemple, le réseau catholique de l'enseignement primaire et secondaire absorbait à lui seul 61% d'élèves alors que le réseau officiel ne regroupait que 13%, note 599.

¹⁴⁵³ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 160.

¹⁴⁵⁴ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 160.

démissions collectives du personnel ecclésiastique d'actes de sabotage de l'Épiscopat contre l'action de l'État zaïrois. Tous les postes laissés par les religieux furent en revanche cédés aux laïcs pour la plupart partisans du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), le parti de Mobutu. Ces derniers se mirent à s'enrichir avec les biens des écoles étatisées. Deux ans avaient suffi pour parachever la destruction du système éducatif provoquée par ces mesures d'étatisation qui parachevaient la rupture nette entre l'Église catholique et l'État zaïrois.

Les conséquences que l'enseignement a connues dans cette débâcle de l'étatisation au Zaïre sont fâcheuses : dégradation et pillage des fournitures et infrastructures scolaires, inscriptions des élèves contraires aux critères, immoralité dans les écoles, etc. De telles conséquences ont influé négativement sur la qualité du système éducatif et entraîné la baisse du niveau scolaire. Ce système s'effondrera vraiment lorsqu'il s'en était suivi d'une part, la suppression de la gratuité de l'enseignement qui consacre la sélectivité et l'exclusion de l'école de nombreux élèves dont les moyens sont limités et, d'autre part, l'absence ou les longs retards de paiement des maigres salaires des enseignants¹⁴⁵⁵.

Au regard de ces conséquences néfastes que subissait l'éducation nationale, le jugement du peuple zaïrois était sans appel : l'étatisation des écoles était considérée comme un crime contre la nation. Pour forcer le Gouvernement à remettre les écoles à l'Église catholique, les mères catholiques de Kinshasa s'étaient insurgées contre l'immoralité dans les écoles par une marche dans les rues en scandant des propos dont la menace était à peine voilée : « (...) Nous disons : Non ! Arrêtez !... Rendez à l'Église ses écoles !... Pour qu'elle enseigne le patriotisme !... Pour qu'elle redonne la morale et la conscience à notre jeunesse !... »¹⁴⁵⁶. Notons que ces réclamations des parents et les dévastations honteuses que les écoles ont subies avaient obligé le Président Mobutu à se rendre compte de l'échec de son ambition. Incapable de redresser la situation, empêtré dans des difficultés économiques dues à la débâcle de la politique de « zaïrianisation » des commerces et entreprises aux mains des étrangers, confronté au mécontentement de la population zaïroise et même d'une partie de l'armée, le régime s'était vu obligé de

¹⁴⁵⁵ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 160-161.

¹⁴⁵⁶ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 161.

négocier avec l'Église la restitution des écoles aux anciens gestionnaires¹⁴⁵⁷. Le Président Mobutu avait vite « compris qu'il ne fallait pas avoir l'Église catholique contre soi. Et faute de pouvoir en faire un véritable bras séculier comme à l'époque coloniale, fallut-il, pour lui, au moins, obtenir de ses plus hauts représentants une cohabitation non conflictuelle »¹⁴⁵⁸, ce qui le poussa à la rétrocession des écoles aux Églises.

6.1.1.1. De l'étatisation des écoles à la signature de la convention de gestion des écoles nationales (1974-1977)

Pendant la courte période de quatre ans au cours de laquelle l'étatisation des écoles confessionnelles s'est accomplie, l'État zaïrois avait donc ravi à l'Église catholique ses écoles pour en faire des écoles nationales par la suppression des réseaux catholiques, de gestion des écoles. L'Inspecteur diocésain qui est un prêtre était renvoyé à la paroisse pour s'occuper d'autres activités pastorales pendant que des laïcs collaborateurs de l'Inspecteur diocésain rejoignaient le bureau de l'Inspection officielle des écoles. Les archives de l'Inspection Diocésaine des écoles étaient détruites et d'autres emportées à la Division Régionale de l'Enseignement. Dans les écoles, le cours de religion désormais supprimé, est remplacé par le cours d'éducation civique et politique où l'on enseigne le Mobutisme, c'est-à-dire la vie et la pensée du Président Mobutu, l'idéologie de son parti, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) qui est le « Recours à l'Authenticité ».

Selon cette idéologie, les prénoms chrétiens sont remplacés par les noms puisés dans les traditions congolaises. Tous les symboles de la religion catholique comme le crucifix, la statue de la Vierge Marie, les statuts des saints, etc. devaient être détruits. Avant le début des cours, au matin, les élèves exhibent des danses et des chansons révolutionnaires à la gloire du Président Fondateur du MPR, le Président Mobutu. On assiste ainsi à la déchéance morale du personnel enseignant, à tel point que certains enseignants et directeurs d'écoles étaient devenus polygames, en même temps que la corruption qui battait son plein dans les écoles.

¹⁴⁵⁷ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 161-162.

¹⁴⁵⁸ José Patrick NIMY MayidikaNgimbi, *Je ne renie rien Je raconte... L'histoire d'un parcours sur un parcours d'histoires*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 207 ; Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 162.

Comme la crise scolaire devenait intenable à Bukavu comme ailleurs au Zaïre, puisque le niveau de formation dans les écoles ne faisait que baisser au jour le jour, les parents avaient sollicité l'Église catholique pour qu'elle reprenne le travail d'éducation dans les écoles. Des contacts furent entrepris entre l'Église et l'État, à cet effet, et l'issue de ces contacts était la signature de la convention de gestion des écoles nationales par les Églises catholique, protestante et kimbanguiste le 26 février 1977. En d'autres termes, pour remédier à l'échec flagrant de l'étatisation des écoles, l'État zaïrois avait envisagé de procéder à la rétrocession des écoles à l'Église catholique et aux autres organisations confessionnelles, mais par voie de négociation.

Cependant pour l'Église catholique, il était difficile de reprendre les écoles sans poser des conditions visant à instaurer des garde-fous pour sécuriser la nouvelle page de collaboration avec l'État zaïrois qui allait s'ouvrir. Cette collaboration sous-entendait d'une part la définition des prérogatives, des rôles de chaque partie dans cette nouvelle implication dans l'enseignement et, d'autre part, la prévention d'éventuelles tentatives de ravir à nouveau les écoles rétrocédées. Pour mieux organiser et gérer le secteur éducatif, et assurer en même temps une formation intégrale à la jeunesse, il fallait établir le cadre de collaboration qui requiert non seulement le respect des aspirations profondes de chaque partenaire, mais aussi la contribution spécifique et efficace de chacun pour les œuvres communes.

Soucieuse de définir les termes de cette convention de collaboration avec l'État, l'Église écrivit dans l'aide-mémoire adressé au chef de l'État le 20 décembre 1973 : « (...) Nous ne pourrions donc collaborer de la même manière que nos prédécesseurs l'ont fait (...). Concrètement, le caractère laïc de l'État ne permet pas aux évêques d'entrer dans les organes de conception et de décision comme représentant de l'Église-Institution (...). Nous sommes disposés à collaborer à d'autres niveaux, là où il s'agit de conseils, de consultation, d'actions sociales »¹⁴⁵⁹. En novembre 1976, « à la demande de l'État, les responsables des Églises Protestante et Kimbanguiste se joignirent à la négociation en vue

¹⁴⁵⁹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 162.

d'aboutir à une Convention unique pour les trois grandes Églises chrétiennes. Les discussions se firent entre les experts de toutes les parties »¹⁴⁶⁰.

A l'issue de plusieurs mois de négociation, la gestion des écoles fut effectivement rétrocédée à l'Église catholique. La procédure avait abouti à une convention signée le samedi 26 février 1977 entre l'Église catholique et l'État zaïrois. Son objet porte sur cinq points fondamentaux, à savoir : l'organisation interne des écoles, en vue d'assurer le respect des normes fixées par l'État d'une part et le Règlement d'Ordre Intérieur de chaque Église d'autre part ; le fonctionnement des écoles selon les règlements généraux de l'Éducation nationale ; la gestion du personnel enseignant ou administratif oeuvrant au sein des écoles conventionnées ; la gestion financière et la comptabilité ; l'organisation de la vie sociale des élèves¹⁴⁶¹. Sont appelées Écoles Conventionnées Catholiques, les écoles de l'État confiées à la gestion de l'Église catholique sur base d'une convention scolaire définissant tant les responsabilités de l'Épiscopat que celles des associations gestionnaires, les qualités du milieu éducatif par rapport au personnel et aux élèves ainsi que les principes d'organisation interne, les éléments de coordination, encadrement et intégration à l'Enseignement National¹⁴⁶².

6.1.1.2. Gestion des écoles conventionnées catholiques : de 1977 à nos jours

Après la signature du texte de la Convention de gestion des écoles nationales, les écoles qui appartenaient autrefois au réseau catholique avaient été reprises par l'Église catholique à Bukavu. Ce texte de la Convention définit les attributions de l'État et celles de l'Église dans la conduite des écoles dites Conventionnées. L'État est le pouvoir organisateur des toutes les écoles conventionnées. A ce titre, il agréé les écoles créées par l'Archidiocèse de Bukavu et pourvoit à leur financement, c'est-à-dire au salaire du personnel, aux frais de fonctionnement, à la construction et à la réhabilitation des infrastructures scolaires. Cela peut se comprendre mieux si l'on rappelle le fonctionnement de la structure administrative du secteur éducatif congolais.

¹⁴⁶⁰ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 162-163.

¹⁴⁶¹ Nous trouvons le texte de la « Convention de gestion des écoles conventionnées catholiques » du 26 février 1977, dans Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Église et Société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, p. 246-250 ; Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 163.

¹⁴⁶² Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 163.

6.1.1.2.1. *Organisation administrative pédagogique*

L'État congolais est le pouvoir organisateur et propriétaire du secteur éducatif. Trois ministères se partagent la charge des sous-secteurs clés du système éducatif congolais. Le ministère de l'Enseignement Primaire, Secondaire et Technique (EPST), le ministère de l'Enseignement Supérieur et Universitaire (ESU), et le ministère des Affaires sociales (MAS). Chacun de ces ministères est dirigé : au niveau central, par un ministre nommé par le Président de la République et responsable devant le Parlement ; au niveau provincial, par un ministre provincial nommé par le Gouvernement et responsable devant le Parlement provincial. L'ensemble des services administratifs et pédagogiques est placé sous la direction d'un secrétaire général qui exécute la politique du Gouvernement et assure la pérennité de l'action administrative. Ajoutons qu'au niveau provincial, le ministère opère par les Chefs de division et sous-division de l'Enseignement. L'État ainsi représenté, conserve certaines obligations telles que la responsabilité et la planification des programmes, l'inspection et les finances pour le paiement du personnel, les frais de fonctionnement, l'entretien et l'extension des constructions nationales¹⁴⁶³.

6.1.1.2.2. *De la politique de partenariat*

Le ministère de l'Enseignement primaire, secondaire et Technique (EPST) a, de tout temps, mené son action en impliquant des partenaires (parents, associations religieuses, syndicats, etc.) oeuvrant par devoir ou intérêt dans le sous-secteur de l'enseignement. Inscrivant son action dans le processus de planification et de développement du sous-secteur, ce ministère bénéficie aussi de l'appui technique et financier des bailleurs de fonds tels que la Banque Mondiale, la Banque Africaine de Développement (BAD), la Coopération Technique Belge, l'Agence Française de Développement (AFD), l'USAID, la Coopération Britannique, l'UNESCO, l'UNICEF, la Coopération avec l'Espagne et l'Inde dont le projet est en élaboration. Ce ministère exerce son autorité par ses services administratifs et pédagogiques aux niveaux central, régional et sous-régional. Dans son action, le ministère tient compte des stipulations de la Convention et de l'avis des signataires de ladite Convention signifié par la Commission Mixte. Il lui revient d'organiser les examens d'octroi de certificat de cycle primaire et de diplôme de fin

¹⁴⁶³ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 173.

de cycle secondaire. Les inspecteurs accomplissent au nom de l'autorité du Département toute mission d'inspection qui leur est confiée et font rapport à leurs chefs hiérarchiques après avoir donné connaissance de leurs conclusions aux chefs d'établissement ; ces derniers avertissent immédiatement leur Représentant légal et le Coordinateur diocésain¹⁴⁶⁴.

En revanche, il revient à l'Église comme partenaire de l'État, d'assurer l'exécution des tâches, l'organisation interne des écoles conventionnées, de telle sorte que toute intervention extérieure ne se fasse que par la voie hiérarchique. Au niveau national, elle est représentée par la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). Cette assemblée des évêques délègue par la suite au Coordinateur national des Écoles Conventionnées Catholiques le pouvoir d'assurer un suivi éducatif au nom de l'Église catholique au Congo. Au niveau provincial, le Coordinateur du diocèse métropolitain joue le rôle de représentant de la conférence épiscopale provinciale. Au niveau local, l'ordinaire du lieu d'implantation est le responsable de l'exécution de ladite Convention (art.2). Il peut se faire représenter par le Coordinateur diocésain. Tout en gardant contact avec sa hiérarchie, le Coordinateur provincial et diocésain de Bukavu organise son appareil administratif de manière à faciliter les rencontres, la communication avec ses partenaires : l'État, les représentants de l'Église, les ONG, les conseillers, les chefs d'établissements, les enseignants, les parents d'élèves¹⁴⁶⁵.

S'agissant de l'organisation des écoles dans l'Archidiocèse de Bukavu, il faut dire que la Coordination des écoles travaille à trois niveaux d'enseignement : Tout d'abord, le niveau maternel ou pré-primaire qui s'adresse aux enfants de 3 à 5 ans comme prolongement de l'éducation familiale. Il est facultatif ; ensuite, le niveau primaire est organisé en un cycle de six ans répartis en trois degrés : élémentaire, moyen et terminal. Sont admis en première année de primaire, les enfants ayant six ans révolus. Ce cycle répond aux besoins éducatifs fondamentaux de l'enfant et prépare celui-ci à l'enseignement secondaire ; enfin, le niveau secondaire qui s'organise en cycle de six ans. Il prépare l'élève à la carrière enseignante ou aux études supérieures et universitaires¹⁴⁶⁶.

¹⁴⁶⁴ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 173-174.

¹⁴⁶⁵ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 174.

¹⁴⁶⁶ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 164-165.

Dans les écoles conventionnées catholiques de Bukavu, l'option prioritaire étant le témoignage des éducateurs, le milieu éducatif dans ces écoles précitées est conditionné en premier lieu par la qualité du personnel pédagogique et administratif observant les normes suivantes : moralité publique éprouvée ; respect des personnes et des biens ; respect des règlements civiques et scolaires ; dignité de l'homme ; consciences religieuses formées. Ce milieu se caractérise en second lieu par la qualité du comportement pratique des élèves, en rapport avec des exigences telles que la moralité, l'honnêteté et la discipline en matière des mœurs ; l'éducation au respect des personnes et des biens, des règlements et des ordres ; la formation de l'esprit familial, du sens national, de la conscience sociale et de la fierté culturelle ; l'éveil de la vitalité religieuse harmonisée à l'éducation progressive de la liberté¹⁴⁶⁷.

Faisons remarquer aussi que l'organisation interne des écoles conventionnées catholiques est essentiellement conçue en fonction de l'éducation intégrale des élèves. Cet objectif poursuivi par ces écoles rejoint aussi bien la visée des autorités du pays que celle de toute la population : intégrer les valeurs spirituelles dans la formation afin d'« obtenir un changement d'attitude et de mentalité chez les dirigeants des écoles, chez les enseignants et les élèves. Ces écoles assurent un rôle capital dans la transmission des valeurs de la vie. Les enseignants tiennent ainsi compte de la vision chrétienne du monde et de l'homme »¹⁴⁶⁸.

La catholicité de ces écoles ne les empêche pas de rester ouvertes à tous les enfants sans distinction d'origine, de religion, de race ou d'opinion politique ou philosophique car elles doivent être des lieux de rencontre et d'échange interculturels. Les évêques au cours du premier synode pour l'Afrique, avaient d'ailleurs souligné le rôle que doivent jouer les centres culturels catholiques en affirmant qu'« Ils constituent, en effet, des lieux de rencontre publique qui permettent à l'Église d'exprimer, de façon diffuse et dans un dialogue créatif, ses convictions chrétiennes sur l'homme, la femme, la famille, le travail, convictions qui sont l'âme de toute culture humaine et authentique. Ces centres sont, en outre, des lieux où l'on peut apprendre à écouter d'autres idées, parfois contradictoires, mais toujours échangées dans une atmosphère de tolérance et de

¹⁴⁶⁷ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 165.

¹⁴⁶⁸ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 165-166.

respect »¹⁴⁶⁹. Au sein de cet espace catholique, la formation donnée vise à intégrer autant que possible le jeune dans son milieu social et à décourager toute tendance visant la promotion d'un individu soucieux de lui-même plutôt que de la collectivité.

6.1.1.2.3. *Organisation de la Coordination Diocésaine et Provinciale de Bukavu*

Service technique de l'Archevêque de Bukavu, la Coordination diocésaine et provinciale poursuit certains objectifs : assurer l'administration quotidienne des écoles (engager des enseignants et les chefs d'établissements, muter, transférer les agents dans le respect des instructions en vigueur, solliciter l'agrément des écoles, etc.) ; animer et motiver les autres partenaires éducatifs locaux (conseillers pédagogiques paroissiaux, chefs d'établissements, enseignants et parents) pour la promotion de l'éducation des enfants scolarisés et scolarisables ; promouvoir la viabilité des écoles par des visites d'inspection portant sur les infrastructures, les finances, les effectifs scolaires, les matières et les méthodes d'enseignement, le suivi des instructions, etc. ; servir de tremplin entre les écoles et la hiérarchie du système scolaire national ; coordonner les activités des écoles en vue de la promotion du système éducatif¹⁴⁷⁰.

Dans son fonctionnement, la Coordination diocésaine des écoles entretient des relations avec l'Archevêque de Bukavu en tant que premier responsable de l'éducation fournie aux élèves, elle entretient aussi des relations avec les paroisses, spécialement les Conseils Pédagogiques Paroissiaux, et les écoles catholiques de l'Archidiocèse de Bukavu. La coordination diocésaine est aussi en rapport direct avec la Coordination provinciale et la Coordination nationale des écoles catholiques. Au niveau diocésain, le bureau de la Coordination se compose de quatre cellules différentes, à savoir celle du personnel, de la comptabilité, de l'approvisionnement et le service pédagogique, auxquelles s'ajoutent les conseillers d'enseignement, collaborateurs immédiats du Coordinateur dont le rôle consiste à visiter les écoles. Au niveau provincial, le bureau comprend le service de comptabilité et celui du service pédagogique qui s'occupe aussi du personnel.

¹⁴⁶⁹ Maurice CHEZA, *Le synode africain. Histoire et textes*, Paris, Karthala, 1996, p. 252 (n° 26).

¹⁴⁷⁰ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 175.

Le bureau de la Coordination s'investit depuis de nombreuses années dans l'implantation des écoles partout dans l'Archidiocèse de Bukavu et dans leur encadrement. Il a assuré la formation et le recyclage des enseignants et des chefs d'établissement, s'est attelé à l'approvisionnement des écoles en manuels scolaires, en programmes d'enseignement et en fourniture scolaires et de bureaux. L'ampleur du travail qu'accomplit la coordination diocésaine et provinciale peut être observée à partir de données statistiques actualisées des écoles de l'Archidiocèse de Bukavu.

6.1.1.2.4. Données statistiques des écoles de l'Archidiocèse de Bukavu

Depuis 2010, la Coordination diocésaine et provinciale de Bukavu a vu son organisation administrative évoluer vers une grande structure subdivisée en quatre secteurs : le secteur urbain dont le siège est la Coordination diocésaine de Bukavu qui contrôle les écoles catholiques des paroisses urbaines de Bukavu : Ibanda-Cathédrale Notre Dame de la Paix, Kadutu, Bagira, Burhiba, Ciriri, Cahu, Nyantende, Nyangezi ; le secteur de la conseillerie résidente d'Idjwi avec comme siège à Kashofu : créé en 2013, ce secteur assure le contrôle des écoles catholiques qui fonctionnent dans les paroisses de Kashofu, Bumpeta, Lwamarhulo et Kamole), le secteur de la sous-coordination diocésaine de Mwanda dont le siège est à Kavumu qui supervise les écoles catholiques des paroisses de Murhesa, Kavumu, Mwanda-Katana, Birava, Irambo, Kalonge, Bunyakiri, Kalehe et Nyabibwe ; la sous-coordination diocésaine de Walungu qui a son siège à Walungu. Il supervise les écoles catholiques qui fonctionnent dans les paroisses de Walungu, Mugogo, Kaniola, Ciherano, Burhale, Mubumbano, Burhinyi, Luhwinja et Kaziba¹⁴⁷¹. Chacun des bureaux gère un certain nombre d'écoles du niveau maternel, primaire et secondaire. Ces différents niveaux sont appréciés en partant du nombre d'écoles, le nombre des classes ; le nombre d'élèves répartis selon leur sexe, le nombre d'enseignants répartis eux aussi selon leur sexe. C'est ainsi que la Coordination diocésaine de Bukavu gère 167 écoles, réparties sur 2238 classes, avec 112 992 élèves, dont 55903 garçons, 57089 filles au service desquels se trouvent affectés 3027 enseignants dont 2005 hommes et 1022 femmes¹⁴⁷².

¹⁴⁷¹ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 169.

¹⁴⁷² Nous nous référons ici aux statistiques recueillies au bureau de la Coordination diocésaine et Provinciale de Bukavu (en octobre 2021).

6.1.1.2.5. *Évaluation de la mise en œuvre de la Convention de gestion des écoles entre l'État et l'Église catholique à Bukavu*

La constitution congolaise (2006), dans son article 37, reconnaît aux pouvoirs publics le droit de collaborer avec les associations nationales privées qui contribuent au développement social, économique, intellectuel, culturel, moral et spirituel des populations et à l'éducation des citoyens congolais. Si l'État a en effet trouvé salutaire de collaborer avec le privé, c'est justement pour relever son pouvoir d'action par rapport à l'insécurité sociale. Dès lors qu'il s'est reconnu incapable d'agir seul sans l'appui d'autres acteurs socio-économiques, l'État s'est associé à l'Église. C'est là un choix qui n'est pas anodin comme d'aucuns l'ont affirmé : « Si l'État a choisi l'Église catholique comme partenaire, c'est parce qu'elle est jugée plus crédible, honnête par la société. Elle a fait ses preuves dans ce secteur dont elle s'est occupée depuis le début de la colonisation »¹⁴⁷³. En plus de sa force morale, l'Église est « reconnue par sa proximité de la population et gère un grand nombre de têtes et, par conséquent, elle est une mobilisatrice sociale »¹⁴⁷⁴.

A l'inverse, si l'Église catholique consent à collaborer avec l'État qui est devenu faible à assurer la gestion des écoles, c'est d'une part, parce qu'elle veut collaborer à la construction de l'intérêt collectif et, d'autre part, parce qu'elle y trouve son propre intérêt. L'Église veut ainsi participer à la formation intellectuelle de la jeunesse par un système qui intègre l'intérêt collectif et particulier. Elle est motivée par une sorte de collaboration où les partenaires, pris singulièrement et collectivement trouvent chacun son propre intérêt¹⁴⁷⁵.

La réalisation des objectifs que poursuivent l'Église catholique et l'État pose cependant l'exigence de personnes responsables, utiles moralement et spirituellement. A cet effet, l'Église pour s'acquitter de la mission qui lui est dévolue, aura besoin des moyens matériels que peut lui octroyer l'État. Cette interdépendance permettra à ces deux partenaires de réaliser conjointement leurs objectifs, de gagner ensemble le pari qui

¹⁴⁷³ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 183.

¹⁴⁷⁴ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 183.

¹⁴⁷⁵ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 183.

consiste à former une personne responsable et digne socialement et « obtenir un changement d'attitudes et de mentalités chez les dirigeants, enseignants et élèves »¹⁴⁷⁶.

Jean-Pierre Muhingisa se pose la question de savoir si cet engagement de l'Église dans l'éducation de la jeunesse ne lui apparaît pas comme une surcharge. Face à cette interrogation, les avis sont selon lui partagés. Pour certains, cet engagement de l'Église n'est pas une surcharge car il fait partie de sa mission évangélisatrice. Il est donc dans la continuité de celle-ci. D'autres soutiennent par contre que cet engagement de l'Église est une surcharge, voire une croix dans le cas où l'État congolais ne respecte pas ses engagements. Dans ce cas l'Église jouerait simultanément un double rôle : le sien et celui de l'État¹⁴⁷⁷. Pour voir clair dans ce débat, il convient d'examiner le comportement qu'adopte l'un et l'autre partenaire dans la mise en œuvre de la convention de gestion des écoles.

6.1.2. La suppléance de l'Église catholique à Bukavu à l'État congolais dans le secteur de l'éducation partir de 1990.

La collaboration Église-État congolais dans le domaine de l'éducation vise la formation intégrale de l'homme. L'Église catholique essaie de se montrer plus efficace dans ses attributions afin de relever le défi là où son partenaire -l'État congolais- a failli. Son efficacité exige la mise en place d'un personnel compétent, et le respect des lois et clauses de la Convention de gestion des écoles qui remonte à février 1977. Ainsi dans sa collaboration avec l'État, l'Église s'investit dans l'organisation du service sur le plan de la gestion du personnel. Son apport se situe au niveau moral, technique, matériel et humain. Elle doit encadrer la jeunesse, les enseignants et veiller sur les infrastructures scolaires. Face à la passivité ou défaillance de l'État, l'Église se montre plus dynamique par son engagement : plutôt que de croiser les bras, elle agit, tente même de dénoncer les abus de l'État, de l'interpeller par rapport à ses manquements. Elle sensibilise en outre les partenaires locaux pour une concertation afin de trouver localement une solution propre à éviter de sacrifier la jeunesse¹⁴⁷⁸.

¹⁴⁷⁶ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 185.

¹⁴⁷⁷ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 185.

¹⁴⁷⁸ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 185-186.

En réaction aux comportements de l'État jugé démissionnaire dans ses obligations envers l'éducation de la jeunesse, l'Église et la société se coalisent pour organiser, par des moyens non violents, des grèves, et rédiger des mémorandums, des pamphlets, des dénonciations, des marches, des émissions à la radio. L'expression de ces attitudes de mécontentement de la population révèle clairement le rôle de l'Église qui « se range du côté de ceux qui désapprouvent la passivité de l'État face à la situation sociale du pays »¹⁴⁷⁹ et des victimes de diverses injustices. Cependant, il lui arrive de mettre en doute la sincérité de l'État, l'Église envisage des concertations avec les autorités politiques et à leur proposer des solutions par écrit ou par délégation. D'autre part, elle initie des réunions avec les parents pour trouver une solution palliative. Toutefois, la question qui mérite d'être posée est celle de savoir pourquoi l'Église ne démissionne pas face à l'irresponsabilité de l'État dans un domaine où la collaboration de ces deux institutions est incontournable.

6.1.2.1. L'attachement inconditionnel de l'Église à l'éducation

D'une manière générale, l'application d'une convention permet la libre démission d'un des partenaires lorsque l'autre en vient à défaillir dans ses attributions. Devant l'irresponsabilité avérée de l'État au Congo dans le secteur éducatif, l'Église catholique jouit aussi de cette faculté de démissionner en cas de déstabilisation du système. Conformément à l'article 22 de la Convention de gestion des écoles nationales qui stipule que « la violation grave et volontaire de la présente Convention par l'une des parties donne lieu à sa résiliation », l'Église catholique devrait avoir démissionné. Mais, quels sont les enjeux qui poussent l'Église à « s'accrocher » à cette fonction d'éducation de la jeunesse scolaire ?

D'une manière générale, l'importance que l'Église catholique au Congo accorde à l'éducation scolaire s'enracine dans les directives pastorales que le deuxième concile du Vatican donne sur l'éducation catholique :

« La présence de l'Église dans le domaine scolaire se manifeste à un titre particulier par l'école catholique. Tout autant que les autres écoles, celle-ci poursuit des fins culturelles, et la formation humaine des jeunes. Ce qui lui

¹⁴⁷⁹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 186.

appartient en propre, c'est de créer pour la communauté scolaire une atmosphère animée d'un esprit évangélique de liberté et de charité, d'aider les adolescents à développer leur personnalité en faisant en même temps croître cette créature nouvelle qu'ils sont devenus par le baptême, et, finalement, d'ordonner toute la culture humaine à l'annonce du salut pour éclairer par la foi la connaissance graduelle que les élèves acquièrent du monde, de la vie et de l'homme. C'est ainsi que l'école catholique, en s'ouvrant comme il convient aux progrès des temps, forme ses élèves pour qu'ils travaillent efficacement au bien de la cité terrestre, et, en même temps, les prépare au service du royaume de Dieu, afin que, par l'exercice d'une vie exemplaire et apostolique, ils deviennent comme un levain de salut pour la communauté des hommes »¹⁴⁸⁰.

D'aucuns expliquent également l'attachement de l'Église catholique à l'éducation par des raisons historiques liées à sa mission d'évangélisation au Congo depuis la deuxième moitié du XIXe siècle :

« L'attachement de l'Église à l'éducation doit se comprendre à partir de l'histoire même des écoles dans notre pays. C'est l'Église qui a apporté les écoles au Congo. Pour elle, les écoles c'est son droit. Ensuite, par les écoles, l'Église peut facilement passer son enseignement aux jeunes et de ceux-ci aux parents. Elles deviennent donc pour l'Église, les lieux privilégiés de l'évangélisation. L'Église a en tête toutes les conséquences de l'étatisation. Elle reconnaît ses méfaits sur la jeunesse et les infrastructures. C'est donc pour éviter tout cela qu'elle s'y accroche encore. Enfin, n'oublions pas que la Convention avait été signée quand l'État était en position de faiblesse à cause de son incapacité à gérer les écoles. L'église était en position de force, par contre. L'État avait signé à contrecœur cette Convention. C'est pour cela qu'il a cherché à plusieurs reprises à casser cette convention en proposant par exemple dans la Loi-cadre le terme Mandat au lieu de Convention »¹⁴⁸¹.

Toutefois, l'argument historique invoqué précédemment, bien que solidement justifié, ne convainc pas tous les observateurs de la vie sociale au Congo. Selon eux, si l'Église ne veut pas résilier le contrat avec l'État congolais alors qu'elle est en droit de le faire, c'est parce qu'elle veut rester une référence pour la société dans le domaine de l'éducation. Elle se montre tellement soucieuse de l'éducation des jeunes qu'elle ne saurait démissionner sans renier sa mission de « *Mater et Magistra* » (Mère et éducatrice) des peuples. Étant responsable, l'Église ne peut pas abandonner les gens à eux-mêmes dans

¹⁴⁸⁰ VATICAN II, *Déclaration de Educatione christiana (Gravissimum educationis)*, n° 8, §1.

¹⁴⁸¹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 186-187.

une situation calamiteuse où l'État se montre indifférent. L'Église ne veut se contenter non plus d'un « discours sacré » sur le « salut des âmes » tout en restant indifférente à la misère sociale dont souffre le peuple congolais. Elle doit plutôt lier « la parole à l'action »¹⁴⁸² dans son travail d'évangélisation.

Selon Jean-Pierre Muhingisa, l'attachement quasi indissoluble de l'Église à la mission éducatrice traduit une nouvelle manière de comprendre le rôle politique de l'Église qui consiste à éviter de « croiser les bras »¹⁴⁸³ pour s'engager résolument à « sortir de l'immobilisme et emprunter une pastorale de libération consistant à conscientiser, former et informer les chrétiens sur la nécessité de s'engager dans le domaine social et de prendre courageusement des responsabilités politiques afin de se libérer eux-mêmes et de contribuer à l'instauration d'une société dans laquelle l'homme est au centre et prend son destin en main »¹⁴⁸⁴. D'autres personnes trouvent dans « ce mariage » Église-éducation la poursuite d'un certain intérêt de visibilité sociale, de pouvoir et d'ordre matériel. Si l'Église ne veut pas démissionner, c'est parce qu'elle poursuivrait un intérêt capital : inscrire son action dans le social. D'autres soutiennent enfin que l'Église ne veut pas démissionner afin d'éviter de voir s'effondrer l'éducation dont elle est à l'origine.

Les différentes prises de position avancées précédemment nous amènent à dire que si l'Église catholique s'attache de manière ferme à promouvoir l'enseignement, peut-être contre la volonté de l'État congolais, c'est en vertu de la mission prophétique qu'elle est appelée à exercer au sein de la société congolaise :

« elle (l'Église) a une vocation, celle d'être « *Mater et Magistra* ». Y renoncer, serait vouloir une chose et son contraire. Au fait, elle ne saurait donc démissionner sans renier sa mission » qui est celle de contribuer au développement intégral de l'homme. En se maintenant sur ce terrain éducatif, « elle gagne en termes de transmission de sa doctrine et de la gestion de la prime car ses agents pastoraux sont impliqués dans l'administration (certains dans la gestion de cette prime, d'autres dans l'enseignement). Vu ce jeu

¹⁴⁸² Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p.187.

¹⁴⁸³ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p.187.

¹⁴⁸⁴ ARCHIDIOCESE DE BUKAVU, « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8), *Actes du synode diocésain (Noël 1990-Pâques 1992)*, Tome II, Bukavu, Éditions de l'Archevêché, 1992, p. 55.

d'influence et de visibilité sociale, elle ne saurait abandonner l'enseignement sans trahir sa mission »¹⁴⁸⁵.

Nous comprenons donc que le positionnement de l'Église dans l'œuvre de l'éducation n'est pas sans signification : « avec ou sans l'État, l'Église veut inscrire son image dans le tissu social »¹⁴⁸⁶. Par conséquent, l'abandon de l'éducation par l'Église entraînerait une situation encore plus catastrophique comme à l'époque de l'étatisation des écoles catholiques. Il apparaîtrait pour l'Église comme une perte d'enjeu capital voire d'un outil efficace pour se légitimer auprès de la population. En plus, non seulement ce secteur est rémunérateur pour ses agents pastoraux qui y sont engagés, mais il joue également le rôle de relais de transmission idéologique.

Notons aussi que l'attachement de l'Église à la mission d'éducation est encore soutenu par des arguments selon lesquels « l'action de l'Église n'est pas sans intérêt. Telles que se présentent les choses, l'Église gagne simultanément de l'estime de l'État et de la société à laquelle elle rend service. Au-delà de sa visibilité par ses services assurés, elle se rend également présente dans la jeunesse qu'elle éduque ; elle gère une portion d'autorité à laquelle elle ne peut renoncer. Bien plus, ses agents intervenant dans ce secteur éducatif sont aussi payés, ce qui lui fait en quelque sorte des ennuis de moins en termes pécuniaires »¹⁴⁸⁷.

Toutefois, au-delà du rôle essentiel que l'Église catholique joue dans sa mission éducatrice, l'on peut se demander, à la suite de Jean-Pierre Muhingisa, si l'Église ne s'est pas rendue complice de la déliquescence du système éducatif en RD Congo dès l'instant qu'elle collabore avec un État qui n'assume pas ses responsabilités régaliennes, comme celle de l'éducation, telle que décrites dans la Convention de gestion des écoles congolaises. Seule la démission aurait préservé l'Église de cette complicité et obligerait probablement l'État à régler autrement la question. Dans ce cas l'on peut se demander si l'Église souhaiterait le rétablissement de l'État ou son renforcement dans la société congolaise.

¹⁴⁸⁵ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 188.

¹⁴⁸⁶ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 188.

¹⁴⁸⁷ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 188-189.

En pareille situation, il y aurait des désavantages et des avantages. Si l'État congolais pouvait être renforcé, l'influence sociale de l'Église serait certes réduite, mais elle se réjouirait probablement de rétablissement de l'État en ce sens que non seulement l'État serait consolidé mais aussi la collaboration avec l'Église serait renforcée. L'Église pourrait désormais remplir sa mission sans beaucoup de souci par rapport au dysfonctionnement de ce secteur¹⁴⁸⁸. Ainsi donc, malgré les limites que comporte l'action de l'Église dans l'éducation, notamment qu'elle ne soit pas à l'abri du favoritisme et du clientélisme dans le recrutement des enseignants, ces failles ne sont pas suffisantes pour déclasser l'Église. Car elle s'efforce néanmoins de dépasser les sentiments humains par sa croyance en certaines valeurs supérieures.

6.1.2.2. Démission de l'État congolais en matière d'éducation

Alors que le rôle de l'État consiste à créer les conditions favorables pour la promotion de la vie sociale, il convient de dire que l'État congolais ne s'inscrit pas dans une telle dynamique. Il a plutôt démissionné de ses responsabilités dans la vie sociale. Contrairement aux articles 40, 45, 47 et 48 de sa Constitution qui lui attribuent le devoir d'organiser, protéger et soutenir l'éducation, de promouvoir et assurer le respect des droits de l'Homme, l'État congolais donne l'impression d'avoir particulièrement failli dans l'exécution de sa mission d'organisateur du secteur éducatif. L'insuffisance du salaire ou l'absence de paiement des fonctionnaires de l'État est un des faits probants de ce manquement au respect des droits fondamentaux de l'homme. Plutôt que de servir au bien-être collectif, les ressources de l'État sont détournées pour servir les intérêts privés¹⁴⁸⁹. Nous avons suffisamment démontré les mécanismes par lesquels ces détournements se réalisent, notamment, à travers la pratique d'une gestion patrimoniale du pays.

Devant cette irresponsabilité de l'État, les acteurs sociaux privés, comme l'Église catholique, mettent en place un mécanisme d'auto-prise en charge des enseignants. Pendant ce temps, l'État congolais laisse faire pourvu que ses intérêts soient conservés. Cela veut dire que, pour autant que leurs intérêts ne sont pas remis en cause, les dirigeants ne perturbent pas l'action de l'Église. Ils sont favorables au système des primes payées aux enseignants par les parents, par exemple, à la place d'un salaire payé par l'État. Même en

¹⁴⁸⁸ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 188-189.

¹⁴⁸⁹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 190.

vertu de ses prérogatives, l'État n'interdit pas aux particuliers de créer et de faire fonctionner des établissements scolaires. Ce manque de rigueur dans l'exercice d'une fonction régaliennne comme l'éducation est une preuve suffisante du laisser-aller que pratique l'État congolais. Un tel laxisme permet aux privés d'user du principe selon lequel « ce qui n'est pas interdit, est permis » et instaure le désordre dans la société dont l'État congolais reste le premier responsable. Les effets que produit un tel laxisme sont l'analphabétisme, le chômage et la délinquance chez les jeunes en âge de scolarité qui pèsent lourdement sur la vie sociale.

Face aux critiques qui lui sont adressées, l'État congolais joue un double jeu selon Jean-Pierre Muhingisa : soit l'État joue le jeu offensif (actif) pour élargir ou améliorer son image, soit qu'il joue un jeu défensif (passif) pour conserver sa situation. Par son silence ou son laisser-faire devant les initiatives du privé, l'État révèle son système défensif surtout lorsque ses intérêts ne sont pas remis en cause. Par contre, son jeu est offensif lorsqu'il trouve que ses intérêts sont menacés et veut les protéger. Ainsi, face à des manifestations de contestation et surtout de revendications salariales qu'organisent les syndicalistes des entreprises publiques, quand même le droit à la grève les y autorise, l'État réagit soit par l'intimidation, soit par l'oppression, ou des menaces ciblées¹⁴⁹⁰.

6.1.2.3. Contingence de la collaboration État-Église catholique au Congo

La conciliation entre deux mondes (contrainte et autonomie) implique des rapports contingents, tantôt coopératifs, tantôt conflictuels. Certes, il n'est pas de relations humaines sans tensions ni conflit. Celui-ci est inhérent aux relations sociales. C'est pourquoi, l'État et l'Église au Congo n'en sont pas épargnés. Leurs divergences d'intérêts dues à leurs différences de nature et d'intérêts, expliquent l'existence de certains points d'achoppement.

6.1.2.3.1. Point principal d'antagonisme entre l'État et l'Église

Les problèmes qui opposent l'État et l'Église en matière d'éducation, concerne la « gestion du personnel, gestion financière, la paie des salaires suffisants et réguliers, et le

¹⁴⁹⁰ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 190-191.

problème d'ingérence dans les affaires de l'autre »¹⁴⁹¹. En d'autres termes, ces problèmes relèvent en quelque sorte de la manière dont l'État exerce le pouvoir, respecte ses engagements et les frontières institutionnelles. Jean-Pierre Muhingisa rappelle par exemple deux crises qui ont fortement marqué les rapports entre l'Église et l'État en matière d'éducation : la première crise qui a caractérisé ces deux partenaires remonte aux années 1972-1973. Son origine était le problème d'interprétation de la laïcité ou de « zaïrianisation » où l'État avait monopolisé et étatisé les écoles catholiques et procédé à la confiscation des biens de l'Église.

Quant à la deuxième crise, elle est intervenue en 1991 lorsque l'État zaïrois avait carrément démissionné de ses responsabilités vis-à-vis des écoles. L'année scolaire 1991-1992 fut ainsi proclamée « année blanche » à la suite des nombreuses grèves dues au non-paiement des salaires (décentés) par l'État. Alors que le premier problème avait abouti en 1977 à la signature d'une Convention de gestion des écoles nationales entre l'Église et l'État zaïrois, la solution du second problème a vu naître le système de la prime payée par les parents d'élèves aux enseignants à l'initiative de l'Église catholique en octobre 1992. C'est la négociation qui a été retenue comme l'instrument de résolution de ces problèmes. Toutefois, l'application concrète du compromis n'a pas été exempte d'autres problèmes d'ordre organisationnel¹⁴⁹².

6.1.2.3.2. *Problèmes relatifs à la délégation du service*

La collaboration entre l'État et l'Église catholique au niveau provincial de Bukavu génère, elle aussi, des préoccupations. Certaines sont parfois résolues, d'autres peinent à trouver solution. Parmi celles qui peinent à trouver des solutions, il faut noter : tout d'abord, la mobilisation des fonds nécessaires pour le paiement des salaires, la construction, l'extension et l'équipement des bâtiments scolaires ; ensuite, les mesures d'accompagnement de la loi-cadre sur l'enseignement national ; enfin, les mesures d'accompagnement de la gratuité de l'enseignement maternel et primaire. Toutefois, les problèmes les plus importants sont les « arriérés de salaires », c'est-à-dire l'existence des mois restés impayés, et enfin enterrés ou oubliés, et surtout le transfert des ressources de la capitale Kinshasa vers la Province du Sud-Kivu.

¹⁴⁹¹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 192.

¹⁴⁹² Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 192.

Alors que la Constitution congolaise promulguée en 2006, et modifiée légèrement en 2011 prévoit la restitution de 40% de l'argent produit par chacune des provinces congolaises par le Gouvernement central, il faut noter que l'État congolais ne respecte pas ce principe. Or l'absence de ce pourcentage dans le budget provincial rend difficile la quantification de l'apport exact de la province dans l'investissement qui est fait dans le secteur de l'éducation. Cette difficulté observée dans la délégation des ressources conduit au problème de la gestion du problème étant donné l'inobservation des règles institutionnelles. Tout en posant la nécessité d'une solution, ces problèmes révèlent les partenaires éducatifs (Église-État) comme des associés-rivaux, c'est-à-dire des acteurs dont la collaboration n'exclut pas d'éventuels conflits¹⁴⁹³.

6.1.2.3.3. Les aléas et les incertitudes sur les résultats de la collaboration entre l'Église et l'État au Congo

La collaboration Église-État dans le secteur de l'éducation attend comme résultats la qualité de l'enseignement, et le changement d'attitudes des dirigeants et des élèves. Ces résultats doivent essentiellement dépendre de la compétence des acteurs, de leur implication et du respect scrupuleux des termes de leur convention voire de l'amélioration des conditions de vie des enseignants. Toutefois, un simple engagement social ne suffit pas. Même lorsque toutes les conditions sont réunies, les incertitudes restent inévitables. Ce qui pose fondamentalement des difficultés en pareil cas, c'est précisément le manquement aux engagements, l'insuffisance de transparence dans la gestion des ressources.

Bien que des efforts soient remarquables de la part de certains acteurs sociaux privés, on ne pourra jamais se réjouir d'avoir relevé le défi tant que l'État n'aura pas assumé ses responsabilités financières et supprimé la prime pour enseignants actuellement payée par les parents d'élèves. L'absence de mesures coercitives, la durée indéterminée de la convention, l'imprévision du moment de l'évaluation, freinent la concrétisation des résultats et, partant, l'efficacité de la convention. Ces incertitudes constituent l'épreuve à laquelle l'État congolais a soumis aussi bien l'Église que les enseignants. Pour ces derniers, cette épreuve est devenue un dilemme. Ils s'interrogent désormais sur l'attitude à

¹⁴⁹³ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 192-193.

prendre. Agir certes, mais comment ? En pareil cas, la passivité n'a pas de place, car il n'est plus question de continuer à attendre l'irréalisable. Il faut sans plus attendre se débrouiller afin de survivre¹⁴⁹⁴.

6.1.2.3.4. Le contournement de la loi : l'instauration de la prime aux enseignants pour sauver l'éducation

La grève scolaire de 1990-1991 qui avait abouti à une année blanche dans les écoles publiques au Zaïre, surtout dans la province du Sud-Kivu, a révélé à ceux qui étaient encore optimistes que la politique de la promotion sociale était le moindre des soucis des dirigeants zaïrois. La crise socio-éducative qui en a résulté, a plongé différents partenaires sociaux non étatiques du Sud-Kivu dans une profonde méditation. Face à l'incurie des dirigeants, la tendance populaire était de prendre les choses en mains à travers le mouvement associatif en attendant que l'État se ressaisisse de la question. De cette recherche de solution va naître l'idée de la prise en charge des enseignants par les parents d'élèves parce que l'État ne paye plus des salaires aux enseignants. Or les parents, qui ont souvent plusieurs enfants dans plusieurs écoles, n'ont parfois pas de sources de revenus suffisantes, ni complémentaires par rapport aux enseignants. Ceux qui le peuvent, s'acquitteront tant bien que mal de leur devoir. Pour ceux qui en sont incapables, leurs enfants quitteront l'école pour rejoindre les rangs des déscolarisés avec le risque de basculer dans la délinquance.

Cette contribution des parents deviendra au fil de temps une véritable prise en charge des enseignants par les parents. Ce système s'est appelé « la prime aux enseignants ». Comme si l'on partait du particulier au général, la prime aux enseignants a été timidement initiée à Bukavu puis s'est répandue dans toutes les provinces congolaises. En l'absence de régulation étatique, les parents et syndicats ont pris l'initiative de l'autorégulation. La décision présentée sous forme de proposition, fut portée à la connaissance de l'assemblée générale des parents d'élèves. Ceux-ci avaient décidé de catégoriser les élèves selon les revenus des parents. C'est cette mesure de prime aux enseignants qui avait servi de détonateur au « phénomène prime » dont la société

¹⁴⁹⁴ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 194-195.

congolaise ne s'est plus se débarrasser aujourd'hui. Elle a été véritablement un « sursaut d'auto-prise en charge qui est très vite devenu un droit »¹⁴⁹⁵.

6.1.2.3.4.1. *Signes précurseurs de la prime versée aux enseignants*

Dans l'objectif de promouvoir une bonne administration de biens publics, les politiques d'ajustement structurel mises en œuvre dans les années 1980 au Zaïre par le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale ont eu pour conséquences la suppression d'une grande partie des subsides et des frais de fonctionnement des écoles, le licenciement de 40 000 enseignants ainsi que plus de 600.000 fonctionnaires de l'État. Dans un pays où la population est majoritairement pauvre, le renvoi au chômage d'un si grand nombre de travailleurs a entraîné une perte d'identité et de confiance dans le système politique zaïrois, voire une baisse du niveau de vie social comme conséquence de cette exclusion sociale¹⁴⁹⁶.

Face aux conséquences de réformes structurelles commandées par les Institutions de Breton Woods, l'État zaïrois avait institué au cours des années avant 1990, les frais dits « d'intervention ponctuelle », à côté des frais de minerval scolaire. Variables selon les écoles, les frais d'intervention ponctuelle étaient destinés à payer les salaires des agents scolaires « assainis » par l'État. Comme l'écrit Juvénal Balegamire, « La plupart de ces assainis, n'ont jamais bénéficié d'une quelconque indemnité de licenciement ni d'une quelconque retraite ; et malgré cet assainissement, les salaires et le pouvoir d'achat des manœuvres et des fonctionnaires de l'État, ont poursuivi leur forte baisse »¹⁴⁹⁷.

L'école qui voulait garder ses agents devait se résoudre à les prendre en charge. Or, ces agents étaient particulièrement nécessaires au fonctionnement des écoles. Parmi eux, il faut retenir le secrétaire, les surveillants de discipline, la sentinelle, etc. Ceux-ci étaient pratiquement depuis longtemps des agents dont les parents assuraient la rémunération. A côté de ces frais d'intervention ponctuelle, existaient aussi les « frais de construction » et les « frais de fonctionnement ». Ceux-ci étaient payés par chaque élève

¹⁴⁹⁵ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 206.

¹⁴⁹⁶ Jean-Pierre PEEMANS, *Le développement des peuples face à la modernisation du monde. Les théories du développement face aux histoires du développement « réel » dans la seconde moitié du XXème siècle*, Bruxelles, Academia-Bruylant, 2004, p. 214.

¹⁴⁹⁷ Juvénal BALEGAMIRE Bazilashe, *Se prendre en charge au Zaïre. Regards et stratégies des jeunes de Bukavu face à la crise socio/scolaire*, Lausanne, Méta/éd. S.A., 1997, p. 71.

aux fins d'assurer à l'école les fournitures de bureau, la craie, le transport du chef d'établissement, etc. Par contre les frais de construction étaient en quelque sorte facultatifs. Le besoin de ces frais de construction était pressant d'autant que l'État ne finançait la construction d'aucune classe malgré la poussée démographique et les propositions des préadolescents dans la composition de la population¹⁴⁹⁸. Ainsi, des frais de construction devaient être payés annuellement dans presque toutes les écoles, soit pour construire de nouveaux locaux, soit pour en réparer d'autres. En plus de tous ces frais, les parents devaient prendre en charge les fournitures scolaires et l'uniforme de leurs enfants. Ils devaient pallier au manque des ressources s'ils voulaient éviter à leurs enfants l'arrêt des études.

6.1.2.3.4.2. *L'instauration de la prime comme réponse palliative*

Dans le but d'éviter la perte d'une autre année scolaire comme ce fut en 1990-1991, et surtout de convaincre certains parents et enseignants, le Syndicat des Enseignants du Zaïre et l'Association Nationale des Parents d'Élèves et Étudiants du Zaïre dans leurs sections du Sud-Kivu, avaient choisi la voie de la concertation. Dans leur réunion du 10 octobre 1993, ils s'accordèrent pour signer un document intitulé *Protocole d'accord*. Celui-ci consacre véritablement l'acte de naissance de la « prime ». Il décide de la prise en charge des enseignants par les parents « en attendant le paiement régulier et satisfaisant des salaires des enseignants par le Gouvernement, leur employeur... »¹⁴⁹⁹.

Par simple coïncidence, à la même date du 10 octobre 1993 se clôturaient les travaux de l'Assemblée plénière des évêques du Zaïre (Congo) ouverts une semaine plus tôt. Dans les déclarations issues de cette réunion épiscopale, les prélats s'étaient montrés « favorables à voir les écoles fonctionner avec la contribution des parents » vue la défaillance de l'État à honorer ses engagements notamment la paie de salaires, la construction de nouvelles écoles, l'achat de matériels didactiques. L'Archevêque de Bukavu, Mgr Christophe Munzihirwa, avait, à plusieurs occasions, appelé les parents à soutenir cette logique de la prise en charge des enseignants par des parents. Son message du 30 octobre 1993 aux fidèles catholiques exhortait une fois de plus les parents à ne pas sacrifier l'éducation de leur progéniture. L'année 1993 a été celle de la généralisation de la

¹⁴⁹⁸ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 206-207.

¹⁴⁹⁹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 207.

prime des enseignants dans toute la République du Zaïre. L'Église catholique et ses agents pastoraux du Congo devinrent les grands propagandistes de cette solution transitoire. Ils facilitèrent par ailleurs les négociations sur le sujet entre parents et élèves¹⁵⁰⁰.

Mais comme nous avons eu à le constater, le soutien que les évêques apportent à la prime versée par les parents aux enseignants ne vise pas à enrichir les enseignants du Zaïre et appauvrir par le fait même les parents d'élèves. Les évêques cherchent à relever un défi majeur lancé par les politiciens zaïrois à toute la nation, à travers la mauvaise foi qui fait que leurs enfants étudient en Europe pendant que les enfants des familles pauvres du Zaïre doivent passer des années blanches sans étudier. Il demeure vrai que l'instauration de la prime pour enseignants a été une véritable épreuve pour les parents pauvres. Comme l'a relevé encore Juvénal Balegamire, « les parents pauvres sont placés dans un véritable dilemme : payer les frais de scolaires exigés par l'école et y envoyer leurs enfants ventre creux, ou nourrir les enfants et les garder à la maison. Dans les deux cas ils sont incapables d'assurer leur éducation »¹⁵⁰¹.

Néanmoins, le financement de l'éducation par les parents, en dépit de la pauvreté de certains d'entre eux, était devenu dans les années 1990 la principale source de financement des écoles. Certains parents du Sud-Kivu, à défaut de pouvoir payer l'éducation de leurs enfants, en arrivaient à travailler pour l'école, voire pour les enseignants de leurs enfants. De manière surprenante, ceux-ci, en certaines circonstances, participent eux-mêmes à des activités génératrices de revenus pour financer tout ou une partie des coûts de leur éducation. D'aucuns confirment cette pratique lorsqu'ils remarquent que la prime est payée par les parents, soit en espèce, soit en nature ou en service. Et de conclure que le système éducatif congolais tend-il à se muer en système esclavagiste et précaire¹⁵⁰².

Si la gratuité a ainsi été décrétée, elle s'est limitée dans le temps et dans l'exécution car elle n'a jamais concerné que les seules trois premières années du cycle primaire. Comment alors ne pas croire que la scolarité gratuite au Congo soit une ruse ? Par ailleurs, comment rendre effective la gratuité sans améliorer les conditions de travail

¹⁵⁰⁰ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 207.

¹⁵⁰¹ Juvénal BALEGAMIRE Bazilashe, *Op.cit.*, p. 87.

¹⁵⁰² Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 208.

des enseignants ? Cette amélioration suppose la suppression des frais de motivation ou de prise en charge des enseignants par les parents. Or le problème se situe au niveau de la prise en charge des enseignants par les parents d'élèves, une tâche qui incombe à l'État. Et tant que ce problème n'aura pas été résolu, il restera difficile d'envisager une éducation de qualité, condition indispensable au développement du pays¹⁵⁰³.

Il convient cependant de noter que la responsabilité de ces incertitudes qui pèsent sur l'éducation de la jeunesse au Congo n'incombe pas à l'État congolais seul. L'Église, son partenaire, porte aussi une part de responsabilité. En plus des limites humaines de ses représentants, l'Église « tolère trop l'État non respectueux de la Convention. Cette patiente qui fait vivre d'espoir, précipite de nombreux agents à la mort »¹⁵⁰⁴. C'est ainsi que, si rien ne change, la collaboration Église-État court le risque de provoquer un jour la révolte des parents qui prennent en charge la prime des enseignants, et d'aboutir même à la suspension de la Convention qui a été vidée de tout son contenu.

Après toute la réflexion faite précédemment sur l'éducation aussi bien maternelle, primaire et secondaire, telle que gérée par la Coordination des écoles catholiques à Bukavu, il convient de faire remarquer que l'engagement de l'Église et de l'État congolais à collaborer traduit le fait que l'éducation n'est pas une propriété du pouvoir public. L'Église veut aussi y participer comme prévoit la constitution congolaise¹⁵⁰⁵. Sans chercher à supplanter l'État, elle veut l'aider par son savoir-faire. Toutefois, les actes de l'Église ne paraissent pas totalement exempt d'opportunisme. Celui-ci consisterait à rechercher de plus en plus de visibilité sociale et à viser un gain pour ses agents pastoraux. Cet opportunisme de l'Église, malgré la limite de ses moyens, voile son ambition comme en témoignent certaines personnes :

« L'Église n'a pas encore compris son rôle par rapport à l'État. Elle continue à croire qu'il n'y a qu'elle qui est capable de faire quelque chose de plus que

¹⁵⁰³ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 213.

¹⁵⁰⁴ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 213.

¹⁵⁰⁵ La Constitution de la République Démocratique du Congo (mars 2006) stipule, en son article 45, alinéa 3 que « Toute personne a accès aux établissements d'enseignement national, sans discrimination de lieu d'origine, de race, de religion, de sexe, d'opinions politiques ou philosophiques, de son état physique, mental ou sensoriel, selon ses capacités », et à l'alinéa 4 : « Les établissements d'enseignement national peuvent assurer, en collaboration avec les autorités religieuses, à leurs élèves mineurs dont les parents le demandent, une éducation conforme à leurs convictions religieuses ».

l'État jusqu'à chercher à remplacer l'État. Cette ambition va même court-circuiter le fonctionnement normal de l'administration : aujourd'hui, c'est par la Caritas par exemple qu'on paie les enseignants. Ainsi, on tue un service de SECOPE chargé de paie »¹⁵⁰⁶.

Face à cette interprétation des ambitions affichées par l'Église catholique en matière d'éducation au Congo, il convient de rappeler que l'objectif de l'Église dans l'éducation congolaise est de tenter de sauver ce qui peut encore l'être au regard du gâchis que les pouvoirs publics ont réalisé dans ce domaine depuis 1974 lors de la nationalisation des écoles confessionnelles, l'Église catholique est soucieuse d'éviter à la jeunesse congolaise toute dérive. Mais cet engagement, quoique recommandé, n'aboutit pas à des résultats probants. Les évêques l'ont eux-mêmes reconnu lorsqu'ils affirmaient en 2003, qu'à cause de la prime, plus de 40% des jeunes ont perdu le droit à la scolarisation. Par conséquent, sur ce terrain de l'éducation, l'Église ne doit pas continuer à se considérer comme irréprochable. Elle « doit comprendre que c'est sa mission qui a échoué si les Congolais, qui sont à plus de 60% catholiques, ne peuvent pas être responsables et de bons gestionnaires de la chose publique »¹⁵⁰⁷. Pire, la plupart de ces dirigeants congolais ont étudié dans des écoles catholiques et n'ont pas réussi à renverser la tendance¹⁵⁰⁸.

¹⁵⁰⁶ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 214-215. Le SECOPE, c'est le Service de l'État chargé du Contrôle et de la Paie des Enseignants.

¹⁵⁰⁷ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 215.

¹⁵⁰⁸ Cf. Simon-Pierre IYANANIO, *L'Église catholique et l'éducation à la citoyenneté en République Démocratique du Congo*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 21. Dans cet ouvrage, l'auteur se demande aussi si « Plus d'un siècle après le début de la deuxième évangélisation (1880), soixante ans après la création de l'université catholique *Lovanium* (devenue université de Kinshasa), et plus d'un demi-siècle après l'accession de la RDC à l'indépendance (1960), doit-on considérer comme une marque de confiance envers l'Église catholique et son clergé, ou plutôt comme un échec de son action missionnaire, le fait que la population congolaise en général, des milliers de laïcs formés dans des écoles et universités catholiques en particulier, demandent à des prêtres et à des évêques de jouer (un rôle) sur la scène politique ? ». Après l'analyse que nous avons faite sur le patrimonialisme et le néo-patrimonialisme comme stratégies politiques de gestion de l'État pratiquées depuis Léopold II jusqu'aujourd'hui en RDCongo, je ne peux pas partager la thèse de Simon-Pierre IYANANIO qui incrimine l'Église catholique d'avoir failli à sa mission. Cet auteur cherche à faire jouer à l'Église catholique un rôle qui n'est pas le sien. L'Église ne peut pas remplacer l'État congolais qui, malgré sa faiblesse institutionnelle n'a jamais déposé le bilan, ni accepté qu'il est en faillite depuis longtemps. Ne faisant pas la politique au sens technique du terme, l'Église catholique pose des actions politiques sans conquérir, ni exercer et conserver le pouvoir politique. Elle agit plutôt comme un contre-pouvoir de la société civile, soucieux de promouvoir le bien de la population et du pays, de même que promouvoir la dignité du même peuple congolais. Il est vrai que certains hommes d'Église peuvent verser dans de compromissions dans la gestion, mais la faiblesse de l'État congolais depuis des années n'est pas à mettre sur le dos de l'Église catholique au Congo, mais au compte des mauvais choix politiques opérés par les pouvoirs publics sur fond de clientélisme, népotisme, affairisme des politiciens-hommes d'affaires.

Mais il convient de nuancer la critique faite à l'Église catholique étant donné que l'éducation est une fonction régaliennne de l'État. Les partenaires privés, comme l'Église, peuvent collaborer à l'action de l'État dans le domaine de l'éducation sans pour autant remplacer totalement ce dernier dans ses prérogatives. Autrement dit, la responsabilité dans le disfonctionnement de l'école au Congo n'incombe pas seulement à l'Église, mais aussi et surtout elle est imputable au pouvoir public. Si l'État congolais est incapable de faire fonctionner les écoles, ce n'est pas qu'elle n'en est pas capable, mais c'est parce que l'école n'est pas considérée comme une priorité des priorités. C'est par mauvaise volonté que la crise qui frappe le secteur de l'éducation n'en finit pas au Congo.

Alors que dans d'autres pays, « Le thermomètre du développement d'un État est avant tout l'éducation »¹⁵⁰⁹, car former les jeunes c'est préparer en même temps l'avenir du pays, le Congo néglige encore gravement le secteur de l'éducation car il n'y investit pas les ressources conséquentes. Pourtant, le même État se fait le devoir de rendre obligatoire l'enseignement jusqu'au niveau d'études primaires, et à l'âge prévu par la loi, et d'éradiquer l'analphabétisme par la mobilisation des potentialités et ressources nationales (article 46 et 48) de la Constitution de 2006). Cependant, entre le prescrit et l'action effective, il y a un écart même si ces deux actions sont compatibles. La pratique suppose que l'acteur soit animé d'une réelle bonne volonté.

Or, l'État congolais se montre incapable de gérer par bonne volonté. Cette absence de bonne volonté ne facilite pas à son partenaire, l'Église, la concrétisation de sa mission. En particulier l'État se montre défaillant dans son engagement de rémunérer les agents de l'éducation. C'est ce qui entraîne la crise de l'éducation avec ses corollaires. Ainsi donc, la non-exécution par l'État congolais de l'article 9 concernant le financement des écoles conventionnées, ajoutée à la crise économique qui s'est installée depuis les années 1980, a fortement démotivé les enseignants et le personnel administratif impayés. Cette démotivation a conduit les citoyens à remettre en question les compétences de l'État, ce qui se répercute sur le résultat de l'entreprise. L'on peut finalement affirmer que le Congo-Kinshasa souffre d'une crise de légitimation et de motivation dans la gestion du

¹⁵⁰⁹ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 215.

secteur de l'éducation. C'est pour relever un tel défi qu'une solution palliative au problème urgent de l'éducation a été trouvée. Ce fut le système de la prime ou prise en charge des enseignants par les parents d'élèves. Ce système a beaucoup aggravé les choses. Une initiative locale différemment appréciée par la population.

Du côté des effets positifs de la prime ou prise en charge en charge des enseignants par les parents, l'on félicite les parents au niveau de la base pour leur décision de prendre en charge l'éducation de leurs enfants à tout prix. L'Église catholique qui serait à l'origine de cette option est particulièrement congratulée. Car devant la démission déclarée du pouvoir, elle a dû sauver ce qui restait à sauver. L'Église catholique a également ouvert un avenir où partenaire et acteurs deviennent artisans d'un monde meilleur. Par contre, du côté négatif, l'Église catholique est condamnée pour avoir initié cette prise en charge des enseignants par les parentes des élèves : selon une certaine opinion, l'Église aurait dû exiger de l'État qu'il continue à prendre en mains ses responsabilités. Elle est ainsi accusée de complicité avec l'État congolais.

Face à la démission de l'État dans le secteur de l'éducation, l'Église aurait dû demander la résiliation du contrat de l'éducation en vertu de l'article 22 de la convention qui stipule que :

« La violation grave et volontaire de la présente Convention par l'une des parties donne lieu à sa résiliation. Chaque partie notifiera à l'autre partie les violations graves et les excès de zèle commis par les agents d'exécution. La partie informée s'engage à sanctionner les cas notifiés. Si, dans un délai raisonnable, aucune sanction ou mesure adéquate n'est prise à l'endroit des contrevenants, la partie lésée sera en droit de suspendre l'exécution partielle ou totale de ladite Convention ; elle en avise l'autre partie. La résiliation de la Convention peut également se faire de commun accord après un préavis d'une année scolaire au moins »¹⁵¹⁰.

Quant à l'État, son irresponsabilité lui vaut une double conséquence : d'une part, « la perte de son autorité par rapport à l'enseignant congolais, parce qu'il n'a pas pu lui assurer un salaire décent qui l'engagerait à rendre des comptes à son employeur » ; d'autre part, « la perte de sa crédibilité aux yeux des enseignants, à cause des incohérences

¹⁵¹⁰ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi, (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 250.

entretenues par les autorités » tant politiques qu'administratives¹⁵¹¹. Mais l'État peut toujours se ressaisir et jouer pleinement son rôle dans le secteur de l'éducation qui appartient à ses fonctions régaliennes.

Au regard de l'évolution compliquée que connaît le secteur de l'éducation au Congo/Zaire, à partir des années 1974 jusqu'aujourd'hui, nous retenons que la collaboration entre l'Église catholique et l'État congolais dans ce domaine s'est fortement dégradée. Pourtant, il s'agit d'un « domaine mixte » qui intéresse aussi bien le pouvoir de l'État que la mission de l'Église catholique, tout comme le mariage. Née dans le contexte colonial belge comme une œuvre sociale à charge des Missions essentiellement catholiques au sein de la « trinité coloniale » (Administration, Sociétés à Charte, Missions), l'école est restée une chasse gardée des missions catholiques jusqu'aux années 1950. C'est lorsque le ministre des colonies, Auguste Buisseret, avait décidé de mettre fin au monopole des écoles missionnaires, par l'introduction des écoles laïques au Congo, que l'État s'était saisi à proprement parler des écoles dans un contexte marqué par une forte tension avec les missions catholiques qui considéraient l'intervention directe de l'État dans les œuvres sociales comme une provocation.

A partir de l'indépendance du Congo, en 1960, les nouvelles autorités politiques du Congo avaient engagé des réformes dans le domaine de l'éducation afin d'adapter la formation scolaire à la nouvelle donne politique créée par la fin de la colonisation. L'État congolais était bien présent dans le secteur de l'éducation, tout en accordant une large autonomie d'action à l'Église catholique. L'avènement de Mobutu au pouvoir en 1965 a marqué un tournant dans le fonctionnement de l'école au Congo/Zaire. Après une collaboration soutenue qui avait produit tous ses effets entre 1965-1970, le régime de Mobutu, soucieux de consolider son pouvoir par l'instauration d'un pouvoir autoritaire, est entrée en guerre avec l'Église catholique à travers l'interprétation qui était donnée à la philosophie politique de l'Authenticité qui cherchait à libérer l'homme noir de l'aliénation, l'humiliation produite par la colonisation belge. Considérée comme un puissant relais de la colonisation non seulement belge mais aussi occidentale, l'Église catholique au Congo a vu ses œuvres sociales être nationalisées par le régime en place,

¹⁵¹¹ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 216.

dont les écoles aussi bien primaires, secondaires, les instituts supérieurs ainsi que l'Université catholique *Lovanium* de Kinshasa entre 1971 et 1975.

C'est à partir de ces années marquées par une déstabilisation de l'Église catholique par le régime de Mobutu que la situation des écoles a empiré parce que l'État zaïrois. En supprimant les réseaux confessionnels de l'éducation, l'État zaïrois tenait à organiser tout seul l'éducation nationale, en mettant en priorité la propagande politique de fidélité et loyauté au président Mobutu en lieu et place de la formation intellectuelle à dispenser aux élèves. Comme le salaire des enseignants n'était plus versés, les infrastructures scolaires, notamment les salles de classe, n'étant plus adaptées aux besoins des élèves, la corruption a envahi le secteur de l'enseignement jusqu'à atteindre des proportions inquiétantes. Alors qu'une convention entre l'Église catholique et l'État zaïrois qui régleme l'intervention de l'Église et de l'État dans le secteur éducatif zaïrois, l'État a été le premier à ne pas tenir ses promesses, notamment le versement des salaires des enseignants, ainsi que la construction des infrastructures scolaires adaptées aux besoins des écoles.

La crise dans le secteur de l'éducation a atteint son paroxysme à partir de 1990, parce que l'État zaïrois n'investissait plus rien du tout dans l'éducation nationale. Les différents gouvernements mis en place étaient préoccupés par leur survie financière que par une gestion orthodoxe de la chose publique. Les secteurs sociaux qui avaient payé un lourd tribut à cet abandon du peuple par l'État, ce furent essentiellement ceux de l'éducation et de la santé. C'est dans ce contexte que l'Église catholique avait proposé une solution palliative aux parents afin que les enfants poursuivent leur formation scolaire, à savoir le paiement de la prime aux enseignants afin qu'ils n'abandonnent pas les enfants scolarisés à leur triste sort. Le cycle de guerre, violations massives de droits qui a suivi la chute du président Mobutu en 1997 n'a pas permis aussi à l'éducation de mieux s'organiser à cause de l'insécurité qui était consécutive à ces violences.

La promulgation de la Constitution de la troisième République au Congo en mars 2006 a été saluée comme une occasion propice pour repenser la place de l'éducation dans les politiques publiques de l'État congolais. Le législateur congolais consacre trois articles (43,44 et 45) au « droit à l'éducation » et inscrit celui-ci parmi les « droits économiques, sociaux et culturels ». Pour ne citer que l'article 43, la Constitution stipule

que « Toute personne a droit à l'éducation scolaire. Il y est pourvu par l'enseignement national. L'enseignement national comprend les établissements publics et les établissements privés agréés. La loi fixe les conditions de création et de fonctionnement de ces établissements. Les parents ont le droit de choisir le mode d'éducation à donner à leurs enfants. L'enseignement primaire est obligatoire et gratuit dans les établissements publics »¹⁵¹².

Si la constitution affirme que l'éducation scolaire est un droit reconnu à toute personne en République Démocratique du Congo, comme le souligne bien l'article 43, il convient de noter que la jouissance de ce droit continue de poser problème au Congo. L'État n'investit pas encore les moyens qu'il faut dans le secteur de l'éducation scolaire. Et même quand il le fait grâce à l'appui de ses partenaires bilatéraux comme la Banque Mondiale, l'argent destiné au financement de l'éducation nationale disparaît à travers le phénomène de détournement des deniers publics, la création des infrastructures scolaires fictives, et dans toutes sortes d'opérations maffieuses faites par les fonctionnaires de l'État assurés de l'impunité qui existe au Congo.

C'est donc pour éviter de surprises désagréables dans le fonctionnement des écoles que l'Église catholique continue à s'investir activement dans la promotion de l'éducation scolaire en collaboration avec les services publics de l'État oeuvrant dans l'éducation scolaire. C'est le même élan qui caractérise l'engagement de l'Église catholique dans la formation universitaire.

6.1.3. L'Université Catholique de Bukavu (UCB) : 1989-

Après avoir présenté l'action que poursuit l'Église catholique de Bukavu dans l'éducation scolaire, sous la responsabilité du bureau diocésain et provincial des écoles conventionnées catholiques, après avoir analysé les défis que doit relever l'Église dans le domaine de l'éducation scolaire, il convient maintenant d'examiner l'apport de l'Église catholique à Bukavu dans l'enseignement universitaire, à travers l'Université Catholique de Bukavu qui a été créée et fonctionne sous l'autorité de l'Archidiocèse de Bukavu.

¹⁵¹² REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO, *Constitution de la République Démocratique du Congo, mars 2006*, p. 9.

6.1.3.1. *Les origines de l'enseignement supérieur au Congo*

Pour saisir le contexte sociopolitique dans lequel l'Université Catholique de Bukavu est née, il importe de rappeler d'un côté les origines de l'Université au Congo, et de l'autre, le développement qu'elle a connue depuis la période coloniale belge à nos jours. A ce propos, Jean-Charles Magabe fait remarquer que l'enseignement supérieur congolais est le produit de l'histoire du pays et de son environnement sociopolitique. Il ajoute que les origines de cet enseignement supérieur sont à chercher dans l'histoire coloniale et les profondes modifications et restructuration qu'il a connu au cours de son développement¹⁵¹³. Selon ce professeur, la première institution d'enseignement supérieur reconnu par le pouvoir colonial fut le « Centre Universitaire congolais *Lovanium* » en 1949. Ce centre qui regroupait les anciennes écoles d'assistants médicaux, agricoles et de sciences administratives et commerciales donne naissance en 1954 à la première université, d'obédience catholique, l'Université *Lovanium* de Léopoldville, aujourd'hui Kinshasa¹⁵¹⁴.

6.1.3.1.1. *Développement de l'enseignement supérieur congolais*

Depuis la création de l'Université *Lovanium* en 1954, le développement de l'enseignement supérieur congolais a connu quatre périodes différentes qui sont : l'expansion, la centralisation, le regroupement et la libéralisation.

L'expansion (1954-1971)

La période proprement dite de l'expansion de l'enseignement supérieur au Congo va de 1954 à 1970. Elle est caractérisée par la création d'universités et d'instituts supérieurs de divers ordres. Après l'Université catholique *Lovanium* de Léopoldville, les libéraux belges passent à la création de l'Université Officielle du Congo à Elisabethville, (Lubumbashi actuellement), en 1956. Mais c'est surtout après l'indépendance en 1960 que l'enseignement supérieur congolais s'était développé afin de répondre au souci de disposer de cadres nationaux compétents. En 1970, le pays compte trois universités : *Lovanium* de

¹⁵¹³ Cf. Jean-Charles MAGABE, « La formation supérieure et universitaire », in *Archidiocèse de Bukavu, Actes du Synode diocésain (Noël 1990-Pâques 1992)*, Tome 1, Bukavu, Éditions de l'Archevêché, 1992, p. 332.

¹⁵¹⁴ Pour en savoir plus sur la création, le fonctionnement et l'évolution de l'Université *Lovanium* de Léopoldville (Kinshasa), lire Monseigneur Luc Gillon, *Servir en actes et en vérité*, Paris-Gembloux, Duculot, 1988, p. 65-229.

Kinshasa (catholique), l'Université Officielle de Lubumbashi, l'Université protestante de Kisangani (Stanleyville) (avec 8.059 étudiants) et 27 instituts supérieurs (avec 5.077 étudiants). Ces institutions sont caractérisées par une diversité de statuts, de diplômes, de critères de sélection et de niveau d'études « et par » un pluralisme des influences idéologiques, un décalage matériel et intellectuel entre les diverses institutions¹⁵¹⁵.

La centralisation (1971-1981)

L'année 1971 marque une étape importante dans l'histoire de l'enseignement supérieur au Congo-Zaïre, avec la création de l'Université Nationale du Zaïre. Sous cette appellation, toutes les universités et instituts supérieurs fusionnent en une seule institution officielle. On assiste à une « centralisation du pouvoir et des programmes, à une uniformisation de règles de programmes et une mise de l'université au service de l'État. Selon Jean-Charles Magabe, la nécessité de cette centralisation se fondait sur un ensemble de problèmes académiques et politiques. Malgré le bon en avant sur le plan quantitatif que sur le plan de la diversification des structures, « l'enseignement supérieur avait accumulé des problèmes d'ordre académique, administratif et financier, qui eurent comme toile de fond la crise de la contestation estudiantine. La réponse visait trois objectifs, à savoir : la politisation de l'enseignement, la spécialisation des établissements et la professionnalisation de l'enseignement »¹⁵¹⁶. C'est en fonction de ces objectifs que les organes de la jeune institution- l'Université Nationale du Zaïre- devaient être créés, que les différentes facultés étaient regroupées en Campus Universitaires (Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani) et que les programmes devaient être élaborés. L'incorporation de tous les instituts dans une seule université avait permis de créer l'unité de l'enseignement supérieur dont la manifestation était l'instauration d'une échelle unique de diplômes et de grades et par conséquent le rejet du dualisme facultés-instituts.

Toutefois, la centralisation excessive dans un pays aux dimensions gigantesques avec des moyens de communication précaires, la multiplication des organes consultatifs, la bureaucratie avaient fini par alourdir la gestion quotidienne de l'Université

¹⁵¹⁵ Cf. Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 332.

¹⁵¹⁶ Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 333.

Nationale du Zaïre. Ce sont ces difficultés qui ont été à la base de la contre-réforme de 1981 et qui prônait le regroupement des universités et Instituts supérieurs¹⁵¹⁷.

Le regroupement (1981-1989)

Une expérience de dix ans d'une administration excessivement centralisée avait cédé le pas, à partir de 1981, à cause des difficultés mises précédemment en évidence, à la renaissance des anciennes universités et de plusieurs instituts supérieurs autonomes. Mais ces instituts et universités ont connu une grande métamorphose pendant la centralisation. Pour sauvegarder les acquis de la réforme de 1971, les universités, les instituts supérieurs pédagogiques et les instituts supérieurs techniques sont coiffés par trois conseils d'administration différents. « Il s'agit, selon Jean-Charles Magabe, d'un regroupement par affinités qui reconnaît à chaque établissement une certaine autonomie »¹⁵¹⁸.

S'agissant de l'apport de l'Archidiocèse de Bukavu au processus de formation supérieure avant 1989, nous retenons qu'il a réalisé deux actions concrètes : d'une part, la création en 1962, de l'École Normale Moyenne de Bukavu, devenue en 1971 l'Institut Supérieur Pédagogique (ISP-Bukavu), dont l'objectif principal est la formation des enseignants de l'école secondaire ; d'autre part, la création en 1964 de l'Institut Social Africain, devenu en 1971, l'Institut Supérieur de Développement Rural (ISDR), dont l'objectif principal est la formation des animateurs sociaux et de développement au Congo¹⁵¹⁹. L'expérience de 1971, à savoir la nationalisation de l'Université *Lovanium* de Kinshasa et des Instituts Supérieurs du Congo a progressivement éloigné l'Archidiocèse de Bukavu de ces Instituts.

6.1.3.1.2. *La libéralisation des Universités et Instituts Supérieurs au Congo (1989 à nos jours) : la création de l'Université catholique de Bukavu*

Le regroupement des Universités et instituts supérieurs zaïrois qui avait été mis en route en 1981, en lieu et place de la centralisation excessive de 1971, avait, par la suite, été remis en question par la décision n° 75/CC/89 du Comité Central du Mouvement

¹⁵¹⁷ Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 333.

¹⁵¹⁸ Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 333.

¹⁵¹⁹ Cf. Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 334.

Populaire de la Révolution (MPR), parti cher au Président Mobutu. Cette décision stipulait, entre autres, que chaque établissement d'enseignement supérieur ait son propre conseil d'administration. Cette même décision laisse entrouverte officiellement la porte à l'initiative privée dans l'organisation de l'enseignement supérieur. Du point organisation, le système d'enseignement supérieur et universitaire congolais était marqué par une expansion régionale plus équilibrée et contrebalançant les inégalités que connaissait le pays jusqu'en 1989 avec ses trois universités à Kinshasa, Kisangani et Lubumbashi. Étant donné l'importance des ressources mobilisables et la demande sociale effrénée dans l'enseignement supérieur et universitaire, le secteur privé avait eu à jouer un rôle de plus en plus remarquable dans cette expansion¹⁵²⁰. C'est dans ce contexte de libéralisation de la création des universités et Instituts Supérieurs au Congo que l'Université catholique de Bukavu a vu le jour même si le projet de création d'une université à Bukavu remonte à la fin des années 1950, peu après la création de l'Université Lovanium de Léopoldville.

6.1.3.2. Création de l'Université Catholique de Bukavu

C'est par le Décret d'érection du 21 novembre 1989 de Mgr Mulindwa Mutabasha, alors Archevêque de Bukavu, que l'Université catholique de Bukavu a été créée. Le 15 novembre 1990, elle a ouvert ses portes aux étudiants. L'ouverture des facultés avait eu lieu au cours de l'année 1990¹⁵²¹. L'Université catholique de Bukavu est l'une de ces universités qui sont nées suite à une éclosion abondante d'universités et d'instituts supérieurs privés dans les chefs-lieux et localités importantes des provinces du Zaïre lorsque l'État a mis fin au monopole dans la création et le fonctionnement de l'Université à travers la décision prise par le Comité Central du MPR en 1989.

Parmi les raisons majeures de la création de ces institutions qui naissent ici et là comme des champignons figurent, notamment : « la déchéance quasi-totale des institutions publiques existantes sur le plan académique, administratif, moral et matériel ; l'insuffisante capacité d'accueil de ces mêmes institutions qui, d'ailleurs, ne sont pas réparties équitablement sur un territoire aux dimensions d'un continent. Le coût de transport est prohibitif pour la plupart des étudiants ; les interventions intempestives du pouvoir public qui ont abouti souvent à des fermetures de ces institutions, des frustrations

¹⁵²⁰ Cf. Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 333-334.

¹⁵²¹ Cf. Jean-Charles MAGABE, *Art.cit.*, p. 334.

du personnel, et même des morts d'étudiants, annihilant ainsi toute estime de la population envers lesdites institutions d'enseignement public ; d'où la prolifération des institutions d'enseignement privé »¹⁵²².

Si la majorité des institutions universitaires privées sont nées au lendemain de la décision prise par le Comité central du Mouvement Populaire de la Révolution en 1989 au Congo/Zaire pour des raisons diverses, il convient de noter que l'Université Catholique de Bukavu fait exception. Selon le Professeur Vincent Mulago, la création de l'Université Catholique de Bukavu s'inscrit dans un long processus qui plonge ses racines dans l'histoire du pays, avant l'indépendance (1960), et se distingue de beaucoup d'autres universités. Les repères historiques que nous proposons suffisent pour le démontrer :

Déjà en 1957, le Conseil de la Province du Kivu, à sa session de mars (séance du 11 mars) avait émis le vœu de voir instaurer un établissement universitaire à l'IRSAC-Lwiro près de Bukavu ; en 1960, à l'aube de l'indépendance, le premier gouvernement provincial du Kivu avait inscrit la fondation d'une Université à Bukavu parmi les priorités de son programme gouvernemental ; en 1965, Mgr Luc Gillon, alors Recteur Magnifique de l'Université *Lovanium* de Kinshasa, avait installé une Propédeutique à Bukavu, laquelle devait évoluer en véritable Université capable d'accueillir 2000 étudiants dès le début ; en 1971, à l'issue d'une tournée de prospection effectuée à la demande du Président Mobutu, Mgr E. Massaux, Recteur Magnifique de l'Université Catholique de Louvain (Belgique), qu'accompagnait le Professeur ElunguPeneElungu, Vice-Recteur de l'Université *Lovanium*, a cru pouvoir envisager la fondation d'une école des Laborantins comme première étape vers la création d'une Faculté de Médecine.

Selon une étude effectuée par les Services du Rectorat de l'ex-Université Nationale du Zaïre (UNAZA) préconisant l'implantation de nouvelles universités et instituts supérieurs dans les différentes régions du pays, après Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani, la quatrième Université du Zaïre devait être érigée à Bukavu ; en 1985, Mgr Luc Gillon, alors Président de l'Intendance Générale de l'Enseignement Supérieur et Universitaire du Zaïre, a déclaré, au terme d'un voyage d'étude des possibilités de la création de l'Université de Bukavu, n'avoir toujours pas abandonné le projet ; en avril

¹⁵²²ECHOS DE L'U.C.B. (Université Catholique de Bukavu), n° 1 et 2 Décembre 1992-Avril 1993, p. 4.

1989, sur décision du Comité Central du défunt Parti-État (M.P.R.), le processus de création et de gestion de l'Enseignement Supérieur et Universitaire était libéralisé en vue de désengorger les grandes villes universitaires du Zaïre ; en mai 1989, l'Assemblée Régionale du Sud-Kivu, réunie en session ordinaire, avait exprimé par écrit son intérêt pour le projet de l'Université à Bukavu et son soutien moral à ce dernier ; en septembre 1989, les représentants des députés originaires du Sud-Kivu avaient, à leur tour, exprimé leur soutien à l'initiative en même temps qu'ils l'avaient encouragé¹⁵²³.

Il ressort de tout ce qui précède, qu'en érigeant par Décret du 21 novembre 1989, l'Université Catholique de Bukavu, l'Archevêque de Bukavu avait voulu traduire en acte et assumer les préoccupations et aspirations de la population zaïroise de sa juridiction ecclésiastique, celles des élus du peuple, celles des instances universitaires nationales et internationales, ainsi que le souci des autorités zaïroises concrétisé par la dernière décision du Comité Central du MPR en la matière. Enfin, du point de vue du Code de Droit canonique, ledit Décret érigeant l'Université Catholique de Bukavu est parfaitement conforme au Droit selon le prescrit du canon 809, qui stipule que :

« Les Conférences des Évêques veilleront à ce qu'il y ait, si cela est possible et opportun, des Universités, ou au moins des Facultés convenablement réparties sur leur territoire, où l'on approfondira et enseignera diverses disciplines en respectant toutefois leur autonomie scientifique compte tenu de la doctrine catholique »¹⁵²⁴. Et la Constitution apostolique « *Ex corde Ecclesiae* », du 15 août 1990 reconnaît explicitement à chaque évêque diocésain le droit d'ériger une université catholique »¹⁵²⁵.

Le but poursuivi par l'Université Catholique de Bukavu est donc le désenclavement sur le plan universitaire de la Région du Kivu pour laquelle une université était envisagée avant l'indépendance du pays. Le 15 novembre 1990, l'Université Catholique de Bukavu ouvrait sa première année académique. Seules deux classes de propédeutique générale sont organisées au cours de cette année 1990-1991 : une propédeutique générale Sciences et une propédeutique générale Sciences Humaines. La propédeutique est dirigée par un prêtre diocésain de Bukavu, Monsieur l'Abbé Vincent

¹⁵²³ Cf. *ECHOS DE L'U.C.B.*, n° 1 et 2 Décembre 1992-Avril 1993, p. 5.

¹⁵²⁴ *ECHOS DE L'U.C.B.*, n° 1 et 2 Décembre 1992-Avril 1993, p. 5.

¹⁵²⁵ *ECHOS DE L'U.C.B.*, n° 1 et 2 Décembre 1992-Avril 1993, p. 5.

Mulago, Professeur Émérite des Facultés Catholiques de Kinshasa. Ce long cheminement de l'Université catholique de Bukavu a abouti à sa reconnaissance par l'autorité nationale compétente.

D'une part, en date du 10 décembre 1991, Monsieur le Ministre de l'Enseignement Supérieur, Universitaire et Recherche Scientifique autorisait le fonctionnement de l'Université Catholique de Bukavu par arrêté n° 0232/91 de la même date en tant qu'institution d'enseignement universitaire ; d'autre part, le 15 août 1992, l'Université Catholique de Bukavu est agréée par arrêté ministériel portant agrément et reconnaissance des diplômes de premier cycle¹⁵²⁶. L'agrément définitif de l'Université catholique de Bukavu a été accordé par le décret présidentiel n° 06/106 du 12 juin 2006¹⁵²⁷. Sa devise : *Super Lacus Ac Montes Splendens* : Resplendissante (l'Université Catholique de Bukavu) au-dessus du lac et des montagnes.

6.1.3.2.1. Objectifs de l'Université Catholique de Bukavu

En vue de répondre au mieux aux attentes de la communauté tant régionale, nationale qu'internationale, l'Université Catholique de Bukavu, s'est assignée les objectifs suivants :

- Organiser l'enseignement supérieur de la science et de la technologie sous toutes leurs formes, afin de promouvoir l'intelligentsia zaïroise et le développement du pays ;
- Effectuer la recherche scientifique et la publication des études scientifiques en toute matière ;
- Instaurer la coopération scientifique nationale et internationale dans l'optique d'assurer le développement scientifique adapté aux besoins et à la culture du peuple zaïrois ;
- Assurer un environnement socio-culturel capable de créer et de développer un esprit universaliste susceptible de contribuer à l'intégration harmonieuse de la culture zaïroise dans la civilisation universelle ;
- Organiser des colloques scientifiques, des cours spéciaux, des séminaires, des conférences, ateliers et débats publics de manière à mener le Zaïre vers un leadership scientifique au cœur de l'Afrique ;

¹⁵²⁶ Cf. *ECHOS DE L'U.C.B.*, n° 1 et 2 Décembre 1992-Avril 1993, p. 5-6.

¹⁵²⁷ www.fiuc.org/ Université Catholique de Bukavu (consulté le 13 novembre 2021).

- Dans cette perspective, encourager la jeunesse à acquérir un attrait à la recherche scientifique et technologique par l'octroi de bourses d'études, de prix et subsides, tant au Zaïre qu'à l'étranger ;
- Assurer, pour le gouvernement et les autres services publics, des consultations et des études pour la réalisation des travaux et marchés publics aux prix concurrentiels ;
- Proposer son apport scientifique et les résultats de ses études aux sociétés publiques et privées, aux organismes nationaux et internationaux non gouvernementaux ainsi qu'aux organisations internationales gouvernementales ;
- Collaborer avec d'autres A.S.B.L. (Associations Sans But Lucratif) nationales et étrangères ayant des objectifs analogues, en vue d'échanger les expériences et se compléter mutuellement ;
- S'intégrer dans des formes de collaborations existantes entre les universités africaines et celles d'Europe, d'Océanie, d'Asie et d'Amérique ;
- Mettre ses experts et savants à la disposition du gouvernement ou d'autres services publics qui le demandent et qui en supportent frais et cachets¹⁵²⁸.

6.1.3.2.2. *Organisation des études*

Au moment de sa création, tenant compte des desiderata de la population de Bukavu et du Sud-Kivu, des priorités en matière de développement et des potentialités naturelles de la région, l'Université Catholique de Bukavu s'est choisi quatre facultés prioritaires à organiser, notamment : la Faculté de Médecine ; la Faculté d'Agronomie ; la Faculté des Sciences (Chimie, Biologie, Géologie) ; la Faculté des Sciences Économiques¹⁵²⁹. D'autres facultés ont été progressivement ajoutées, à savoir la faculté de Droit, de Sciences sociales et la toute récente faculté d'Architecture. A ces facultés sont attachés de centres de recherches dont la mission consiste à appliquer la science théorique dispensée à l'université aux réalités sociopolitiques du milieu d'implantation ainsi que partout ailleurs où les compétences acquises par les étudiants de l'Université Catholique de Bukavu sont sollicitées.

¹⁵²⁸ Cf. *ECHOS DE L'U.C.B.*, n° 1 et 2 Décembre 1992-Avril 1993, p.4.

¹⁵²⁹ Cf. *ECHOS DE L'U.C.B.*, n° 1 et 2 Décembre 1992-Avril 1993, p. 6.

6.1.3.2.3. *Les étudiants de l'Université Catholique de Bukavu*¹⁵³⁰

Depuis l'ouverture officielle de l'Université en 1990 jusqu'à cette année académique 2020-2021, l'Université Catholique de Bukavu a inscrit 51.443 étudiants, soit une moyenne de 1659,45 étudiants par an. Parmi ces inscrits, il y a 32.455 garçons qui sont majoritaires (63,2%) contre 18.988 filles (36,8 %). En analysant l'évolution des effectifs étudiantins de 1990 à nos jours, l'on se rend compte que le nombre des inscrits connaît une importante croissance. Si l'Université catholique de Bukavu a ouvert ses portes avec 277 étudiants en 1990, aujourd'hui elle est peuplée de 3503 étudiants pour l'année académique 2020-2021.

Constatons cependant que le recrutement des étudiants a été fortement affecté par la guerre qui ravage tout l'Est de la République Démocratique du Congo en général, et la Province du Sud-Kivu, dont Bukavu est le Chef-lieu, en particulier. Alors qu'au cours de l'année académique 1995-1996, l'Université atteignait déjà le nombre de 1235 étudiants, l'année suivante (1996-1997), le nombre des étudiants inscrits a baissé jusqu'à 854 étudiants. Cette baisse s'explique vraisemblablement par l'insécurité généralisée qu'avait causé la guerre de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo/Zaire, conduite par Laurent-Désiré Kabila, et qui a mis fin au pouvoir dictatorial du Maréchal Mobutu. Très peu d'étudiants ont pu faire le déplacement des autres provinces du Congo vers Bukavu à cause de l'insécurité généralisée provoquée par cette guerre qui a commencé en octobre 1996 pour se terminer le 17 mai 1997 par la prise de Kinshasa la capitale, dans un pays-continent où les voies de communications routières, ferroviaires et aériennes sont très mauvais état pour ne pas dire inexistantes. La guerre a donc duré huit mois ce qui correspond aussi au temps de travail d'une année académique.

Au cours de l'année académique 1997-1998, les inscriptions ont connu hausse légère, en passant de 854 étudiants de l'année précédente à 931 étudiants. Mais cette évolution des inscrits a encore été stoppée par la guerre du Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD) que le pays a connue à partir du 2 août 1998, amenant ainsi le nombre d'étudiants à 820. Avec l'amplification de la guerre au Congo entre 1999 et 2000, guerre que les chercheurs s'accordent à qualifier de « Première Guerre mondiale

¹⁵³⁰ Les statistiques sont tirées du Bureau du Vice-rectorat aux Affaires Académiques, spécialement au Bureau des Services Académiques.

africaine » avec le nombre élevé des armées étrangères qui se battaient au Congo-Kinshasa, le nombre des inscrits à l'Université Catholique de Bukavu est tombé à 353 étudiants, ce qui avoisine un peu la situation que l'Université connaît à son début avec ses 277 inscrits. C'est seulement à partir de l'année 2000 que la situation des inscriptions s'est nettement améliorée parce que l'Université est passée de 803 étudiants à 3002 étudiants pour la seule année académique 2016-2017, avant d'atteindre le record de 3503 inscrits pour l'année 2020-2021.

6.1.3.2.4. Les diplômes délivrés par l'Université Catholique de Bukavu

C'est à partir de l'année académique 1995-1996 que l'Université Catholique de Bukavu a délivré ses premiers diplômes de Licence aux étudiants. Les premiers lauréats provenaient de la Faculté des Sciences Économiques. Depuis lors, elle a toujours délivré des diplômes aux étudiants qui fréquentent les différentes facultés, d'Agronomie, de Droit, d'Économie et Gestion, de Médecine, des Sciences, et de Sciences sociales. Seule la jeune faculté d'Architecture et Urbanisme n'a pas encore délivré des diplômes aux étudiants parce qu'elle a ouvert ses portes au cours de l'année académique 2017-2018.

Mais le grand défi qu'affronte les finalistes de l'Université Catholique de Bukavu comme ceux des autres universités congolaises, c'est le manque de débouchés. L'impact du chômage parmi les finalistes des universités congolaises est si fort que l'on peut appliquer à ces dernières la métaphore de Joseph Ki-zerbo qui compare l'Université en Afrique à un « abattoir installé en pays de végétariens ». Selon cette métaphore, l'Université en Afrique déverse chaque année sur le marché des universitaires qui ne sont ni recherchés ni utilisés par le marché local. Alors que les familles ont beaucoup investi financièrement dans la formation de ces universitaires, les familles continuent encore à subvenir à leurs besoins élémentaires parce que les universitaires ne disposent d'aucune ressource financière durant le temps de chômage. C'est pour cette raison qu'on les compare à un abattoir construit en pays de végétariens.

Faisons aussi remarquer que le manque de débouchés pour les universitaires est une caractéristique de la faiblesse de l'État au Congo où l'économie informelle occupe près de 70 pour cent de la population. Il est vrai qu'il existe de nombreuses opportunités de travail qui reste inexploitées à cause de plusieurs facteurs dont les tracasseries

administratives pour faire fonctionner une entreprise, l'insécurité quasi permanente dans le pays, spécialement dans sa partie orientale. En outre, le pays fonctionne avec une économie extravertie dans laquelle les produits de première nécessité sont essentiellement importés. L'État n'arrive pas à créer un climat sécuritaire propice aux affaires afin d'attirer des investisseurs étrangers ou encore des investisseurs locaux, afin que l'économie du pays soit tournée vers la satisfaction de besoins intérieurs des congolais.

Placé devant de telles conditions de vie et de travail, aucun investisseur ne peut donc se risquer à venir créer une entreprise au Congo dans un tel contexte. Au-delà de l'insécurité devenue chronique, il y a aussi une corruption qui est systémique et qui empêche les fonctionnaires de l'administration publique parvenus à l'âge de la retraite de céder la place aux jeunes universitaires afin qu'ils affrontent le monde professionnel. Ce sont des facteurs de ce genre, et d'autres encore qui favorisent la fuite de cerveaux des congolais vers les plus offrants souvent situés en dehors du Congo, les pays voisins de la RDC et même lointains, qui eux sont capables de donner de salaires décents et justes aux universitaires déversés sur le marché de l'emploi.

Au terme de cette enquête sur l'action de l'Église catholique à Bukavu dans l'enseignement universitaire, nous retenons que l'Archidiocèse de Bukavu s'investit beaucoup dans la formation de la jeunesse afin qu'elle soit capable de contribuer au développement intégral de l'homme en République Démocratique du Congo. En trois décennies, l'Université Catholique de Bukavu, agissant dans un contexte social parfois explosif, à cause de la guerre qui ravage les provinces du Sud-Kivu, Nord-Kivu depuis les années 1990, réalise un travail qui est porteur de beaucoup de fruits. Par cette voie, l'université catholique de Bukavu donne à la société congolaise beaucoup d'universitaires dont la qualité peut être objectivement appréciée par le rendement du travail qu'ils réalisent. Mais le manque des débouchés pour les universitaires de Bukavu et d'ailleurs constitue encore un obstacle à l'épanouissement de la recherche dans la vie sociale au Congo. Malheureusement les réformes administratives tant réclamées au Congo pour changer la donne et mettre à profit toutes les opportunités qui existent en matière de création d'emplois, d'infrastructures, tardent à se mettre en route en commençant par la sécurité des personnes et des biens qui demeure aujourd'hui encore un slogan creux. Il reste à voir ce que l'Église de Bukavu réalise dans le secteur de la santé.

6.2. *L'action de l'Église catholique à Bukavu dans le secteur de la santé*

Depuis son implantation au Congo, l'Église catholique a toujours fait de sa sollicitude pour les malades, les personnes qui souffrent ou qui sont en détresse, une dimension essentielle de sa mission d'évangélisation. Comme l'ont souligné les Pères synodaux dans le Message final de la Deuxième Assemblée spéciale du Synode des Évêques pour l'Afrique, l'Église est résolument engagée dans la lutte contre les infirmités, les maladies et les grandes pandémies¹⁵³¹ à travers ses institutions de santé.

Comme partout ailleurs au Congo, l'évangélisation de la région de Bukavu s'est accompagnée de la création des œuvres sociales. Le missionnaire estimait que pour mieux évangéliser, il fallait que sa démarche soit soutenue par une action apostolique. En vue de s'occuper de l'homme tout entier, le missionnaire a jugé utile d'agir aussi bien sur l'esprit (secteur de l'éducation) que sur la matière en tant que corps humain (secteur de la santé). C'est alors que les premières missions catholiques, en collaboration avec le pouvoir colonial, ont fondé des hôpitaux et des léproseries, ont multiplié de petits dispensaires afin d'assurer et améliorer les soins de proximité aux populations congolaises¹⁵³². En agissant ainsi, les missionnaires s'inscrivaient bien dans la vision de développement de l'Église qui cherche à s'occuper de l'homme et de tout l'homme.

6.2.1. *Organisation médicale au Congo de 1960 à 1980*

Dès son accession à l'indépendance, la République Démocratique du Congo a hérité d'un système de santé basé essentiellement sur des hôpitaux et dispensaires appuyés par des équipes mobiles de lutte contre les grandes endémies. Les multiples crises politiques que le pays a connues au lendemain de l'indépendance, et qui se sont accompagnées de l'effondrement progressif de l'économie, n'ont pas épargné le secteur de la santé. C'est ainsi que les nombreux hôpitaux que comptait le pays s'étaient retrouvés démunis de leurs équipements, et la chaîne d'approvisionnement en médicaments avait connu plusieurs ruptures entre le niveau central et les centres d'utilisation. Les autorités

¹⁵³¹ Cf. *Deuxième Assemblée spéciale du Synode des Évêques pour l'Afrique. Message final* (23 octobre 2009), n° 31.

¹⁵³² Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 232.

sanitaires congolaises ont dû faire face à des difficultés d'ordre technique et administratif qui persistent encore à l'heure actuelle.

D'un côté, la pénurie du personnel médical a commencé à se faire sentir dès les premières années de l'indépendance ; car après les troubles qui ont suivi l'indépendance, le Congo avait perdu une grande partie de son personnel médical, surtout les cadres supérieurs. Ceux-ci quittaient le pays pour poursuivre leur formation, ou abandonnaient la médecine des soins pour s'adonner aux activités politiques et administratives. De l'autre côté, l'organisation administrative des services médicaux avait subi une profonde modification. Il fallait l'adapter aux difficultés du moment. Après l'avènement du Président Mobutu à la magistrature suprême, le 24 novembre 1965, la coordination entre l'échelon central et les échelons provinciaux est devenue insuffisante. Suite aux difficultés politiques qui ont influé sur le secteur de la santé, le Congo avait alors demandé une assistance médicale. Il a été alors assisté au niveau médical, par des missions religieuses, par des œuvres philanthropiques, par l'Organisation mondiale de la santé et l'Organisation des Nations Unies (ONU), par des groupes nationaux de la Croix-Rouge, des entreprises privées et l'assistance technique belge. Les missions, pour ne citer qu'elles, comprennent les congrégations catholiques et les sociétés missionnaires protestantes qui sont intervenues dans l'organisation médicale du Congo après l'indépendance¹⁵³³.

Vers la fin des années 1980, l'on observait déjà au Zaïre une mauvaise gouvernance et une baisse constante des ressources nationales consacrées à la santé¹⁵³⁴. Concrètement parlant, il y avait une désarticulation voire une fragmentation des services de la zone de santé ; des interventions verticales non coordonnées, peu efficaces en lieu et place des services de santé intégrés, continus et globaux ; une émergence des services privés lucratifs non coordonnés et de qualité douteuse. Loin de s'améliorer, la situation

¹⁵³³ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 233.

¹⁵³⁴ Jean-Philippe PEEMANS, *Crise de la modernisation et pratiques populaires au Zaïre et en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 18-19. L'auteur affirme que la diminution du pouvoir d'intervention de l'État se traduit, à partir des années 1980, à travers la baisse des recettes fiscales qui sont passées de 1.2 milliard de dollars en 1980 à 0.9 milliard en 1989, et à 0.3 milliard de dollars en 1993. Dans ce contexte les dépenses en matière d'éducation et de santé se sont effondrées à un niveau insignifiant. En effet, il a été estimé que la part des dépenses d'éducation dans le budget de l'État avait déjà diminué de 15.1% à 1.4% entre 1972 et 1990, et celles de santé de 2.4% à 0.7%. La fonction publique n'a plus qu'un caractère nominal, le salaire réel « officiel » de la plupart des fonctionnaires, aux environs d'un équivalent de 5-7 dollars par mois, s'il est payé, ne permettant plus que de couvrir les dépenses de quelques jours par mois.

sociale en matière de santé a continué à se dégrader au cours des années 2000 marquées par la récurrence des conflits armés. Comme l'affirme l'Organisation Mondiale de la Santé, le profil épidémiologique de la République Démocratique du Congo est dominé par les maladies infectieuses, dont le paludisme, le VIH/Sida et la tuberculose, les maladies évitables par la vaccination et les maladies tropicales négligées, ainsi que les maladies non transmissibles¹⁵³⁵.

Pour relever ce défi, il s'avérerait nécessaire pour l'État zaïrois de procéder à des partenariats bilatéraux et multilatéraux¹⁵³⁶, de même qu'avec des institutions privées comme c'est le cas pour l'Église catholique au Zaïre. La multiplicité des intervenants dans le domaine de la santé révèle à quel point l'État congolais est faible car, il ne peut gérer tout seul la santé de sa population qui est pourtant un domaine régalien. D'où la conclusion de l'OMS qui traduit dans les faits l'état préoccupant du domaine de la santé au Congo :

« Malgré les efforts engagés dans un contexte difficile et fragile, et en dépit de progrès considérables, le pays (la RDC) n'a atteint aucun des objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD), et des défis importants restent à relever : incidence de la pauvreté, niveau préoccupant de la mortalité infantile, taux de mortalité maternelle, stagnation de la prévalence du VIH, faible accès à l'eau potable et faible taux effectif de réalisation des aides publiques au développement. Ainsi dans le cadre des objectifs de développement durable (ODD), dans le domaine de la santé, l'accent est mis sur la lutte contre les maladies infectieuses, les maladies non transmissibles, la mortalité infantile et maternelle, la santé sexuelle et reproductive, ainsi que la couverture universelle. La réalisation de ces objectifs exige d'améliorer les politiques et les investissements dans de nombreux domaines en dehors du système de santé, notamment l'éducation, l'égalité des sexes, l'eau et l'assainissement, l'énergie propre et la gestion de l'environnement. Un des principes majeurs des ODD (Objectifs de développement durable) est de ne laisser personne de côté. Ainsi, il convient d'accorder une attention toute particulière aux victimes de la guerre,

¹⁵³⁵ OMS/ Bureau Pays RDCongo, *Stratégie de Coopération de l'OMS avec le pays République Démocratique du Congo 2017-2021*, p. 23. Par maladies non transmissibles, l'OMS entend dans ce rapport le diabète, l'hypertension artérielle, la sous-nutrition qui inclut la malnutrition chronique, la malnutrition aiguë et les carences en micronutriments.

¹⁵³⁶ OMS/Bureau Pays RDCongo, *Op.cit.*, p. 37-38. Parmi les principaux intervenants dans le domaine de la santé, l'on retient les institutions/Organismes suivants : USAID, Canada, UNFPA, Suède, Japon, Banque mondiale, Union européenne, Coopération belge, DFID, Fonds mondial, ONUSIDA, BMGF, UNICEF, GAVI, France, Suisse, OMS, PNUD.

des conflits civils et des catastrophes naturelles, qui reçoivent un soutien sous forme d'aide humanitaire »¹⁵³⁷.

Après cette réflexion sur les principaux intervenants bilatéraux et multilatéraux dans le domaine de la santé en République Démocratique du Congo, il convient de s'attarder sur le partenariat privé-public qui lie l'État congolais à l'Église catholique au Congo.

6.2.2. Le partenariat entre l'État zaïrois et l'Église catholique dans le domaine de la santé

Pour répondre aux effets de la mauvaise gouvernance dans le secteur de la santé, l'État zaïrois avait jugé nécessaire de conclure un partenariat en vertu de l'ordonnance n° 71/199 du 24 juillet 1971 relative à la participation des personnes privées à l'action médicale de l'État. Étant donné que l'Église catholique en République Démocratique du Congo, eu égard à sa nature et à sa mission, est toujours engagée, à travers ses Bureaux Diocésains des Œuvres Médicales (BDOM), dans la promotion de la santé de la population, elle avait accepté, par le biais de ses instances (la Conférence Épiscopale Nationale du Congo) de collaborer avec le Gouvernement de la RD Congo dans la réalisation de sa politique nationale de santé (PNS).

Selon Jean-Pierre Muhingisa, la convention entre l'État zaïrois et l'Église dans le domaine de la santé s'inscrit dans le cadre de la mise en œuvre par le Ministère de l'approche contractuelle du partenariat. Elle se réfère expressément au « Vade-Mecum » du partenariat » dont les parties déclarèrent adopter le contenu. Elle procède plus particulièrement de la volonté d'intégrer les activités d'acteurs privés à la réalisation de la politique nationale de santé dans le respect des normes étatiques et de l'identité du partenaire. Cette collaboration se propose de répondre à la fois au bien-être des populations bénéficiaires et aux attentes de l'État qui en est le premier partenaire. Dans le respect de l'orientation de la politique nationale de santé et de la vision éthique de l'Église, chaque partenaire s'investira afin d'assurer la bonne marche des activités communes¹⁵³⁸.

¹⁵³⁷ OMS/Bureau Pays RDCongo, *Op.cit.*, p. 21.

¹⁵³⁸ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 235.

D'après le *Plan stratégique quinquennal du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales* de Bukavu, le partenariat entre l'Église et l'État consiste à observer le respect de l'identité et de la philosophie du partenaire ; le respect des engagements de l'État vis-à-vis des conventions signées (en cas de non-respect de ses engagements, une autre convention intermédiaire est à négocier pour l'intérêt de la population) ; l'association du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM) à toutes les conventions éventuelles avec d'autres partenaires dans les zones de santé appuyées par le BDOM ; l'appui aux Bureaux Centraux de Zone (de santé) par le BDOM sous forme contractuelle ; le paiement des Médecins Chefs de zone (MCZ) deux jours par semaine prestés à l'Hôpital Général de Référence¹⁵³⁹.

Pour montrer comment fonctionne ce partenariat entre l'Église catholique et l'État congolais, nous allons, d'un côté, présenter l'action sanitaire menée par la Commission épiscopale Caritas Développement chargée de promouvoir la santé au nom de toute l'Église catholique au Congo ; de l'autre côté, nous allons présenter l'action sanitaire menée par le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de l'Archidiocèse de Bukavu.

6.2.2.1. La promotion de la santé selon l'Église catholique au Congo¹⁵⁴⁰

C'est Caritas Congo Asbl, une Commission épiscopale technique, qui s'occupe des actions visant la promotion de la santé, des urgences humanitaires et du développement durable au sein de la Conférence épiscopale nationale du Congo. Elle a été créée depuis 1960 et jouit d'une personnalité juridique conférée par l'Ordonnance présidentielle n° 108 du 04 décembre 1964 ; elle est enregistrée en tant qu'Association Sans But Lucratif (ASBL) et Organisation Non Gouvernementale (ONG) confessionnelle dans le domaine social au Ministère du Plan sous le numéro 765/PL/DCRE/2016 du 15 février 2016.

Le système de santé en République Démocratique du Congo, à travers le Ministère de la Santé Publique, Hygiène et Prévention, est fondé entre autres sur le volet concernant le partenariat en général et le partenariat Public-privé. Caritas Congo Asbl est un partenaire important du Gouvernement congolais car, l'Église catholique possède en

¹⁵³⁹ BDOM-BUKAVU, *Plan Stratégique quinquennal du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de Bukavu*, Mars 2004, p. 13-14.

¹⁵⁴⁰ CARITAS CONGO, *Condensé de l'action sanitaire de l'Église catholique en République Démocratique du Congo*, novembre 2021, p. 1-3.

propre et/ou cédées en gestion plusieurs formations sanitaires à travers toutes les 516 zones de santé que compte la République Démocratique du Congo. Ce partenariat est scellé par une convention-cadre n° 1250/CAB.MIN/S/020/CAJ/OWE/2018 du 02 Août 2018, signée avec les Ministères de la Santé Publique, Hygiène et Prévention et du Budget pour 10 ans renouvelables. Cette convention précise les responsabilités des parties prenantes dont la principale reste le reste de l'identité de l'autre d'une part, et de la politique nationale en matière de santé, d'autre part.

6.2.2.1.1. Rôle de la coordination nationale du réseau Caritas Congo

Le réseau Caritas Congo Asbl a une coordination nationale qui assure la représentation de toutes les 47 Caritas diocésaines de l'Église catholique au Congo, en assurant, sur le plan sanitaire : la coordination de toute l'action sanitaire de l'Église, le renforcement des capacités des Bureaux Diocésains des Œuvres Médicales (BDOM), la mobilisation des ressources ; le plaidoyer en faveur des vulnérables ; la promotion d'un partenariat responsable. Malgré l'autonomie de chaque Caritas diocésaine et du Bureau Diocésain pour les Œuvres Médicales sous la responsabilité directe de chaque évêque diocésain, la coordination du réseau Caritas Congo reste capitale dans une synergie de conjugaison d'efforts des uns et des autres pour mieux répondre aux réels besoins des nécessiteux et des malades.

6.2.2.1.2. Cartographie de la couverture sanitaire du réseau Caritas Congo Asbl

A travers ses quarante-sept Caritas, le réseau Caritas Congo Asbl détient près de 40% de l'offre des services de santé en République Démocratique du Congo avec ses 152 hôpitaux Généraux de Référence, 128 Centres Hospitaliers, 149 Centres de santé de référence, 1062 Centre de santé, 50 Instituts Techniques Médicaux et 3 Universités, 14 dépôts pharmaceutiques dont certains jouent le rôle de Centrale de Distribution Régionale (CDR). Au niveau de la coordination nationale, et pour le monitoring des différents projets mobilisés, le Service de Promotion de Santé contient en son sein actuellement non seulement des programmes de lutte contre le paludisme et le VIH/Tuberculose mais aussi le programme de nutrition, le programme intégré de nutrition et santé ainsi que celui de la surveillance à base communautaire.

Sur le plan national, le système sanitaire de la République Démocratique du Congo comprend trois niveaux : le niveau central qui est normatif, le niveau intermédiaire qui a un rôle d'accompagnement et de supervision du niveau périphérique qui lui, comprend 516 zones de santé, 393 Hôpitaux Généraux de Référence, 8504 aires de santé (AS) planifiées, 8266 Centre de Santé. Ce niveau a pour mission la mise en œuvre de la stratégie des soins de santé primaires.

6.2.2.1.3. Les interventions actuelles

Le Réseau Caritas Congo Asbl, par sa capillarité nationale, mène plusieurs interventions dans le cadre de la promotion de la santé, prévention contre les maladies endémiques, épidémiques et la prise en charge des malades. Sa stratégie se fonde sur une mobilisation des ressources afin de répondre aux besoins des personnes vulnérables ; et ce à deux niveaux. La coordination nationale et celle qui est diocésaine et le tout dans une harmonie de synergie des actions. Ainsi, pour ne parler que de la coordination nationale qui actuellement appuie les diocèses à travers les projets suivants : la lutte contre le paludisme dans le diocèse de Buta ; la lutte contre le VIH et la tuberculose dans les diocèses de Tshumbe, Kole, Kongolo et Kalemie ; la surveillance des cas de Paralysie Flaque Aigue (PFA) dans les diocèses de Lisala, Lolo, Lubumbashi, Kilwa Kasenga, Kamina et Kongolo ; la surveillance indépendante post campagne de distribution des moustiquaires imprégnées dans les diocèses de Kinshasa, Kalemie et Kongolo ; la prise en charge de la malnutrition aiguë dans les Zones de santé de Katana, Katana, Miti-Murhesa et Nyangezi, Province du Sud-Kivu dans le diocèse de Bukavu ; la prise en charge de la malnutrition aiguë et de promotion des bonnes pratiques sur l'Alimentation du nourrisson et du jeune enfant en situation d'urgence dans les Zones de santé de Lulingu, Mulungu, Salamabila et Kabambare, provinces du Sud-Kivu et du Maniema, en République Démocratique du Congo avec le Diocèse de Kasongo.

6.2.2.1.4. Les partenaires techniques et financiers

Sans être exhaustif, les partenaires qui financent habituellement le réseau Caritas dans le domaine de la santé sont : le gouvernement congolais, le réseau *Caritas Internationalis*, le Fonds Mondial via Cordaid et Sanru (Santé rurale), la Banque Mondiale, la Fondation Bill & Melinda Gates via Effenet, Aiganist Malaria Foundation, Unicef, le

Fonds Humanitaire de la République Démocratique du Congo, l'USAID via certains partenaires comme Chemonics¹⁵⁴¹.

6.2.2.2. L'Action sanitaire de l'Archidiocèse de Bukavu

Après avoir montré brièvement comment l'Église catholique au Congo intervient dans le secteur de la santé, à travers son bureau technique de Caritas Congo, Asbl, et les réalisations qu'elle inscrit à son actif, il convient d'examiner l'action de l'Archidiocèse de Bukavu, à travers son bureau technique en matière de santé, le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM) Bukavu.

6.2.2.2.1. Le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (BDOM)

Une bonne présentation du Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de Bukavu passe par le rappel de la chronologie de la création et l'évolution du Bureau, ensuite présenter la carte de la santé au Sud-Kivu, puis procéder à la présentation de l'action sanitaire du Bureau des Œuvres médicales et ses principales activités, enfin les perspectives d'avenir.

1. Chronologie de la création et évolution du BDOM

C'est vers les années 1967-1968 que la Conférence Épiscopale du Zaïre (CEZ) créait le Bureau National des Œuvres Médicales Diocésaines, un organe à double mission : d'une part, centraliser les actions médicales de chaque diocèse ; d'autre part, servir d'interlocuteur valable et représenter l'Épiscopat congolais auprès du Ministère de la Santé. Dans ce même cadre national, l'Archidiocèse de Bukavu avait créé le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales dont la mission était d'organiser, de coordonner et de superviser les activités médicales dans le Diocèse de Bukavu, en Province du Sud-Kivu. Les Statuts de ce Bureau diocésain des Œuvres Médicales ont été approuvés par l'Arrêté Ministériel n° 229 du 29 Août 1967.

Le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de Bukavu a débuté ses activités en 1972 sous la direction de la Sœur Denise Bouvy. En 1981, celle-ci avait été remplacée

¹⁵⁴¹ Pour plus d'informations, l'on peut se rapporter aux rapports annuels d'activités de Caritas Congo Asbl qui sont disponibles sur le site www.caritasdev.cd (visité le 10 novembre 2021).

par la Sœur Jeanne Guisson. En 1982, la responsabilité du bureau des Œuvres médicales avait été confiée à Mademoiselle Maria Masson par Monseigneur Aloys Mulindwa, Archevêque de Bukavu. Pendant ce temps, le Docteur Marie-Jo Bonnet, responsable du Bureau National des Œuvres Médicales avait effectué un séjour au Kivu afin de redynamiser le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de Bukavu et assurer la formation sur la nouvelle politique sanitaire du pays après la Conférence d'Alma Ata qui avait adopté le paradigme des soins de santé primaire¹⁵⁴². Rappelons que la Conférence internationale des Soins de santé primaire qui avait eu lieu en septembre 1978 à Alma Ata (URSS) fut une grande révolution pour le secteur médical. La politique sanitaire du Zaïre avait été à l'époque un modèle théorique dans l'application des résolutions de cette conférence. Les provinces furent divisées en zones de santé, l'État avait fait appel aux Églises pour renforcer la prise en charge sanitaire de la population.

C'est dans ce contexte qu'à Bukavu, l'État zaïrois avait confié la gestion des Hôpitaux Généraux de référence (HGR) de Monvu à l'Île d'Idjwi et de Nyangezi totalement délabrés et inexistantes au Diocèse de Bukavu pour gestion. Ce fut le début de la collaboration État- privés et Églises pour la gestion des hôpitaux. La répartition du Sud-Kivu fut faite en 14 zones de santé en 1984, tandis qu'aujourd'hui la Province comprend trente-deux zones de santé.

En 1982, c'est le début de la Pharmacie diocésaine dans des conditions modestes (un hangar de l'économat général de l'Archidiocèse de Bukavu). Le centre de santé Ifendula à Luhwinja débute ses activités. En 1983, négociation avec l'État zaïrois et signature des conventions pour les deux hôpitaux de Nyangezi et de Monvu à l'Île d'Idjwi (au milieu du lac Kivu). Déménagement du Bureau des Œuvres médicales de l'économat au grenier du Centre de Production et amélioration de l'alimentation (Cepramal) car l'économat général avait besoin de ses locaux.

En 1984, une vaste campagne de contraceptifs et préservatifs avec un appui aux centres de santé largement financée par les États-Unis d'Amérique via le projet Santé Rural (SANRU) s'était répandue partout au Zaïre en passant surtout par les structures

¹⁵⁴² ARCHIDIOCESE DE BUKAVU, *Cent ans d'histoire de notre évangélisation (1906-2006)*, Bukavu, Éditions de l'Archevêché, 2007, p. 365 s.

protestantes. La Conférence épiscopale du Kivu ayant refusé ces appuis, vu la condition de distribution des contraceptifs. Cette campagne échoue et est abandonnée après quelques années car elle ne respectait pas les valeurs culturelles et chrétiennes de la population. Au cours de la même année, début des activités de Planification Familiale Naturelle (P.F.N.) qui coïncide avec la publication de la lettre pastorale des évêques du Kivu intitulée « Quiconque est contre la vie contredit le plan de Dieu ». Les évêques du Kivu, avec l'Archevêque de Bukavu, dénoncent la campagne des contraceptifs et préservatifs faite avec l'aide des États-Unis et les effets que ces préservatifs peuvent avoir sur la santé de la population. Toujours en 1984, début du financement des projets des Hôpitaux Généraux de Référence, Centre de santé, session de formation, et peu à peu la couverture sanitaire s'améliore. Enfin, en 1984, la construction du premier bâtiment de la pharmacie diocésaine de Bukavu est lancée.

En 1985, il y a eu négociation et signature de la convention pour l'hôpital Général de Référence de Kabare. Peu à peu débutent les activités après l'analyse des priorités pour les malades de Kabare : construction, réhabilitation des hôpitaux et centres de santé. Les médicaments sont encore insuffisants. Pendant ce temps la couverture sanitaire atteignait moins de 20% de la population.

En 1986, c'est le début de la mise en marche de l'unité de production des perfusions. Il faut noter aussi l'évolution progressive des activités au bureau des œuvres médicales tout en respectant toujours la politique nationale de la santé et en restant en bonne collaboration avec l'Inspection Provinciale de la santé. En 1990-1992, l'Archevêque de Bukavu organise un synode diocésain à Bukavu. Durant les assises de ce dernier, le problème du VIH/Sida est évoqué. Le Bureau des Œuvres médicales est responsabilisé pour intégrer le volet Sida dans ses activités. C'est ainsi qu'en 1992 commencent les activités du Comité Diocésain de Lutte contre le Sida (Codilusi) avec trois services axés tout d'abord sur l'information, éducation et communication (I.E.C) qui avait comme fondement 'l'éducation aux valeurs », base de toute lutte contre le Sida' ; la prise en charge médicale qui comprend l'appui aux malades, la sécurité des transfusions sanguines par le lancement de l'Amicale des Donneurs Bénévoles de Sang, l'encadrement des personnes vivants avec le VIH/Sida, à travers le Groupe Sainte Thérèse ; l'appui communautaire aux orphelins du Sida en collaboration avec les communautés et paroisses.

En 1994, suite à la guerre civile survenue au Rwanda, les réfugiés rwandais traversent la frontière congolaise et viennent s'installer dans la Province du Nord et du Sud-Kivu. Avec l'arrivée des réfugiés rwandais, l'archidiocèse de Bukavu se mobilise pour leur accueil et le bureau diocésain des œuvres médicales leur assure les soins médicaux en collaboration avec la Caritas diocésaine. Au cours de la même année, les frères de la Charité s'installent à Bukavu et ils sont sollicités par l'Archevêque de Bukavu pour débiter la prise en charge des maladies mentales.

En 1995, l'Archidiocèse de Bukavu signe avec l'État une convention de gestion du complexe Hôpital général de Bukavu, la Clinique médicale et pédiatrique et le Grand Laboratoire de Karhale. Pour l'Église catholique de Bukavu, il était inconcevable qu'une ville comme Bukavu, d'environ un million d'habitants, ne dispose pas d'un hôpital bien équipé et capable de répondre de manière pertinente aux besoins de la population en termes des soins de santé ordinaires et de soins spécialisés. Au cours de la même année, la construction de l'extension de la Pharmacie diocésaine a eu lieu, de même que le démarrage des activités d'aménagement de l'hôpital général de référence de Bukavu.

En 1996, c'est le début des travaux de construction de l'unité de production d'emballages plastiques. Il y a eu aussi la mise en œuvre du projet appelé Programme d'Appui Transitoire au Secteur de la Santé (P.A.T.S.) qui apporte un appui aux zones de santé. L'année 1996 marque également le début des mutuelles de santé à Idjwi-Sud. Comme l'a bien souligné Jean-Pierre Muhingisa, les mutuelles de santé sont une façon particulière de vivre la solidarité qui existe en Afrique. Elles se sont enracinées dans la mentalité locale lorsque la situation socio-économique a empiré au Zaïre, à la fin des années 1980. Nées à l'initiative du synode diocésain de Bukavu de l'année 1990, les mutuelles de santé ont été initiées en réponse au problème d'inaccessibilité des soins de santé pour de nombreuses personnes au Sud-Kivu¹⁵⁴³. L'objectif principal de la Mutuelle de Santé est de garantir l'accès aux soins de santé de qualité à ses membres grâce à leurs cotisations, en remboursant une partie du coût des soins de santé, et de mener en faveur de ceux-ci des activités à caractère sanitaire et social. Ces mutuelles sociales sont ainsi un « groupement à but non lucratif qui, essentiellement au moyen de cotisation de leurs

¹⁵⁴³ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA MUSODA, *Op.cit.*, p. 250.

membres, se proposent d'assurer notamment la prévention des risques sociaux liés à la personne et la préparation de leur conséquence ; l'encouragement de la maternité et la protection de l'enfance, de la famille, des personnes âgées ou handicapées ; le développement culturel, moral et intellectuel et physique de leurs membres et l'amélioration de leurs conditions de vie »¹⁵⁴⁴.

Conscientes de l'égalité de tous les humains devant la santé, la mutuelle de santé reste ouverte à tous sans discrimination. Elle fonctionne avec des principes fondamentaux tels que la solidarité, la démocratie participative, l'autonomie et la liberté dans la prise et le respect des lois, l'épanouissement de la personne, le but non lucratif, la responsabilité dans la gestion et le comportement des membres, la dynamique d'un mouvement social¹⁵⁴⁵. Les mutuelles s'inscrivent à la fois en complément et en avant-garde de la sécurité sociale dont elles se distinguent par leur caractère facultatif. La première mutuelle de santé a vu le jour en 1997 à Idjwi-Sud, grâce à un partenariat avec la mutuelle chrétienne de Hainaut-Picardie. Depuis lors, quatorze mutuelles ont été créées à Idjwi-Sud, Idjwi-Nord, Kalehe, Nyantende, Kadutu, Ciriri, Bagira, Katana, Ibanda et la mutuelle de santé des étudiants, Birava, Murhesa, Kamanyola et Kabare. Deux projets de mutuelles de santé sont en cours de lancement à Mubumbano et Nyangezi, tandis que Walungu et Cahu sont encore au niveau de la planification.

Les mutuelles de santé de Bukavu s'inspirent directement de celles mises en place en Belgique dès le milieu du dix-neuvième siècle. La particularité congolaise en est que ces mutuelles s'organisent en grande partie avec des non-salariés. Les adhérents rencontrent souvent des problèmes de paiement de cotisations. Il faut payer chaque année une somme non remboursable, variable selon les endroits, parce que les adhésions dans les milieux ruraux sont moins chères que celles qui sont faites en ville. Le taux de cotisation varie entre deux et cinq dollars américains par an. Ces cotisations permettent un remboursement de 80% des frais d'hospitalisation et de 50% des soins ambulatoires pris en charge par la mutuelle de santé. Ces cinq dernières années, le nombre d'adhérents aux mutuelles de santé du Sud-Kivu est passé de près de 30.000 à 150.000 membres. Est

¹⁵⁴⁴ Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 250-251.

¹⁵⁴⁵ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 251, note 884.

membre toute personne en ordre de cotisation dans le délai convenu, au plus tard le 31 décembre de l'année.

Même si le gouvernement congolais joue un rôle important dans la législation, il faut dire qu'il n'est pas le principal acteur dans la promotion et le développement des mutuelles. Celles-ci sont organisées au niveau local de la province ou du Diocèse de Bukavu par la cellule d'appui aux mutuelles de santé, au niveau des zones de santé où se trouvent les organes de gestion et au niveau international. A ce niveau, les mutuelles de santé bénéficient de l'appui technique et financier de Mutuelles Chrétiennes du Hainaut-Picardie, de l'Alliance Nationale des Mutualités Chrétiennes Belges, de la Solidarité Mondiale, et de la Mutualité Chrétienne de Tournai-Ath-Lessines-Enghien¹⁵⁴⁶. Aujourd'hui toutes les mutuelles de santé créées par le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales sont gérées par le Réseau des Mutuelles de Santé Communautaires (REMUSACO)¹⁵⁴⁷.

Notons aussi que l'année 1996 a connu, à partir du mois d'octobre, une guerre d'invasion des armées venues du Rwanda, Burundi et de l'Ouganda pour attaquer le Zaïre de Mobutu. Non seulement l'archevêque de Bukavu a été assassiné le 29 octobre 1996 durant cette guerre de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la libération du Congo/Zaïre, mais cette guerre a occasionné des pillages, des destructions méchantes des infrastructures sanitaires de l'Archidiocèse de Bukavu. Toutefois, le personnel du Bureau des œuvres médicales s'est engagé pour maintenir les formations médicales ouvertes et soigner les malades malgré les multiples difficultés. La réhabilitation des infrastructures sanitaires et leur rééquipement a été effectuée durant les années 1997 et 1998.

En 1998, à partir du 2 août, c'est le début de la deuxième guerre déclenchée par le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD), un groupement politique de façade, car en réalité, c'est le Rwanda qui mène une guerre d'agression, ensemble avec le Burundi et l'Ouganda encore une fois au Congo. Pour les infrastructures sanitaires du Bureau diocésain des œuvres médicales de Bukavu, cette guerre est moins meurtrière et violente au début, mais par sa durée et ses nouvelles formes de violences (viols à grande

¹⁵⁴⁶ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 251-252.

¹⁵⁴⁷ Cf. BDOM/BUKAVU, *Rapport annuel des activités du BDOM BUKAVU*, 2019, p.3.

échelle), elle s'est révélée être la plus meurtrière et dévastatrice que la première, car elle a occasionné plus de 200 attaques des formations médiales, des attaques perpétrées sur les routes, dans les maisons et les communautés. Mais le courage des équipes médicales est resté le même, les membres du personnel médical sont restés fidèles à leur poste.

Au cours de la même année, le Centre de santé de Nyantende s'est transformé en Centre hospitalier, il y a eu également restructuration des secteurs diocésains en commission et création de deux commissions distinctes, à savoir la Commission Diocésaine de la Santé (CDS) et la Commission Diocésaine du Développement qui ne formaient qu'une seule commission.

En 2000, en dépit des difficultés continues et malgré les guerres qui ravagent l'Est de la République Démocratique du Congo, le développement du secteur médical se poursuit aussi bien en ville de Bukavu qu'en milieux ruraux. L'Hôpital Général de Bukavu est complètement réhabilité et s'enrichit de nouveaux patrimoines dont l'amphithéâtre Dr Haumont Stanislas, pour la Faculté de Médecine de l'Université Catholique de Bukavu. Les premières femmes violées à la suite des guerres sans fin dans la Province du Sud-Kivu sont connues et prises en charge médicalement dans le cadre des formations médicales.

En 2001, les activités médicales continuent et s'étendent malgré la guerre grâce aux différents projets Louvain Développement (Belgique), Misereor (Allemagne), Cordaid (Hollande), Secours Catholique (France), Caritas (Belgique), Memisa (Belgique) et d'autres donateurs. En 2002, début des activités médicales dans les bâtiments de la Fondation Docteur Rau à Ciriri, suite aux menaces des militaires de s'y installer et à la demande de la population de Ciriri de débiter les activités médicales.

En 2003, Démarrage de l'Hôpital général de Référence de Mubumbano en mars. Un mois après, attaques, destructions et pillages du même hôpital. En 2004, c'est la reprise des activités au sein de l'hôpital de Mubumbano. En outre, en 2004, après cession de l'hôpital de la Fondation Médicale de l'Université de Louvain en Afrique Centrale/Katana (fondé en 1930) à l'Archidiocèse de Bukavu, il y a eu signature avec Louvain-Développement du partenariat avec l'Archidiocèse de Bukavu.

En 2004, il y a eu découpage de la Province du Sud-Kivu en 34 Zones de Santé et 7 nouvelles zones de santé sont confiées au Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de

Bukavu comme intervenant principal, ce qui porte à 7 le nombre d'hôpitaux du Diocèse plus 4 hôpitaux d'État gérés par le Bureau des œuvres médicales, selon le partenariat Public-Privé.

En 2005, c'est la date de la reprise des activités médicales à l'hôpital général de référence Fomulac/Katana, sous la direction du Bureau diocésain des Œuvres Médicales de Bukavu.

La chronologie des activités médicales que nous avons présentée précédemment confirme la détermination de l'Archidiocèse de Bukavu à relever le défi de l'accès aux soins de santé pour toute la population congolaise de son rayon pastoral. Alors qu'elle n'a pas des moyens requis pour financer les soins médicaux dont la population a largement besoin, l'Église catholique à Bukavu ne baisse pas pour autant les bras. Elle fait appel non seulement à l'aide des églises situées en Occident, mais aussi à de nombreux partenaires internationaux d'inspiration chrétienne ou non. Si l'intervention des privés, comme l'Église catholique dans le domaine de la santé est délibérément voulue par l'État congolais, il n'en demeure pas moins que l'intervention des plusieurs partenaires dans un domaine régalien de la santé, témoigne à lui seul de la faiblesse qui caractérise l'État congolais comme dans plusieurs autres domaines.

2. Décryptage de la carte de la santé au Sud-Kivu

Pour mieux situer l'action sanitaire de l'Archidiocèse de Bukavu dans la Province du Sud-Kivu, il convient de procéder au décryptage de la carte sanitaire de la province du Sud-Kivu. Une telle démarche permettra de montrer le rôle de premier plan que joue le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales dans la Province et au sein de la Nation congolaise tout entière.

Avant les travaux de découpage des zones de santé dans la province du Sud-Kivu, le répertoire des formations médicales agréées et intégrées dans le système des soins de santé primaires se présentait de la manière suivante : un Hôpital Provincial Général de référence ; 14 hôpitaux généraux de référence ; 21 hôpitaux secondaires et centres hospitaliers ; 412 Centres de santé et Centres de Santé de Référence, dont 321 étaient fonctionnels et 17 qui réalisent des activités du Programme élargi de vaccination de routine et de la surveillance des Paralysies Flasques Aiguës.

La Province sanitaire du Sud-Kivu compte actuellement 34 zones nouvellement découpées dans les 14 zones de santé ayant existé auparavant et réparties dans 5 districts sanitaires. Ces zones de santé sont situées pour les unes dans la plaine de la Ruzizi (Uvira et Lemera), dans les montagnes (Kaziba, Walungu et Nyangezi), dans la forêt dense (Fizi, Nundu, Shabunda, Mwenga et Bunyakiri) et autour du Lac Kivu (Bukavu, Katana, Kalehe, Idjwi). En 2003, la province du Sud-Kivu disposait de 107 médecins pour 3.464.082 habitants, soit un médecin pour 32.374 habitants alors que la norme prévoit 1médecin pour 10.000 habitants. Les choses ont évolué parce que la ratio médecin par population est passé d'un médecin pour 26.404 habitants en 2016, à 23. 279 habitants pour un médecin en 2017, et un médecin pour 17.773 habitants en 2018¹⁵⁴⁸.

Faisons remarquer que « les zones de santé sont des unités décentralisées associant la population à leur fonctionnement, c'est-à-dire des unités opérationnelles de planification et de mise en œuvre de la nouvelle politique axée sur la stratégie des soins de santé primaires¹⁵⁴⁹. Elles sont destinées à procurer à une population définie des soins curatifs, préventifs et promotionnels. Couvrant en moyenne 100 000 habitants, une zone de santé comprend en milieu urbain une moyenne de dix centres de santé (un centre de santé pour 10 000 habitants) et en milieu rural une moyenne de vingt centres de santé (un pour 5 000 habitants)¹⁵⁵⁰. Au sommet de l'action médico-sanitaire d'une zone de santé se situe un hôpital général de référence qui s'occupe des consultations de référence et de l'hospitalisation des malades. Ce dernier dispose des ressources tant matérielles qu'humaines lui permettant de mieux assurer ce rôle que les centres de santé¹⁵⁵¹.

3. Mission et objectifs

La mission assignée au Bureau Diocésain des Œuvres Médicales par l'Archidiocèse de Bukavu est de témoigner de l'Amour du Christ en contribuant à l'amélioration de l'état de santé de la population dans le rayon d'action de l'Archidiocèse

¹⁵⁴⁸ Cf. BDOM/BUKAVU, *Rapport annuel des activités du BDOM BUKAVU*, 2019, p. 29 ; Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 237.

¹⁵⁴⁹ RDC/MINISTERE DE LA SANTE, *Stratégie de renforcement du système de santé, RD Congo*, juin 2006, p.11.

¹⁵⁵⁰ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 249.

¹⁵⁵¹ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p. 249.

de Bukavu¹⁵⁵². En outre, au regard de l'ampleur de sa mission dans la Province du Sud-Kivu, le BDOM Bukavu s'est fixé comme objectifs principaux de « rendre opérationnels et accessibles les services de santé de qualité à la population de son rayon ; développer les activités visant à la promotion de la santé à travers la communication pour le changement de comportement et la lutte contre les grandes endémies et épidémies (VIH/Sida, paludisme, tuberculose, maladies non transmissibles ainsi que la malnutrition et l'insécurité alimentaire) ainsi que la lutte contre les violences sexuelles basées sur le genre et la protection de minorités spécifiques (les albinos, les handicapés physiques et mentales ainsi que les peuples autochtones en consortium avec la Commission Diocésaine Justice et Paix 'CDJP' » ; rendre disponible les médicaments essentiels et matériels médicaux de base de bonne qualité aux formations sanitaires de la Province du Sud-Kivu en particulier et de la RDC en général ; renforcer les capacités gestionnaires et institutionnelles à tous les deux niveaux d'action du BDOM ; promouvoir les activités de Nutrition directe/Sécurité alimentaire et nutrition sensible (WASH, Protection et l'abris en faveur des déplacés) ainsi que l'appui aux populations affectées »¹⁵⁵³.

4. Structure organisationnelle

Le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de Bukavu s'occupe de la planification, l'organisation, la supervision et de la coordination des activités de santé sur l'ensemble du rayon d'action de l'Archidiocèse de Bukavu. Pour accomplir son rôle, le BDOM agit à deux niveaux : le niveau central et le niveau opérationnel. Au niveau central, il se joue deux rôles principaux : l'appui, la coordination et l'orientation stratégique des actions du niveau périphérique (zones de santé), d'une part ; la production et l'approvisionnement en médicaments, emballages et bouteilles plastiques. Le niveau central est composé des coordinations suivantes : tout d'abord, la coordination médicale qui supervise le Comité Diocésain de Lutte contre le Sida, le Programme d'Action familiale, la supervision médicale ; ensuite, la coordination pharmaceutique qui s'occupe de la pharmacie, du laboratoire de production et d'approvisionnement des médicaments,

¹⁵⁵² BDOM/BUKAVU, *Rapport annuel des activités du BDOM BUKAVU*, 2019, p. 1.

¹⁵⁵³ BDOM/BUKAVU, *Rapport annuel des activités du BDOM BUKAVU*, 2019, p. 1-2.

l'usine de bouteilles et emballages plastiques, le Service Technique ; enfin, la coordination financière qui regarde le service administratif et financier¹⁵⁵⁴.

En tant que partenaire de l'État, le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales s'engage à œuvrer dans le respect des lois et des règlements en vigueur en RD Congo ; de ses propres statuts et de sa vision éthique ; de la Politique nationale de santé en participant à la mise en œuvre des règles de partenariat définis par le Ministère de la Santé Publique dans le document Vade-Mecum du partenariat. L'État quant à lui, s'engage en outre à assurer ses prestations sans contredire les principes de l'éthique chrétienne et à améliorer la qualité des soins, et spécialement à disposer de l'équipement nécessaire pour assurer les soins préventifs, promotionnels et curatifs.

Concernant les ressources humaines et la gestion financière, le BDOM s'engage à gérer les agents de l'État selon le statut des agents de carrière de l'État ; à gérer les agents contractuels selon le code de travail ; à respecter les termes de la commission d'affectation du personnel, notamment quant à la qualification et à assurer la formation continue du personnel. Quant à l'administration des soins médicaux, il applique les tarifs arrêtés par le Conseil d'Administration de la Zone de Santé en se référant aux coûts de ses actes médicaux, au revenu de la population, aux tarifs en vigueur dans les Établissements de même catégorie et du même ressort¹⁵⁵⁵.

6.2.2.2.2. Impact de l'action sanitaire du Bureau des Œuvres Médicales sur la société congolaise

Par ses activités, le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales de Bukavu participe à la promotion de la santé physique, morale et spirituelle, par la formation humaine et chrétienne qu'il donne à son personnel et la prise en charge spirituelle des malades, il forme des chrétiens responsables. Son programme d'Action Familiale contribue à la parenté responsable dans la ligne de la doctrine sociale et familiale de l'Église. Il contribue à la formation des couples, au renforcement de la parenté responsable par le dialogue en couples et des commissions paroissiales de la famille.

¹⁵⁵⁴ Cf. BDOM/BUKAVU, *Rapport annuel des activités du BDOM BUKAVU*, 2019, p. 2-3.

¹⁵⁵⁵ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p.247.

La mise sur pied de la mutuelle de santé permet l'accessibilité aux soins de santé de qualité pour toutes les couches de la population et crée un esprit de solidarité entre la population. Le projet mené par le Comité diocésain de Lutte contre le Sida, en collaboration avec la collaboration des Écoles conventionnées catholiques, les paroisses catholiques et les formations médicales gérées par le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales, contribue largement à l'éducation des jeunes aux valeurs et au respect de la vie et de la personne.

Enfin, par la présente constante du personnel médical, la réhabilitation et le maintien de structures médicales pendant ce temps de guerre à l'Est du Congo, le Bureau Diocésain des Œuvres Médicales a fortement contribué au maintien de la paix entre les populations déchirées par la guerre, il a également contribué à la réconciliation, à la pacification et au retour de la population dans son milieu ainsi qu'à sa stabilisation¹⁵⁵⁶. En ce sens, l'Archidiocèse a joué son rôle de suppléance à l'État, non seulement dans l'éducation mais aussi, dans le domaine de la santé, et lance un véritable défi aux autorités congolaises qui ne pensent qu'à leur propre proche.

Conclusion du sixième chapitre

Comme nous l'avons remarqué tout au long de notre étude sur l'engagement de l'Église catholique à Bukavu dans le secteur de l'éducation et celui de la santé, l'Église catholique ne cherche pas à prendre la place de l'État mais elle cherche chaque fois à collaborer à son action étant donné que l'éducation de la jeunesse et la santé de la population appartiennent aux fonctions régaliennes de l'État. Dans le cas du Congo, nous avons remarqué que l'Église catholique est engagée dans ces deux secteurs depuis son implantation au Congo. Elle a collaboré avec ses différents partenaires sociaux, notamment l'Église catholique durant la période coloniale jusqu'à l'indépendance du Congo en 1960. Les troubles qui ont suivi la période de l'indépendance du pays ont fortement désorganisé les deux secteurs, mais l'Église catholique a offert toute son expertise en la matière afin que la population congolaise éduque ses enfants et accède aux soins de santé dans des conditions acceptables.

¹⁵⁵⁶ ARCHIDIOCESE DE BUKAVU, *Op.cit.*, p. 365 s.

Mais lorsque le régime de Mobutu s'est mis à politiser l'éducation nationale au nom d'une certaine philosophie de l'authenticité à partir des années 1970, philosophie qui a permis à Mobutu d'instaurer au Zaïre un régime politique autocratique et dictatorial, l'éducation nationale a connu une crise dont elle peine aujourd'hui encore à se remettre. Avec l'étatisation de l'Université catholique *Lovanium* de Kinshasa ainsi que les autres instituts supérieurs d'obédience catholique, où l'on formait des cadres dont la société congolaise avait grandement besoin, la nationalisation des écoles maternelles, primaires et secondaires, le régime de Mobutu a précipité le pays dans un vide moral car les valeurs qui constituent le socle sur lequel une société digne de ce nom repose, ont été ébranlées. C'est dans ces conditions que la tricherie, le mensonge, le goût du moindre effort, les injustices ont pris la place de la vérité, la justice, la persévérance et l'honnêteté. Désormais les écoles forment des jeunes sans cœur car les valeurs morales ont été ravalées au rang des choses à prendre ou à laisser au nom d'une certaine laïcité de l'État qui s'est vite transformée en laïcisme. Cette crise de l'éducation a connu son paroxysme au début des années 1990 lorsque l'État zaïrois n'investissait plus rien dans l'éducation nationale. Les écoles ont évolué au rythme des grèves à tel point que les années blanches ont été enregistrées et le niveau de scolarisation des enfants mis complètement en doute.

C'est dans ce contexte que l'Église catholique à partir de Bukavu avait imaginé en 1991 le scénario de la prise en charge des enseignants par les parents afin que les enfants des familles pauvres ne restent pas pour toujours des illettrés. Pendant que la crise éducative montrait ses effets pervers, les enfants des barons du régime de Mobutu fréquentaient les meilleures écoles grâce aux moyens financiers accumulés et détournés du trésor public alors qu'ils devraient, en toute logique, financer l'école pour tous les enfants congolais. Bien que la prime payée aux enseignants n'aient pas permis à tous les enfants de retourner à l'école, il faut reconnaître que, pour l'Église, le paiement de la prime en question devrait favoriser la solidarité entre parents, et permettre à tous les enfants de pouvoir revenir à l'école. C'est pour cela que la prime est payée par catégorie sociale selon les revenus des parents. Même si les politiciens, voulant s'attirer la sympathie des parents, ont annoncé la gratuité de l'enseignement de base, à l'école primaire, la prime reste bel et bien la recette sûre sur laquelle peuvent compter les enseignants de l'école secondaire car sur ce point l'État continue à se désengager de ses obligations. C'est pour cela que l'Église catholique ne baisse pas les bras et elle continue grâce, à l'aide des églises sœurs

d'Occident, à aménager des infrastructures qui peuvent permettre aux enfants en âge de scolarité de fréquenter l'école pour préparer l'avenir sans compter sur des autorités politiques qui ne travaillent que pour leurs intérêts personnels et égoïstes.

Si la situation que connaît l'éducation nationale est médiocre, celle de la santé de la population congolaise n'est pas brillante non plus. L'Église catholique à Bukavu poursuit ses efforts pour donner le meilleur à la population du Sud-Kivu qui est meurtrie depuis trois décennies dans un contexte de guerre et d'insécurité généralisée. C'est pour cela que les œuvres du Bureau Diocésain des œuvres Médicales parlent plus que les chiffres. Parmi elles, il convient de noter que, malgré la guerre sans fin qui ravage l'Est de la République Démocratique du Congo, le Bureau diocésain des Œuvres Médicales a mis sur pied les mutuelles de santé pour favoriser l'esprit d'entraide au sein d'une population appauvrie, l'informatisation du système d'informations sanitaires, le mode de répartition des recettes des structures sanitaires en situation difficile ; la tarification des soins pour permettre à toutes les bourses d'accéder aux soins médicaux ; le lancement des stratégies de diagnostic et traitement dans la province ; la mise sur pied et la gestion d'un programme de lutte contre le VIH/SIDA¹⁵⁵⁷.

Grâce à ces œuvres dans la Province du Sud-Kivu, le Bureau des œuvres médicales de Bukavu a acquis une expérience qui lui a valu sa renommée aussi bien au niveau local qu'à travers toute la République Démocratique du Congo. Ce bureau des œuvres médicales est actuellement devenu une référence tant provinciale que nationale dans l'organisation et un partenaire incontournable du ministère de la santé dans la province du Sud-Kivu. C'est dans une étroite collaboration que tous deux conduisent le secteur de la santé.

Conclusion de la troisième partie

La contribution de l'Église catholique au renforcement de l'État faible au Congo, tel est le titre de la troisième partie de notre thèse. Il s'agissait de dire ce que l'Église catholique a fait, en tant que partenaire social de l'État au Congo, pour aider au renforcement de ce dernier dans l'exercice de ses fonctions régaliennes mises à mal par une gestion patrimoniale du pouvoir. Nous avons ainsi retenu que l'Église a apporté une

¹⁵⁵⁷ Cf. Jean-Pierre MUHINGISA Musoda, *Op.cit.*, p.247, p. 241.

double contribution au renforcement de l'État au Congo : une contribution que nous avons qualifiée de théorique, et une autre que nous avons qualifiée de pratique.

En parcourant les interventions de l'Église catholique au Congo en matière politique, ce qui correspond à la contribution théorique, il ressort que les évêques ont, depuis 1990, délibérément voulu être des acteurs de l'histoire du pays. Leur présence sur l'ensemble du territoire du pays et les réunions régulières qu'ils tiennent au sein de la Conférence épiscopale nationale du Congo leur ont permis de se faire solidaires de la population et d'en être des porte-parole. Leurs messages ont, à diverses reprises, suscité des tensions avec les autorités politiques, dans la mesure où les évêques n'ont cessé de rappeler que le pouvoir n'est pas une fin en soi mais qu'il vise en premier lieu à servir le bien commun et l'amélioration des conditions sociales de la population, mais les mêmes messages ont eu en général été perçus positivement par la population. C'est au nom de la dimension sociale de l'homme et du salut que les évêques ont mission de prêcher qu'ils ont assumé leurs prises de position face aux problèmes de société.

Nous avons retenu que le contenu des messages du discours social de l'Église catholique au Congo a été la promotion de valeurs aptes à soutenir l'espérance et l'engagement pour la défense et la promotion du bien commun : les droits de l'homme avec un fort accent sur les droits sociaux, la souveraineté nationale et l'intégrité du territoire, l'unité dans la diversité, l'État de droit et une vraie démocratisation. L'Église s'est particulièrement investie depuis les années 1990 dans la formation civique et électorale, et le soutien aux élections. Les accords de la Saint Sylvestre 2016 auxquels ont abouti les négociations du dialogue inclusif que l'Église avait patronné comportaient l'engagement ferme d'aboutir aussi rapidement que possible à des élections crédibles dans le respect de la constitution. C'est de cette manière que les gens qui exercent les plus hautes charges au sommet de l'État congolais peuvent comprendre qu'ils ne sont pas propriétaire de l'État mais qu'ils sont à son service.

Au nom des valeurs qu'elle promeut de manière constante dans son discours social, l'Église s'est en outre sentie le devoir et le droit de dénoncer les injustices, les mécanismes et les principes qui y conduisent. C'est à ce niveau que la tâche est la plus délicate, car il faut des analyses solides des faits et des événements, dans lesquelles elle a souvent réussi, mais il y faut aussi une perception correcte des zones de contraintes et de

liberté et l'élaboration de stratégies permettant d'aboutir à des résultats escomptés¹⁵⁵⁸. La tâche reste d'actualité.

Le souci des problèmes de société est une constante du discours des évêques de la RD Congo depuis l'indépendance. L'analyse que nous avons faite de la contribution pratique de l'Église catholique au renforcement de l'État l'a bien montré. Il est vrai que la contribution pratique de l'Église ne se limite pas aux deux secteurs de l'éducation et de la santé que nous avons examinés¹⁵⁵⁹, mais nous les avons spécialement approfondis dans la mesure où la santé et l'éducation appartiennent aux fonctions régaliennes de l'État. Ce qui a donc évolué et s'est enrichi dans le discours social des évêques en République Démocratique du Congo, c'est la compréhension des phénomènes sociaux et de leur logique propre ainsi que la justification que les évêques donnent de leurs interventions. Au début, ils parlaient au nom de leur autorité morale et ils en appelaient surtout à la conscience individuelle de chacun. Ils s'adressaient aussi principalement aux dirigeants.

Depuis les années 1990, c'est surtout au peuple congolais qu'ils se sont efforcés de transmettre leurs messages, explicitant les raisons de leurs appels et encourageant par des félicitations ses réactions courageuses face à des événements inacceptables. Les évêques n'ont pas été et ne veulent pas non plus être des faiseurs de rois, ils ont promu des valeurs que la population congolaise s'est progressivement assimilées et qui portent l'espoir d'un lendemain meilleur¹⁵⁶⁰. D'où l'importance de l'éducation civique et électorale qui est devenu leur cheval de bataille afin de parvenir à l'instauration de l'État de droit au Congo.

¹⁵⁵⁸ Cf. Léon de SAINT MOULIN, « Que penser des interventions de l'Église catholique en matière politique ? », in *Congo-Afrique* n° 523, Mars 2018, p. 211.

¹⁵⁵⁹ L'Église catholique intervient dans beaucoup d'autres secteurs ayant trait au développement : l'eau potable, le reboisement, l'habitat amélioré, la lutte contre la malnutrition, l'amélioration de l'alimentation, les routes de desserte agricole, la création des coopératives agricoles, la création des terrains de sport, la culture (salle des réunions et de conférences).

¹⁵⁶⁰ Cf. Léon de SAINT MOULIN, *Art.cit.*, p. 212.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre travail de recherche a porté sur « La matrice intellectuelle du catholicisme social face à l'État faible au Congo (RDC) entre 1990 et 2018 ». A travers ce sujet, nous cherchions à comprendre les racines de la faiblesse chronique de l'État postcolonial en République Démocratique du Congo, à travers une relecture critique du discours socio-politique de l'Église catholique au Congo élaboré spécialement entre 1990 et 2018.

Au menu de cette conclusion générale, nous allons présenter, tout d'abord, une synthèse de l'argumentation que nous avons développée au long du travail de recherche ; ensuite, une réponse à la question centrale de notre recherche ; puis, une mise en perspective de notre recherche, c'est-à-dire rappeler les positions de la source de référence qui traite de notre thème au sein du discours social de l'Église catholique au Congo, tout en expliquant en quoi notre recherche a confirmé, complété ou infirmé les positions défendues dans cette source de recherche ; en outre, souligner les limites de notre recherche ; et enfin, indiquer les perspectives qui s'ouvrent avec notre recherche ainsi que les approfondissements qui méritent d'être faits sur le thème de notre recherche.

I. Synthèse de notre argumentation

L'objet central de notre recherche était d'analyser la notion d'État faible à travers le discours social de l'Église catholique au Congo. A travers cette recherche, nous voulions comprendre la situation paradoxale que vit en permanence la République Démocratique du Congo, celle d'un pays qui se retrouve dans la catégorie des pays les plus pauvres de la planète alors qu'il est réputé depuis de nombreuses décennies pour l'abondance de ses ressources naturelles qui, bien gérées, pourraient s'accorder avec le bien-être de l'ensemble de la population congolaise¹⁵⁶¹. La question que nous nous sommes posée face à ce paradoxe était de savoir pourquoi les différents régimes politiques qui se sont succédés à la tête de l'État au Congo entre 1990 et 2018, précisément depuis Mobutu Sese Seko jusqu'à Joseph Kabila Kabange, en passant par Laurent-Désiré Kabila, ne sont pas parvenus à créer des institutions politiques robustes capables de gérer l'État

¹⁵⁶¹ Cf. Pierre CAPPELAERE, *Congo (RDC). Puissance et fragilité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.7.

congolais, de manière à permettre aux populations congolaises de bien vivre, et d'amorcer ainsi un développement intégral qui prendrait en compte les besoins de tout l'homme et de tout homme vivant en République Démocratique du Congo.

Parmi les hypothèses que nous avons avancées pour expliquer la faiblesse institutionnelle de l'État au Congo, nous avons soutenu celle qui dénonce la construction de l'État, annoncée depuis des décennies, mais qui demeure inachevée, tout comme la sortie de la pauvreté qui affecte la grande majorité de la population congolaise¹⁵⁶². Les conséquences de la faiblesse chronique de l'État au Congo sont telles que tous les domaines de la vie sociale sont fortement impactées, notamment les infrastructures dégradées, l'insécurité dans le pays, particulièrement dans sa partie orientale où une guerre sans fin qui sévit depuis trente ans s'accompagnent des violations massives des droits de la personne¹⁵⁶³, les finances publiques mal gérées handicapant le fonctionnement de l'État¹⁵⁶⁴, des pratiques économiques prédatrices interdisant tous les efforts de développement, la paupérisation des villes et des campagnes, l'état permanent de ni guerre, ni paix qui se vit à travers tout le territoire national, et de manière sensible encore à l'Est de la République Démocratique du Congo, aussi le défi lié à l'état de non droit dans un pays orphelin de sa justice¹⁵⁶⁵, tant de plaies qui doivent encore être pensées.

Pour traiter notre sujet de thèse, nous avons choisi comme corpus de recherche le discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo, élaboré spécialement entre 1990 et 2018. Pour légitimer le choix dudit corpus, nous avons pris en compte le fait que l'Église catholique, par le fait qu'elle est implantée au Congo depuis les années 1880, connaît en profondeur les vicissitudes que l'État congolais a connues tout au long de son histoire politique, depuis le régime léopoldien ou lorsque le pays s'appelait État Indépendant du Congo (1885-1908), ensuite, le Congo Belge (1908-1960), puis au moment de l'indépendance, la République du Congo (1960-1965), la République Démocratique du Congo (1965-1971), la République du Zaïre (1971-1997), et de nouveau, la République

¹⁵⁶² Cf. Pierre CAPPELAERE, *Congo (RDC). Puissance et fragilité*, Paris, L'Harmattan, 2011, p.9.

¹⁵⁶³ Cf. HAUT COMMISSAIRE DES NATIONS UNIES POUR LES DROITS DE L'HOMME, *République Démocratique du Congo. Rapport Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du Droit International humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo*, Août 2010.

¹⁵⁶⁴ Cf. Les révélations sur les détournements des fonds publics opérés sous la présidence de Joseph Kabila dans le documentaire « Congo Hold Up » de décembre 2021.

¹⁵⁶⁵ Cf. Pierre CAPPELAERE, *Op.cit.*, p.7-8.

Démocratique du Congo (1997 à nos jours). L'étude du discours social de l'Église catholique au Congo sur l'État auquel se sont ajoutées d'autres sources de recherche complémentaires, a représenté pour nous une source de première importance pour comprendre ainsi les racines de la faiblesse de l'État au Congo.

S'agissant de l'organisation de notre recherche autour du discours social de l'Église catholique au Congo, nous avons, dans la première partie de la thèse, examiné tout d'abord la conception de l'État selon l'Église catholique au Congo, à travers une double approche : celle du Magistère pontifical et celle de l'Église particulière du Congo. L'étude de l'enseignement social du Magistère pontifical, spécialement depuis le pape Léon XIII jusqu'au pape François, nous a révélé qu'en exposant sa pensée sur l'État, le Magistère de l'Église met en avant deux théories complémentaires, à savoir la théorie de l'autorité politique d'inspiration paulinienne et augustinienne, dite de « droit divin », qui a pour point de départ l'affirmation biblique selon laquelle « il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu » (Rm13,1-2). La conception augustinienne de l'État qui s'inspire directement de la lettre de saint Paul aux Romains, fait de l'autorité politique un remède à la concupiscence et un moyen de coercition pour forcer l'homme pécheur à coopérer avec ses frères. Pour cette raison Dieu aurait permis la création d'institutions, dont l'État, afin d'éviter que le méchant détruise ce qui est bon. Dans cette perspective, la loi édictée par le pouvoir politique acquiert un rôle positif qui s'inscrit dans le contexte de la providence divine ; en effet, en fixant les conditions de la coexistence entre les hommes grâce à la contrainte sur les méchants, elle permet aux justes de subsister. La seconde théorie de la doctrine catholique sur l'État se fonde sur l'idée de l'État comme garant et promoteur du « bien commun », reprise par Thomas d'Aquin de la philosophie aristotélicienne. Comme Aristote, saint Thomas d'Aquin considère l'État comme la « *societas perfecta* » dans laquelle s'effectue le développement naturel de l'homme.

A travers ce chapitre, nous avons vu comment les deux théories qui constituent le socle de la pensée du Magistère sur l'État se déploient dans l'enseignement social des papes, dont certains mettent un accent tantôt sur la première théorie, comme pour les papes Léon XIII, Pie XI et Pie XII, ou sur la seconde théorie, comme pour les papes Jean XXIII, Paul VI, Jean-Paul II, Benoît XVI jusqu'à François, ou encore, les papes qui articulent les

deux théories comme Jean XXIII dans son encyclique *Pacem in terris* sur la paix entre les nations, ou encore le concile Vatican II, spécialement dans ses documents d'éthique sociale, à savoir la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, et la Déclaration sur la liberté religieuse. Bien plus, les deux théories magistérielles sur l'État ont été enrichies dans l'enseignement social des papes, par l'appel qu'ils ont fait au principe de subsidiarité lorsqu'il s'agissait de délimiter les pouvoirs de l'État en contexte de régimes totalitaires que l'Europe a connus entre les deux guerres, la promotion de droits et devoirs de la personne comme contenu du bien commun ; la paix, la protection de l'environnement comme éléments du bien commun universel.

L'intérêt de la recherche sur la doctrine catholique de l'État dans l'enseignement social du Magistère pontifical a donc été de savoir ce qui restait aujourd'hui de cette doctrine, après le renouvellement, à la sortie du Moyen-Âge, de la pensée politique par Machiavel (*Le Prince* 1513) qui propose une réflexion sur le pouvoir civil détachée de toute considération morale et religieuse ; Jean Bodin (*Les six livres de la République*, 1576) qui présente l'État comme le siège de la puissance souveraine et comme l'instrument d'unification de l'ordre social ; les théories du contrat social (ses défenseurs Thomas Hobbes, John Locke) qui, au XVII et au XVIII e siècle, disent avoir fourni un élément de réponse décisif à la question de la légitimité du pouvoir, puisque l'autorité est recherchée désormais dans la société et non dans un ordre métaphysique ou primordial¹⁵⁶⁶. Les réactions diverses données par les souverains pontifes à ces théories modernes sur l'État nous ont convaincu que l'Église catholique n'est pas venue au monde avec une théorie toute faite sur l'État, mais que sa doctrine sur l'État est tributaire de circonstances diverses et des problèmes qui se posent dans le monde et qui ont poussé les papes à prendre position à telle ou telle période de leur pontificat.

S'agissant aussi de l'interaction entre l'Église catholique et l'État dans l'enseignement social du Magistère, nous avons noté que la nouvelle perspective ecclésiologique du Concile Vatican II a rendu le concept de *societas perfecta* impropre pour avoir alimenté une « ecclésiologie juridique »¹⁵⁶⁷. Ce concept avait fait fortune dans

¹⁵⁶⁶ Cf. Olivier NAY, Johann MICHEL, Antoine ROGER, *Dictionnaire de la pensée politique. Idées, doctrines et philosophies*, Dalloz, Paris, 2005, p. 62-64.

¹⁵⁶⁷ Patrick GRANFIELD, « Essor et déclin de la 'Societas perfecta', dans *Concilium* 177, 1982, p. 13.

l'enseignement du pape Pie IX jusqu'à Pie XII, dans la seconde moitié du XX^e siècle, mais à partir du Concile Vatican II, l'Église fait appel aux principes fondamentaux de la dignité humaine et de la liberté religieuse pour revendiquer ses droits dans un monde pluraliste. Au final nous avons noté que les modalités des interventions de l'Église dans le domaine temporel ont varié beaucoup selon le temps et varieront encore. Mais si le *comment* de l'action de l'Église change, le *pourquoi* lui ne change pas.

Ces motifs de l'intervention de l'Église dans le temporel, indiquent aussi l'angle sous lequel elle aborde les problèmes politiques et les limites de sa compétence. Le pape Pie XI l'a clairement exprimé dans son encyclique *Quadragesimo anno*, publiée à l'occasion du quarantième anniversaire de *Rerum novarum* en 1931 en disant que « L'Église ne se reconnaît point le droit de s'immiscer sans raison dans la conduite des affaires temporelles. A aucun prix toutefois, elle ne peut abdiquer la charge que Dieu lui a confiée et qui lui fait une loi d'intervenir, 'non certes dans le domaine technique', à l'égard duquel elle est dépourvue de moyens appropriés et de compétence, mais en tout ce qui touche à la loi morale »¹⁵⁶⁸. C'est donc sous l'angle moral, et non pas sous l'angle technique que l'Église aborde les questions politiques.

D'autre part, en abordant la conception de l'État selon l'Église catholique au Congo, après l'étude de l'enseignement social du Magistère pontifical, nous avons commencé par circonscrire dans l'histoire l'avènement de l'État Indépendant du Congo créé par le Roi des Belges, Léopold II (1885-1908) et de l'implantation de l'Église catholique au Congo (1880), avant de montrer les trois étapes par lesquelles les relations entre l'Église catholique et l'État au Congo/Zaïre sont passées jusque-là. Il s'agissait, tout d'abord, de l'étape marquée par une collaboration étroite de l'Église catholique à la « mission civilisatrice » entreprise par le roi Léopold II des Belges, une collaboration qui avait, de manière excessive, lié la mission de l'Église à celle de l'État colonial jusqu'à parler d'une « collusion » entre les deux institutions au Congo belge, manifestée par l'appartenance de l'Église catholique à la « trinité coloniale » formée de « l'Administration coloniale, les grandes sociétés et les missions ».

¹⁵⁶⁸ PIE XI, cité par Jacques JULLIEN, *Le chrétien et la politique*, Tournai, Desclée et Co, 1963, p.13.

La seconde étape de relations entre l'Église catholique et l'État arrive sous le régime de Mobutu (1965-1997). C'est l'époque du conflit qui avait éclaté entre l'Église catholique et l'État zaïrois suite à une interprétation biaisée du principe de la laïcité transformé en laïcisme ou encore une hostilité à l'endroit de toute religion chrétienne- ; le « principe de l'Authenticité » basée sur une philosophie politique traditionnelle par laquelle Mobutu cherchait à réhabiliter l'identité de l'homme zaïrois aliéné par la colonisation occidentale avec ses institutions aussi bien politiques que religieuses, dont l'Église catholique. Grâce à cette étape des relations conflictuelles, le régime Mobutu avait procédé à l'étatisation des œuvres sociales de l'Église catholique, dont l'Université catholique *Lovanium* de Kinshasa, les écoles du réseau catholique, la suppression du cours de religion dans les écoles officielles.

La troisième étape dans les relations entre l'Église et l'État zaïrois que nous avons repéré est celle qui est marquée par la volonté de promouvoir une collaboration entre l'Église et l'État dans laquelle chaque institution accomplit ses devoirs pour le bien de la société zaïroise sans plus revenir à l'étape de la collusion, ni à celle du conflit ouvert entre l'Église et l'État. Cette collaboration prend appui sur l'enseignement du Concile qui stipule que

« Sur le terrain qui leur est propre, la communauté politique et l'Église sont indépendantes l'une de l'autre et autonomes. Mais toutes deux, quoi à des titres divers, sont au service de la vocation personnelle et sociale des mêmes hommes. Elles exerceront d'autant plus efficacement ce service pour le bien de tous qu'elles rechercheront entre elles une saine coopération en tenant également compte de circonstances de temps et de lieu »¹⁵⁶⁹.

Au plan juridique et diplomatique, la collaboration apaisée a été coulée dans l'Accord-Cadre conclu entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo sur des matières d'intérêt commun en date du 20 mai 2016 dont l'échange des instruments de ratification dudit Accord a eu lieu en date du 17 janvier 2020. Ce nouveau cadre juridique intervient un siècle après le premier accord qui avait été signé le 26 mai 1906 entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo à l'époque du roi Léopold II, Roi des Belges et souverain du Congo. L'Accord-Cadre donne une assise juridique aux différents accords de

¹⁵⁶⁹ VATICAN II, *Constitution pastorale Gaudium et spes sur l'Église dans le monde de ce temps*, 7 décembre 1965, n° 76, §3.

partenariat que la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO) signe, au nom de l'Église catholique, avec l'État congolais représenté par le Gouvernement¹⁵⁷⁰.

Avec la deuxième partie de la thèse, intitulée « Analyse du discours social de l'Église catholique sur le concept d'État faible au Congo », nous sommes arrivés au cœur de notre recherche sur l'État faible au Congo. Après avoir exposé la pensée de l'Église catholique au Congo sur l'État dans le Catholicisme social, il fallait progresser dans la recherche en s'interrogeant sur les raisons qui expliquent la faiblesse de l'État congolais, c'est-à-dire un État incapable d'assumer comme il se doit ses fonctions régaliennes, notamment dans les domaines de « la politique étrangère, la sécurité du territoire, la sécurité des biens et des personnes, le respect du droit et l'imposition de la justice, l'éducation et la santé »¹⁵⁷¹.

Avant d'effectuer l'analyse du discours social de l'Église catholique sur l'État faible au Congo, nous avons d'abord interrogé la science politique sur les circonstances dans lesquelles un État devient faible. C'est ainsi que dans le troisième chapitre de la thèse axé sur l'« Étude de quelques théories politiques sur la faiblesse de l'État au Congo », nous avons problématisé le concept d'État faible afin de vérifier son sens, sa portée et son impact sur la politique congolaise. A travers les quatre sections dont se compose le chapitre, nous avons successivement analysé le passage « de l'État moderne à l'État importé en Afrique » afin de rappeler que l'avènement de l'État moderne au Congo, n'a pas suivi la même trajectoire historique que celle que le même État a suivi en Occident où elle s'est étalée sur quatre siècles¹⁵⁷². L'État moderne au Congo, est une réalité importée par la colonisation entreprise par le roi Léopold II à la suite de la Conférence de Berlin (1884-1885) durant laquelle les puissances occidentales s'étaient réunies pour se partager l'Afrique vers la fin du XIXe siècle sans le concours des africains eux-mêmes. Nous avons

¹⁵⁷⁰ Nous trouvons les différents accords de partenariat que la Conférence Épiscopale Nationale du Congo signe, au nom de l'Église catholique avec l'État, dans l'ouvrage de Clément FIYUNGU Oleko, *Le rôle de la Conférence Épiscopale nationale du Congo dans les rapports Église-État : pour un dialogue de la vie. Excerptum Thesis ad Doctoratum in Utroque Iure consensuendum*, Romae, Pontificia Universitas Lateranensis/ Institutum Utriusque Iuris, 2015.

¹⁵⁷¹ Lansana KOUYATE, « Les défis actuels de l'État en Afrique, une introduction », in Michel GALY et Paolo SANNELA (éd.), *Les défis de l'État en Afrique. Actes du Colloque de Milan*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 38.

¹⁵⁷² Cf. Jacques CHEVALLIER, *L'État post-moderne*, Lextenso Éditions, Issy-les-Moulineaux, 2017, p. 22 ss.

alors montré que la « greffe » de l'État importé sous cette forme-là n'a pas forcément pris dans de nombreux pays africains en général, et en République Démocratique du Congo, en particulier.

Pour souligner les limites de l'État importé et l'échec de son enracinement dans la réalité sociopolitique du Congo, nous avons pris appui sur Bertrand Badie qui affirme que

« Pour véritablement accompagner les indépendances sans retomber dans le néocolonialisme et la clientélisation, il aurait fallu admettre que l'importation mécanique du modèle d'État occidental ne pouvait pas se substituer à l'invention d'un État nouveau. Pour que des institutions politiques soient légitimes et fonctionnelles, elles doivent correspondre autant que possible aux trajectoires historiques locales, et leur invention doit associer le plus étroitement possible la population. Or, ont été projetés dans des univers africains et moyen-orientaux des modèles totalement exogènes, qui ne correspondaient en rien à la mémoire politique ou sociale des pays concernés et souvent, même, heurtaient de plein fouet leurs fondements culturels. La promotion de l'« État importé » se faisait au nom d'un universalisme qui exaltait un peu trop vite le modèle occidental d'État comme la formule la plus accomplie de l'histoire de l'humanité. Les « relations privilégiées » qui se construisent avec l'ancienne métropole ont eu une influence plutôt néfaste sur l'insertion des nouveaux États dans le système international, accréditant l'idée courante aujourd'hui d'une « responsabilité particulière » de l'ancienne puissance. (...) Cette manière de pérenniser l'exceptionnalité des liens revient à préserver la trame néocoloniale et contribue à atrophier le développement politique de ces sociétés »¹⁵⁷³

Ensuite, nous avons esquissé le concept d'État faible en montrant son impact sur l'exercice des fonctions régaliennes de l'État ; pour ce faire, nous avons mis en exergue les facteurs endogènes et exogènes qui favorisent la faiblesse de l'État au Congo, de même que la désinstitutionnalisation de l'État qui se présente comme la conséquence ultime de ladite faiblesse de l'État. Dans la troisième section, nous avons poussé encore plus loin notre recherche avec l'analyse des concepts de « patrimonialisme » et de « néopatrimonialisme » que nous avons considérés comme le socle sur lequel repose la faiblesse chronique de l'État au Congo-Kinshasa. Il s'agissait précisément d'analyser ces deux théories politiques, en rappelant l'histoire des concepts, mais aussi en appliquant les deux concepts précités à la réalité politique du Congo, précisément la politique de prédation

¹⁵⁷³ Bertrand BADIE, *Nous ne sommes plus seuls au monde. Un autre regard sur l'« ordre international »*, Paris, La Découverte, 2016, p. 164-165.

mise en place depuis l'État Indépendant du Congo entre 1885 et 1908 pour le compte du patrimonialisme, et la poursuite de la même politique de prédation par les régimes du Président Mobutu de 1965 à 1997, suivi par Laurent-Désiré Kabila de 1997 à 2001, et de Joseph Kabila Kabange de 2001 à 2018, pour le compte du néo-patrimonialisme.

L'étude de ces deux théories du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme nous a donc permis de faire le lien entre la politique de prédation mise en place par Léopold II à la fin du XIXe siècle, et celle que ses successeurs ont poursuivie sans interruption, d'abord durant la colonisation belge, puis par trois des présidents de la période postcoloniale qui ont fait l'objet de notre étude, à savoir le président Mobutu, Laurent-Désiré Kabila et Joseph Kabila Kabange. Nous avons alors conclu la présente section en affirmant qu'aussi longtemps que ces politiques du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme seront mises en œuvre par les autorités au sommet de l'État congolais, l'État y sera toujours faible, pour ne pas dire inexistant dans la mesure où l'État existe et agit lorsqu'il existe une séparation entre les ressources financières et matérielles appartenant à l'État et celles qui appartiennent aux personnes qui agissent en son nom, ce que contredisent ces deux théories précitées. Bref, nous avons démontré que la gestion patrimoniale et ou néo-patrimoniale de l'État sont la négation pure et simple de l'État, car l'État se réduit à la personne de celui ou celle qui dirige le pays dont il s'approprie les biens matériels comme les personnes qui résident dans le pays. Il s'applique la vision politique d'un pouvoir absolu à la manière de Louis XIV qui disait, à son époque en France : « L'État c'est moi ».

La quatrième section du chapitre sur les « principes d'institutionnalisation de l'État au Congo » nous a permis d'esquisser une voie de sortie de la gestion patrimoniale et néo-patrimoniale de l'État. Nous avons, tout d'abord, défini l'institutionnalisation en soi, avant d'énoncer quelques principes, à travers lesquels l'on peut remédier à la faiblesse dont souffre l'État au Congo, bien qu'il ne soit pas le seul pays à se retrouver dans cette situation, particulièrement en Afrique.

Après avoir interrogé la science politique sur les racines de la faiblesse de l'État dans le contexte congolais, en particulier, et montré l'impact que cette faiblesse exerce sur le fonctionnement des institutions de l'État et les populations bénéficiaires de ces différents services, notamment la privatisation de l'État par sa mise au service des

intérêts individuels et non de l'intérêt général ; nous avons, dans le quatrième chapitre, examiné l'émergence de « l'État faible dans le discours social de l'Église catholique au Congo entre 1990 et 2016 ». Tout d'abord, nous avons apporté une clarification sémantique sur la « nature du discours social de l'Église et procédure de son élaboration ». Il s'agissait de présenter les genres littéraires qui sont au cœur des textes qui forment le discours social de l'Église catholique au Congo, notamment les formes des textes, les auteurs et les destinataires de ces textes ; puis dans un second moment rappeler la procédure utilisée pour leur élaboration à travers les assemblées des évêques de la Conférence épiscopale nationale du Congo.

La précision sur la nature et la diversité des textes du discours social étant faite, nous avons ensuite procédé à une analyse systématique de l'État faible dans le discours social de l'Église de 1990 à 2016. A travers une périodisation dudit discours social en quatre étapes, nous avons examiné successivement les textes des évêques publiés durant la « période de lutte de l'épiscopat pour l'instauration de la démocratie (1990-1995) qui nous ont révélé la responsabilité du régime de Mobutu dans la déstructuration des institutions politiques de l'État zaïrois en contexte d'un régime autoritaire ; ensuite, les textes du discours social élaborés durant la « période des guerres au Zaïre/République Démocratique du Congo (1996-2002) » que nous avons considérée comme la conséquence immédiate de la destruction de l'État zaïrois, notamment celle de son armée par le régime Mobutu ; puis les textes publiés durant la « période de transition vers les premières élections démocratiques (2003-2006) » ; et enfin, ceux publiés durant la période « de l'accompagnement de nouvelles institutions politiques démocratiques à la crise de légitimité des institutions politiques (2007-2016) ». Ce que nous avons retenu de cette étude du discours social de l'Église catholique au Congo, c'est la lucidité avec laquelle les évêques perçoivent l'enracinement de la faiblesse de l'État dans l'histoire du pays, et dans la manière dont l'État a été de tout temps identifié aux personnes qui dirigent le pays, soit Mobutu, soit Laurent-Désiré Kabila ou encore Joseph Kabila Kabange, ce qui a conduit à une personnalisation excessive du pouvoir et un accaparement des ressources financières de l'État pour son propre profit.

En procédant à une relecture critique du discours de l'Église catholique au Congo, dans la dernière section du chapitre, nous avons tenté d'évaluer les forces et les

faiblesses de ce discours social de l'Église, afin de mesurer le potentiel politique, les atouts dont dispose l'Église catholique pour agir efficacement selon ses ambitions, atouts que l'Église doit déployer dans son agir pastoral afin de bien mener le combat contre la faiblesse chronique de l'État congolais qui a fait de celui-ci un État fantôme ou encore un État qui est devenu l'ombre de lui-même.

Dans la troisième partie de la thèse, intitulée « Contribution de l'Église catholique au renforcement de l'État faible au Congo », notre objectif était d'évaluer le rôle de suppléance que joue l'Église catholique à l'État dans le domaine social. Après avoir situé l'enracinement de la faiblesse de l'État congolais dans les pratiques politiques néopatrimoniales mises en œuvre par ses dirigeants depuis Mobutu, il convenait donc de rendre compte de l'apport de l'Église catholique au renforcement de l'État, autrement dit, cette partie cherchait à assurer la visibilité sociale de l'Église catholique au Congo. Comme partenaire de l'État congolais de la première heure, l'Église catholique apporte à l'État congolais une double contribution aussi bien théorique que pratique, en agissant comme membre de la société civile.

Dans le cinquième chapitre portant sur la « contribution théorique de l'Église au renforcement de l'État faible au Congo entre 1990 et 2018 », nous avons choisi trois dossiers à travers lesquels l'Église catholique au Congo a apporté une contribution théorique au processus de démocratisation du système politique au Zaïre. Il s'agit de la participation des évêques et de la présidence de la Conférence Nationale Souveraine par Mgr Laurent Monsengwo Pasinya ; la contribution au processus d'éducation civique et électorale 2003-2006 du peuple congolais dans la perspective des premières élections générales, pluralistes et démocratiques en République Démocratique du Congo ; le plaidoyer de l'épiscopat congolais pour une alternance à la présidence de la République Démocratique du Congo en 2016.

S'agissant de la participation à la Conférence Nationale Souveraine. L'Église catholique s'est beaucoup investie dans la conception, l'organisation et la tenue de la Conférence nationale Souveraine, en partant du constat que le projet de société mis en place par le régime de Mobutu durant la Deuxième République (1965-1992) n'était plus accepté par le peuple zaïrois, et que même les concepteurs de ce projet de société, en l'occurrence le président Mobutu, l'ont désavoué publiquement notamment dans le

discours du 24 avril 1990 qui présentait un bilan globalement négatif du régime de Mobutu, et invitait le peuple zaïrois à tenter à nouveau l'expérience de la démocratie comme au début des années soixante, celles des indépendances en Afrique.

En d'autres termes, comme la méfiance, un dialogue de sourds s'était installé entre le peuple zaïrois et ses dirigeants ; les institutions politiques issues du régime de Mobutu n'étaient plus capables de répondre aux aspirations du peuple à cause de leur inefficacité et leur capacité élevée de nuisance par l'inversion des valeurs morales dans les secteurs vitaux du peuple zaïrois. La conférence nationale avait donc la mission de procéder à une relecture de l'histoire du Zaïre afin de démontrer comment le pays avait sombré dans une des dictatures les plus féroces de l'histoire contemporaine en Afrique, évaluer les mécanismes par lesquels l'État zaïrois s'est complètement effondré, afin de chercher les voies et moyens pour rebâtir la nation sur des nouvelles bases capables de corriger les erreurs qui ont conduit le pays à la dérive afin qu'elles ne se reproduisent plus.

Parmi les avancées majeures de la Conférence Nationale Souveraine du Zaïre, nous avons noté le travail réalisé par les commissions créées en son sein. Les rapports élaborés à la suite de ces travaux ont unanimement confirmé les intuitions que l'étude du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme nous avait révélées, à savoir les dérives dictatoriales du Président Mobutu qui se traduit par la concentration du pouvoir entre ses mains, qu'il s'agisse du pouvoir législatif, exécutif et judiciaire, ce qui avait conduit à un « monisme politique ». Dans ces conditions, le fonctionnement des institutions politiques de la nation zaïroise dépendait du bon vouloir de Mobutu, l'affectation des finances publiques à ses besoins personnels et à ceux de sa famille, ceux des membres de la bourgeoisie qu'il avait créée à travers les organes du parti-État, pour bien asseoir son pouvoir et mater ainsi l'ensemble du peuple. Bref, la conférence nationale a confirmé la gestion néo-patrimoniale de l'État sous Mobutu et la désinstitutionnalisation qui s'en est suivie, notamment la destruction de l'Armée nationale, le portefeuille de l'État et la prédation des ressources naturelles. En d'autres termes, la Conférence nationale a conforté notre analyse sur les racines de la faiblesse de l'État au Congo et indiqué les voies et moyens pour instaurer une gestion démocratique du pays qui a fait son retour en Afrique au début des années 1990, trente ans après le soleil des indépendances africaines des années 1960.

Le deuxième dossier retenu portait sur l'éducation civique et électorale du peuple congolais. Fruit d'une décision des évêques d'abandonner la pastorale de dénonciation des méfaits de la dictature du régime Mobutu, l'éducation civique et électorale prônée par l'Église catholique au Congo cherchait à s'engager résolument dans l'action visant à apporter des changements remarquables dans la manière d'être citoyen et de participer à la vie politique, notamment par le choix de dirigeants. Pour les évêques, l'érosion morale que le peuple congolais a connue au long des décennies de dictature l'a pratiquement déshumanisé et avili à tel point que le même peuple risque d'adhérer à des politiques nuisibles en lieu et place de celles qui peuvent permettre le renforcement de l'État et la participation citoyenne. C'est pour cette raison que l'Église catholique au Congo s'est beaucoup investie dans l'éducation civique et électorale afin que la RDC se dote désormais des dirigeants qui ont un sens élevé de droiture, de justice, de probité morale, et capable de placer les intérêts du peuple congolais avant les leurs.

Enfin, face au blocage de la machine politique en République Démocratique du Congo au cours du second semestre de l'année 2016 par une décision délibérée du gouvernement de Joseph Kabila de ne pas organiser les élections présidentielles et pouvoir ainsi exercer un pouvoir de fait, parce que la Constitution congolaise interdit au président de la République qui a accompli deux mandats successifs de briguer un troisième, les évêques catholiques du Congo ont accepté d'accomplir une mission des bons offices en octobre 2016, sur demande du président Joseph Kabila, afin de lancer un dialogue entre le pouvoir en place et l'opposition politique ainsi que la Société civile congolaise. La médiation assurée par les évêques a abouti à la signature de l'Accord Global et Inclusif du Centre interdiocésain de Kinshasa (31 décembre 2016, appelé aussi Accord de la saint Sylvestre) qui accordait une année supplémentaire au pouvoir en place afin que les élections générales : présidentielles, législatives au niveau national et provinciales, et doter ainsi le pays des institutions politiques revêtues d'une légalité indiscutable.

Même si on a reproché à l'Église catholique, à travers ses évêques, d'avoir cautionné un pouvoir de fait et non de droit exercé par Joseph Kabila au terme de son second mandat présidentiel, l'implication de l'Église catholique au Congo dans ce processus avait permis au pays d'échapper à une guerre violente que tout le peuple congolais redoutait, et des violations des droits de la personne d'une ampleur sans

précédent. Le résultat spectaculaire que cette mission des bons offices a produit au final, c'était l'organisation des élections présidentielles apaisées le 30 décembre 2018 en dépit de nombreuses irrégularités dénoncées, donnant lieu à une passation du pouvoir pacifique entre un président sortant (Joseph Kabila Kabange) et un président entrant (Félix-Antoine Tshisekedi Tshilombo).

Quant au sixième chapitre de la thèse portant sur la « contribution pratique » de l'Église catholique au renforcement de l'État au Congo, notre objectif était de rendre compte de l'engagement social de l'Église catholique au Congo dans le domaine social. Nous avons ciblé deux domaines – l'éducation et la santé- dans lesquels l'Église catholique au général, et celle de Bukavu en particulier joue un rôle de suppléance auprès de l'État. C'est depuis la fin du XIXe siècle que l'Église catholique fait son implantation au Congo. Pour permettre au pouvoir colonial belge d'avoir une assise populaire auprès des congolais, l'Église catholique s'occupe des œuvres sociales parmi lesquelles les écoles et les soins de santé de populations indigènes. Ce rôle de l'Église catholique dans le domaine social avait été confirmé par son appartenance à la « trinité coloniale », une structure administrative créée par le Congo Belge et qui comprend l'Administration, les Grandes Sociétés et les Missions. A partir de cette époque, l'Église catholique qui avait en charge la mission d'évangélisation, suivait avec attention les vicissitudes que connaissait le Congo à travers l'histoire politique du pays, soit que l'État en faisait son alliée comme durant l'époque coloniale, soit que l'État voyait en elle un adversaire de taille à anéantir comme durant le régime de Mobutu, soit que l'État désire entretenir une collaboration institutionnelle avec elle pour participer activement au développement du pays comme à la fin du second mandat de Joseph Kabila et celui de Félix-Antoine Tshisekedi.

Il est vrai que l'Église catholique n'est pas le seul partenaire de l'État congolais à intervenir dans le domaine social, encore moins dans le domaine de l'éducation et la santé. Mais l'ancienneté de son engagement dans les deux domaines précités, son investissement multiple et varié, a fait que la voix de l'Église catholique compte pour beaucoup dans les décisions politiques relatives à l'éducation et à la santé. Malgré la modicité des ressources financières qu'utilise l'Église catholique pour intervenir dans les domaines de l'éducation et de la santé, la population bénéficiaire de ces services n'apprécie pas moins l'action entreprise par l'Église catholique. Pour que l'Église catholique au

Congo. Si donc les dirigeants de l'État congolais sortent de leurs réflexes néopatrimoniaux qui confondent les biens privés avec ceux de l'État, les pratiques clientélistes qui favorisent la corruption, le népotisme, et la prédation, l'engagement socio-politique de l'Église catholique au Congo est susceptible de produire tous les fruits que l'on est en droit d'en attendre.

En réfléchissant davantage sur la double contribution que l'Église catholique offre à l'État congolais dans le domaine social, notamment dans les domaines de l'éducation et la santé, nous pouvons parler de l'agir d'une « Église-Providence » pour la population congolaise. Habituellement, les chercheurs parlent de l'« État-Providence » pour signifier une « conception de l'intervention de l'État, qui s'est imposée après la Seconde Guerre mondiale, selon laquelle l'État doit jouer un rôle actif dans la redistribution des richesses, dans le soutien aux populations défavorisées et la recherche du progrès économique et social »¹⁵⁷⁴. Mais, lorsque l'Église catholique au Congo joue le rôle d'une « Église-providence » afin de suppléer à la faiblesse chronique de l'État au Congo, elle n'usurpe nullement le rôle de l'État. Bien au contraire, l'Église particulière du Congo inscrit son action dans la requête même du Catholicisme social qui s'inspire de Léon XIII qui déclarait, dans l'encyclique *Rerum novarum*, en 1891, qu'il était opportun que l'État

¹⁵⁷⁴ Dominique RENOU-Denis MICHEL, *Dictionnaire des termes politiques*, De Vecchi, Paris, 2006, p. 55-56. Pour en savoir plus sur l'histoire du concept d'État-Providence, nous renvoyons à Denis CLERC, « État-Providence », in Serge CORDELLIER (Sous la direction de), *Le dictionnaire historique et géopolitique du 20^e siècle*, La Découverte, Paris, (2005), 2007, p. 251-253 ; Bernard LAURENT, « État providence », dans Jean-Dominique DURAND et Claude PRUDHOMME, *Le monde du catholicisme*, Paris, Robert Laffont, 2017, p. 474-475. Pour cet auteur qui rejoint la conception défendue par Denis Clerc, l'« État Providence » est un nom donné aux politiques sociales organisées sous la responsabilité, directe ou indirecte, des États, financées par la forte croissance de 1945 à 1974, avec la mise en place, notamment par la démocratie chrétienne en Europe, des mécanismes de protection sociale concernant l'éducation, la santé, la vieillesse, la famille et le chômage (p. 474). L'auteur précise que ces politiques sont remises en cause depuis le début des années 1980 avec le retour en force des idées libérales, sous l'impulsion de Ronald Reagan et de Margaret Thatcher. Les États, cherchant à responsabiliser davantage les acteurs, se désengagent de la sphère sociale, promeuvent une logique individuelle et privée de la couverture sociale et de la charité. L'Église tranche ce débat dès *Rerum novarum*, en 1891. Elle se prononce pour une politique sociale institutionnellement organisée sous la responsabilité ultime de l'État, contre la couverture individuelle et la seule charité privée : « Le pauvre peuple, au contraire, sans richesses pour le mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'État. L'État doit donc entourer de soins et d'une sollicitude toute particulière les travailleurs qui appartiennent à la foule des déshérités » (p.474-475). L'Église maintient cette position qui défend la solidarité avec les plus démunis par un système collectif de protection sociale financé grâce aux impôts et aux cotisations. Toutefois, à la mesure du développement des politiques sociales, elle met en garde les acteurs contre les risques d'irresponsabilité qui les guettent si les systèmes sont trop étendus et gérés de façon trop bureaucratique. Dans le débat sur le rôle social de l'État, sa parole ouvre une voie mesurée entre la conservation du système existant et son démantèlement (p. 475).

intervienne dans le monde économique pour promouvoir les droits des pauvres et de personnes incapables de faire valoir leurs droits au nom du bien commun. Si donc l'État au Congo s'avère incapable d'assurer « les fonctions sociales de l'État », une expression qui fait référence à l'existence d'un domaine spécifique d'action étatique, parfois associé à l'idée de solidarité, qui se traduirait par le développement de moyens et institutions spécifiques, d'une part, et la reconnaissance d'un ensemble de droits et de prestations pour les individus, d'autre part¹⁵⁷⁵, l'Église au Congo intervient dans le domaine social dans le but de mettre en œuvre le principe de subsidiarité et celui du bien commun.

D'une part, selon le principe de subsidiarité, « une société d'ordre supérieur ne doit pas intervenir dans la vie interne d'une société d'ordre inférieur en lui enlevant ses compétences, mais elle doit plutôt la soutenir en cas de nécessité et l'aider à coordonner son action avec celle des autres éléments qui composent la société, en vue du bien commun »¹⁵⁷⁶. D'autre part, le bien commun comporte trois éléments essentiels. Il suppose, en premier lieu, le respect de la personne en tant que telle. Au nom du bien commun, les pouvoirs publics sont tenus de respecter les droits fondamentaux et inaliénables de la personne humaine. La société se doit de permettre à chacun de ses membres de réaliser sa vocation. En second lieu, le bien commun demande le bien-être social et le développement du groupe lui-même. Le développement est le résumé de tous les devoirs sociaux. Certes, il revient à l'autorité d'arbitrer, au nom du bien commun, entre les divers intérêts particuliers. Mais elle doit rendre accessible à chacun ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine : nourriture, vêtement, santé, travail, éducation et culture, information convenable, droit de fonder une famille, etc. Le bien commun implique enfin la paix, c'est-à-dire la durée et la sécurité d'un ordre juste. Il suppose donc que l'autorité assure, par des moyens honnêtes, la sécurité de la sécurité et celle de ses membres. Il fonde le droit à la légitime défense personnelle et collective¹⁵⁷⁷.

Mais, pour que l'Église catholique du Congo joue convenablement son rôle d'« Église-Providence » auprès de la population congolaise, mieux qu'elle ne fait

¹⁵⁷⁵ Cf. Carlos Miguel HERRERA, « Fonctions sociales de l'État », in Pascal MBONGO, François HERVOUËT, Carlo SANTULI (Sous la direction de), *Dictionnaire encyclopédique de l'État*, Berger-Levrault, Paris, 2014, p. 452.

¹⁵⁷⁶ Catéchisme de l'Église catholique, Mame, Paris, 1992, p. 395, n° 1883.

¹⁵⁷⁷ Catéchisme de l'Église catholique, Mame, Paris, 1992, p. 399.

aujourd'hui, elle doit relever deux défis principaux : d'une part, le défi de la prise en charge matérielle par ses propres fidèles étant donné que l'Église catholique ne reçoit pas de subside de l'État ; d'autre part, celui de l'éducation civique et électorale que l'Église catholique au Congo considère comme une priorité pastorale essentielle. L'expérience démocratique et électorale que connaît la République Démocratique du Congo depuis près de vingt ans est encore à une phase de tâtonnement, les dirigeants qui ont conduit l'État congolais à la banqueroute sont ceux-là mêmes qui reviennent aux affaires grâce à la tricherie qu'ils pratiquent lors des élections ou à une manipulation des électeurs. C'est dire que le Congo tente de mettre en place, depuis 2006, une « démocratie sans démocrates »¹⁵⁷⁸ comme l'a fait remarquer Thierry Vircoulon. Dans ces conditions, les chances de mettre fin à une gestion patrimoniale et néo-patrimoniale de l'État se révèle être ardues et, pour tout dire, elles s'éloignent davantage. Repenser l'éducation civique jusqu'à proposée au peuple congolais est donc la priorité des priorités car elle constitue la voie royale pour opérer des changements radicaux dans la gestion de la chose publique en confiant le pouvoir de l'État à des personnes intègres et qui ne confisquent pas à leur profit le pouvoir de l'État congolais.

Bien plus, pour mesurer l'ampleur des défis liés à la prise en charge matérielle de l'Église catholique au Congo, nous pouvons nous référer à l'analyse que donne la canoniste Silvia Recchien décrivant la situation financière des Églises d'Afrique. Elle affirme qu'aujourd'hui, dans les Églises d'Afrique centrale, les exigences d'une nouvelle évangélisation demandent non seulement la disponibilité des personnes, mais aussi des moyens financiers dont les jeunes Églises sont loin de disposer, en quantité suffisante à leur vie et à leurs activités. C'est pourquoi, l'autonomie financière de ces Églises est devenue un objectif urgent et prioritaire ; autonomie à laquelle elles sont appelées, afin de pourvoir elles-mêmes à leurs besoins essentiels. Vœu que Jean-Paul II exprimait dans l'exhortation *Ecclesia in Africa* : « J'invite instamment les Conférences épiscopales, les diocèses et toutes les communautés chrétiennes des Églises du continent, à faire diligence pour cet autofinancement devienne de plus en plus effectif » (n° 104).

¹⁵⁷⁸ Thierry VIRCOULON, « République Démocratique du Congo : la démocratie sans démocrates », dans *Institut français des relations internationales/ Politique étrangère*, 2006/3 Automne, p. 569-581. [https : // www.cairn.info/revue-politique](https://www.cairn.info/revue-politique) (consulté le 21 juin 2022).

Toujours, d'après Silvia Recchi, cet autofinancement demeure encore un objectif à atteindre, car la réalité montre que ces jeunes Églises ont besoin d'une aide constante de l'extérieur pour vivre et accomplir leur mission. C'est une évidence qui émerge à tous les niveaux : les diocèses dépendent des subsides de Rome et des organismes différents pour réaliser leur tâche d'évangélisation ; les prêtres ont besoin de suppléments substantiels à leur allocation pour pourvoir à leurs nécessités ; pour vivre et accomplir leur travail apostolique, les communautés religieuses reçoivent des aides constantes de leurs curies générales situées en Europe...¹⁵⁷⁹

Silvia Recchia ajoute que cette réalité ecclésiale doit être questionnée afin de montrer que le problème de l'autofinancement, pour ces jeunes Églises, ne se réduit pas simplement à un problème d'ordre économique, mais qu'il soulève, en réalité, un problème plus profond d'ordre ecclésiologique et aussi un problème de gestion des ressources. En effet, la dépendance structurelle des Églises représente un véritable obstacle à l'évangélisation qu'elles doivent accomplir. Le modèle d'Église défini par Vatican II met la recherche de l'autonomie, la prise en charge de ses propres besoins en étroite relation avec la communion ecclésiale, même sur le plan matériel. Le manque d'autonomie financière conditionne l'existence et l'engagement des fidèles du continent africain, dans la mesure où il les empêche de se situer, à égale dignité, dans les relations réciproques avec les autres Églises sœurs. L'autonomie des moyens financiers est un élément, parmi tant d'autres, qui atteste la maturité d'une Église et qui lui permet de vivre un équilibre entre autopromotion, autonomie et communion avec les autres Églises. Il n'est pas question de refuser toute forme de collaboration ou d'aide venant de l'extérieur ; ni de vivre dans l'isolement, ni enfin de ne se soucier que de sa seule vie interne. Il s'agit, au contraire, de prendre en charge son existence, de contrôler ses programmes, d'adapter son style de vie et de maîtriser la gestion de ses biens¹⁵⁸⁰.

Enfin, notre auteur affirme que le problème d'un autofinancement pour ces Églises est, en même temps, celui d'une gestion correcte de ses propres ressources, qui exigent d'être administrées avec rationalité, prévision, honnêteté, dans le respect du bien

¹⁵⁷⁹ Cf. Silvia RECCHI, « Avant propos », in Silvia RECCHI (Sous la direction de), *Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Églises d'Afrique*, L'Harmattan, Paris, p. 10.

¹⁵⁸⁰ Cf. Silvia RECCHI, « Avant propos », in Silvia RECCHI (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 10-11.

commun par le refus de tous esprit d'intérêt personnel qui a souvent, en Afrique, la dimension d'une famille 'élargie', de solidarité ethnique et de corruption¹⁵⁸¹.

S'inscrivant dans la perspective d'une vaste prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles, les évêques du Congo-Kinshasa ont pris conscience de la gravité du problème de la dépendance financière de l'Église du Congo et se sont engagés à relever le défi de l'autofinancement par une forte sensibilisation des fidèles congolais afin qu'ils prennent en charge leur Église dans le domaine matériel aussi :

« Tournant le regard sur notre Église particulière, en quête de développement, nous constatons avec regret que le manque d'un minimum d'autonomie matérielle constitue un handicap à son action pastorale. Car elle entrave sa créativité dans le domaine de l'évangélisation et de la mise sur pied d'institutions ecclésiales adaptées à son identité historique et à son environnement social spécifique. Nos efforts dans le secteur de la subsistance matérielle sont d'autant plus urgents que les missionnaires qui pourvoyaient aux nécessités matérielles de nos communautés ont déjà passé la main. Nous ne pouvons plus compter, du moins pour l'ensemble, ni sur un porte-feuille fourni ni sur l'aide et l'appui d'un État riche, comme c'est le cas en certains pays européens »¹⁵⁸².

La question de l'autonomie financière, même si elle ne peut se passer de la solidarité ecclésiale exercée par d'autres Églises vivant dans de contextes économiques plus favorable, doit permettre à l'Église catholique au Congo de bien accomplir son travail pastoral en prenant en compte et comme il se doit les questions économiques afin qu'elle dispose comme il se doit des moyens de sa politique pour être crédible.

II. Une réponse à la question centrale de notre travail de recherche

Après l'exposé de notre cheminement argumentaire, il convient d'énoncer la réponse apportée à notre question de recherche au long de ce travail. Rappelons que le point de départ de notre travail de recherche tournait autour de l'existence d'un « paradoxe congolais » exposé précédemment. Celui-ci a alors suscité la question de savoir pourquoi les différents régimes politiques qui furent successivement en place au Congo,

¹⁵⁸¹ Cf. Silvia RECCHI, « Avant propos », in Silvia RECCHI (Sous la direction de), *Op.cit.*, p. 11.

¹⁵⁸² CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE, *Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général, 1995, p. 5-6.

spécialement depuis le président Mobutu Sese Seko jusqu'à Joseph Kabila Kabange, en passant par Laurent-Désiré Kabila, ne sont-ils pas parvenus à créer des institutions robustes capables de renforcer l'État congolais afin qu'il soit capable d'assumer les fonctions régaliennes qui lui donnent sa légitimité.

Lorsque nous avons appliqué les théories politiques du patrimonialisme et du néo-patrimonialisme à la réalité politique du Congo, nous avons trouvé une réponse à la question centrale de notre travail de recherche. Nous avons constaté que les différents présidents de la République qui se sont succédés à la tête de l'État congolais, spécialement de Mobutu Sese Seko (1965-1997) à Joseph Kabila Kabange (2001- 2018), en passant par Laurent-Désiré Kabila (1997-2001), ont géré les affaires de l'État congolais comme leur patrimoine privé, actualisant ainsi, et sous une forme renouvelée, la politique patrimoniale et prédatrice que le roi Léopold II des Belges avait instauré dans son État Indépendant du Congo (1885-1908) et qu'il avait créé comme pays dans le sillage de la Conférence de Berlin (1884-1885) durant laquelle les puissances européennes s'étaient partagées l'Afrique pour décider de sa colonisation.

Nous avons donc remarqué qu'avec la politique de prédation doublée d'une gestion néo-patrimoniale de l'État qu'elle subit sans répit, la République Démocratique du Congo ne pouvait que difficilement disposer des moyens de sa politique qui lui permettrait d'accomplir ses missions régaliennes qui exigent des moyens conséquents et réguliers, et donc condamnée à demeurer un État faible. En d'autres termes, nous avons démontré qu'aussi longtemps que les pratiques néo-patrimoniales qui entretiennent la confusion entre les biens privés et les biens publics, et une gestion personnalisée du pouvoir de l'État ne seront pas abolies, l'État congolais demeurera faible, ou encore mieux un État qui sera peu performant.

En effet, si l'on tient compte de trois principaux critères de définition de l'État consacrés par la science politique, l'État importé au Congo demeure une « coquille vide » : tout d'abord, alors que la genèse de l'État en Europe a impliqué une « dépatrimonialisation », c'est-à-dire une séparation des biens des détenteurs du pouvoir politique et des ressources publiques, l'État au Congo se caractérise souvent par un néo-patrimonialisme, c'est-à-dire un accaparement des ressources publiques, en même temps que du pouvoir, par les gouvernants. Ceux-ci se constituent des fortunes personnelles et

confortent la position de leur clan en distribuant les ressources publiques selon des critères contredisant le principe de redistribution universaliste, ou à tout le moins tendanciellement impartiale, qui régit les États-providence occidentaux. Des pratiques clientélistes systématiques « privatisent l'État importé ; elles s'opposent à la rationalisation de l'administration, en substituant des privilèges sociaux, familiaux ou ethniques aux critères de recrutement impersonnels propres aux bureaucraties occidentales.

Ensuite, le critère de sécularisation est rarement satisfait : l'indifférenciation du politique et du religieux tend à interdire, l'autonomie qui a permis, en Europe, la construction des États. Il est vrai qu'au Congo, l'État est laïc, mais nous avons fait remarquer que ladite laïcité a été déclarée dans un contexte où le régime du président Mobutu voulait réduire au silence toutes les voix discordantes, à savoir les syndicats des travailleurs, le syndicat des étudiants, les opposants au régime, l'Église catholique, afin de mettre en place un pouvoir absolu qui ne supportait ni opposition ni contradiction dans ses décisions. C'est ainsi qu'à la place d'une laïcité véritable, Mobutu a mis en place une laïcité dévoyée qui avait toutes les caractéristiques d'un laïcisme fortement opposé à l'Église catholique au Congo ainsi qu'à toutes ses activités pastorales. Enfin, l'État importé au Congo n'a pas toujours la maîtrise de ressources fiscales et du monopole de la contrainte physique légitime nécessaire à l'installation d'un centre étatique. Ces deux fonctions peuvent être imparfaitement assumées et s'accommoder de critères clientélistes. Les forces armées et de sécurité peuvent être concurrencées par des groupes armés « privés », constitués sur des bases locales, ethniques. L'insécurité totale que connaît l'Est du Congo en proie à une guerre sans fin, depuis trois décennies, confirme l'absence du monopole étatique de la contrainte physique légitime.

A travers notre travail de recherche, nous avons donc retenu que la faiblesse de l'État congolais est enracinée dans l'histoire politique du pays, comme l'a affirmé Mgr Ignace Matondo KwaNzambi, le 30 mai 1992, dans la déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine :

« Notre crise n'a été ni un événement fortuit ni un effet passager d'une erreur momentanée. Elle est inscrite dans notre histoire. Dès les origines de notre pays, faut-il le rappeler, le bonheur intégral du peuple zaïrois sans avoir été nié ni ignoré, n'a en fait jamais été la motivation ni l'objectif principal de la création de l'État Indépendant du Congo, de sa transformation en colonie belge

ni même de l'organisation hâtive de son indépendance. Au lendemain de celle-ci, la recherche des intérêts égoïstes tant par les nationaux que par les étrangers a été la cause principale des rébellions et des sécessions que nous avons connues. De même il serait trop simple de croire que le coup d'État militaire de 1965 était uniquement motivé par la charité et le bien-être spirituel et matériel de notre peuple. Notre pays est fortement tourné vers l'extérieur et conçu pour servir avant tout les intérêts des tiers. En témoignent l'emplacement souvent excentrique de nos grandes villes, la faiblesse ou la non existence des investissements nationaux, ainsi que la concentration de nos ressources humaines et matérielles à quelques endroits du territoire national. De ce point de vue nos chefs sont souvent apparus comme des représentants et des gérants des entreprises étrangères. Ils n'ont pas gouverné sous l'autorité ni par l'amour de notre peuple »¹⁵⁸³.

A travers ce passage de la déclaration épiscopale qui confirme l'extraversion de l'économie congolaise, et sa mise au service des intérêts étrangers en lieu et place de ceux du Congo, nous avons retenu que les préoccupations du peuple congolais n'ont jamais été prises en compte par les gouvernants, que les gouvernants apparaissent comme des représentants et gérants des entreprises étrangères. Les dirigeants congolais ne rendent compte de leur gestion qu'à ceux qui les ont placés au pouvoir. Si la crise systémique qui se traduit par la faiblesse de l'État congolais dans l'histoire du pays s'applique bien à la politique de prédation mises en œuvre par le roi Léopold II des Belges pour toute la période coloniale ; elle s'applique aussi bien aux régimes de Mobutu entre 1965 et 1997, tout comme aux régimes de Laurent-Désiré Kabila et de Joseph Kabila Kabange. Le dénominateur commun à tous ces régimes, c'est la poursuite, sans répit, du pillage à grande échelle des ressources naturelles, les violations des droits de la personne, et la négligence des services de base qui font que la population congolaise est globalement sinistrée. Ce sont donc ces pratiques politiques et économiques peu orthodoxes qui accentuent la faiblesse de l'État congolais.

¹⁵⁸³ Ignace MATONDO Kwa Nzambi, « Déclaration de la Conférence Épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine, 30 mai 1992 », in Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, p. 388.

III. Mise en perspective de notre recherche.

A travers cette étape, il s'agit de rappeler la source de référence qui a traité de notre thème de recherche et d'expliquer en quoi notre recherche a confirmé, complété ou infirmé la position défendue par ladite source. Il s'agit du « Mémoire des évêques au Chef de l'État. De la situation du pays et du fonctionnement des institutions nationales » publié par les évêques du Zaïre¹⁵⁸⁴. C'est le premier texte que nous avons analysé, dans la deuxième partie de notre thèse, afin de comprendre comment et pourquoi l'État congolais est un État faible.

Publié le 9 mars 1990, ce mémorandum faisait suite, comme nous l'avons fait remarquer, à une vaste consultation nationale lancée par le président Mobutu le 14 janvier 1990 sur la situation du pays et le fonctionnement des institutions nationales. Le mémorandum élaboré constituait la réponse de l'Église catholique au Zaïre à cette consultation faite au peuple zaïrois. Il nous a fourni des précieux éléments pour comprendre « les racines de la crise des institutions » politiques au Zaïre, crise qui a conduit à la faiblesse progressive de l'État, un thème qui était au cœur de notre travail de recherche. Il s'agit du « système politique hybride » que les évêques congolais affirment être « la cause principale sinon la racine de la paralysie des institutions nationales et de la crise des structures de l'État », parce qu'il puise dans le « libéralisme » les avantages qu'offre à une minorité la jouissance de la propriété privée, et emprunte par ailleurs au « totalitarisme » les méthodes de conquête et de maintien au pouvoir ; ensuite, le « Mouvement Populaire de la Révolution » : en dépit d'une volonté louable de constituer un seul peuple et une seule Nation, la révolution est l'idéal prôné par le parti politique de Mobutu. Or, dans la dialectique sous-jacente aux systèmes dits révolutionnaires, un tel idéal implique le refus de toute « norme permanente de référence ». Un tel idéal engage un processus et une suite ininterrompue de renversements de situations acquises et d'échelles des valeurs sociales, éthiques et morales. L'idéal prôné par le Mouvement Populaire de la Révolution a conduit le Zaïre de Mobutu dans un relativisme moral et dans un laxisme qui est déploré vivement. Le laxisme en vogue au Zaïre a suscité une prolifération cancéreuse de mouvements philosophiques, idéologiques et mystiques de tout genre, dont l'objectif

¹⁵⁸⁴ Léon de SAINT MOULIN et Roger GAISE N'Ganzi (Textes rassemblés et présentés par), *Op.cit.*, p. 335-343.

principal, selon les évêques, est de miner les critères de moralité reçus dans le pays, ou, en définitive de détruire la Nation congolaise.

Puis, « le Parti-État ». Le fait qu'un parti politique – le Mouvement Populaire de la Révolution- arrive à phagocytter un État comme le Zaïre, est considéré comme l'une des incohérences du système politique hybride mis en place par le régime Mobutu. Le « Parti-État » prend racine dans l'« institutionnalisation » du Mouvement Populaire de la Révolution en 1970 et sa transformation en Parti-État en 1974. Parmi ses effets néfastes, il y a un dédoublement inutilement coûteux des structures et instances de gouvernement ainsi qu'une gestion de l'État zaïrois au rythme d'un parti politique auquel tous les zaïrois, sans exception, sont obligés d'adhérer. Les évêques notent que la primauté du Parti sur l'État zaïrois paraît difficilement acceptable : par nature, l'État est premier ; les partis politiques appelés à se succéder dans le temps demeurent à son service.

Dans le cas du Zaïre où le Mouvement Populaire de la Révolution, le Parti cher à Mobutu, est devenu l'institution suprême, non seulement il a envahi tout l'appareil politico-administratif de l'État, mais également tous les secteurs de la vie nationale. Partout où il a été introduit et organisé- dans les écoles, les sociétés économique-financière, l'administration publique, le gouvernement ou Conseil exécutif, l'armée..., le parti-État a eu une très forte tendance à l'« inversion de l'échelle des valeurs » pour ce qui des critères de recrutement, d'appréciation et de promotion : la solidarité entre dirigeants, le népotisme et le militantisme -un concept aux contours flous- l'ont généralement emporté sur la vertu et la compétence. De ce fait, la notion du bien et du mal se confondait avec la sécurité du Parti-État, et la sanction des militants coupables devient un non-sens, car le Mouvement Populaire de la Révolution, institution et valeur suprême, est devenu la seule norme de référence.

En outre, « le Régime présidentiel zaïrois ». Dans le « système politique hybride » du Zaïre, le régime présidentiel veut que le Chef soit le « premier responsable » autant des instances dirigeantes du Parti, le Mouvement Populaire de la Révolution, que pouvoir exécutif- le Gouvernement zaïrois. Une telle organisation conduit inévitablement à un « monisme politique et une concentration du pouvoir à outrance », qui laisse peu de place à la responsabilité des autorités subalternes. Elles risquent d'inhiber si pas supprimer la liberté d'expression au détriment d'une saine critique du fonctionnement des institutions.

Pour sortir d'une telle impasse, les évêques ont proposé de « distinguer en droit et en pratique les trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire ». En outre, les évêques déclarent que pour garantir la démocratie, dans un régime présidentiel, il faut que les personnes exerçant les fonctions publiques soient de vrais responsables et non des figurants et que la loi prévoit des mécanismes de contrôle et de sanction de l'exécutif par une instance représentant le peuple.

Enfin, la « gestion financière ». Une autre incohérence du Parti-État au Zaïre de Mobutu, c'est que la Banque nationale, les institutions para-étatiques et l'ensemble du portefeuille de l'État obéissent aux impératifs politiques et fonctionnent comme une caisse du Parti-État, mise à la disposition des particuliers, notamment des autorités du pays qui se comportent comme une véritable « *nomenklatura* » : chacun y puise à sa guise. Par ailleurs, le budget national est quantitativement insignifiant, sous-estimé en recettes, trop inégalement réparti en dépenses, soumis à des ponctions et à des prélèvements arbitraires, géré au petit bonheur, sans référence à une loi financière contraignante.

Le mémorandum des évêques, à travers ces quelques éléments mis en évidence nous offre une description des mécanismes qui ont affaibli et détruit l'État zaïrois, car celui-ci a été ravalé au rang d'un simple instrument d'exécution des objectifs d'un parti politique, le Mouvement Populaire de la Révolution. En outre, le parti politique de Mobutu, le MPR, en prônant la Révolution, il s'engage dans une dialectique qui refuse toute norme permanente de référence. C'est cette situation qui fait qu'en République Démocratique du Congo, le respect du bien commun a du mal à être compris, chaque personne qui détient une parcelle de pouvoir s'en sert non pour le bien du pays, mais pour ses intérêts personnels. Ce qui rend encore pertinent ces racines données présentées comme racines de la crise des institutions de l'État au Zaïre ont continué à être pratiquées par les dirigeants politiques congolais du sommet à la base, ce qui ne peut qu'affaiblir davantage l'État et ses institutions. Notre travail de recherche a donc confirmé la position des évêques exprimée à travers ce mémorandum ainsi que d'autres textes du discours social de l'Église catholique au Congo sur la faiblesse des institutions étatiques au Congo.

Avec les acquis de recherche obtenus grâce à ce texte majeur du discours social de l'Église catholique au Congo, nous avons remarqué que, pour bien traiter notre thème de recherche sur l'État faible au Congo, il était nécessaire de faire appel à une approche

pluridisciplinaire qui prend en compte aussi bien l'histoire, la sociologie, la sciences politique que la théologie. Toutes ces disciplines nous ont permis de décloisonner le débat au long de la recherche sur l'État faible au Congo, et d'obtenir un éclairage suffisant pour mieux comprendre la complexité de la faiblesse de l'État au Congo, les enjeux économiques et politiques qui préoccupent les acteurs congolais et leurs soutiens extérieurs qui opèrent ouvertement ou dans l'ombre, les causes exogènes endogènes qui concourent à la même faiblesse de l'État, ainsi que la crise politique systémique qui frappe la gestion de l'État et qui obstruent les voies et moyens entrepris pour lui apporter solution. Guy Aundu Matsanza explique pourquoi la crise de l'État congolais est systémique en affirmant que la réappropriation de l'État postcolonial à travers les réseaux (qui confisquent ses prérogatives, ce qui va l'amener à disparaître tôt ou tard) est plutôt l'œuvre de dirigeants qui, en l'absence d'un fonctionnement démocratique efficient des institutions, ne rendent compte à personne. Les réseaux recréent la contrainte coloniale et l'image de l'État comme patrimoine privée (État léopoldien, Congo belge...). Car c'est à travers les hommes qui le dirigent (Zaïre de Mobutu, Congo de Kabila,...) que cet État est rendu visible ou réel, plutôt que par ses structures ou leurs fonctions à travers lesquelles la société pourrait se reconnaître. L'essence de l'autorité de l'État demeure dans la personnalisation du pouvoir et la clientélisation de la société¹⁵⁸⁵.

IV. Limites de notre recherche

Comme toute œuvre humaine, notre recherche est « finie », elle a des frontières. Nous aurions aimé qu'elle s'étende au régime politique actuel du président Félix-Antoine Tshisekedi, au pouvoir depuis le 24 janvier 2019. La raison c'est que les reproches que nous avons faites à ses prédécesseurs, notamment leur gestion néo-patrimoniale de l'État, est amplifiée sous son mandat, et amène les citoyens à s'interroger sur le constant écart entre les discours et promesses qu'il donne au peuple et l'absence d'un début de réalisation de ses promesses ; en outre, la prédation des ressources, l'appropriation de l'argent public pour ses besoins personnels, les nombreux voyages officiels à travers le monde avec la modicité des retombées que ces derniers apportent au pays, constituent autant des dépenses somptuaires dont l'État congolais pouvait se passer

¹⁵⁸⁵ Guy AUNDU Matsanza, *États et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 13.

pour mieux concentrer ses ressources sur la scolarisation des enfants, la construction des infrastructures médicales, les routes de desserte agricole, l'amélioration de la desserte en eau potable, l'accès à l'électricité, doter la Police des moyens conséquents pour mettre fin à l'insécurité et au banditisme.

Nous aurions également préféré effectuer une étude comparative entre la faiblesse de l'État congolais et celle d'un autre pays africain qui connaissent une gestion néo-patrimoniale de l'État afin de tirer des conclusions objectivement vérifiables sur la situation de faiblesse qui sévit en RDCongo et sur les racines de ladite faiblesse. Mais nous avons choisi de travailler sur la République Démocratique du Congo dont l'étendue et les contre performances politiques et économiques laissent croire qu'il s'agit d'un cas qui mérite qu'on lui consacre seule toute une étude. Mais les recherches ultérieures pourront mettre en pratique ce souhait et obtenir des résultats escomptés.

V. Perspectives.

En achevant notre travail de recherche, nous avons eu la conviction que le sujet choisi peut faire l'objet d'une recherche interdisciplinaire beaucoup plus approfondie. Nous pouvons souhaiter que des sociologues, des économistes, des juristes et des anthropologues se penchent sur la faiblesse de l'État au Congo afin que la recherche des pistes de solution explore de nombreux terrains. Pour revenir sur le terrain de l'Église catholique au Congo, nous pensons qu'à l'avenir il faudra absolument approfondir des pistes de recherche que Kasereka Kavwahirehi nous offre dans son ouvrage¹⁵⁸⁶ afin que l'Église catholique puisse jouer un rôle majeur dans la résolution des problèmes comme celui de l'économie, de guerres et des violences qui ensanglantent le Congo dans sa partie orientale et dans beaucoup de pays en Afrique. Nous sommes sûr de n'avoir pas tout dit sur le sujet. Nous souhaitons que d'autres chercheurs viennent compléter nos propres recherches, en explorant des pistes nouvelles qu'offre notamment le régime du président Tshisekedi qui dirige actuellement la République Démocratique du Congo.

¹⁵⁸⁶Kasereka KAVWAHIREHI, *Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques*, Peter Lang, Bruxelles, 2013.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

I. SOURCES PRIMAIRES

I.1. *Ouvrages sur l'État dans l'enseignement social du Magistère de l'Église*

1. BENOIT XVI. Lettre encyclique *Caritas in Veritate* sur le développement intégral dans la charité et dans la vérité. Paris : Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2009, 130p.
2. BENOÎT XVI. Lettre encyclique *Deus Caritas est* sur l'amour chrétien. Paris : Cerf, 2006, 80 p.
3. Catéchisme de l'Église catholique. Paris : Mame, 1992, 676 p.
4. CERAS (éd.). Le discours social de l'Église catholique de Léon XIII à Benoît XVI. Montrouge : Bayard, 2009, 1056 p.
5. CHARENTENAY Pierre. Vers la justice de l'Évangile. Introduction à la pensée sociale de l'Église. Paris : Desclée de Brouwer, 2008, 243 p.
6. COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE. A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle. Paris : Cerf, 2009, 192 p. (Documents des Églises-Public spécialisé)
7. CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II. Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources. Paris : Centurion, 1967, 1012 p.
8. De LAUBIER Patrick. La pensée sociale de l'Église catholique. Une orientation idéale de Léon XIII à Benoît XVI. Paris : Pierre TEQUI, 2011, 225 p.
9. FRANÇOIS. Lettre encyclique *Laudato Si'* sur la sauvegarde de la maison commune. Paris : Bayard Éditions, Mame, 2015, 204 p.
10. GUICHERD Catherine. L'Église catholique et la politique de la défense au début des années 1980. Étude comparative des documents pastoraux des évêques français, allemands et américains sur la guerre et la paix. Paris : Presses Universitaires de France, 1988, 335 p. (Publications de l'Institut Universitaire de Hautes Études Internationales Genève)
11. HAUBTMANN Pierre (Introduction, annotations et index analytique des thèmes par). *Mater et Magistra*. L'Église, Mère et éducatrice. Texte intégral de l'encyclique de sa Sainteté Jean XXIII, le 15 mai 1961. Paris : Fleurus, 1961, 297 p. (L'Aujourd'hui de l'Église)
12. JEAN XXIII. Discours *Gaudet Mater Ecclesia* lors de l'ouverture solennelle du Concile (11 octobre 1962), AAS 54 (1962) pp. 786-795.
13. JEAN XXIII. Lettre encyclique *Mater et Magistra* : sur l'évolution contemporaine de la vie sociale à la lumière des principes chrétiens, 15 mai 1961. AAS LXIII (1961), 8, pp. 401-464.
14. JEAN XXIII. Lettre encyclique *Pacem in terris*, sur la paix entre toutes les nations fondées sur la Vérité, la Justice, la Charité et la Liberté, 11 avril 1963. AAS LX (1963), pp. 257-304.

15. JEAN XXIII. Lettre encyclique *Quod apostolici muneris* sur les erreurs modernes, dans Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par). La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. Textes originaux et traductions. Bâle-Rome, Paris : Herder-Beauchesne, 1969, Tome I, n° I-V, XXXVIII-979 p. (Humanum)
16. JEAN-PAUL II. Lettre encyclique *Centesimus annus* à l'occasion du centenaire de *Rerum novarum*, 1er mai 1991. AAS LXXXIII (1991), pp. 743-867.
17. JEAN-PAUL II. Lettre encyclique *Sollicitudo rei socialis* à l'occasion du vingtième anniversaire de l'encyclique *Populorum progressio*, sur la question sociale et le développement, 30 décembre 1987. AAS LXXX (1988), pp. 234-256.
18. KÜNG Hans. Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes. Traduit de l'Allemand par Jean-Louis Schlegel et Justin Walther. 1978. Paris : Seuil, 1981, 929 p.
19. LEON XIII. Lettre encyclique Au milieu des sollicitudes sur le respect de l'autorité de l'État, 16 février 1892, in Arthur Fridolin UTZ (Publiés et introduits par), La Doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle (Textes originaux et traductions). Tome III. Fribourg-Paris, Valores-Beauchesne, 1969, pp. 2246-2257.
20. LEON XIII. Lettre encyclique *Diuturnum Illud* : sur l'origine du pouvoir civil, 29 juin 1881. ASS XIV (1881-1882), pp. 4-14.
21. LEON XIII. Lettre encyclique *Immortale Dei* : sur la constitution chrétienne de l'État, 1er novembre 1885. ASS XVIII (1885), pp. 161-180.
22. LEON XIII. Lettre encyclique *Libertas Praestantissimum* : sur la liberté humaine, 20 juin 1888. ASS XX (1887), pp. 593-613.
23. LEON XIII. Lettre encyclique *Rerum novarum* sur la condition ouvrière, 15 mai 1891. Acta Leonis XIII, 11 (1891), pp. 97-114.
24. LEON XIII. Lettre encyclique *Sapientiae christianae* : sur les principaux devoirs civiques du chrétien, 10 janvier 1890. ASS XXII (1889-1890), pp. 385-404.
25. LEVILLAIN Philippe. La papauté foudroyée. La face cachée d'une renonciation. Paris : Tallandier, 2015, 254 p.
26. MAUGENEST Denis (éd.). Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II. Paris : Centurion, 1985, 744 p. (Église et Société)
27. MINNERATH Roland. Doctrine sociale de l'Église et bien commun. Paris : Beauchesne, 2010, 268 p.
28. MINNERATH Roland. L'Église catholique face aux États. Deux siècles de pratique concordataire 1801-2010. Paris : Cerf, 2012, 650 p.
29. MINNERATH Roland. Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique. Paris : Cerf, 2004, 173 p.
30. PAUL VI. Lettre apostolique *Octogesima adveniens* à Monsieur le Cardinal Maurice Roy à l'occasion du 80e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*, 14 mai 1971. AAS LXIII (1971), 6, pp. 401-441.

31. PAUL VI. Lettre encyclique *Populorum progressio*, sur le développement des peuples, 26 mars 1967. AAS LIX (1967), 4, pp. 257-299.
32. PIE XI. Lettre encyclique *Quadragesimo anno*, sur la restauration de l'ordre social, en pleine conformité avec les préceptes de l'Évangile, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Encyclique *Rerum novarum*, 15 mai 1931, in UTZ Arthur Fridolin (Publiés et introduits par, avec la collaboration de BOEGLIN Médard). La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. Textes originaux et traductions. Bâle-Rome, Paris: Herder-Beauchesne, 1969, Tome I, n° I-V, XXXVIII-569-663 p. (*Humanum*)
33. PIE XII. Radio-message pour le 50 e anniversaire de *Rerum novarum* sur la question sociale, 1er juin 1941 : AAS XXXIII (1941), 6, pp. 205-2016.
34. RAHNER Hugo (éd.). L'Église et l'État dans le christianisme primitif. Textes choisis et présentés par Hugo Rahner. Traduction du texte allemand de G. Zink. Textes grecs et latins traduits sous la direction de Cl. Mondésert, s.j. et revus par P. Th. Camelot, O.p. Paris : Cerf, 1964, 367p. (Chrétiens de tous les temps, n°2)
35. RATZINGER Joseph-BENOÎT XVI. Libérer la liberté. Foi et politique. Roma : Libreria Editrice Vaticana- Parole et Silence, 2018, 231p. (Textes Choisis)
36. ROGER Baudoin. Doctrine sociale de l'Église. Une histoire contemporaine. Paris : Cerf, 2012, 330 p. (Initiations)
37. SUENENS Léon-Joseph. Souvenirs et Espérances. Paris : Fayard, 1991, 319 p.
38. THOMAS D'AQUIN. Somme Théologique.II-II. Tome III : Les vertus et les charismes de la vie humaine. Paris : Cerf, 2007, 1158 p.
39. UTZ Arthur Fridolin (Publiés et introduits par, avec la collaboration de BOEGLIN Médard). La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. Textes originaux et traductions. Bâle-Rome-Paris: Herder-Beauchesne, 1969, Tome I, n° I-V, XXXVIII-979 p. (*Humanum*)
40. UTZ Arthur Fridolin (Publiés et introduits par, avec la collaboration de BOEGLIN Médard). La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. Textes originaux et traductions. Bâle-Rome. Paris : Herder- Beauchesne, 1970, Tome III, n° XIX-XXVII, 1872-2707 p. (*Humanum*)
41. ZIZOLA Giancarlo. L'Utopie du pape Jean XXIII. Traduit de l'italien par Mathilde Nobécourt. Paris : Seuil, 1978, 280 p.

1.2. Ouvrages sur l'État dans le discours social de l'Église catholique au Congo

1. ARCHIDIOCÈSE DE BUKAVU. Cent ans d'histoire de notre évangélisation (1906-2006). Bukavu : Éditions de l'Archevêché, 2007, 672 p.
2. CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE. L'Église au service de la Nation zaïroise. Actes de la XI e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Zaïre du 28 février au 5 mars, Bruxelles : Max Arnold, 1972, 226 p.
3. CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAIRE. Prise en charge matérielle de l'Église par ses propres fidèles. Directives et Orientations pastorales des évêques du Zaïre. Kinshasa, Secrétariat Général, 1995, 87 p.

4. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO. Annuaire de l'Église catholique en RD Congo 2012-2013. Kinshasa : Secrétariat général de la CENCO, 2013, 375p.
5. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO. La justice grandit une nation (Pr 14,34) : la restauration de la nation par la lutte contre la corruption. Message de la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) aux fidèles catholiques, aux hommes et aux femmes de bonne volonté à l'occasion du 49e anniversaire de l'indépendance de la RD Congo, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la CENCO, 2009, 75 p.
6. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO. Notre rêve d'un Congo plus beau qu'avant. Message de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo au peuple congolais à l'occasion du Cinquantième anniversaire de l'Indépendance de la RD Congo, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la CENCO, 2010, 10 p.
7. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition selon l'Église catholique « CARTEC ». Manuel de référence d'éducation civique et électorale. Tome I : Module I- IV : éducation civique. Kinshasa : Secrétariat Général de la CENCO, 2004, 205 p.
8. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO/ Coordination des Actions pour la Réussite de la Transition selon l'Église catholique « CARTEC ». Manuel de référence d'éducation civique et électorale. Tome II. Module V : éducation électorale. Kinshasa : Secrétariat Général de la CENCO, 2005, 166 p.
9. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO. Faudra-t-il encore que le sang coule en RD Congo ? cf. Gn 4,10. Message du Comité Permanent extraordinaire de la CENCO pour la réussite du processus électoral. Kinshasa : Secrétariat général de l'Épiscopat, 2015, 31 p.
10. CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO. Peuple congolais lèves-toi et sauve ta patrie. Fidélité à l'unité nationale et à l'intégrité territoriale de la RD Congo (Cf. 14,35). Kinshasa : Secrétariat Général de l'Épiscopat, 2013, 62 p.
11. De SAINT MOULIN Léon (éd.). Œuvres complètes du Cardinal Malula. Volume 6 : Textes concernant le laïcat et la société. Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, 368 p. (Documents du Christianisme africain, n°6)
12. De SAINT MOULIN Léon et GAISE N'Ganzi (éd.). Église et société. Le discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, Tome I : Textes de la conférence Épiscopale, 495p. (Documents du Christianisme Africain, n° 8)
13. ÉPISCOPAT DU CONGO-LEOPOLDVILLE. Actes de la VII e Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Congo. Kinshasa : 16-24 juin 1967, Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1967, 279 p.
14. GREMION Catherine- LEVILLAIN Philippe. Les lieutenants de Dieu. Les évêques de France et la République. Paris : Fayard, 1986, 414 p. (L'espace du politique)

15. JULLIEN Jacques. Le chrétien et la politique. Tournai : Desclée et Compagnie, 1963, 259 p.
16. KAMANGALA Kamba Robert. La Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). Approche historique, compétence juridico-pastorale et engagement sociopolitique. Kinshasa : Médiaspaul, 2017, 372 p.
17. KULIMUSHI Mutarushwa Richard. La charge pastorale. Droit Universel et Droit local. Paris : Cerf, 1999, 653 p. (Droit canonique)
18. MAKIOBO Clément. Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du Régime Mobutu. Paris : L'Harmattan, 2004, 264 p. (Congo/Zaïre Histoire & Société)
19. MAPWAR Bashuth (éd.). Église et société. Le discours socio-politique des évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa, 2008, Tome II : Messages, Déclarations et Points de presse des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (1996-2006) et la Transition Politique, 206 p. (Documents du Christianisme Africain, n°9)
20. MOSMANS Guy. L'Église à l'heure de l'Afrique. Tournai-Paris : Casterman, 1961, 254 p. (Église vivante)
21. MUGARUKA Richard. « 50 ans après l'indépendance. Le rôle social de l'Église catholique en RDC », dans Revue En Question, n° 93, juin 2010, p. 10-35.
22. NDI OKALA Joseph (dir.). Inculturation et conversion. Africains et européens au synode des Églises d'Afrique. Paris : Karthala, 1994, 138p.
23. NGOMO Okitembo Louis. L'engagement politique de l'Église catholique au Zaïre. 1960-1992. Paris : L'Harmattan, 1999, 414 p.
24. QUIRINI Pierre. Une constitution pour quoi faire ? Kinshasa : Cepas, 1990, 63 p.
25. REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO /Commission Électorale Indépendante (C.E.I). Constitution de la République Démocratique du Congo. Mars 2006, 78 p.
26. REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO. Dialogue national. Missions de Bons Offices de la CENCO. Accord Politique Global et Inclusif du Centre Interdiocésain de Kinshasa du 31 décembre 2016. Kinshasa : Secrétariat général de la CENCO, Décembre 2016, 38 p.
27. RUKWATA Kambale Aurélien. Pour une théologie sociale en Afrique. Étude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997. Paris : L'Harmattan, 2004, 355 p. (Études africaines)
28. SECRETARIAT GENERAL DE LA CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE. Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution. Kinshasa : Secrétariat général de la CEZ, 1996, 280 p.
29. WAMU Oyatambwe. Église catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre. La quête démocratique. Paris : L'Harmattan, 1997, 205 p. (Points de vue)

1.3. Ouvrages sur l'État en science politique et sur l'État faible dans le discours social de l'Église catholique au Congo

1. AUNDU Matsanza Guy. État et partis au Congo-Kinshasa. L'ethnicité pour légitimité. Kinshasa : L'Harmattan, 2010, 280 p.
2. AUNDU Matsanza Guy. L'État au monopole éclaté. Aux origines de la violence en R.D.Congo. Paris : L'Harmattan, 2012, 188 p.
3. AUNDU Matsanza Guy. Politique et élites en R.D.Congo. De l'indépendance à la troisième république. Louvain-la-Neuve : Academia-L'Harmattan, 2015, 294 p. (R.D.Congo-Individus, Nation et État dans la Région)
4. BACH C. Daniel et GAZIBO Mamoudou (dir.). L'État néopatrimonial : genèse et trajectoires contemporaines. Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, 377p.
5. BACH Daniel C. et GAZIBO Mamoudou (dir.). L'État néopatrimonial : genèse et trajectoires contemporaines, Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, 377 p.
6. BADIE Bertrand et BIRNBAUM Pierre. Sociologie de l'État. Paris : Fayard, 2018, 242 p. (Pluriel)
7. BADIE Bertrand. L'État importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique. 2012. Paris : CNRS Éditions, 2017, 334 p.
8. BADIE Bertrand. La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité social du respect. Paris : Fayard, 1995, 282 p.
9. BADIE Bertrand. Nous ne sommes plus seuls au monde. Un autre regard sur l'« Ordre international ». Paris : La Découverte, 2016, 237 p. (Cahiers libres)
10. BAGENDA Balagizi Patient. Taxes, budget et développement dans les entités décentralisées du Sud-Kivu, en 1990. Kinshasa : CRONGD/SK, 1992, 67 p.
11. BAGENDA Patient. Crimes, pillages et guerres. Le Congo malade de ses hommes. 30 juin 1960-17 mai 1997. Bukavu : Juste cause, 2000, 156 p.
12. BAGENDA Patient. Le Congo malade de ses hommes. Crimes, pillages et guerres. Bruxelles : Luc Pire, 2003, 180 p.
13. BALEGAMIRE Bazilashe Juvénal. Se prendre en charge au Zaïre. Regards et stratégies des jeunes de Bukavu face à la crise socio/scolaire. Lausanne, Méta-Éditions, 1997, 285 p.
14. BATTISTELLA Dario. Théories des relations internationales. Quatrième édition mise à jour et augmentée. Paris : Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 2012, 751p. (Mondes et Société)
15. BAYART Jean-François, ELLIS Stephen et HIBOU Béatrice. La criminalisation de l'État en Afrique. Bruxelles : Éditions Complexe, 1997, 167 p. (Centre d'Études et de Recherches Internationales, CERI).
16. BAYART Jean-François. L'État en Afrique. La politique du ventre 1989. Paris : Fayard, 2006, 439 p. (L'espace du politique)
17. BEDJRA Edoh. Foi et développement en Afrique. Royaume de Dieu et Eucharistie. Paris : L'Harmattan, 2004, 225 p.

18. BOFANE In Koli Jean. BRAECKMANN, CADIÈRE Guy Bernard, et alii. Le viol une arme de terreur. Dans le sillage du Combat du Docteur Mukwege. Bruxelles, Éditions Mardaga-GRIP, 2015, 160 p.
19. BRAECKMAN Colette. Le Dinosaur. Le Zaïre de Mobutu. Paris : Fayard, 1992, 382 p.
20. BRAECKMAN Colette. Les nouveaux prédateurs. Politique des puissances en Afrique centrale. 2003. Bruxelles : Aden, 2009, 394 p.
21. BRAECKMAN Colette. Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence. Paris : Fayard, 1996, 350 p.
22. BRAUD Philippe. La science politique. 5e édition. Paris : Presses Universitaires de France, 1993, 128 p. (Que sais-je ?, 909)
23. BUJO Bénézet. Introduction à la théologie africaine. Fribourg: Academic Press, 2008, 160 p.
24. BUSSY Florent. Le Totalitarisme. Histoire et philosophie d'un phénomène politique extrême. Paris : Cerf, 2014, 452p.
25. BUSUGUTSALA GandayiGabudisa. Politiques éducatives au Congo-Zaïre. De Léopold II à Mobutu. Paris : L'Harmattan, 1997, 256 p.
26. CALLAGHY M. Thomas. The State-Society Struggle. Zaïre in Comparative Perspective. New York: Columbia University Press, 1984, 515 p.
27. CAPPELAERE Pierre. Congo (RDC). Puissance et fragilité. Paris : L'Harmattan, 2011, 268p.
28. CARRE de MALBERG Raymond. Contribution à la théorie générale de l'État. Réédition présentée par Éric Maulin. Paris : Dalloz, 2004, 638 p.
29. CHÂTAIGNER Jean-Marc et MAGRO Hervé (dir.). États et sociétés fragiles. Entre conflits, reconstruction et développement. Paris : Karthala, 2007, 565 p.
30. CHEVALLIER Jacques. L'État de droit. Issy-les-Moulineaux : Lextenso éditions, 2017, 158 p. (Clefs politiques)
31. CHEVALLIER Jacques. L'État post-moderne. Issy-les-Moulineaux : Lextenso Éditions, 2017, 158 p. (Clefs Politiques)
32. CHEVALLIER Jean-Jacques. Histoire de la pensée politique. Paris : Payot & Rivages, 2006, 896p.
33. CHEZA Maurice. Le synode africain. Histoire et textes. Paris : L'Harmattan, 1996, 428 p. (Chrétiens en liberté/Questions disputées)
34. CHOME Jules. L'ascension de Mobutu. Du sergent Joseph-Désiré au général Seseseko. Paris : Complexe, 1974, 202 p.
35. CONAC Gérard (dir.). L'Afrique en transition vers le pluralisme politique. Colloque Paris, 12,13 décembre 1990. Paris : Economica, 1993, 517 p. (La vie du Droit en Afrique)
36. CORNEVIN Robert. Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours. Quatrième édition. Bruxelles- Paris : Hayez, 1989, 925 p.
37. COSTE René. Théologie de la Paix. Paris : Cerf, 1997, 451 p. (CogitatioFidei, 203)

38. De JOUVENEL Bertrand. Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance. Paris : Hachette, 1972, 607 p.
39. De VILLERS Gauthier en collaboration avec OMASOMBO Tshonda Jean. Zaïre. La transition manquée 1990-1997. Volume 7, numéro 27-28-29, Paris : Institut Africain-CEDAF-L'Harmattan, 1997, 302 p.
40. EBOUSSI Boulaga Fabien. Christianisme sans fétiche : révélation et domination. Essai. Paris : Présence Africaine, 1981, 221 p.
41. GAISE N'ganzi Roger. L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990-24 avril 1995). Essais et témoignages. Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, 269p. (Église Africaine en Dialogue, n° 16)
42. GAZIBO Mamoudou et Céline THIRIOT (éd.). Le politique en Afrique. État des débats et pistes de recherche. Paris : Karthala, 2009, 372 p. (Hommes et sociétés)
43. GBABENDU A. Engunduka et EFOLO E. Ngobaasu. Volonté de changement au Zaïre. Vol.1. De la consultation populaire vers la Conférence nationale. Paris : L'Harmattan, 1991, 223 p. (Zaïre, Histoire et Société)
44. GENEREUX Jacques. L'économie politique. Analyse économique des choix publics et de la vie politique. Paris : Larousse Bordas, 1996, 479 p.
45. GILON Luc. Servir en actes et en vérités. Paris-Gembloux : Duculot, 1988, 319 p.
46. GLELE Ahanhanzo Maurice. Religion, culture et politique en Afrique noire. Paris : Economica/Présence Africaine, 1981, 206 p. (Politique Comparée)
47. GWAMUHANYA Joseph. Lettres pastorales et Messages de Monseigneur Emmanuel Kataliko (18 mai 1997- 4 octobre 2000). Bukavu : Éditions de l'Archevêché, 2000, 99 p.
48. HIBOU Béatrice (dir.). La privatisation des États. Paris : Karthala, 1999, 398 p. (Centre d'Études et de Recherches Internationales, CERI)
49. HOCHSCHILD Adam. Les fantômes du roi Léopold. La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908. Traduit de l'anglais (États-Unis) par Marie-Claude Elsen et Frank Straschitz. Paris : Éditions Tallandier, 2007, 617 p. (Texte)
50. HUGO Jean-François. La République Démocratique du Congo : une guerre inconnue. Paris : Michalon, 2006, 120 p.
51. IYANANIO Simon-Pierre. L'Église catholique et l'éducation à la citoyenneté en République Démocratique du Congo. Paris : L'Harmattan, 2016, 285 p. (Églises d'Afrique)
52. JONAS Hans. Le Principe responsabilité : une éthique pour une civilisation technologique (1979). Paris : Cerf, 1990, 336 p.
53. KÄ MANA. Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ. Paris- Nairobi-Yaoundé-Lomé : Karthala – CETA - C.L.É - HAHO, 1994, 287 p. (Chrétiens en liberté)
54. KÄ MANA. L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique. Paris : Karthala, 1993, 218 p. (Chrétiens en liberté)
55. KÄ MANA. Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique. Paris : Karthala, 1993, 205 p. (Chrétiens en liberté)

56. KABONGO B.- MBAYA Philippe. L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature. Paris : Karthala, 1992, 466 p. (Hommes et sociétés)
57. KABONGO Edouard Flory. Le rite zaïrois. Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique. Bruxelles : Peter Lang, 2008, 303 p.
58. KAMBILA Kankwende Jean-Pierre. Les cinq chantiers et la reconstruction du Congo. Paris : L'Harmattan, 2009, 94 p.
59. KASEREKA Kavwahirehi. Le prix de l'impasse. Christianisme africain et imaginaires politiques. Bruxelles : Peter Lang. S.A., 2013, 476 p. (Documents pour l'Histoire des Francophonies/ Afriques, n° 35)
60. KATONGOLE M. Emmanuel. A Futur for Africa. Critical Essays in Christian Social Imagination. Scranton: The University of Scranton Press, 2005, 300 p.
61. KATONGOLE M. Emmanuel. The Sacrifice of Africa. A Political Theology for Africa. Wm. B. EerdmansPublishing, 2010, 215 p.
62. LAMBERT Frédéric, LEFRANC Sandrine. 50 fiches pour comprendre la science politique. Bréal : 2016, 223 p.
63. LUKOMBE Nghenda. Zaïrianisation, Radicalisation, Rétrocession en République du Zaïre. Considérations juridiques. Kinshasa : Presses Universitaires du Zaïre, 1979, 379 p.
64. MAMOUDOU Gazibo et THIRIOT Céline (dir.). Le politique en Afrique. État des débats et pistes de recherche. Paris : Karthala, 2009, 372 p. (Hommes et Sociétés)
65. MARAVAL Pierre. Constantin le Grand. Empereur Romain et empereur chrétien (306-337). Paris : Tallandier (2011), 2014, 398 p. (Texte)
66. MARITAIN Jacques. Les droits de l'homme. Paris : Desclée de Brouwer, 1991, 137 p.
67. MBEMBE Achille. Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée. Paris : La Découverte, 2013, 256 p. (Poche/ Essais)
68. MEDARD Jean-François (dir.). États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise. Paris : Karthala, 2010, 405 p. (Hommes et sociétés)
69. MERLE Marcel (éd.). Les Églises chrétiennes et la décolonisation. Paris : Armand Collin, 1967, 520 p. (Cahiers de la Fondation nationale des sciences politiques, 151)
70. MICHEL Max. Refonder l'État au Congo-Kinshasa. Pour stabiliser une nation à la dérive. Paris : L'Harmattan, 2016, 320 p.
71. MICHIELS Albert et LAUDE N. Notre colonie. Géographie et notice historique. Bruxelles : l'Édition Universelle, 1951, 215 p.
72. MILON-DELSOL Chantal. Les idées politiques du XXe siècle. Paris : Presses Universitaires de France, 1991, 257 p.
73. MOUGNIOTTE Alain. Éduquer à la démocratie. Paris : Cerf, 1994, 174 p.
74. MUGAMBI Kanyua JN. From Liberation to Reconstruction: African Christian Theology after the Cold War. Nairobi: East AfricanEducation Publishers, 1995, 258 p.

75. MUHINGISA Musoda Jean-Pierre. Le partenariat Église-État dans l'Archidiocèse de Bukavu au Sud-Kivu (1990-2012). Analyse comparative des contrats Église-État dans la gestion de l'éducation et de la santé. Paris : L'Harmattan, 2017, 433 p. (Notes de cours)
76. N'DA Paul. Méthodologie et guide pratique du mémoire de recherche et de la thèse de doctorat en lettres, arts et sciences humaines et sociales : informations, normes et recommandations universitaires, techniques et pratiques actuelles. Paris : L'Harmattan, 2007, 275 p.
77. NDAYWELL è Nziem Isidore. Histoire Générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique. Paris-Bruxelles : De Boeck & Larciens.a, 1998, 955 p.
78. NEMO Philippe. Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen-Âge. Paris : Presses Universitaires de France, 2007, 1121 p. (Manuels)
79. NEUSCH Marcel. Aux sources de l'athéisme contemporain. Cent ans de débats sur Dieu. Paris : Centurion, 1977, 311 p.
80. NGBANDA Nzambo Honoré. Crimes organisés en Afrique centrale. Révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux. Paris : Duboiris, 2004, 456 p.
81. NGIMBI Kalumvueziko. Congo-Zaïre. Le destin tragique d'une nation. Paris : L'Harmattan, 2009, 267 p.
82. NIMY MayidikaNgimbi José Patrick. Je ne renie rien je raconte... L'histoire d'un parcours sur un parcours d'histoires. Paris : L'Harmattan, 2006, 568 p.
83. ONANA Charles. Ces tueurs Tutsi. Au cœur de la tragédie congolaise. Paris : Duboiris, 2009, 319 p.
84. ONANA Charles. Europe, crimes et censures au Congo. Paris : Duboiris, 2012, 319 p.
85. PEEMANS Jean-Philippe. Crise de la modernisation et pratiques populaires au Zaïre et en Afrique. Paris-Montréal : Karthala, 1997, 250 p. (Zaïre, Histoire et Société)
86. PEEMANS Jean-Pierre. Le développement des peuples face à la modernisation du monde. Les théories du développement face aux histoires du développement « réel » dans la seconde moitié du XXe siècle. Bruxelles : Academia, 538 p. (Population et Développement)
87. PENOUKOU Efoé-Julien. Églises d'Afrique. Propositions pour l'Avenir. Paris : Karthala, 1984, 164 p.
88. RECCHI Silvia (dir.). Autonomie financière et gestion des biens dans les jeunes Églises d'Afrique. Paris : L'Harmattan, 2007, 241 p. (Droit Canonique et Culture)
89. REVER Judi. Rwanda. L'éloge du sang. Les crimes du Front patriotique rwandais. Paris : Max Milo, 2020, 474p.
90. REYNTJENS Filip. La grande guerre africaine. Instabilité, violence et déclin de l'État en Afrique centrale (1996-2006). Paris : Les Belles Lettres (2009), 2012, 367p. (Le bruit du monde)

91. ROUSSEAU Jean-Jacques. Du contrat social, ou Principes du droit politique.1762. Paris : Garnier-Flammarion, 1966, 266 p.
92. SALUMU Ndalibandu Nestor. Église catholique et droits de l'homme en RDC. 1991-2016. Paris : L'Harmattan, 2018, 178 p.
93. SAMAJIKU KaumbaLufunda. Lectures dirigées sur les sciences du développement. Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa- Noraf, 1993, 127p. (Afrique et Développement, n° 1)
94. SOLVIT Samuel. RDC : Rêve ou illusion ? Conflits et ressources naturelles en République Démocratique du Congo. Paris : L'Harmattan, 2009, 112p.
95. TARDY Thierry. Gestion de crise, maintien et consolidation de la paix. Acteurs, activités, défis. Bruxelles : De Boeck Université, 2009, 280 p.
96. TOFFLER Alvin. Les nouveaux pouvoirs (Powershift). Savoir, richesse et violence à la veille du XXIe siècle, Paris : Fayard (1990), 1991, 658 p.
97. TSHIYEMBE Mwayila. L'État postcolonial facteur d'insécurité en Afrique. Paris-Dakar : Présence Africaine, 1990, 157 p.
98. VAN REYBROUCK David. Congo. Une histoire. Actes Sud, 2012, 859 p.
99. VANGROENWEGHE Daniel. Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo. 1986.Édition revue et corrigée. Bruxelles : Aden, 2010, 452 p.
100. VERSCHAVE François-Xavier. La Françafrique : le plus long scandale de la République. Paris : Stock, 1998, 379 p.
101. WEBER Max. Économie et société I. Les catégories de la sociologie. 1971. Paris : Pocket, 1995, 411p. (Agora)
102. WILLAME Jean Claude. Banyarwanda et Banyamulenge. Violences ethniques et gestion de l'identitaire au Kivu, Bruxelles-Paris : Institut Africain-CEDAF/L'Harmattan, 1997, 156 p. (Zaire, années 1990)
103. WILLAME Jean Claude. L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et désobéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt. Paris : Karthala, 1992, 226 p. (Les Afriques)
104. WILLAME Jean Claude. L'épopée d'Inga. Chronique d'une prédation industrielle. Paris : L'Harmattan, 1986, 231 p. (Villes et Entreprises)
105. WILLAME Jean Claude. Les « Faiseurs de paix » au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle. Paris : GRIP/ Éditions Complexe, 2007, 223 p. (Les livres du GRIP, 288-289)
106. WILLAME Jean Claude. Patrimonialism and Political change in the Congo. Stanford: Stanford UniversityPress, 1972, XX-223 p.
107. WONDO Omayundu Jean-Jacques. L'essentiel de la sociologie politique militaire africaine des indépendances à nos jours. Cas des différents régimes prétoiriens au Congo-Kinshasa. Amazon (Great Britain), 2019, 505 p.
108. WONDO Omayundu Jean-Jacques. Les Armées du Congo-Kinshasa. Radioscopie de la Force Publique aux FARDC. Enjeux et défis de la refondation d'une armée nationale et républicaine. Saint Léger : Monde Nouveau/Afrique Nouvelle, 2013, 781 p.

109. WONDO Omayundu Jean-Jacques. Les Forces armées de la RD Congo : une armée irréformable ? Bilan-Autopsie de la défaite du M23. Prospective. Aalst : Desc-wondo, 2015, 261 p.
110. YOUNG Crawford & TURNER Thomas. The Rise & Decline of the Zairian State. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985, 500 p.
111. YOUNG Crawford. The African Colonial State in Comparative perspective. Orwigsburg: Yale University Press, 1994, 356 p.
112. YOUNG Crawford. The Postcolonial State in Africa. Fifty years of Independence, 1960-2010. Madison: The University of Wisconsin Press, 2010, 468 p.

I.4. Contributions aux Colloques, Session, Rapports, Encyclopédies, Accords.

1. Accord-Cadre entre le Saint-Siège et la République Démocratique du Congo (21 articles) du 20 mai 2016.
2. ARCHIDIOCESE DE BUKAVU. « Vous serez mes témoins » (Ac 1,8). Actes du Synode diocésain (Noël 1990-Pâques 1992). Tome II. Bukavu : Éditions de l'Archevêché, 1992, 220 p.
3. CARITAS-CONGO. Condensé de l'action sanitaire de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, Kinshasa, 2021, 3p.
4. D'ONORIO Joël-Benoît. « Le Concile Vatican II et le droit », dans Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du Colloque des 28-30 mai 1986, Rome : Palais Farnèse, École française de Rome, 1989, p. 651-688
5. GALY Michel et SANNELLA Paolo (éd.). Les défis de l'État en Afrique. Actes du Colloque de Milan. Paris : L'Harmattan, 2007, 206 p. (Centre de Recherche et de formation sur l'État en Afrique (CREA
6. HAUT COMMISSARIAT DES NATIONS UNIES POUR LES DROITS DE L'HOMME. République Démocratique du Congo, 1993-2003. Rapport du Projet Mapping concernant les violations les plus graves des droits de l'homme et du droit international humanitaire commises entre mars 1993 et juin 2003 sur le territoire de la République Démocratique du Congo, Août 2010, 562 p.
7. KALENGA Georges, « Présentation de l'Accord-Cadre entre le Saint-Siège et l'État congolais », dans Actes de la Session ordinaire de la 53e Assemblée Plénière des évêques de la CENCO de la République Démocratique du Congo (20-24 juin 2016), Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, 2016, p. 82-87.
8. KOUYATE Lansana, « Les défis actuels de l'État en Afrique, une introduction », dans GALY Michel et Paolo SANNELLA (éd.), Les défis de l'État en Afrique. Actes du Colloque de Milan, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 35-61.
9. MAGABE Jean-Charles, « La formation supérieure et universitaire », dans Archidiocèse de Bukavu. Actes du Synode diocésain (Noël 1990-Pâques 1992). « Vous serez mes témoins » (Ac 1, 8). Tome 1. Bukavu, Éditions de l'Archevêché, 1992, p. 332-339.
10. MATONDO KwaNzambi (Mgr), « Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre à la Conférence Nationale Souveraine. 30 mai 1992 », dans de SAINT

- MOULIN Léon et GAISE N'Ganzi (éd.). Église et société. Le discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Kinshasa : Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, Tome I : Textes de la conférence Épiscopale, p. 384-395.
11. OMS. Stratégies de coopération de l'OMS avec le pays République Démocratique du Congo 2017-2021. Kinshasa : Bureau pays République Démocratique du Congo, 2016, 72 p.
 12. ONU (Avril 2001). Rapport du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République Démocratique du Congo. S/2001/357, New York, NY.
 13. ONU (Novembre 2001). Additifs au rapport du Groupe d'experts sur l'exploitation illégale des ressources naturelles et autres richesses de la République Démocratique du Congo. S/2001/1072, New York, NY.
 14. Plan stratégique du BDOM, 21 Décembre 2020, Bukavu, 52 p.
 15. Rapport annuel des activités du BDOM Bukavu, 2019, 43 p.
 16. REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO/Ministère de la santé. Stratégie de renforcement du système de santé, RD Congo. Kinshasa : juin 2006, 35 p.
 17. REPUBLIQUE DU ZAÏRE/ Conférence Nationale Souveraine. Rapport final des travaux présenté par Maître Kinkela-vi-Kan'sy, Rapporteur général. Kinshasa : Palais du peuple, Décembre 1992, 69 p.
 18. UTEMBI Tapa Marcel (Mgr) et AMBONGO Besungu Fridolin, « Rapport à son Excellence Monsieur le Président de la République sur la Mission des bons offices de la Cenco », dans Actes de la Session ordinaire de la 54e Assemblée Plénière des évêques de la Cenco de la République Démocratique du Congo tenue à Kinshasa du 20 au 25 février 2017. Texte réservé. Secrétariat général, 2017, p. 17-21.

1.5. Articles de revue, contribution à des ouvrages collectifs

1. ALIX Christine, « Le Vatican et la décolonisation », dans MERLE Marcel (éd.). Les Églises chrétiennes et la décolonisation. Paris : Armand Collin, 1967, p. 17-113.
2. BACH C. Daniel, « Patrimonialisme et néopatrimonialisme : lectures et interprétations comparées », in BACH C. Daniel et GAZIBO Mamoudou (dir.). L'État néopatrimonial : genèse et trajectoires contemporaines. Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, p. 37-78.
3. BADIE Bertrand, « Mondialisation », dans HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre, et alii. Dictionnaire de la science politique et des institutions. Paris : Dunold, 2015, p. 198-199.
4. BADIE Bertrand, « Multilatéralisme », dans HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre, et alii. Dictionnaire de la science politique et des institutions. Paris : Dunold, 2015, p. 199-200.

5. BADIE Bertrand, « Patrimonialisme/Néo-patrimonialisme », dans HERMET Guy, BADIE Badie, BIRNBAUM Pierre et alii. Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques. Paris : Armand Colin, 2015, p. 237-238.
6. BADIE Bertrand, « Populisme », dans HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre, et alii. Dictionnaire de la science politique et des institutions. Paris : Dunold, 2015, p. 247-250.
7. BADIE Bertrand, « Subsidiarité », dans HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre et alii (éd.). Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques. Paris : Armand Colin, 2015 (8e édition), p. 294-296.
8. BADIE Bertrand, « Subsidiarité », dans HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre, et alii. Dictionnaire de la science politique et des institutions. Paris : Dunold, 2015, p. 275-278.
9. BANGA Bane Joseph, « Une conception de la politique », dans Zaïre-Afrique, n° 260 (Décembre 1991), p. 533-540.
10. BEECKMANS René. « La première évangélisation au Zaïre (1485-1835) », dans Conférence Épiscopale du Zaïre. L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980). Volume I, Kinshasa : Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 15-42.
11. BONTINCK François, « La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo », dans Conférence Épiscopale du Zaïre, L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980). volume I, Kinshasa : Secrétariat Général de l'Épiscopat, 1981, p. 261-302.
12. BRAUD Philippe, « Droit naturel », dans HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre, et alii. Dictionnaire de la science politique et des institutions. Paris : Dunold, 2015, p. 95-96.
13. BRUHNS Hinnerk, « Le concept de patrimonialisme et ses interprétations contemporaines », dans BACH C. Daniel et GAZIBO Mamoudou (dir.). L'État néopatrimonial : genèse et trajectoires contemporaines. Québec : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, p. 13-35.
14. BRULS Jean, « Les Églises belges », dans MERLE Marcel (éd.). Les Églises chrétiennes et la décolonisation. Paris : Armand Collin, 1967, p. 341-357.
15. CLERC Denis. « État-Providence », dans CORDELLIER Serge (dir.). Le dictionnaire historique et géopolitique du 20e siècle. Paris : La Découverte, 2007, pp. 251-253.
16. COSTE René, « La première charte ecclésiale des droits de l'homme », dans COSTE René, DAGRAS Michel, MATHON Gérard, et alii. Paix sur la terre. Actualité d'une encyclique. Paris : Centurion, 1992, p. 95-121.
17. De SAINT MOULIN Léon, « Que penser des interventions de l'Église catholique en matière politique ? », dans Congo-Afrique, n° 523 (Mars 2018), p. 201-212.
18. De SOUCHE Marie-Thérèse, « Pie XI, le Christ Roi et les totalitarismes », dans NRTh, 2008/4 (Tome 130), p. 741-759.

19. Deuxième Assemblée spéciale du synode des évêques pour l'Afrique. Message final (23 octobre 2009).
20. DURAND Jean-Dominique, « Accords du Latran » dans DURAND Jean-Dominique et PRUDHOMME Claude. *Le monde du catholicisme*. Paris : Robert Laffont, 2017, p. 729.
21. DURAND Jean-Dominique, « États pontificaux », dans DURAND Jean-Dominique et PRUDHOMME Claude (dir.). *Le monde du catholicisme*. Paris : Robert Laffont, 2015, p. 475.
22. GRANFIELD Patrick, « Essor et déclin de la 'societas perfecta' », dans *Concilium*, 1982, tome 177, p. 13-20.
23. HERMET Guy, « Absolutisme », dans HERMET Guy, BADIE Bertrand, BIRNBAUM Pierre, et alii. *Dictionnaire de la science politique et des institutions*. Paris : Dunod, 2015, p. 7-11.
24. HERRERA Carlos Miguel, « Fonctions sociales de l'État », dans MBONGO Pascal, HERVOUËT François, SANTULI Carlo (dir.). *Dictionnaire encyclopédique de l'État*. Paris : Berger-Levrault, 2014, pp. 452- 455.
25. JOURDE Cédric, « Les grilles d'analyse de la politique africaine : la problématique de l'État », in GAZIBO Mamoudou et THIRIOT Céline (dir.). *Le politique en Afrique. État des débats et pistes de recherche*. Paris : Karthala, 2009, p. 43-70.
26. LACOSTE Yves (éd.). *Hérodote. Revue de géographie et de géopolitique : Congo. Des Grands Lacs au fleuve Congo*. Paris : La Découverte, n° 86/87, (3e-4e trimestre 1997), 233 p.
27. LARCHER Laurent. « L'Église en République Démocratique du Congo (encore) face au pouvoir », Notes de l'IFRI, mai 2018, 30 p.
28. LATREILLE André, « La pensée catholique sur l'État depuis les dernières années du XIXe siècle », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1960, Tome 34, fascicule 2-4, p. 281-295.
29. LAURENT Bernard, « Catholicisme social », dans DURAND Jean-Dominique et PRUDHOMME Claude (dir.). *Le monde du catholicisme*. Paris : Robert Laffont, 2017, p. 210-211.
30. LAURENT Bernard, « Doctrine sociale de l'Église », dans DURAND Jean-Dominique et PRUDHOMME Claude (dir.). *Le monde du catholicisme*. Paris : Robert Laffont, 2017, p. 400-403.
31. MANTENKADI Finifini Antoine, « Les Actes du magistère sociopolitique de la Cenco. Du mémorandum à la fin de la transition politique (1990-2006) », dans XXX, *Évangile et mission libératrice de l'Église en Afrique. Mélanges offerts au Professeur Paul-Marie BuetubelaBalembo*, dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 34 (avril-octobre 2010), p. 239-256.
32. MANWELO Paulin, « L'Accord de la Saint-Sylvestre 2016 en RD Congo : un mort-né », dans *Congo-Afrique*, n° 524, avril 2008, p. 350-362.

33. MATHON Gérard. « L'Église dans le monde de ce temps. La réception de Gaudium et spes d'hier (1965) à aujourd'hui (2005), dans Revue d'Éthique et de Théologie morale, n° 238, 2006/1, p. 9-48.
34. MEDARD Jean-François, « L'État néo-patrimonial en Afrique noire », dans MEDARD Jean-François (études réunies et présentées par). États d'Afrique noire. Formations, mécanismes et crise. Paris : Karthala, 2010, p. 323-365.
35. MEDARD Jean-François, « L'État patrimonialisé », dans Politique Africaine, n° 39, Octobre 1990, p. 25-36.
36. MONSENGWO Pasinya, « Le sens chrétien de la démocratie », dans R. A. T. volume 18, n° 34, Avril 1994, p. 24-50.
37. NDONGMO Marcus, « Promouvoir l'éthique du bien commun en Afrique », dans DIJON Xavier et NDONGMO Marcus (dir.). L'éthique du bien commun en Afrique. Regards croisés. Paris : L'Harmattan, 2011, p. 188-202.
38. NGINDU Mushete, « Le propos du recours à l'authenticité et le Christianisme au Zaïre », dans Cahiers des Religions Africaines, Centre d'Études des Religions Africaines (C.E.R.A.), Faculté de Théologie Catholique de Kinshasa, volume 8, n° 16 (juillet 1974), p. 250-280.
39. NKULU Butombe J.L., « L'arrivée des premiers missionnaires du Saint-Esprit au Zaïre », dans Conférence épiscopale du Zaïre. L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980). Volume I. Kinshasa : Secrétariat général, 1981, p. 61-71.
40. PAVAN Pietro, « Introduction générale », dans MUNSCH Rémy (éd.). Les Encycliques sociales. Paris : Bonne Presse, 1962, p. 10-77.
41. RAGUER Hilari, « Physionomie initiale de l'assemblée », dans ALBERIGO Giuseppe (dir.). Histoire du Concile Vatican II (1959-1965). Tome II : La formation de la conscience conciliaire. La première session et la première intersession (Octobre 1962- Septembre 1963). Version française sous la direction de Etienne Fouilloux. Paris-Louvain : Cerf/ Peeters, 1998, p. 205-279.
42. THOMASSET Alain et CATTÀ Grégoire, « Introduction générale. Un appel à une 'révolution culturelle' pour une 'écologie intégrale' », dans Lettre encyclique du pape François Laudato si' sur la sauvegarde de la maison commune. Avec guide de lecture. Paris : Ceras, 2020, p. 1-16.
43. UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE BUKAVU, Échos de l'UCB, N° 1 & 2, Décembre 1992, Avril 1993, 40 pages.
44. VIRCOULON Thierry, « République Démocratique du Congo : la Démocratie sans démocrates », dans Politique étrangère, 2006/3, p. 569-581.

1.6.Thèses

1. ASSANI MPOYO Kalema. La problématique philosophique de la laïcité d'État au Zaïre. Thèse présentée en vue de l'obtention du diplôme de Docteur en Philosophie (Doctorat Nouveau Régime), Université de Poitiers (inédit), 1992, 507 p.

2. FIYUNGU Oleko Clément. Le rôle de la Conférence épiscopale nationale du Congo dans les rapports Église-État : pour un dialogue de la vie. ExcerptumThesis ad Doctoratum in UtroqueIureconsequendum, Romae, PontificiaUniversitasLateranensis/ InstitutumUtriusque Iuris, 2015.
3. GOMBANIRO RUTASHIGWA Faustin-Noël. L'implantation missionnaire au Congo-RDC : De l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique. Thèse présentée et soutenue le 22 juin 2016 pour l'obtention du grade de Docteur en Sociologie de l'Institut d'Études du Développement économique et social de l'Université Paris I Panthéon Sorbonne, sous la direction du Professeur émérite André GUICHAOUA, Tome 1, 575 p.
4. MUHOLONGU Malumalu Apollinaire. La politique de recours à l'Authenticité au Congo-Zaïre sous le régime Mobutu (1965-1997). Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en Science politique à l'Institut d'Études Politiques de Grenoble/ Université Pierre Mendés France, Décembre 1999, sous la direction de Michel HASTINGS (inédit), 512 p.
5. MUSANGANYA Dieudonné. Généalogie de l'élargissement de la notion de bien commun par le Concile Vatican II dans la Constitution pastorale Gaudium et spes. Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat en Théologie à l'Institut Catholique de Paris, sous la direction de Madame le Professeur Geneviève Médevielle, en date du 19 mai 2011 (inédit).
6. MWANA Kitata Job. Église catholique et crise sociopolitique en RD CONGO. Analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur la paix (1990-2010). Thèse présentée pour l'obtention du doctorat en théologie à l'Université Laval, Québec, 2017, sous la direction de Guy Jobin.
7. N'KISI NGANDA Alain-Flavien. Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997). Substitut à l'absence de contre-pouvoir ? Thèse de doctorat soutenue le 19 décembre 2018 pour l'obtention du grade de docteur en Histoire à l'Université Catholique de Louvain à Louvain-La-Neuve, sous la direction de Vincent DUJARDIN (en ligne) <https://hdl.handle.net/2078.1/216616>.

1.7. Dictionnaires consultés

1. CORDELLIER Serge (dir.). Le Dictionnaire historique et géopolitique du 20^e siècle. Paris : La Découverte, 2007, 831p.
2. DURAND Jean-Dominique et PRUDHOMME Claude (dir.). Le monde du catholicisme. Paris : Robert Laffont, 2017, 1449 p.
3. MBONGO Pascal, HERVOUËT François, SANTULI Carlo (dir.). Dictionnaire encyclopédique de l'État. Paris : Berger-Levrault, 2014, 998 p.
4. NAY Olivier, MICHEL Johann, ROGER Antoine. Dictionnaire de la pensée politique. Idées, doctrines et philosophies. Paris : Dalloz, 2005, 228 p.
5. RENOU Dominique- MICHEL Denis. Dictionnaire des termes politiques. Paris : De Vecchi, 2006, 157 p.

1.8. Articles, discours, cours tirés des ressources électroniques (en ligne)

1. BAGALWA MalabiJossart. Transition démocratique et évolution constitutionnelle en République Démocratique du Congo. DEA en Droits de l'Homme et Démocratie. Chaire Unesco des Droits de la Personne et de la Démocratie/ Université d'Abomey-Calavi, République du Bénin, 2003. <https://www.memoireonline.com/01/06/64/m-transition-democratique-congo4.html1#goc8>.
2. BENOIT XV, « L'Exhortation aux gouvernements des pays belligérants », 1 août 1917, www.vatican.va/benedict-xvi/fr.html.
3. BENOIT XV, Lettre encyclique *Pacem Dei Munus Pulcherrimum*, 23 mai 1920, www.vatican.va/benedict-xv/it.html.
4. BENOIT XVI, « Discours du Saint Père à l'ONU » 18 avril 2008, www.vatican.va/benedict-xvi/it.html.
5. BLOOMBERG News, « La fortune du clan kabila dévoilée », <http://www.voafrique.com/a/empire-economique-de-la-famille-Kabila-lui-rapporte-une-fortune/3637293.html>.
6. BRABANT Justine et PHILIPPIN Yann, « 'Congo hold-up': après nos révélations, le choc et l'embarras », du 19 décembre 2021, <http://www.mediapart.fr>.
7. BRASSINNE de la BUISSIERE Jacques, « La décolonisation du Congo belge », dans Jacques BRASSINNE de LA BUISSIERE et Georges-Henri DUMONT, « Les autorités belges et la décolonisation du Congo », courrier hebdomadaire du CRISP, n° 2063-2064, <http://cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2010-18-pages-9.htm>.
8. COLOMA Tristan, « Chine-RDC, le « Contrat du siècle », www.monde-diplomatique.fr/2021/02/COLOMA/2018.
9. De la lettre à Diognète. Les chrétiens dans le monde. www.vatican.va/documents.
10. FONBAUSTIER Laurent, « La résistance à la tyrannie dans la tradition médiévale », 2005/1, n° 44, p. 44-46. <https://www.cairn.info/revue-le-genre-2005-1-page-3.htm>
11. JEAN-PAUL II, « Discours du Saint-Père au Corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège », 12 janvier 1979, n° 8, (en ligne) www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr.html.
12. JEAN-PAUL II. Exhortation apostolique *Christifideles laici* sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde, 1988, www.vatican.va/john-paul-ii/it.html.
13. JEAN-PAUL II. Lettre du pape Jean-Paul II aux évêques de France. 11 février 2005, www.vatican.va/john-paul-ii/fr.html.
14. KABANGE Nkongolo Christian Jr, « Quelques considérations juridiques sur le deal sino-congolais », <http://www.leganet.cd>
15. KABUYA Kalala François et TSHIUNZA Mbiye (2003), « Patrimonialisme et implosion de l'État en RDC : quel avenir pour l'économie ? », dans *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2000-2003*, (en ligne) : www.ua.ac.be/objs/00111796.pdf.

16. LECLERC Arnaud. Introduction à la science politique. Université de Nantes. www.cours.unjf.fr/course/info.php?id=235.p.2ss
17. MAMOUDOU Gazibo, « Repenser un 'État social' incluant le monde rural et l'informel », émission « Invité Afrique » animée par Laurent Correau, www.amp.rfi.fr
18. MAYEUR Jean-Marie, « Le XXe siècle a été un grand siècle chrétien », [http : www.letemps.ch/societe/xxe-un-grand-siecle-chretien](http://www.letemps.ch/societe/xxe-un-grand-siecle-chretien).
19. MUGARUKA Richard, « Le rôle sociétal des Églises et, en particulier, de l'Église catholique en République Démocratique du Congo, cinquante ans après l'accession du pays à l'indépendance », dans www.umoya.org
20. PAUL VI. Exhortation apostolique *Evangelii in untiandi* sur l'évangélisation dans le monde moderne. 1975. www.vatican.va/paul-vi/it.html .
21. PIE XI. Lettre encyclique *Ubi arcano*, 23 décembre 1922, www.vatican.va/pius-xi/it.html .
22. PIE XII. Lettre encyclique *Summi Pontificatus*, 20 octobre 1939, dans www.vatican.va/pius-xii/it.html.
23. PIE XII. Lettre encyclique sur la paix : *Optima pax* (18 décembre 1947) ; *Anni Sacri* (12 mars 1950) ; *Summi Maeroris* (20 juillet 1950), www.vatican.va/pius-xii/it.html .
24. PIE XII. Radio-Message de Noël 1941, de Noël 1942, de Noël 1944, de Noël 1951, de Noël 1954, de Noël 1955, dans www.vatican.va/pius-xii/it.html
25. VERDUN Olivier, « L'État et le pouvoir : le pouvoir de l'État », (en ligne) : disponible sur : [www. site2014.lfm.edu.mx/media/1907/letat.pdf](http://www.site2014.lfm.edu.mx/media/1907/letat.pdf)
26. OMS/Bureau Pays RDCONGO. Stratégies de coopération de l'OMS avec le pays République Démocratique du Congo 2017-2021.

II. SOURCES SECONDAIRES

II.1. Ouvrages sur l'État et l'État faible au Congo

1. BARBEY Weabey Francis. L'Église et la politique en Afrique. Éléments de réflexion pour dédramatiser le débat. Paris : L'Harmattan, 2009, 139 p. (Églises d'Afrique)
2. BAYART Jean-François, MBEMBE Achille, TOULABOR Comi. Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie. Paris : Karthala, 1992, 268 p. (Les Afriques)
3. BAYART Jean-François. La politique africaine de François Mitterrand. Essai. Paris : Karthala, 1984, 149 p. (Les Afriques)
4. BRAECKMAN Colette. L'enjeu congolais. L'Afrique centrale après Mobutu. Paris : Fayard, 1999, 428 p.
5. De WITTE Ludo. L'Assassinat de Lumumba. Troisième édition. Paris : Karthala, 2001, 415 p. (Les Afriques)

6. HERMET Guy, KAZANCIGIL Ali et PRUD'HOMME (dir.). La gouvernance. Un concept et ses applications. Paris : Karthala, 2005, 228 p. (Recherches internationales)
7. KARHAKUBWA Namebigaba. Bienvenu. La construction de la paix et le rôle de la Monusco. Bukavu : Centre Africain de Paix et Gouvernance (CAPG), 2015, 448 p.
8. KESTERGAT Jean. Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu. Bruxelles : Paul Legrain, 1986, 319 p.
9. LIERDE VAN Jean (éd.). La pensée politique de Patrice Lumumba. Paris : Présence Africaine, 1963, 401 p.
10. MAPPA Sophia (dir.). Les impensés de la gouvernance. La société civile, réponse à la crise ? Paris : Karthala, 2009, 484 p.
11. MARCHAL Jules. L'État libre du Congo : paradis perdu. L'Histoire du Congo 1876-1900. Volume 1. Borgloon : Éditions Paula Bellings, 1996, 397 p.
12. MARCHAL Jules. L'État libre du Congo : paradis perdu. L'histoire du Congo 1876-1900. Volume 2. Borgloon : Éditions Paula Bellings, 1996, 429 p.
13. MARCHAL Jules. Travail forcé pour le cuivre et pour l'or. L'histoire du Congo 1910-1945. Tome 1. Borgloon : Éditions Paula Bellings, 1999, 510 p.
14. MATAGRIN Gabriel. Politique, Église et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique. Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français. Lourdes : Centurion, 1972, 204 p.
15. PEAN Pierre. Carnages. Les guerres secrètes des grandes puissances en Afrique. Paris : Fayard, 2010, 570 p.
16. REYNTJENS Filip. La guerre des Grands Lacs. Alliances mouvantes et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale. Paris-Montréal : L'Harmattan, 1999, 255p. (L'Afrique des Grands Lacs)
17. TÖNNIES Ferdinand. Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure. Paris : Presses Universitaires de France, 2010, 276 p. (Le lien social)
18. UTZ Arthur Fridolin (Publiés et introduits par, avec la collaboration de BOEGLIN Médard). La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. Textes originaux et traductions. Bâle-Rome, Paris : Herder- Beauchesne, 1970, Tome II, n° VI-XVIII, 983-1870 p. (Humanum)
19. UTZ Arthur Fridolin (Publiés et introduits par, avec la collaboration de BOEGLIN Médard). La doctrine sociale de l'Église à travers les siècles. Documents pontificaux du XVème au XXème siècle. Textes originaux et traductions. Bâle-Rome, Paris : Herder- Beauchesne, 1970, Tome IV, n° XXVIII-XXX, 2710- 3091p. (Humanum)
20. WEBER Max. Économie et société II. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie. 1971. Paris : Plon, 1995, 425 p. (Agora)

21. WILLAME Jean-Claude. Patrice Lumumba. La crise du Congo revisitée. Paris : Karthala, 1990, 496 p.

II.2. Articles de revue

1. POURTIER Roland, « L'Afrique centrale dans la tourmente. Les enjeux de la guerre et de la paix au Congo et alentour », dans *La Découverte/ « Hérodote »*, 2003/4 n° 111, p. 11-39.
2. POURTIER Roland, « Reconstruire le territoire pour reconstruire l'État : la RDC à la croisée des chemins », dans *Afrique contemporaine*, 2008/3 n° 227, p. 23-52.
3. POURTIER Roland, « L'éducation, enjeu majeur de l'Afrique post-indépendances. Cinquante ans d'enseignement en Afrique : un bilan en demi-teinte », dans *Afrique contemporaine*, 2010/3, n° 235, p. 101-114.

INDEX

A

- ABIR 7, 511, 519, 520, 531
Accord Global et Inclusif 607, 807, 809, 811, 901
 Accord-cadre 441, 442, 444, 447, 765, 802
 Accords politiques 9
 Accumulation des ressources 10, 489, 541, 547, 549, 550, 565
 Administration 45, 74, 78, 81, 184, 231, 235, 236, 237, 238, 240, 258, 260, 261, 262, 266,
 269, 305, 315, 316, 317, 320, 324, 325, 326, 355, 358, 370, 404, 406, 445, 452, 458,
 468, 495, 496, 499, 508, 512, 514, 531, 539, 545, 559, 566, 582, 587, 592, 595, 596,
 631, 637, 651, 655, 656, 673, 674, 677, 694, 706, 725, 741, 748, 753, 760, 823, 831,
 837, 844, 848, 856, 857, 864, 882, 909, 912
 Adoula 308, 342, 346, 347, 350, 351, 352, 353, 354
 Afrique 7, 9, 29, 30, 31, 32, 34, 39, 122, 147, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217,
 219, 220, 221, 224, 225, 228, 229, 230, 240, 248, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258,
 260, 264, 267, 268, 269, 286, 290, 292, 304, 313, 319, 330, 334, 336, 343, 344, 369,
 371, 372, 373, 380, 407, 409, 411, 431, 441, 451, 455, 456, 457, 462, 463, 464, 465,
 469, 470, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 484, 485, 486, 487, 488,
 489, 490, 491, 492, 493, 495, 496, 497, 498, 501, 502, 503, 504, 508, 509, 510, 512,
 515, 523, 524, 525, 527, 537, 540, 541, 542, 543, 544, 547, 548, 549, 550, 551, 552,
 553, 566, 575, 581, 583, 588, 589, 594, 597, 600, 602, 603, 605, 606, 607, 609, 613,
 614, 624, 625, 626, 627, 629, 630, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 642, 647, 659,
 678, 689, 696, 699, 703, 705, 715, 716, 717, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729,
 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 748, 749, 750,
 751, 752, 784, 802, 804, 810, 812, 818, 830, 860, 863, 865, 866, 875, 878, 887, 895,
 897, 900, 905, 906, 907, 908, 915, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 930, 931,
 932, 934, 935, 936, 937
Aide internationale 484, 485
 Archidiocèse de Bukavu 764, 766, 817, 819, 827, 829, 831, 832, 853, 854, 856, 864, 869,
 872, 873, 875, 877, 878, 879, 880, 881, 926, 928
 Association 48, 49, 74, 161, 505, 569, 572, 586, 672, 869
 Association internationale du Congo 215, 216, 219, 510, 512
 Association Sans But Lucratif 271, 769, 869
 Atrocités 199, 234, 236, 445, 499, 531, 532, 700
 Authenticité zaïroise 375, 378, 379, 381, 407, 412, 424
 Autoritaire 9, 28, 33, 97, 364, 374, 381, 426, 427, 431, 446, 447, 453, 467, 500, 502, 543,
 573, 579, 580, 583, 595, 745, 763, 851, 898

B

- Belge 39, 208, 233, 235, 239, 242, 243, 251, 257, 260, 262, 263, 266, 268, 286, 288, 290,
 291, 292, 293, 499, 539, 569, 571, 659, 792, 828, 890, 902

- Belgique 9, 31, 80, 205, 211, 212, 213, 215, 216, 218, 220, 224, 226, 228, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 241, 246, 247, 249, 257, 258, 261, 262, 264, 288, 291, 296, 298, 300, 315, 317, 319, 320, 321, 323, 326, 327, 328, 329, 333, 335, 350, 415, 445, 452, 463, 487, 499, 507, 509, 511, 513, 517, 521, 522, 523, 524, 525, 530, 538, 539, 553, 568, 571, 576, 579, 596, 600, 605, 619, 624, 710, 750, 858, 876, 878
- Bien commun 11, 29, 35, 41, 42, 48, 51, 52, 54, 57, 61, 62, 64, 65, 79, 80, 82, 85, 93, 95, 96, 104, 107, 108, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 163, 166, 169, 175, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 185, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 200, 201, 202, 205, 255, 263, 265, 303, 306, 307, 309, 311, 312, 392, 393, 394, 395, 396, 412, 423, 433, 439, 441, 442, 448, 449, 585, 656, 673, 698, 700, 708, 709, 711, 718, 721, 751, 752, 753, 769, 770, 776, 793, 795, 799, 803, 810, 823, 886, 891, 892, 904, 907, 913, 918, 932, 933
- Boma 222, 241, 278, 361, 509, 537, 567
- Bruxelles** 32, 40, 206, 211, 212, 213, 214, 220, 229, 231, 234, 236, 247, 259, 291, 315, 317, 326, 340, 343, 362, 377, 382, 385, 409, 441, 475, 500, 508, 512, 513, 517, 518, 523, 524, 530, 535, 538, 539, 542, 561, 568, 601, 602, 603, 605, 606, 607, 621, 638, 650, 715, 720, 735, 739, 749, 760, 784, 844, 915, 919, 922, 923, 925, 926, 927, 936
- Bukavu 5, 248, 269, 273, 275, 284, 285, 286, 294, 343, 356, 359, 367, 368, 477, 561, 576, 583, 589, 593, 685, 687, 698, 793, 817, 819, 820, 826, 827, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 837, 841, 843, 844, 845, 847, 853, 854, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 869, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 902, 919, 922, 924, 928, 929, 936
- Bunia 280

C

- Caoutchouc* 218, 236, 237, 238, 500, 511, 512, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 522, 525, 527, 529, 530, 531, 532, 533, 536, 537, 538, 567, 750
- Catholicisme 40, 230, 409, 895, 903, 931
- Catholicisme social 10, 28, 40, 80, 87, 449, 889
- Cession du Congo 233, 452
- Champ politique 314, 318, 323, 325, 328, 336, 343, 344, 345, 346, 348, 351, 353, 357, 359, 362, 363, 428
- Chaos congolais 314, 332, 336, 341, 345
- Cléricalisme** 302, 305, 421, 448
- Collusion 206, 226, 227, 231, 264, 302, 305, 365, 380, 443, 445, 447, 448, 764, 893, 894
- Colonie belge 27, 234, 247, 508, 539, 541, 660, 909
- Colonisation 30, 32, 39, 205, 208, 209, 211, 226, 227, 228, 235, 236, 239, 240, 244, 252, 257, 258, 259, 261, 290, 296, 314, 319, 320, 321, 332, 345, 370, 374, 376, 380, 417, 430, 445, 446, 451, 452, 454, 455, 457, 462, 463, 464, 469, 472, 491, 492, 510, 515, 516, 524, 525, 529, 534, 541, 596, 603, 625, 626, 629, 635, 636, 650, 692, 740, 755, 787, 833, 851, 894, 895, 897, 908

- Communauté 29, 50, 54, 67, 68, 69, 79, 91, 95, 97, 108, 110, 111, 114, 118, 130, 131, 133, 140, 143, 144, 145, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 161, 167, 168, 171, 172, 173, 184, 186, 187, 197, 238, 254, 257, 258, 263, 328, 382, 384, 390, 391, 393, 397, 401, 402, 403, 404, 416, 422, 423, 427, 430, 448, 449, 466, 475, 485, 503, 551, 585, 598, 601, 656, 661, 662, 673, 680, 682, 684, 719, 720, 721, 726, 729, 737, 741, 744, 759, 764, 767, 773, 787, 798, 836, 860, 894
- Communisme 56, 84, 85, 91, 97, 98, 99, 101, 102, 139, 180, 181, 198, 295, 296, 300, 323, 450, 598, 751
- Concile 25, 26, 67, 117, 146, 149, 152, 166, 167, 169, 364, 726, 835, 892
- Conférence de Berlin 34, 39, 214, 216, 217, 219, 220, 444, 451, 455, 508, 510, 516, 518, 523, 536, 596, 895, 908
- Conférence épiscopale du Zaïre 380
- Conférence épiscopale nationale du Congo 268, 269, 432, 644, 766, 802, 809, 869, 886, 898
- Conférence Nationale Souveraine 7, 27, 659, 661, 668, 669, 689, 746, 778, 899, 900, 909, 910, 928, 929
- Confrontations politiques 314, 323, 332
- Congo 7, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 275, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 327, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 375, 377, 378, 380, 405, 414, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 462, 463, 464, 465, 473, 487, 488, 490, 491, 496, 498, 499, 500, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 530, 532, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 547, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 559, 561, 563, 568, 571, 572, 576, 577, 579, 581, 583, 586, 587, 588, 589, 590, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 623, 624, 627, 629, 635, 636, 637, 638, 639, 641, 642, 644, 645, 646, 656, 657, 659, 660, 661, 677, 680, 681, 684, 685, 687, 689, 690, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 721, 722, 723, 731, 738, 739, 740, 745, 746, 747, 748, 749, 751, 752, 753, 755, 756, 757, 759, 760, 761, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 773, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 783, 784, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 795, 796, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 817, 818, 819, 820, 827, 829, 835, 836, 838, 840, 842, 845, 846, 847, 848, 849, 851, 852, 853, 854, 855,

856, 857, 858, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 877, 878, 880,
 882, 883, 885, 886, 887, 889, 890, 891, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901,
 902, 903, 904, 905, 907, 908, 909, 910, 913, 914, 915, 919, 920, 921, 922, 923, 924,
 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937
 Congo belge 208, 224, 234, 240, 258, 262, 263, 452, 488, 499, 508, 639, 643, 748, 893, 914
 Convention 49, 197, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 239, 245, 380, 406, 415, 442, 764, 765,
 825, 826, 827, 834, 835, 836, 842, 850, 852, 868, 869, 870, 874, 875
 Crise de légitimité 432, 704, 713, 714, 898
 Crise écologique 190, 192, 193, 195, 196, 202, 450
 Crise politique 9, 27, 28, 208, 251, 266, 268, 314, 322, 332, 334, 344, 351, 353, 359, 446,
 589, 699, 763, 807, 914
 Culte 28, 30, 60, 61, 65, 66, 68, 70, 71, 80, 97, 100, 168, 170, 224, 295, 298, 299, 395, 399,
 404, 407, 417, 422, 427, 434, 435, 436, 437, 450, 514, 541, 546, 547, 550, 560, 561,
 658, 703, 713, 755, 757, 780, 822

D

Décolonisation 32, 205, 207, 223, 225, 239, 247, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 259, 260,
 261, 262, 263, 284, 288, 352, 354, 380, 446, 452, 625, 792, 925, 929, 930, 934
 Démocratie 31, 84, 85, 94, 103, 133, 143, 157, 198, 200, 332, 335, 337, 348, 356, 479, 553,
 598, 620, 626, 635, 646, 652, 665, 666, 668, 681, 689, 701, 708, 709, 712, 715, 718,
 722, 730, 731, 733, 754, 757, 763, 764, 776, 779, 782, 786, 795, 796, 799, 802, 803,
 805, 810, 876, 898, 900, 903, 905, 913, 925, 932, 935
 Désinstitutionalisation 10, 457, 473, 487, 488, 491, 497, 498, 546, 627, 629, 636, 637, 689,
 690, 741, 759, 896, 900
 Deuxième République 28, 431, 558, 561, 579, 580, 583, 585, 586, 587, 588, 592, 594, 661,
 717, 780, 820, 821, 899
 Dictature 31, 97, 202, 225, 300, 312, 401, 426, 585, 603, 608, 612, 614, 669, 670, 672, 680,
 684, 689, 690, 692, 693, 695, 712, 738, 756, 757, 787, 901, 925
 Directives 39, 74, 77, 78, 225, 226, 228, 301, 371, 383, 397, 429, 445, 452, 565, 631, 633,
 648, 656, 719, 721, 801, 802, 835
 Doctrine catholique 40, 41, 42, 44, 46, 48, 51, 52, 57, 64, 72, 77, 79, 80, 99, 130, 131, 133,
 134, 149, 170, 205, 206, 411, 423, 859, 891, 892
 Droits de la personne 33, 80, 84, 98, 109, 112, 114, 129, 137, 145, 159, 165, 167, 199, 307,
 402, 412, 446, 500, 540, 710, 890, 901, 910
Droits humains 113, 195, 620, 730, 793, 803, 817, 819
 Droits sociaux 141, 886

E

Écoles conventionnées 380, 764, 827, 829, 830, 849, 853
 Economie 11, 25, 28, 40, 81, 82, 84, 85, 94, 98, 121, 123, 126, 145, 193, 194, 202, 207,
 217, 237, 244, 287, 316, 356, 358, 408, 427, 448, 460, 479, 482, 483, 484, 486, 491,
 518, 526, 542, 545, 552, 558, 563, 564, 567, 568, 569, 573, 590, 597, 598, 599, 600,
 603, 604, 605, 606, 607, 609, 612, 613, 614, 615, 644, 648, 649, 650, 654, 658, 671,

- 674, 676, 718, 720, 725, 727, 737, 741, 774, 778, 786, 863, 864, 865, 910, 915, 924,
934, 936
- Éducation civique 11, 34, 378, 711, 712, 766, 777, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790,
791, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 802, 803, 804, 825, 887, 899, 901, 905, 920
- Éducation électorale 786, 798, 799, 802, 920
- Eglise 141, 147, 153, 172, 225, 326, 399, 421, 450, 742
- Eglise catholique 266, 364
- Église-Providence 11, 903, 904
- Élite politique** 30, 336, 349, 359, 363
- Encyclique 25, 40, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 103, 107, 112, 113, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 127, 128, 129,
130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 151, 155,
161, 162, 165, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
198, 201, 253, 254, 255, 256, 307, 308, 386, 387, 392, 397, 721, 766, 800, 801, 892,
893, 903, 917, 918, 919, 930, 932, 934, 935
- Engagement 10, 11, 14, 25, 104, 183, 184, 211, 215, 222, 231, 259, 261, 268, 304, 306,
309, 313, 349, 365, 367, 373, 374, 397, 398, 415, 420, 430, 441, 447, 535, 621, 680,
683, 685, 700, 708, 709, 715, 717, 718, 724, 728, 732, 734, 737, 745, 760, 761, 768,
771, 773, 775, 785, 786, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 802, 803,
804, 817, 819, 834, 842, 847, 848, 849, 853, 883, 886, 902, 903, 906, 921
- Enseignement officiel laïc 247, 248
- Enseignement social 10, 11, 35, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 77, 107, 119, 122, 127, 129, 130,
137, 144, 150, 156, 168, 175, 176, 179, 180, 190, 191, 196, 198, 199, 200, 201, 202,
203, 205, 206, 305, 307, 449, 719, 794, 795, 796, 799, 801, 891, 892, 893, 917
- Etat 159, 211, 237, 246, 316, 324, 327, 328, 333, 347, 356, 358, 359, 364, 431, 473, 553,
588, 624
- État chefferie 552
- État congolais 9, 10, 11, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 291, 293, 314, 315, 327, 337, 357,
359, 366, 367, 368, 372, 377, 432, 433, 437, 439, 440, 441, 442, 444, 447, 453, 455,
498, 500, 559, 610, 612, 620, 621, 623, 642, 650, 704, 710, 714, 719, 745, 746, 747,
748, 750, 751, 758, 764, 765, 766, 767, 768, 778, 817, 819, 820, 828, 834, 836, 837,
839, 840, 842, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 867, 868, 869, 879, 886, 890, 895, 897,
899, 902, 903, 905, 908, 909, 910, 911, 914, 915, 928
- Etat faible 455, 641, 763
- État importé 451, 457, 462, 464, 470, 498, 635, 637, 895, 896, 908, 909, 922
- État Indépendant du Congo 9, 34, 36, 37, 39, 205, 210, 216, 217, 221, 229, 231, 233, 234,
235, 237, 241, 298, 322, 441, 443, 444, 455, 487, 498, 508, 509, 512, 515, 516, 519,
520, 523, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 553, 661, 746, 748, 764, 890, 893, 894,
897, 908
- État patrimonial 39, 217, 468, 498, 503, 508, 509, 539, 746
- État pré-moderne** 552, 553

État zaïrois 364, 371, 374, 380, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 410, 411, 412, 416, 417, 419, 421, 424, 426, 444, 446, 498, 546, 560, 563, 564, 565, 577, 578, 587, 589, 594, 595, 600, 646, 657, 661, 665, 669, 670, 678, 680, 746, 777, 778, 783, 793, 818, 820, 821, 822, 824, 825, 826, 827, 841, 844, 852, 867, 868, 873, 884, 894, 898, 900, 912, 913
 Évangélisation 206, 208, 209, 210, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 232, 238, 239, 285, 288, 289, 298, 300, 369, 384, 385, 389, 407, 430, 445, 451, 452, 453, 644, 724, 725, 744, 765, 768, 770, 771, 774, 791, 818, 821, 836, 837, 848, 865, 873, 902, 905, 906, 907, 919, 930, 935
 Extraversion 28, 486, 650, 910

F

Faiblesse de l'État 9, 27, 28, 29, 32, 33, 35, 36, 37, 314, 456, 457, 465, 472, 473, 474, 479, 480, 486, 487, 495, 498, 508, 587, 594, 636, 663, 677, 704, 706, 707, 710, 714, 745, 746, 747, 748, 749, 759, 778, 848, 863, 891, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 909, 910, 914, 915
 Fonctions régaliennes 9, 455, 459, 473, 474, 478, 495, 540, 623, 636, 666, 714, 741, 818, 851, 883, 885, 887, 895, 896, 908
 Force Publique 220, 316, 323, 324, 325, 326, 328, 330, 332, 333, 336, 463, 535, 536, 537, 568, 666, 927

I

Idéologies 50, 92, 96, 101, 102, 108, 111, 112, 128, 180, 181, 198, 334, 375, 402, 426, 451, 720, 821
Indépendance du Congo 220, 235, 263, 264, 267, 290, 292, 314, 319, 320, 710, 764, 792, 883
 Injustice sociale 83, 129
 Institutions politiques 9, 33, 34, 50, 78, 83, 91, 92, 95, 138, 259, 309, 337, 345, 352, 424, 432, 458, 498, 542, 592, 594, 595, 598, 607, 628, 646, 647, 648, 653, 704, 705, 711, 712, 713, 714, 747, 763, 778, 780, 783, 806, 808, 889, 896, 898, 900, 901, 930
Intérêt général 156, 263, 338, 423, 438, 461, 489, 495, 624, 630, 633, 634, 635, 751, 753, 898

J

Justice sociale 50, 85, 120, 191, 366, 474, 620, 649, 653, 707, 709, 812

K

Kolwezi 282, 286, 330, 684

L

Laïcité 25, 168, 265, 266, 297, 298, 302, 303, 304, 307, 370, 374, 380, 399, 400, 401, 404, 405, 416, 419, 421, 422, 423, 424, 426, 430, 431, 433, 442, 446, 453, 717, 723, 724, 787, 841, 884, 894, 909, 932

- Léon XIII 10, 35, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 99, 102, 107, 112, 113, 117, 118, 119, 121, 122, 127, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 143, 151, 158, 165, 169, 197, 198, 203, 210, 256, 305, 392, 395, 449, 453, 891, 903, 917, 918
- Liberté religieuse 68, 99, 101, 113, 117, 140, 146, 147, 148, 153, 159, 161, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 181, 200, 201, 378, 385, 401, 411, 423, 430, 433, 434, 441, 450, 892, 893
- Loi naturelle 53, 78, 88, 89, 104, 105, 106, 139, 141, 153, 154, 155, 156, 182, 199, 202, 917

M

- Magistère 44, 116, 120, 128, 180, 203, 205, 264, 404, 408, 449, 450, 641, 642, 931
- Mal zairois 660, 661
- Matadi 216, 218, 219, 279, 288, 509, 529, 533, 571, 593
- Mission de l'Église 26, 102, 115, 147, 168, 206, 225, 299, 305, 314, 383, 384, 438, 452, 453, 726, 729, 744, 768, 771, 772, 785, 789, 790, 795, 851, 893
- Mission des bons offices 901, 902
- Missions catholiques 210, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 240, 244, 246, 247, 249, 253, 443, 451, 452, 851, 865
- Missions protestantes** 222, 223, 225, 244, 528
- Mobutu 9, 11, 13, 15, 28, 33, 34, 39, 206, 207, 208, 227, 235, 239, 241, 293, 298, 325, 330, 332, 334, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 349, 350, 351, 352, 353, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 399, 400, 402, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 421, 424, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 444, 446, 447, 453, 454, 455, 465, 488, 491, 499, 500, 501, 502, 508, 541, 542, 544, 546, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 610, 612, 617, 621, 623, 629, 637, 639, 646, 648, 649, 650, 656, 657, 658, 659, 661, 662, 663, 664, 665, 667, 668, 670, 671, 677, 681, 683, 684, 685, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 695, 710, 712, 717, 719, 720, 724, 745, 746, 748, 750, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 763, 777, 780, 782, 783, 784, 787, 793, 808, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 851, 852, 857, 858, 862, 866, 877, 884, 889, 894, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 921, 923, 933, 935, 936
- Mondialisation 85, 118, 121, 126, 145, 183, 462, 482, 483, 485, 486, 598, 603, 604, 625, 627
- Mouvement Populaire de la Révolution 7, 207, 367, 370, 371, 374, 376, 377, 378, 400, 401, 412, 413, 414, 418, 422, 427, 428, 554, 559, 561, 562, 565, 566, 570, 577, 578, 580, 591, 593, 595, 646, 648, 650, 658, 662, 665, 755, 756, 757, 820, 821, 824, 825, 857, 858, 911, 912, 913

Mutinerie 323, 324, 325, 326, 327, 328, 332, 333, 336

N

Nations unies 190, 618

Nazisme 84, 91, 97, 101, 102, 108, 112, 139, 198, 450, 461

Négociations politiques 345, 350, 351, 784, 806

Néopatrimonialisme 502, 543, 544, 929

O

Occident 253, 260, 320, 334, 355, 370, 376, 429, 451, 457, 462, 472, 614, 624, 626, 629, 635, 636, 723, 725, 726, 727, 728, 732, 733, 791, 820, 879, 885, 895

P

Parti-État 428, 431, 577, 578, 581, 591, 648, 651, 653, 654, 658, 662, 755, 820, 821, 859, 912, 913

Patrice Lumumba 266, 293, 294, 298, 299, 300, 318, 321, 322, 324, 331, 338, 341, 366, 936, 937

Patrimonialisme 10, 11, 28, 33, 457, 473, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 549, 550, 551, 552, 565, 579, 581, 582, 623, 625, 626, 627, 629, 633, 637, 639, 641, 657, 661, 673, 709, 746, 747, 748, 749, 778, 781, 848, 896, 897, 900, 908, 930

Personnalisation du pouvoir 914

Politique 5, 9, 10, 11, 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 70, 72, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 105, 111, 113, 115, 118, 121, 122, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 152, 156, 157, 158, 161, 163, 164, 168, 172, 173, 174, 178, 179, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 207, 210, 215, 218, 220, 222, 225, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 242, 246, 247, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 290, 291, 292, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 321, 323, 324, 326, 329, 330, 332, 336, 338, 340, 341, 342, 344, 346, 350, 351, 353, 354, 355, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 400, 402, 410, 411, 412, 413, 414, 416, 417, 418, 421, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 443, 445, 447, 448, 449, 451, 452, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 474, 478, 480, 482, 483, 484, 485, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 512, 517, 518, 519, 520, 524, 526, 529, 537, 538, 539, 541, 542, 543, 544, 545, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 558, 559, 560, 561, 563, 566, 567, 570, 573, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 604, 607, 610, 612, 613, 621, 622, 623, 624, 625, 627, 628, 629, 630, 636, 637, 638, 639, 641, 642, 644, 646, 647, 648, 649,

- 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 672, 673, 677, 680, 681, 682, 683, 687, 692, 699, 700, 701, 706, 707, 709, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 763, 764, 766, 767, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 786, 787, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 810, 812, 818, 820, 821, 822, 824, 825, 827, 828, 830, 837, 843, 844, 848, 851, 852, 868, 870, 873, 874, 877, 880, 884, 886, 887, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 899, 900, 901, 902, 903, 905, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 917, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 927, 929, 930, 931, 933, 935, 936
- Pouvoir 9, 10, 28, 30, 33, 35, 39, 42, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 83, 84, 85, 87, 89, 90, 92, 93, 94, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 125, 127, 128, 131, 132, 133, 135, 138, 143, 149, 152, 158, 159, 160, 167, 170, 171, 174, 177, 178, 179, 181, 182, 187, 189, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 206, 207, 209, 210, 212, 228, 229, 235, 237, 239, 241, 245, 247, 258, 261, 262, 263, 264, 265, 268, 297, 302, 303, 304, 305, 307, 310, 317, 320, 323, 325, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 338, 341, 345, 346, 347, 348, 350, 351, 353, 354, 355, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 370, 371, 372, 374, 375, 380, 381, 385, 387, 388, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 402, 403, 411, 413, 419, 420, 423, 424, 426, 427, 429, 430, 431, 432, 445, 449, 452, 453, 454, 458, 461, 463, 464, 465, 467, 468, 469, 471, 472, 476, 478, 479, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 496, 497, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 507, 509, 510, 514, 528, 540, 541, 542, 543, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 565, 568, 569, 573, 578, 579, 580, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 589, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 601, 602, 605, 607, 613, 614, 615, 616, 618, 620, 621, 622, 624, 625, 626, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 637, 638, 641, 648, 649, 650, 652, 655, 657, 658, 659, 661, 662, 663, 668, 669, 670, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 680, 681, 682, 683, 687, 690, 693, 699, 701, 703, 705, 709, 710, 712, 713, 714, 717, 720, 727, 728, 729, 733, 734, 737, 740, 741, 745, 746, 749, 750, 751, 754, 756, 757, 759, 760, 761, 763, 766, 769, 773, 775, 777, 781, 783, 789, 795, 801, 803, 804, 806, 808, 809, 810, 812, 819, 821, 822, 825, 827, 828, 829, 833, 837, 841, 844, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 854, 855, 857, 858, 862, 865, 866, 884, 885, 886, 891, 892, 897, 898, 900, 901, 902, 905, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 918, 921, 924, 931, 933, 935
- Pouvoirs publics 122, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 141, 142, 143, 159, 161, 194, 256, 312, 385, 461, 562, 646, 742, 779, 833, 848, 904
- Prédateurs 9, 32, 544, 600, 603, 604, 606, 749, 784, 923
- Prédation 9, 32, 480, 499, 507, 541, 571, 573, 587, 598, 599, 607, 610, 612, 618, 650, 687, 746, 751, 784, 896, 897, 900, 903, 908, 910, 914, 927
- Première République 207, 267, 290, 314, 351, 499, 568
- Privatisation de l'État 485, 751, 897

Propriété privée 9, 34, 39, 85, 86, 87, 91, 98, 112, 141, 163, 217, 447, 451, 455, 461, 482, 484, 499, 508, 509, 510, 512, 541, 637, 648, 657, 662, 746, 748, 911
 Puissance publique 55, 90, 459, 460, 467, 474, 487, 492, 497, 626, 627, 630, 633, 635
 Puissances occidentales 32, 39, 455, 636, 895

R

Radicalisation 412, 417, 418, 558, 563, 568, 579, 598
 Rébellions 27, 345, 350, 353, 533, 588, 660, 690, 754, 792, 910
 Relations Église-État 166, 172, 429
 Ressources naturelles 9, 30, 31, 32, 126, 221, 267, 321, 323, 400, 445, 486, 488, 490, 499, 525, 540, 588, 598, 600, 601, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 610, 612, 629, 697, 702, 704, 711, 784, 889, 900, 910, 927, 929
 Rétrocession 439, 443, 444, 563, 569, 611, 825, 826
 Révolution zairoise 376, 412, 417, 418, 430, 560
 Rôle de l'État 27, 82, 107, 118, 122, 125, 128, 183, 187, 306, 307, 460, 483, 839, 903

S

Saint-Siège 45, 67, 70, 181, 205, 208, 211, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 239, 241, 251, 269, 270, 272, 285, 286, 303, 367, 405, 415, 433, 434, 435, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 447, 453, 454, 765, 802, 894, 928, 930, 934
 Santé publique 11, 674, 676, 694
 Sécessions 27, 328, 332, 336, 345, 350, 660, 754, 910
 Société chrétienne 40, 56, 67, 87, 89, 90, 102, 103, 104, 789, 796
 Société civile 49, 59, 69, 71, 84, 91, 93, 99, 134, 153, 157, 160, 168, 170, 385, 387, 432, 542, 769, 777, 806, 808, 819, 848, 899, 936
 Société congolaise 227, 265, 290, 309, 311, 623, 714, 763, 787, 789, 794, 796, 797, 808, 819, 837, 838, 844, 864, 882, 884
 Subsidiarité 91, 92, 93, 94, 95, 96, 115, 118, 128, 145, 179, 183, 185, 191, 195, 199, 394, 655, 892, 904
 Système politique 911

T

Table Ronde 291, 315, 316
 Totalitarisme 33, 97, 157, 186, 188, 426, 427, 461, 553, 648, 657, 745, 769, 911
 Troisième République 32, 552, 593, 594, 607, 704, 763, 766, 793, 819

V

Vatican II 11, 15, 25, 26, 43, 60, 68, 116, 117, 119, 120, 121, 127, 130, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 158, 160, 163, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 175, 176, 184, 186, 195, 200, 206, 290, 308, 364, 382, 383, 385, 386, 388, 389, 395, 397, 401, 407, 408, 411, 422, 423, 425, 430, 433, 448, 450, 453, 454, 555, 717, 719, 764, 787, 799, 892, 906, 928, 932, 933
 Vie publique 75, 77, 78, 121, 134, 141, 143, 185, 256, 310, 311, 312

Violences 126, 310, 314, 353, 495, 511, 533, 630, 634, 636, 668, 669, 670, 679, 692, 710,
784, 809, 852, 877, 881, 915

Vivi 216, 509

Z

Zaire 7, 9, 10, 27, 28, 33, 39, 40, 206, 207, 210, 211, 215, 222, 225, 227, 229, 235, 236,
239, 284, 287, 297, 298, 309, 365, 371, 372, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 382,
383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 392, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402,
403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419,
420, 421, 422, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 443, 446, 447, 453, 455, 456,
465, 476, 488, 500, 501, 502, 508, 542, 544, 546, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 558,
559, 560, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 573, 574, 575, 576, 577,
578, 579, 580, 582, 583, 584, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 593, 594, 595, 596, 597,
598, 599, 600, 637, 644, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657,
658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 666, 668, 670, 671, 672, 673, 674, 676, 677, 678,
679, 680, 681, 682, 683, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 692, 693, 702, 717, 720, 723,
739, 746, 749, 752, 760, 761, 763, 764, 768, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 786,
787, 793, 797, 802, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 826, 843, 844, 845, 846, 851,
855, 856, 857, 858, 860, 861, 862, 866, 867, 872, 873, 875, 877, 884, 890, 893, 898,
899, 900, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 919, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928,
930, 932, 933, 936

Zairianisation 558, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 579, 582, 617, 662, 824, 841