

# Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo

Essai d'une éthique politique engagée

---

Kitoka Moke Mutondo

droits de l'homme | Culture démocratique  
Gouvernance | Congo RDC | Droits de l'homme  
Violations | Guerres | Fondements théologiques  
Refondation de l'Etat | Eglises | Protection  
Éthique politique | Paix | Etat de droit | Respect  
Formation d'une élite | Défaillances

**Eglise, Protection des Droits de l'Homme  
et Refondation de l'Etat en République  
Démocratique du Congo**

**Essai d'une éthique politique engagée**



**Eglise, Protection des Droits de l'Homme  
et Refondation de l'Etat en République  
Démocratique du Congo**

**Essai d'une éthique politique engagée**

**Kitoka Moke Mutondo**



Globethics.net Theses

Éditeur de la série : Christoph Stückelberger. Fondateur et Directeur de  
Globethics.net et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle/Suisse

Globethics.net Theses 1

Kitoka Moke Mutondo :

Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en  
République Démocratique du Congo :

Essai d'une éthique politique engagée

Genève: Globethics.net, 2012

ISBN 978-2-940428-30-4 (version en ligne)

ISBN 978-2-940428-31-1 (version imprimée)

© 2012 Globethics.net

Globethics.net Secrétariat International

150 route de Ferney

1211 Genève 2, Suisse

Site internet: [www.globethics.net](http://www.globethics.net)

Email: [infoweb@globethics.net](mailto:infoweb@globethics.net)

*Ce livre peut être téléchargé gratuitement de la bibliothèque de Globethics.net,  
la première bibliothèque numérique globale en éthique: [www.globethics.net](http://www.globethics.net).*



*Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons 2.5 :*

Globethics.net donne le droit de télécharger et d'imprimer la version électronique de cet ouvrage, de distribuer et de partager l'œuvre gratuitement, cela sous trois conditions: 1. Attribution: l'utilisateur doit toujours clairement attribuer l'ouvrage à son auteur et à son éditeur (selon les données bibliographiques mentionnées) et doit mentionner de façon claire et explicite les termes de cette licence; 2. Usage non commercial: l'utilisateur n'a pas le droit d'utiliser cet ouvrage à des fins commerciales, ni n'a le droit de le vendre; 3. Aucun changement dans le texte: l'utilisateur ne peut pas altérer, transformer ou réutiliser le contenu dans un autre contexte. Cette licence libre ne restreint en effet en aucune manière les droits moraux de l'auteur sur son œuvre.

L'utilisateur peut demander à Globethics.net de lever ces restrictions, notamment pour la traduction, la réimpression et la vente de cet ouvrage dans d'autres continents.

*Nous dédions cet ouvrage à toutes les personnes qui ont à cœur la stabilité politique de la République Démocratique du Congo,*

*Aux chrétiens congolais,*

*A nos feus-parents, Révérend Mutondo Kitoka Moke et Bugumba Tumaini, victimes de l'injustice sociale,*

*A notre épouse et amie Alphonsine Bwadja pour la détermination et sa patience.*

## Remerciements

Même si notre nom coiffe cet ouvrage, nous reconnaissons que de nombreuses personnes et organisations ont beaucoup contribué, en amont comme en aval, à sa réalisation.

De ce fait, nous remercions les professeurs Jeans-Samuel Zoe Obianga et Denis Müller, qui ont codirigé notre thèse de doctorat, au Cameroun et en Suisse. Les contributions des Professeurs Murhega Mashanda et Bosco Muchukiwa méritent d'être reconnues. Lors de nos recherches doctorales en RD Congo, ils nous ont accompagné, conseillé et initié à l'écriture scientifique.

À notre épouse Alphonsine Bwadja, de même qu'à nos enfants Jeanne Manyundo, Jeanoah Tumaini, Daniel Mutondo Moke et Jojada Mawazo Moke, nous disons très sincèrement et très chaleureusement merci, pour leur affection qui demeure pour nous une véritable source d'énergie. Le couple Denis et Annick Müller ainsi que Ulrich Vetsch méritent aussi d'être remerciés dans cet ouvrage, pour leurs contributions et leur attachement.

Nous remercions la famille Daniel Halldorf et Martha Greta, dont la collaboration nous a appris qu'au-delà de l'espoir, il y a l'espérance.

Notre gratitude s'adresse à l'Université Evangélique en Afrique et à *Evangelischer Entwicklungsdienst* (EED Bonn), dont le partenariat a facilité notre formation doctorale à l'Université Protestante d'Afrique Centrale (Yaoundé/Cameroun), que nous saluons très chaleureusement pour la formation reçue.

Nous sommes aussi reconnaissant envers les ONGs Héritiers de la Justice et l'Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées, qui nous ont accepté et encadré comme stagiaire, et pour avoir mis à notre disposition toutes les données utiles à cette publication. Ne pas mentionner les contributions de l'Eglise Evangélique de Réveil de Lausanne et celles de Globethics.net Genève serait une marque d'ingratitude de notre part. Alors que la première nous a spirituellement encadré à Lausanne, le second a financé la publication de notre thèse.

Enfin, nous remercions le réseau global d'éthique GLOBETHICS.NET pour la publication de cet ouvrage dans sa nouvelle série de thèses en éthique.

*Kitoka Moke Mutondo*

# Table des matières

<b>Préface. Denis Müller</b>	<b>13</b>
<b>Introduction générale</b>	<b>15</b>
<i>Cadre conceptuel</i>	16
<i>Position du problème, problématique et hypothèses de la recherche</i>	23
<i>Objectifs de la recherche</i>	28
<i>Revue de la littérature</i>	28
<i>Aspects méthodologiques</i>	29

## Première Partie

<b>Eglise et Protection des Droits de L'homme au Sud-Kivu</b>	<b>35</b>
<b>1. Réalisations de l'Eglise dans la Protection des Droits de l'Homme Au Sud-Kivu</b>	<b>37</b>
1.1. <i>A travers Héritiers de la Justice</i>	37
1.2. <i>A travers l'Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées (APRODEPED)</i>	60
1.3. <i>Les principaux mécanismes utilisés par HJ et APRODEPED pour protéger les Droits de l'Homme au Sud-Kivu</i>	87
1.4. <i>La contribution de l'Eglise à la protection des Droits de l'Homme au Sud-Kivu</i>	94
1.5. <i>Les limites de l'engagement de l'Eglise dans la protection des Droits de l'Homme au Sud-Kivu</i>	95
<i>Conclusion</i>	102

## Deuxième partie

<b>Théologie de la Protection des Droits de l'Homme</b>	<b>105</b>
<b>Introduction</b>	<b>107</b>
<b>2. Fondements et Approches théologiques de la Protection des Droits de l'Homme</b>	<b>123</b>
2.1. <i>Fondements théologiques de la protection des Droits de l'Homme</i>	123



2.2. <i>Approches théologiques de protection des Droits de l'Homme</i>	134
--	-----

<b>3. Eglise et Protection des Droits de l'Homme à travers l'Histoire</b>	<b>167</b>
3.1. <i>Généalogie des Droits de l'Homme</i>	168
3.2. <i>L'Eglise catholique et la protection des Droits de l'Homme</i>	190
3.3. <i>L'Eglise protestante et la protection des Droits de l'Homme</i>	203

<b>Conclusion</b>	<b>229</b>
-------------------	------------

### **Troisième partie**

<b>Refondation de l'Etat en RD Congo</b>	<b>235</b>
--	------------

<b>Introduction</b>	<b>237</b>
---------------------	------------

<b>4. La Refondation de l'Etat comme Approche efficace de Protection des Droits de l'Homme en RD Congo</b>	<b>245</b>
4.1. <i>La défaillance de l'Etat comme principale cause des violations des Droits de l'Homme en RD Congo</i>	245
4.2. <i>Les causes de la défaillance de l'Etat en RD Congo</i>	252

<b>5. Les Rôles de l'Eglise dans la Refondation de l'Etat en RD Congo</b>	<b>283</b>
5.1. <i>La socialisation politique</i>	286
5.2. <i>La formation d'une élite éprise des cultures républicaine et démocratique</i>	342
5.3. <i>Outil chrétien de refondation de l'Etat en RD Congo</i>	353

<b>Conclusion</b>	<b>365</b>
-------------------	------------

### **Conclusion générale**

<b>Construire un Etat de droit en RD Congo</b>	<b>369</b>
--	------------

<b>Notes bibliographiques</b>	<b>385</b>
-------------------------------	------------

<b>Les Annexes</b>	<b>401</b>
--------------------	------------

## SIGLES ET ACRONYMES

a.i. :	à d'intérim
Ac :	Actes des apôtres
AFDL :	Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo
AG :	Assemblée Générale
al :	Alii, c'est-à-dire les autres
AMI :	Aide Médicale Internationale
AMP :	Alliance de la Majorité Présidentielle
ANR :	Agence Nationale de Renseignements
APRODEPED:	Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées
Art. :	Article
Asbl :	Association sans but lucratif
AT :	Ancien Testament
Av.-J.C. :	Avant Jésus-Christ
BP :	Boîte Postale
CA :	Conseil d'Administration
CAA :	Connaissance, Attitude et Attentes
CCI :	Consolider les Capacités Institutionnelles
CCTV :	Congo Communication Télévision
CDE :	Convention relative aux Droits de l'Enfant
CDJP :	Commission Diocésaine Justice et Paix
CDP :	Club De Paix
CEDAC :	Centre d'Etudes, de Documentation et d'Animation Civique
CELZa :	Communauté des Églises Libres au Zaïre
Cf. :	confer
Chap. :	Chapitre
CEI :	Commission Électorale Indépendante
CERPRU :	Centre de Recherche pour la Promotion Rurale
CIAT :	Comité International d'Accompagnement de la Transition
CICR :	Comité International de la Croix Rouge
CIRE :	Centre Interdisciplinaire de Recherches en Éthique
CMD :	Comité de Médiation et de Défense
CNS :	Conférence Nationale Souveraine
COE :	Conseil Œcuménique des Églises
COJESKI :	Collectif des Organisations des Jeunes du Sud- Kivu
C.T. :	Chef de Travaux

DDR :	Démobilisation, Désarmement et Réinsertion
DEA :	Diplôme d'Études Approfondies
DETA :	Diplôme d'Études Théologiques Approfondies
DFID :	Department For International Development
DH :	Droits de l'Homme
DHP :	Droits de l'Homme et de la Personne
Doc :	Document (s)
DUDH :	Déclaration Universelle des Droits Humains
Dr. :	Docteur
DSR :	Direction de Sécurité et de Renseignements
Dt :	Deutéronomes
ECC :	Église du Christ au Congo
ECOPA :	École des Parents
ECZ :	Église du Christ au Zaïre
éd. :	Édition (s)
EED :	Evangelischer Entwicklungsdienst
EP :	École Primaire
EPP :	Écoles Pour la Paix
Es :	Ésaïe
etc. :	et cetera
EUFOR :	European Force
Es :	Esdras
Ex :	Exode
Ez :	Ezéchiël
EZE :	Evangelische Zentralstellifür Entwicklungshilfe e.v.
F :	Femme ou Fille
FDLR :	Forces Démocratiques pour la Libération du Rwanda
FIDH :	Fédération Internationale des Droits Humains
FIUC :	Fédération Internationale des Universités Catholiques
FSSRI :	Faculté des Sciences Sociales et des Relations Internationales
G :	Garçon
GASAP :	Groupe d'Action Sociale Agro Pastorale
GJ :	Groupe Jérémie
Gn :	Genèse
GTER :	Groupe Technique d'Encadrement Régional
H :	Homme
HJ :	Héritiers de la Justice
Ibid. :	ibidem
ICCO :	Interchurch Organisation for Development Cooperation
i.e. :	Id est : c'est-à-dire

ISDR :	Institut Supérieur de Développement Rural
Jb :	Job
Jn :	Jean
Just.G.S. :	Justice et Garde des Sceaux
Jr :	Jérémie
Lc :	Luc
LRA :	Lord's Resistance Army
Lv :	Lévitiques
LXX :	Septante (Version grecque de la Bible)
M :	Monsieur
Mc :	Marc
Mi :	Michée
MLC :	Mouvement pour la Libération du Congo
MP :	Ministère Public
MPR :	Mouvement Populaire de la Révolution
MONUC :	Mission des Nations Unies pour le Congo
Mt :	Matthieu
N° /n° :	Numéro/numéro
Nbre :	Nombre
NB :	Nota Bene
NCA :	Norwegian Church Aid
Ne :	Néhémie
NT :	Nouveau Testament
OCDH :	Organisation Chrétienne des Droits de l'Homme
OCHA :	Office for the Coordination of Humanitarian Affairs
OIT :	Organisation Internationale du Travail
OMS :	Organisation Mondiale de la Santé
ONG :	Organisation Non Gouvernementale
ONGDH :	Organisation Non Gouvernementale des Droits de l'Homme
ONU :	Organisation des Nations Unies
OPJ :	Officier de la Police Judiciaire
Op. cit. :	Opere citatum (ouvrage cité)
p., pp. :	Page (s)
PAPR :	Programme Aide Légale, Recherche et Protection
PCC :	Programme Campagne et Communication
PDP :	Paillote De Paix
PED :	Programme Education à la Démocratie
PFE :	Programme Femme et Enfant
PFRI :	Programme Formation et Renforcement Institutionnel
PIDESC :	Pacte International relatif aux Droits Economiques, Sociaux et Culturels

PMU :	Pingstmissionens Utvecklingssamarbele
PNUD :	Programme des Nations Unies pour le Développement
PPDH :	Programme Promotion des Droits Humains
Pr. :	Professeur ou Proverbes
PRIO :	Plan de Renforcement Institutionnel et Organisationnel
PUF :	Presses Universitaires de France
PV :	Procès Verbal
PYM :	Pinsemenigheters Ytremisjon
RADOSKI :	Réseau des Associations des Droits de l'Homme du Sud-Kivu
RD Congo :	République Démocratique du Congo
REPRODHOC:	Réseau Provincial des Organisations de Droits de l'Homme
Rév. :	Révérénd
RIO :	Réseau d'Innovation Organisationnelle
ROI :	Règlement d'Ordre Intérieur
RTNC :	Radio Télévision Nationale Congolaise
RVDH :	Réseau des Volontaires pour les Droits de l'Homme
s/CMD :	Sous /Comité de Médiation et de Défense
s/dir :	Sous la direction de
sd. :	Sans date
sl :	Sans lieu
T :	Total
UNICEF :	United Nations International Children's Fund
US :	United States
UNESCO :	United Nations Education, Scientific and Cultural Organization
% :	Pour cent
2 Ch :	2 Chroniques
1 R :	1 Rois
2 R :	2 Rois
2 S :	2 Samuel

## PREFACE

J'ai la plus profonde admiration et le plus grand respect pour la manière dont Kitoka Moke Mutondo conduit, dans ce livre, ses réflexions et ses propositions, pour une éthique démocratique adaptée à la situation préoccupante des habitants de la région des Grands lacs africains. Une telle éthique puise ses sources vives dans les saintes écritures et dans la tradition chrétienne, lues et interprétées comme des balises fondamentales, susceptibles d'éclairer les consciences et les peuples, aussi bien sous l'angle spirituel que sous l'angle pratique. Par le mode même de leur sollicitation, ces « lumières de la religion » et, singulièrement du christianisme vivant et responsable, produisent et encouragent un ethos démocratique empreint de lucidité et de courage. La force de proposition de la foi chrétienne et de l'éthique qu'elle appelle est justement de s'ouvrir à l'universel, en permettant à tous les humains, hommes et femmes, d'entrer dans un espace public de respect, de droit et de justice.

Un des mérites centraux de l'auteur est de montrer qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre cette vision chrétienne et la grande tradition humaniste et séculière des droits de l'homme. Qui plus est, une éthique prophétique et inspirée, non seulement vient appuyer et relancer ces droits de la personne humaine, mais interpelle aussi bien les Eglises que l'Etat lui-même.

Les Eglises ne peuvent pas s'endormir sur leurs lauriers, en se satisfaisant paresseusement, ou pieusement (c'est souvent la même chose !), d'une simple attitude caritative ou condescendante, limitée à une perspective « humanitaire ». Leur responsabilité historique et

spirituelle ne touche pas seulement la conversion des cœurs – si indispensable et cruciale par ailleurs –, elle implique tout autant un changement social et une réforme politique.

Quand l'Etat de droit, partout dans le monde, part en guenilles, c'est l'arbitraire, la violence, la puissance du capital, la corruption, le particularisme local ou tribal qui l'emportent, au détriment de l'homme, de la femme et de l'enfant, et donc des peuples eux-mêmes. Affirmer la convergence dynamique de l'Evangile libérateur, de la justice sociale et de la reconstruction de l'Etat de droit, voilà bien une tâche impérieuse, où il y va à la fois de la dignité des intellectuels, de la responsabilité des élites politiques et religieuses et de la vocation des croyants.

Avec une lucidité remarquable et un courage certain, Kitoka Moke Mutondo nous invite ainsi à une véritable « éthique reconstructive » (comme dit Jean-Marc Ferry), à la hauteur des promesses de l'Evangile et des exigences éthiques de la démocratie, de la justice politique et de la solidarité entre les peuples.

*Denis Müller*  
*Professeur de théologie et d'éthique*  
*aux Universités de Genève et de Lausanne (Suisse)*

## INTRODUCTION GENERALE

Cet ouvrage est le résultat des recherches entreprises de janvier 2005 à décembre 2009. Quatre ans durant, nous avons essayé de comprendre et d'évaluer ce que fait l'Eglise devant les violations des Droits de l'Homme, dont sont quotidiennement victimes les populations de la Province du Sud-Kivu<sup>1</sup>. Faisant suite à notre ouvrage « Promouvoir la culture juridique en République Démocratique du Congo. Expérience de Héritiers de la Justice », nous nous proposons de présenter ici la refondation de l'Etat comme approche efficace de construction d'un Etat de droit en République Démocratique du Congo, où la promotion, la garantie et la protection et la défense des Droits de l'Homme sont des devoirs constitutionnels de l'Etat.

Le fil conducteur de ce livre est la théorie de changement basée sur la primauté de l'autorité de l'Etat. L'objectif est de bâtir un Etat fort, sans lequel il est illusoire d'espérer construire un Etat de droit.

---

<sup>1</sup> Le Sud-Kivu est l'une des 11 Provinces constituant la RD Congo. En tant que Province séparée du Nord-Kivu et du Maniema, il l'est depuis le découpage de 1988 de l'ancienne province du Kivu en trois provinces dont : le Nord-Kivu, le Maniema et le Sud-Kivu. Cette Province s'étend sur une superficie de 65.103 km<sup>2</sup> avec une population qui s'élève à 4.200.000 habitants, soit une densité de plus ou moins 64 ha/km<sup>2</sup>. En plus de la ville de Bukavu, avec ses trois communes (Ibanda, Kadutu et Bagira) subdivisées en 29 quartiers, la Province du Sud-Kivu comprend 8 territoires, à savoir : Fizi, Idjwi, Kabare, Kalehe, Mwenga, Shabunda, Uvira et Walungu. Elle est limitée à l'Est par le Rwanda, le Burundi et la *Tanzanie* ; à l'Ouest par la Province du Maniema ; au Nord par la province du Nord-Kivu et au Sud par la Province du Katanga (Shaba).



## **Cadre conceptuel**

L'intitulé de ce livre est construit sur cinq concepts-clés : Eglise, protection, Droits de l'Homme, refondation de l'Etat et République Démocratique du Congo. Vu le caractère polysémique des trois premiers, nous ne nous limitons ici qu'aux sens dans lesquels nous les utilisons.

### *1. Eglise*

Au-delà de sa définition étymologique (*Εκ καλεο*) signifiant *appelés hors de*, le mot Eglise renvoie, dans ce travail, à deux réalités :

- Eglise comme institution, constituée de chrétiens regroupés au sein d'une association sans but lucratif, régie par des textes. Dans ce sens, le mot renvoie à l'Eglise catholique romaine et à la fédération des Eglises protestantes réunies au sein du secrétariat provincial de l'Eglise du Christ au Congo/Sud-Kivu.
- Eglise, comme ensemble de personnes physiques, confessant Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur de leurs vies. Dans ce sens, le concept désigne le christianisme, l'Eglise universelle<sup>2</sup>.

### *2. Protection*

Si généralement la protection est l'action de mettre quelqu'un ou quelque chose à l'abri de ce qui peut nuire ou constituer un danger, en droit, la protection a pour objet de restituer l'ordre des choses, quand il

---

<sup>2</sup> Deux précisions sont à donner ici : 1) Même si je représente l'Eglise universelle (le christianisme) par l'Eglise catholique romaine et la fédération des Eglises protestantes au Sud-Kivu, il faut reconnaître qu'en plus de ces deux groupements, la Province du Sud-Kivu compte également les Eglises chrétiennes indépendantes et celles de réveil. Le choix de l'Eglise catholique romaine et de la fédération des Eglises protestantes se justifie par le fait que ce sont les deux qui encadrent la majorité des chrétiens dans la Province et sont les seules qui ont créé les ONGs chargées de la promotion et de la protection des Droits de l'Homme ; 2) Chaque fois que nous utiliserons le mot « Eglise » sans les épithètes catholique et protestante, le mot désignera l'Eglise universelle ou le christianisme.

est dérangé par un acte attentatoire des DH. C'est pourquoi Keba Mbaye lui attribue une finalité curative. Selon lui, la protection est tout système comportant la possibilité pour tout intéressé de soumettre une réclamation, et éventuellement de provoquer une mesure tendant à faire cesser les violations, ou encore à assurer aux victimes une réparation jugée équitable.

Les notions qui définissent très bien la protection des DH sont la réclamation et la réparation au sens large du terme. C'est pour cela que Didace Kiganahe pense que la mission de la protection des DH vise à faire respecter les droits de la personne, tels qu'ils sont garantis à un moment donné<sup>3</sup>.

### 3. *Droits de l'Homme*

Les DH sont un concept selon lequel tout être humain possède des droits universels quel que soit le droit positif en vigueur ou les autres facteurs locaux tels que l'ethnie ou la nationalité. Selon cette philosophie, l'homme, en tant que tel, et indépendamment de sa condition sociale, a des droits inhérents à sa personne, inaliénables et sacrés, et donc opposables en toutes circonstances à la société et au pouvoir.

Selon Danièle Lochak, les DH, tels que conçus aujourd'hui, ne sont pas une catégorie intemporelle. Ils ont émergé, à l'issue d'une lente maturation de la pensée politique et philosophique, à une époque et en un lieu donnés : l'Europe du XVI<sup>ème</sup> et du XVII<sup>ème</sup> siècles. Ils sont donc un produit de la modernité, étant donné que leur apparition est liée à un contexte intellectuel et philosophique qui est progressivement dominant en Europe du XVII<sup>ème</sup> et du XVIII<sup>ème</sup> siècles, caractérisés par la

---

<sup>3</sup> K. Mbaye et D. Kiganahe cités par Ephraïm Kahamire, 2003, « Les instruments relatifs aux droits de l'homme » in S. MUGANGU (s/dir), *Les Droits de l'homme dans la région des Grands Lacs. Réalité et illusion*, BRUYLANT-ACADEMIA s.a., Louvain-la-Neuve, pp. 61-62.

croissance dans le progrès, dans les vertus de la science et dans l'universalité de la raison<sup>4</sup>.

Cette datation correspond à celle de Dominique BREILLAT, qui pense aussi que la formulation des *Droits de l'Homme* renvoie au *Bill of Rights* de 1689 en Angleterre, texte qui mentionne plus précisément les droits et libertés du peuple et la *Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen* de 1789<sup>5</sup>.

Pour que ce concept émerge, il a fallu que les notions de liberté, d'égalité, d'individu et de sujet de droit s'imposent comme des notions centrales de la pensée politique et juridique ; il a fallu, plus précisément, au terme d'une évolution touchant à la façon d'appréhender à la fois les rapports entre l'individu et la société, le droit naturel, le droit lui-même, la réunion d'un certain nombre de conditions dont les suivantes :

- que l'homme soit pensé comme individu autonome et premier par rapport au tout social ;
- que le droit ne se réduise plus au droit objectif, mais qu'il soit pensé aussi comme droit subjectif dont l'individu est titulaire ;
- que les droits subjectifs soient pensés comme inhérents à la nature humaine<sup>6</sup>.

En parlant des DH, cet ouvrage fait allusion aux trois<sup>7</sup> générations<sup>8</sup> des DH contenues dans la DUDH, dans le *Pacte International des droits*

---

<sup>4</sup> D. Lochak, 2005, *Les droits de l'homme*, la Découverte, Paris, p. 7.

<sup>5</sup> D. Breillat, 2003, *Libertés publiques et droits de la personne humaine*, Gualino, Paris, p. 26.

<sup>6</sup> D. Lochak, *Op. cit.*, p.7.

<sup>7</sup> L'ordre de ces générations n'est pas fait selon leur importance mais selon l'ordre de leur apparition.

<sup>8</sup> Certains auteurs, comme D. Breillat, *Op. cit.*, p. 28, parlent déjà d'une quatrième génération des Droits de l'Homme, qui sont des droits face aux nouvelles techniques et concerne la prise de conscience des dangers engendrés par l'utilisation de certaines techniques nouvelles. Ces droits s'intéressent à des questions touchant à la bioéthique et à l'informatique, à travers les fichiers et le développement de l'Internet. Il peut s'agir du droit à la santé de qualité, à l'environnement non pollué, à la non manipulation des organes, pour ne citer que ceux-là. Nous ne prenons

*sociaux, économiques et culturels*, dans le *Pacte International des droits civils et politiques*, dans le *Pacte International des droits des peuples* ainsi que dans la *Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples* ratifiés par la RD Congo<sup>9</sup> et protégés par APRODEPED et HJ:

- La génération des droits civils et politiques qui sont des droits individuels et symbolisés par la formule « *droit de* ». Ces droits sont à l'origine de la démocratie occidentale et les premiers à être formulés au niveau international par les Nations Unies en 1948 dans la Déclaration Universelle des DH. Les souffrances provoquées par la dictature et le combat mené contre elle leur ont donné naissance<sup>10</sup>. Les droits civils et politiques se caractérisent par une défiance à l'égard de l'exécutif de qui viennent les menaces essentielles. Ce sont des droits que l'individu peut opposer à l'État qui ne peut agir en un sens contraire pour les limiter ou les supprimer. On les nomme ainsi *les libertés de résistance*. Quant à leur contenu, l'on distingue les libertés individuelles, qui consistent, pour chaque individu, « à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ». C'est le cas de la liberté physique, dont en premier lieu le droit à la vie, puis l'interdiction de l'esclavage, l'interdiction de la torture et des peines inhumaines ou dégradantes et l'interdiction de la détention arbitraire appelée aussi sûreté, les libertés familiales (liberté de mariage,

---

pas en compte cette génération, étant donné qu'elle est encore difficile à appréhender de façon autonome et on peut se demander s'il s'agit véritablement d'une nouvelle génération des droits ou plutôt de nouveaux défis que doivent affronter les droits et libertés déjà existants. Car, seules quelques institutions récentes ont essayé de poser certains principes y relatifs. C'est le cas de la *Convention du Conseil de l'Europe* et de la *Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques* du 9 mai 1992.

<sup>9</sup>La ratification de ces instruments juridiques par la RD Congo s'est faite le 10 décembre 1948 pour la DUDH, le 1<sup>er</sup> novembre 1976 pour les droits économiques, sociaux et culturels, et pour les droits civils et politiques.

<sup>10</sup>Jürgen Moltmann, 1978, « Théologie et droits de l'homme » in *Université des sciences humaines de Strasbourg*, 52<sup>ème</sup> année, n°1, pp. 299-311.

filiation, et aujourd'hui vie privée), la propriété privée, la liberté contractuelle ainsi que les libertés politiques (le droit de vote, le droit de résistance à l'oppression et le droit de réunion pacifique, pour ne citer que ces droits.). Ces droits recouvrent, entre autres, les libertés de culte, de conscience, d'enseignement, de communication, d'association<sup>11</sup>.

- La génération des droits économiques, sociaux et culturels, qui sont des droits individuels et collectifs qu'on peut formuler par l'idée des « *droit à* ». Les droits de la deuxième génération ont été rédigés, sous la pression des pays socialistes et des nations du « tiers monde » aux lendemains de la seconde guerre mondiale, en 1966. Les souffrances de l'époque coloniale, et le combat contre l'impérialisme économique, sont à l'origine de ces droits. On les nomme aussi les *droits créances*. Ils sont, aujourd'hui, considérés comme part entière de l'État de droit. Apparus avec l'instauration de l'*État providence*, ils concernent les droits au travail, à la couverture sociale, à l'éducation, à une vie culturelle propre, à l'actualisation d'une langue propre, à professer ou à pratiquer une religion de son choix, au respect et au développement de l'identité ethnique propre, à entrer en grève, à « se syndicaliser », etc.

Contrairement à ce que pense Maurice Cranston, les droits économiques, sociaux et culturels ne sont pas de *nobles idéaux* des sociétés qui *ne peuvent être assimilés à des droits catégoriques ou inconditionnés*<sup>12</sup>. En effet, les critères de praticabilité et celui de la possibilité de leur réalisation effective ne peuvent justifier leurs violations en RD Congo. Le principe de la justice distributive et la ratification de ces droits par les Etats démontrent à suffisance que ces droits sont praticables et peuvent effectivement être réalisés. Ce qui pose problème en RD Congo, c'est la mauvaise gouvernance et la « *culture*

---

<sup>11</sup> Cette liste n'est pas exhaustive.

<sup>12</sup> M. Cranston cité par Raymond Aron, 1988, *Etudes sociologiques*, PUF, Paris, p. 233.

de digestion<sup>13</sup> des fonds publics » par les gouvernants au détriment de la population.

- La génération des droits des peuples, qui concernent plus particulièrement les droits à l'autonomie des peuples, à leur développement et à la paix. Ce sont des droits de solidarité liés à une prise de conscience du monde par l'humanité. Ils intéressent un nouveau titulaire, *l'humanité*, et on voit apparaître les peuples. C'est pourquoi ils sont parfois appelés *droits des peuples et des minorités*. Bien que les doctrines se divisent encore sur le contenu, les DH de la troisième génération s'articulent tous autour du principe fondamental d'égalité ou de non discrimination. Parmi ces droits, on peut citer le droit à l'environnement sain, les considérations de bioéthique, le droit au développement, le droit à la paix, le droit à la non-discrimination<sup>14</sup>.
- La *charte africaine des Droits de l'Homme et des peuples* adoptée le 27 juin 1981 à Nairobi (Kenya) lors de la XVIII<sup>ème</sup> Conférence de l'Organisation de l'Unité Africaine qui s'appuie sur la *Charte de l'Organisation de l'Unité Africaine* et la *charte des Nations unies* ainsi que sur la DUDH, qui tiennent compte des vertus des traditions historiques et des valeurs de civilisation africaine, lesquelles doivent inspirer et caractériser les réflexions sur la conception des DH et des peuples.

Les 18 premiers articles définissent les droits individuels. De l'article 19 à 24, cette charte définit les droits des peuples, considérés comme égaux. Parmi les droits des peuples, il convient de citer les

---

<sup>13</sup> Par *culture de digestion des fonds publics*, nous entendons le principe selon lequel, au lieu de gérer le pays pour l'intérêt commun, les animateurs politiques détournent et utilisent les fonds publics pour leurs intérêts privés et égoïstes, pendant que le reste des citoyens croupit dans la misère. Cette culture se justifie par le fait qu'en RD Congo, il est rare d'entendre que le gouvernement, comme institution, a construit une école ou un hôpital. Par contre, il est courant de voir le Président de la République, son épouse, tel ministre ou député, le faire de manière individuelle.

<sup>14</sup> La liste n'est pas exhaustive.

droits à l'existence, à la libre disposition des richesses et des ressources naturelles, au développement économique, social et culturel, à la paix et à la sécurité et à un environnement satisfaisant et global, propice au développement. La charte condamne le colonialisme et la domination économique. Les articles 27 à 29 énoncent les devoirs de tout individu « envers la famille et la société, envers l'État et les autres collectivités légalement reconnues et envers la communauté internationale »<sup>15</sup>.

#### 4. *Refondation de l'Etat*

Dans ce livre, la refondation de l'Etat<sup>16</sup> est définie comme processus visant à rendre l'Etat capable de jouer son rôle de centre de régulation, en vue de transformer la conscience infranationale en conscience étatique et d'élaborer un outil d'harmonisation et de régulation qui puisse faire respecter une certaine autorité politique, morale et psychologique sur l'ensemble du territoire national. Il s'agit, selon Thierry Vircoulon, de rétablir un Etat fonctionnel, c'est-à-dire un gouvernement doté d'une administration publique, d'un budget et des forces de l'ordre qui lui permettent d'assumer toutes les fonctions régaliennes dans le respect des principes démocratiques<sup>17</sup>.

#### 5. *République Démocratique du Congo*

La République Démocratique du Congo est le deuxième plus grand pays d'Afrique, après l'Algérie<sup>18</sup>, avec une superficie de 2. 344. 885

---

<sup>15</sup> La deuxième partie crée une *Commission africaine des Droits de l'Homme et des peuples* chargée de promouvoir ces droits et d'assurer leur protection en Afrique. Elle précise son fonctionnement. La troisième partie est composée de dispositions diverses, notamment les procédures de ratification et de modification.

<sup>16</sup> L'Etat étant entendu comme gouvernement qui exerce son autorité sur un territoire.

<sup>17</sup> T. Vircoulon, 2005, « Ambiguïté de l'intervention internationale en République Démocratique du Congo » in *Politique africaine*, n° 98, pp. 79-95.

<sup>18</sup> Le Soudan étant déjà divisé en deux pays différents.

Km<sup>2</sup>. Pays le plus peuplé de l'Afrique centrale, la RD Congo possède une population estimée à 68 millions d'habitants en 2008 et partage ses frontières avec neuf pays, dont l'Ouganda, le Rwanda, le Burundi et la Tanzanie à l'Est ; la République populaire du Congo à l'Ouest ; le Soudan et la République centrafricaine au Nord ; la Zambie et l'Angola au Sud. Constitué de 11 Provinces, ce pays a successivement porté les noms de Congo Belge, République du Congo, République Démocratique du Congo, Zaïre et de nouveau République Démocratique du Congo jusqu'à nos jours.

## **Position du problème, problématique et hypothèses de la recherche**

Du 24 novembre 1965<sup>19</sup> à novembre 2006, la RD Congo a été dirigée par des présidents de la République illégitimes, non issus des urnes. La deuxième République a été caractérisée par une dictature époustouflante dont les conséquences ont plongé le pays dans le népotisme, la corruption, la mauvaise gouvernance, la privatisation des ressources nationales<sup>20</sup>, l'insécurité sociale généralisée, le non accès de la majorité des citoyens aux soins médicaux de qualité, à l'eau potable, à l'éducation et aux ressources nationales, l'analphabétisme, les arrestations arbitraires, le non paiement des salaires des fonctionnaires et le narcissisme comme critère de légitimité du pouvoir.

Bref, la deuxième République a été caractérisée par des violations des DH sur tous les plans.

Cette situation a eu comme conséquence la révolte populaire, les grèves, la délinquance juvénile, le chômage, le taux élevé d'analphabétisme, la formation des mouvements politico-militaires et

---

<sup>19</sup> Cette date marque l'accession de Mobutu au pouvoir par un coup d'Etat militaire.

<sup>20</sup> Pour plus d'informations, il faut lire entre autres Kukoye Mushana, « Mobutu et les 40 voleurs. Qui doit-on blâmer pour la destruction du géant de l'Afrique centrale » in *Africa internationale*, n° 305, Juin 1997, pp. 12-16.



des milices, la corruption, le dysfonctionnement des structures étatiques ainsi que les rébellions et les guerres cycliques.

C'est dans ce contexte alarmant de violation des DH que, depuis les années 72<sup>21</sup>, l'Eglise congolaise s'est constituée en groupe de pression, dénonçant les abus du pouvoir par les animateurs politiques. Elle s'est alors mise à rédiger des pétitions, à organiser des marches pacifiques, à lancer des appels pour l'observation des « journées villes mortes », initiant ainsi le peuple à entrer en grève, dans le but d'amener l'Etat Zaïrois à garantir, promouvoir, respecter, protéger et défendre les DH.

Plus fort encore, depuis les années 96, la société congolaise assiste à de dures réalités : des femmes et des filles sont violées sans que leurs bourreaux ne soient interpellés, arrêtés, ou condamnés ; des milliers de personnes sont arbitrairement arrêtées, incarcérées et torturées moralement, psychologiquement et physiquement ; des pauvres sont exploités et expropriés de leurs terres, privés de la liberté de circulation ; des milliers de personnes sont déracinées de leurs terres, obligatoirement et involontairement déplacées ; des milliers d'enfants sont non scolarisés et abandonnés dans les rues ; des milliers de jeunes croupissent dans le chômage ; des présumés délinquants sont lynchés sans procès; des milliers de personnes privées d'eau potable, de nourriture, d'électricité et des soins médicaux de qualité ; des milliers de fonctionnaires et travailleurs sont privés de leurs salaires, des milliers de citoyens sont privés de la liberté de jouir de leurs biens; d'innocentes personnes sont tracassées, intimidées et assassinées<sup>22</sup>. Tous ces actes sont commis au vu

---

<sup>21</sup> Cette date présente plutôt le début des tiraillements entre le régime de Mobutu et l'Eglise catholique. Elle ne signifie pas que nous voulons taire l'engagement politique de l'Eglise au Congo qui remonte même de l'avant l'indépendance. Pour en savoir plus, lire Louis Ngomo Okitembo, 1998, *L'engagement politique de l'Eglise catholique au Zaïre 1960-1992*, l'Harmattan, Paris ; et Philippe Kabongo Mbaya, 1992, *L'Eglise du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Karthala, Paris.

<sup>22</sup> La liste n'est pas exhaustive. Nous n'avons pas donné les chiffres pour éviter de nous engager dans les discussions sur les données statistiques. Pour plus d'informations, il faut consulter les rapports de l'ONU, Human Right Watch,

et au su de l'Eglise qui, entre-temps, organise des cultes, des séances de prière, commémore la sainte cène et crée des ONGs des DH. Tels sont autant des faits, des événements et des situations qui ont motivé nos recherches.

Profitant de la proclamation de la démocratisation du pays par le Maréchal MOBUTU (1930-1997), le 24 avril 1990, l'Eglise (catholique romaine et protestante) du Sud-Kivu a créé la Commission Diocésaine Justice et Paix (CDJP : en 1988), Héritiers de la Justice (HJ : en 1991), Groupe Jérémie (GJ : en 1993) et Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées (APRODEPED : en 1997). Quatre ONGs locales d'obédience chrétienne dont la vocation est de promouvoir la culture juridique à travers la promotion et la protection des DH en vue de faire de la RD Congo un Etat de droit.

HJ et APRODEPED procèdent en effet par la promotion des DH à travers la socialisation juridique de la population et par la protection des DH en mettant à la disposition de la population des avocats pro deo<sup>23</sup> pour permettre à tout citoyen d'accéder à la justice et à la population de s'approprier le droit et d'agir en tenant compte de la loi.

Malheureusement, force est de constater que malgré le travail de promotion et de protection des DH effectué par ces organisations chrétiennes des DH dans la Province, l'émergence d'une culture juridique est loin d'être une réalité au Sud-Kivu.

Même s'il est du devoir constitutionnel de l'Etat congolais de promouvoir, de garantir, de protéger et de défendre les DH, plusieurs rapports des organisations internationales, régionales, sous-régionales et locales des DH révèlent avec acuité qu'en RD Congo, c'est plutôt l'Etat (armée, police, service public, autorités politico administratives, services

---

d'Amnesty international, et des ONGs locales et internationales sur la situation des DH en RD Congo en général et au Sud-Kivu en particulier.

<sup>23</sup> Par *Avocat Pro deo*, il faut entendre l'avocat mis à la disposition d'un indigent aux prises avec la loi, mais que ce dernier ne prend pas financièrement en charge. Les frais relatifs au paiement de son avocat, comme les frais de justice sont pris en charge par l'ONG qui emploie l'avocat.

de sécurité) qui est le premier violateur des DH dans la Province du Sud-Kivu. Ainsi, non seulement l'Etat congolais ne garantit et ne protège pas les droits des citoyens, mais l'impunité qu'il entretient et le dysfonctionnement de son appareil judiciaire font de lui le premier responsable du déficit de la culture juridique dans la Province.

C'est ce que confirme Augustin Chabwine Chiza en ces termes :

*L'Etat et ceux qui agissent en son nom et de manière générale toute personne détenant une parcelle de pouvoir sont signalés comme les auteurs principaux des violations des Droits de l'Homme. Ces violations sont commises soit, directement à travers l'inefficacité et l'incurie des services que l'Etat organise (corruption, égoïsme, incompétence, incapacité, ignorance, soit du pouvoir, etc.) ou par le non respect des lois, soit indirectement du fait que l'Etat est incapable, pour diverses raisons, de protéger le citoyen contre l'arbitraire et ne remplit pas sa mission de promotion et de protection de tous les citoyens et de la nation<sup>24</sup>.*

A cette défaillance de l'Etat congolais, caractérisée par son incapacité à s'acquitter de son devoir constitutionnel de premier promoteur, garant et protecteur des droits des citoyens, la population Sud-kivutienne en général, et celle de la ville de Bukavu en particulier a répondu par l'auto-prise en charge à travers la justice populaire. C'est ainsi que l'on observe l'émergence de la violence, de la vengeance et de la justice populaire dans cette partie du pays : Les présumés voleurs, violeurs, pilleurs, bandits à mains armées, et autres délinquants surpris par la population en flagrant délit, sont systématiquement lynchés par celle-ci. Ils sont, soit brûlés vifs, soit tabassés jusqu'à ce que la mort s'ensuive, ou tués à l'aide des armes blanches, sans aucune forme de procès. Ces scènes de justice populaire et de vengeance se déroulent,

---

<sup>24</sup> A. Ch. Chiza, 2003, « Les Droits de l'Homme et leur promotion dans la Région des Grands Lacs » in S. MUGANGU (s/dir), *Op. cit.*, pp. 127- 168.

tantôt sur des places publiques, tantôt sur les lieux des crimes pour lesquels les victimes sont indexées. Lorsque la foule se rend justice, elle ne recourt qu'à un seul châtement, à savoir la mise à mort, comme si dans le code pénal congolais, il n'y était prescrit que la peine capitale : Quelle que soit la valeur du bien volé, ou l'ampleur du forfait commis, la peine capitale est infligée au présumé voleur attrapé ou, pire, à toute autre personne attrapée en flagrant délit d'un crime quelconque ou ainsi présumée.

Au Sud-Kivu, l'on constate donc un écart entre la promotion et la protection des DH effectuée par l'Eglise et la pratique du droit par la population. Cette inadéquation entre l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH et la recrudescence des violations des DH et de la justice populaire dans cette Province a attiré ma curiosité et soulevé les questions de savoir pourquoi le travail que fait l'Eglise dans le domaine de la protection des Droits de l'Homme n'arrivait-il pas à développer une culture juridique à la base et diminuer ainsi les cas des violations des Droits de l'Homme, de la violence et de la justice populaire dans la Province. De plus, comment l'Eglise se retrouve-t-elle en train de protéger les DH, au lieu de s'occuper exclusivement de l'annonce de l'Evangile ? Quel serait le mécanisme susceptible de permettre à l'Eglise de contribuer de manière efficace à la construction d'un Etat de droit en RD Congo ?

Il nous fallait alors vérifier les hypothèses suivantes :

- L'engagement de l'Eglise dans la protection des DH ne débouche pas forcément sur la construction d'un Etat de droit au Sud-Kivu à cause de son approche plus curative que préventive. C'est dire qu'au lieu d'agir sur la défaillance de l'Etat congolais, qui est la cause principale des violations des DH, de la violence et de la justice populaire dans la Province, les ONGs que l'Eglise a créées agissent plutôt sur les conséquences de cette défaillance de l'Etat.

- La protection des DH n'est pas en contradiction avec l'annonce de l'Evangile, les deux faisant partie de sa mission dans le monde.
- La refondation de l'Etat est une approche susceptible de protéger efficacement les DH et de remplacer la délinquance par la culture juridique en RD Congo.

La visée de cette publication est de faire participer, de manière efficace, l'Eglise à la construction d'un Etat de droit en RD Congo. Il s'agit d'inviter l'Eglise congolaise à incarner ce que Georges Casalis appelle le *culte d'Amos*, qui dénonce toute liturgie se déroulant dans un contexte social où les pauvres sont exploités<sup>25</sup>.

### **Objectifs de la recherche**

Trois objectifs ont été visés par nos recherches :

- Evaluer, à la lumière de la Bible et des mécanismes contemporains de protection des DH, le travail réalisé par l'Eglise dans le domaine de la protection des DH au Sud-Kivu, en vue de contourner les causes de l'inefficacité de son approche ;
- Développer une théologie de la protection des DH, afin de dégager les rapports diachronique et synchronique entre l'Eglise et les DH, l'annonce de l'Evangile et la protection des DH, et entre l'Etat de droit et la refondation de l'Etat par le peuple de Dieu ;
- Proposer l'approche que doit utiliser l'Eglise, si elle veut participer de manière efficace à la construction de l'Etat de droit en RD Congo.

### **Revue de la littérature**

En ce qui concerne la revue de la littérature sur Héritiers de la Justice et APRODEPED, trois travaux ont été répertoriés :

---

<sup>25</sup> G. Casalis, 1978, *Les idées justes ne tombent pas du ciel*, Cerf, Paris, p.50.

- Le rapport de Global Rights<sup>26</sup> sur l'évaluation du secteur de la justice en RD Congo, qui montre les difficultés d'accès à la justice que rencontrent les populations des provinces du Nord-Kivu, du Sud-Kivu, du Maniema et du Nord-Katanga.
- Le Mémoire de Licence (Maîtrise) présenté par Moïse Rwabira Makubuli, dans lequel il présente la contribution de Héritiers de la Justice et du GASAP dans la transformation des conflits fonciers dans le territoire d'Uvira ; et
- Notre mémoire de DEA, qui a examiné et évalué la contribution de Héritiers de la Justice à l'émergence des cultures juridique et de paix au Sud-Kivu.

Par rapport à ces trois travaux, la spécificité de nos recherches ressort du fait qu'elles veulent comprendre les raisons de l'inefficacité de l'engagement de l'Eglise dans la construction de l'Etat de droit au Sud- Kivu à travers HJ et APRODEPED.

### **Aspects méthodologiques**

Pour comprendre pourquoi l'engagement de l'Eglise dans la protection des Droits de l'Homme ne permet pas de construire un Etat de droit au Sud-Kivu, nous avons recouru aux quatre méthodes et cinq techniques de récolte des données ci-après :

1. *La méthode de corrélation*<sup>27</sup> : elle nous a permis d'établir les rapports diachronique et synchronique entre militance et foi chrétienne, entre engagement politique de l'Eglise et annonce de l'Evangile, entre théologie et droit, promotion et protection des DH,

---

<sup>26</sup> *Global Rights*, « S.O.S. Justice, octobre 2005, Quelle justice pour les populations vulnérables à l'Est de la RD Congo? Rapport d'évaluation du secteur de la justice au Nord Kivu, Sud Kivu, Maniema et Nord Katanga (version électronique) », inédit.

<sup>27</sup> P. Tillich, 2000, *Théologie systématique T. I*, traduction d'André Gounelle en collaboration avec Mireille Hebert et Claude Conedera, Cerf, Paris, pp.89-96.

entre culture juridique et Etat de droit et, enfin, entre éthique politique et sociologie du droit.

2. *La méthode analytico-inductive*<sup>28</sup>, qui nous a permis de ne pas partir des *données* révélées ou des théories sur la protection des Droits de l'Homme, mais du vécu des violations et de la protection des DH, de la violence et de la justice populaire au Sud-Kivu vers une tentative de lecture signifiante, de la pratique de protection des DH par les OCDH vers son interprétation, de l'expérience de l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH vers la clarification de certains éléments théoriques. Elle nous a aussi permis d'articuler nos recherches en trois étapes (Voir-Juger-Agir) correspondant aux trois schèmes d'intelligibilité de notre travail : le factuel, l'explicatif et le stratégique.
3. *La recherche-action*<sup>29</sup> : pendant nos recherches dans les deux institutions, nous avons travaillé comme stagiaire<sup>30</sup> encadré par les responsables de différents services qu'organisent HJ et APRODEPED. Il était question, pour nous, de voir, de juger ainsi que d'établir une corrélation entre le dire et le faire, entre le faire et le résultat escompté dans le domaine des DH, et entre leur présence et la situation des DH dans la Province du Sud-Kivu. Cette recherche-action s'est faite en travaillant à la fois avec:
  - Les animateurs des programmes, en qualité d'étudiant qui venait apprendre ;
  - Les animateurs et membres des structures de relais créées à la base (CMD et RVDH), en qualité de formateur, d'enquêteur, d'animateur et d'encadreur, pendant les sessions de formation ou d'évaluateur, lors des descentes sur le terrain ;

---

<sup>28</sup> Clodovis M. Boff, 1990, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Cerf, Paris.

<sup>29</sup> Diek Van Groen, « Quelques notions au sujet de la Recherche-Action », exposé présenté au RIO, Bukavu, 17 octobre 2006.

<sup>30</sup> Il s'agissait de stage par compétence et non de professionnalisation.

- Avec la population venant consulter, en tant que réceptionniste chargé de les écouter et de les orienter, ou comme médiateur entre les parties en conflit.
- 4. *La méthode sociologique* : nous a permis d'aborder le problème de protection des Droits de l'Homme dans la Bible (et en RD Congo), comme une question de relation interpersonnelle, avant d'être une question de relation entre Dieu et les hommes. Il est donc question d'une sociologie du droit appliquée à la théologie, mais dans une perspective wébérienne qui, au-delà de l'étude de la norme juridique, élargit son domaine pour y inclure le travail de ceux qui, de près ou de loin, s'occupent du droit<sup>31</sup>.

Ces quatre méthodes ont été soutenues par les techniques d'observation participante, documentaire, la recherche-action audiovisuelle, le questionnaire d'enquête et l'interview :

1. *L'observation participante*<sup>32</sup> : pendant nos recherches, qui sont allées de janvier 2005 à novembre 2009, nous avons eu le temps d'observer la manière dont fonctionnent et agissent HJ et APRODEPED, ainsi que les mécanismes qu'elles utilisent pour protéger les DH dans la Province. Notre affectation comme stagiaire dans chacune de ces deux institutions nous a permis de travailler dans chacun de leurs programmes respectifs et d'observer de plus près leur travail dans les bureaux et sur le terrain. Le premier contact a eu lieu de Janvier à août 2005, le deuxième de juillet à mi-octobre 2006, le troisième de juillet 2007 à février 2008, le quatrième de juin à août 2008 et le dernier contact a eu lieu du 11 août au 04 novembre 2009 pour l'actualisation et la validation<sup>33</sup> des données recueillies sur les

---

<sup>31</sup> M. Weber, 2007, *Sociologie du droit*, Introduction et traduction par Jacques Crosclaude, PUF, Paris, p. 15.

<sup>32</sup> Madeleine Grawitz, 2001, *Méthodes des sciences sociales*, 11<sup>ème</sup> édition, Dalloz, Paris, pp. 393-397 et pp. 573-641

<sup>33</sup> Cfr. Les lettres d'invitation et les listes de présences aux séances organisées le 24 septembre 2009 dans la salle de réunions du Réseau d'Innovation



réalisations de ces deux institutions de janvier 2005 à décembre 2008.

Cette observation s'est effectuée à deux niveaux :

- Au niveau interne, dans les bureaux de Héritiers de la Justice et de l'APRODEPED: durant tout notre stage dans les deux organisations, nous avons procédé à des rotations dans les différents programmes et services, exploité les différents rapports et leurs bibliothèques, assisté à leurs audiences publiques et séances de médiation, d'accompagnement juridique, de réconciliation ou de conciliation, interviewé leurs clients et constaté comment se font l'accueil des indigents, leur écoute, leur orientation ainsi que leur accompagnement judiciaire.
  - Au niveau externe sur le terrain : pendant nos recherches, nous avons circulé dans les différents territoires où HJ et APRODEPED ont implanté les structures de relais à la base, et où elles interviennent pour la protection des DH. C'est ainsi que pour HJ, nous avons visité les paillotes de paix, les écoles pour la paix, les Comités de Médiation et de Défense et les écoles des parents. Pour APRODEPED, nous avons visité les Réseaux de Volontaires pour les DH ainsi que les prisons et cachots dans lesquels intervient APRODEPED.
2. *La technique documentaire* : pendant nos recherches, trois types de documents ont été exploités :
- Les rapports sectoriels et institutionnels des activités, ainsi que les correspondances, les affiches, les livres, les articles, les périodiques et les feuillets produits par Héritiers de la Justice et l'APRODEPED, d'une part, et par leurs structures de relais à la base, d'autre part. Nous avons également suivi les émissions radiotélévisées, ainsi que

les cassettes, les bandes vidéo et les CD produits par ces deux institutions.

- Les rapports de stage et les mémoires traitant d'Héritiers de la Justice et/ou de l'APRODEPED ;
  - Les livres, les articles des revues et d'autres documents utiles à notre recherche. Nous avons circulé dans les bibliothèques publiques, universitaires, scolaires et privées tant au Sud-Kivu, à Yaoundé, à Lausanne, à Neuchâtel qu'à Genève.
3. *La recherche-action audio-visuelle*<sup>34</sup> : Pour découvrir le niveau de socialisation politique et juridique des populations du Sud-Kivu, nous avons visualisé et auditionné les CD et DVD produits par APRODEPED lors de ses séances de socialisation juridique, par *Action Aid International*, par le Programme Education à la Démocratie de l'Eglise du Christ au Congo Sud-Kivu et l'émission radiodiffusée « Dialogue entre Congolais », diffusée par la radio Okapi des Nations unies, du lundi à vendredi, de 19h<sup>45</sup> à 20h<sup>30</sup> (heure de Kinshasa).
  4. *Le questionnaire d'enquête* : pour des raisons de commodité, nous avons conçu plusieurs questionnaires d'enquête<sup>35</sup> auxquels étaient soumis les responsables de HJ et de l'APRODEPED ainsi que les animateurs de leurs programmes et structures de relais à la base.
  5. *L'interview* : pour compléter les détails non fournis par les réponses au questionnaire d'enquête, les mêmes ou d'autres personnes ressources<sup>36</sup> étaient souvent interviewées afin de se prononcer sur une situation ou sur un fait lié à notre travail.

La première partie de ce livre présente, dans un regard évaluatif, le travail accompli par l'Eglise dans le domaine de la protection des DH

---

<sup>34</sup> Diek Van Groen, « Courte description de la Recherche-Action Visuelle (RAV) », version amendée le 12 mars 2004, inédit, p. 1.

<sup>35</sup> Annexe n°1 : Questionnaires d'enquête.

<sup>36</sup> Liste des personnes ressources présentée dans le tableau à la fin de la bibliographie.

dans la Province du Sud-Kivu à travers HJ et APRODEPED, de 2005 à 2008.

La deuxième partie développe le fondement et les approches théologiques de la protection des DH en vue d'expliquer d'où l'Eglise tire la légitimité de protéger les DH. En présentant la généalogie des DH dans leur filiation au christianisme, nous tenterons de montrer que l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH au Sud-Kivu s'inscrit dans la suite logique de l'engagement du catholicisme et du protestantisme dans la protection de ces droits.

La dernière partie propose d'abord, à partir des données de la première, la refondation de l'Etat comme approche efficace de protection des DH en RD Congo. Elle définit ensuite le rôle que doit jouer l'Eglise congolaise dans le processus de refondation de l'Etat et présente enfin le projet de création d'un Centre Interdisciplinaire de Recherches en Ethique comme outil chrétien de refondation de l'Etat en RD Congo.

**PREMIERE PARTIE**

**EGLISE ET PROTECTION DES DROITS  
DE L'HOMME AU SUD-KIVU**



# 1

## **REALISATIONS DE L'EGLISE DANS LA PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME AU SUD-KIVU**

Cette partie présente et évalue le travail de l'Eglise dans la protection des DH dans la Province du Sud-Kivu, à travers deux de ses organisations non gouvernementales de DH. Il s'agit de HJ pour l'Eglise protestante et de l'APRODEPED pour l'Eglise catholique romaine. Le choix de ces deux ONGDH, au détriment du GJ et de la CDJP, se justifie par le fait qu'elles sont plus engagées dans la protection des DH que ces deux dernières, qui s'occupent plus de la promotion des DH.

Le but visé par cette partie consiste à comprendre pourquoi l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH au Sud-Kivu ne débouche pas sur la construction d'un Etat de droit en RD Congo.

### **1.1. A travers Héritiers de la Justice**

Nous examinons l'aspect historique, l'organisation, le fonctionnement, les stratégies utilisées et les réalisations de différents programmes de l'ONG HJ dans le domaine de la protection des DH au Sud-Kivu<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Outre les données fournies par les responsables des programmes et des structures relais créées à la base par Héritiers de la Justice à travers le questionnaire et les interviews, les autres données (même celles des tableaux)

### 1.1.1. Aspects historiques

Selon les sources en notre possession, Héritiers de la Justice est née dans un contexte où la RD Congo (Zaïre) venait de faire son entrée dans le processus démocratique accepté par le Maréchal Mobutu Sese Seko, alors Président de la République. Celui-ci avait proclamé le début du multipartisme<sup>38</sup> politique le 24 avril 1990. A cette époque, l'Eglise du Christ au Zaïre (ECZ), devenue l'Eglise du Christ au Congo (ECC), s'était rendue compte des violations des DH (des arrestations arbitraires, du non respect de la dignité humaine) et de la peur développée par un pouvoir autocratique très ramifié depuis une vingtaine d'années. Au-delà de ces facteurs, Charles Mayao Shemupenge<sup>39</sup> ajoute la dégradation de la situation sécuritaire, le trafic d'influence, la corruption, le népotisme, l'injustice sociale consécutifs à la paupérisation de la population, à la suite du non paiement des salaires des agents de l'Etat, comme facteurs ayant milité à la création de l'association.

D'après Mundy Mwenelusiba<sup>40</sup>, l'association tire ses origines du Département de l'Evangélisation et Vie de l'Eglise de l'ECZ/ Sud- Kivu qui, pour faire face à cette déplorable situation des DH, initia un programme dénommé *évangélisation libératrice*, piloté par Lubala Mugisho Kaza, alors conseiller juridique de l'ECZ.

Le but de ce programme était, selon Mundy, d'aider les pasteurs et les fidèles protestants, à connaître leurs droits en tant que citoyens, afin de les revendiquer en cas de leur violation, et de défendre la cause des

---

ont comme sources les différents rapports sectoriels, mensuels, trimestriels, semestriels ou annuels présentés en bas des pages ou dans la bibliographie.

<sup>38</sup> Il faut préciser que la première République dirigée par Joseph Kasavubu et Patrice Emery Lumumba était multipartite. C'est lorsqu'il accède à la magistrature suprême à l'issue du coup d'Etat en 1965 que Mobutu instaure le monopartisme faisant du MPR parti-Etat. C'est le 24 avril 1990 que le MPR a cessé d'être parti unique pendant le règne de Mobutu.

<sup>39</sup> Ch. Mayao Chemupenge, « Rapport de stage inédit effectué à Héritiers de la justice du 30 janvier au 28 mars 2006 », p. 2.

<sup>40</sup> Mundy Mwenelusiba, Chargé d'Evangélisation et Vie de l'Eglise à l'ECC/ Sud -Kivu, interview accordée à Bukavu, le 28 août 2006.

victimes de violation des DH<sup>41</sup>. Cette explication montre que la création d'une structure de promotion et de défense des DH par les protestants du Sud-Kivu n'est pas, comme le prétend Charles Mayao, l'initiative personnelle de Lubala Mugisho Kaza, en tant qu'avocat près la cours d'appel de Bukavu<sup>42</sup>, mais une inspiration du programme d'évangélisation libératrice de l'ECC / Sud-Kivu, que ce dernier pilotait en sa qualité de conseiller juridique de l'ECZ à l'époque. Lubala Mugisho Kaza le confirme d'ailleurs dans cette déclaration:

*A l'époque, tout a commencé lorsque moi, le Révérend Lukeba Mulamba, le Révérend Mundy Mwenelusiba et le Révérend Totoro, respectivement conseiller juridique de l'ECZ, président, vice président de l'ECZ et Représentant Légal de la 5<sup>ème</sup> CELZA, avons fait, dans toutes les zones de la région du Sud-Kivu, des descentes de sensibilisation de la population sur les Droits de l'Homme, à travers le programme évangélisation libératrice [...]. La création de Héritiers de la Justice a même été décidée lors d'un comité exécutif de l'ECZ/ Sud Kivu<sup>43</sup>».*

Il a fallu attendre 1993<sup>44</sup> pour que les laïcs protestants (juristes, sociologues, psychopédagogues, théologiens) rendent le programme autonome vis-à-vis de l'ECC sous la dénomination *Héritiers de la Justice* tirée du passage d'Hébreux 11, 7. A partir de cette année, l'ECC n'est que le tuteur moral de l'association.

Cette «privatisation» du programme *évangélisation libératrice* par les laïcs, sous le nom de HJ, est confirmée par l'article premier des statuts qui dispose : *Entre les soussignés et ceux qui adhéreront aux présents statuts, et conformément au décret-loi du 18 septembre 1965, il*

---

<sup>41</sup> Enquête déjà cité, interview accordé à Bukavu, le 28 août 2006.

<sup>42</sup> Ch. Mayao Shemupenge, *Op. cit.*, p. 2.

<sup>43</sup> Lubala Mugisho Kaza, Président d'Héritiers de la Justice, interview accordée à Bukavu, le 25 août 2006.

<sup>44</sup> La considération de 1993 comme année de privatisation de l'association est justifiée par le fait que les statuts de l'association ont été signés par ses fondateurs le 08 juin 1993 et son acte notarial date du même jour.



est constitué une association sans but lucratif dénommée « *HERITIERS DE LA JUSTICE* »<sup>45</sup>. Et par la note de présentation de l'association qui ajoute : *Héritiers de la Justice a été fondée par trois personnalités de la région, soucieuses du niveau de répression des populations civiles sous le régime Mobutu ainsi que du degré d'ignorance dans laquelle croupissaient ces personnes*<sup>46</sup>.

S'agissant de l'inscription *service des Eglises protestantes pour les Droits Humains et la Paix* que porte le papier en-tête de l'association, trois explications sont données :

- Pour Bahati Namwira<sup>47</sup>, elle se justifie par le fait que l'association a été créée et est gérée par les laïcs protestants ;
- Pour Mundy Mwanelusiba<sup>48</sup>, elle se justifie par le fait qu'elle est l'émanation du programme *Evangélisation libératrice* créé par l'ECC ; et
- Pour Moïse Rwabira Makubuli, elle se justifie par le fait que l'Association est d'inspiration chrétienne<sup>49</sup>.

A tout prendre, la justification que donne Mundy s'accorde mieux avec les origines de l'association et la responsabilité morale que l'ECC assume vis-à-vis de Héritiers de la Justice.

En ce qui concerne son rayon d'action, l'association travaille dans l'ensemble de la Province du Sud-Kivu et dans la ville Province de Kinshasa, où elle venait de commencer les activités d'éducation à la paix dans les écoles, après une session de formation des inspecteurs et gestionnaires d'écoles primaires et secondaires en 2007. Comme le précise Moïse Rwabira, compte tenu du contexte prévalant dans la sous-région des Grands Lacs africains, les actions de l'association ont

---

<sup>45</sup> Art. 1<sup>er</sup> des statuts de HJ, p. 2.

<sup>46</sup> « Découvrez Héritiers de la Justice » in [www.heritiers.org](http://www.heritiers.org).

<sup>47</sup> Bahati Namwira, Secrétaire Exécutif a. i. de HJ, Interview accordé à Bukavu, le 15 août 2006.

<sup>48</sup> Mundy Mwanelusiba, Enquête déjà citée.

<sup>49</sup> M. Rwabira Makubuli, *Op. cit.*, p. 7.

débordé la dimension provinciale pour atteindre les niveaux régional et international<sup>50</sup>.

Selon les Statuts de l'association, HJ a un double but :

- Rendre le faible fort, pour qu'il revendique lui-même ses droits au quotidien ;
- Promouvoir la justice, la cohésion sociale et la force critique individuelle et collective, pour une société de paix véritable<sup>51</sup>.

Quant à l'objet social de départ, l'article 6 des statuts de l'association montre que la création de HJ poursuivait les objectifs ci-après :

- Promouvoir, dans la communauté de base, une justice équitable qui engendre l'harmonie collective et une culture des DH et de la démocratie par la formation, l'information et la sensibilisation ;
- Aider l'Eglise et les autres organisations de base dans la recherche des réponses aux questions juridiques, notamment par des consultations périodiques, systématiques ou épisodiques, par la fourniture des textes légaux ou réglementaires et par des consultations écrites ;
- Appuyer les revendications des victimes et combattre les violations des DH par la non-violence évangélique ;
- Accorder une assistance juridique aux groupes sociaux vulnérables (indigents, minorités, exclus, réfugiés, etc.), spécialement aux femmes et aux enfants ; et
- Favoriser les échanges d'expériences entre organismes régionaux et internationaux ayant des objectifs similaires<sup>52</sup>.

Par ailleurs, même si les objectifs opérationnels de chaque programme de l'association varient selon la situation sécuritaire, des DH, de la paix et selon les besoins de la population au niveau local, ils sont toujours inspirés et orientés par ces buts et objectifs fixés par l'association à sa création.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>51</sup> [www.heritiers.org](http://www.heritiers.org) du 7 novembre 2008.

<sup>52</sup> Statuts d'Héritiers de la Justice, Art. 6, pp. 2-3.

Les mêmes statuts de l'association précisent que HJ a trois organes : l'Assemblée Générale, le Conseil d'Administration et le comité directeur.

A ce jour, HJ emploie 19 agents, répartis de la manière suivante dans les différents programmes et services : 1 Secrétaire exécutif a.i., 1 Comptable, 1 Caissier, 4 animateurs chargés du programme campagne et communication (PCC), 1 animateur chargé du programme formation et renforcement institutionnel (PFRI), 2 animateurs chargés du programme femme et enfant (PFE), 3 animateurs chargés du Programme Aide légale, Protection et Recherche (PAPR), 2 Vigiles, 2 Chauffeurs, 1 Réceptionniste et 1 huissier.

### **1.1.2 Organisation**

Selon l'organigramme de HJ, cette institution est constituée de quatre organes dont l'Assemblée Générale, le Conseil d'Administration, le Secrétariat Exécutif et les différents programmes.

#### **1.1.2. Fonctionnement**

L'engagement de HJ dans la protection des DH se réalise à travers quatre programmes coordonnés par le secrétariat exécutif de l'association. Il s'agit des programmes suivants : Programme Aide légale, Protection et Recherche (PAPR) ; Programme Campagne et Communication (PCC) ; Programme Formation et Renforcement Institutionnel (PFRI) ainsi que Programme Femme et Enfant (PFE)<sup>53</sup>.

##### ***1.1.3.a. Programme Aide légale, Protection et Recherche***

Le PAPR est le service de HJ créé en 1991. Il est le plus ancien des programmes de l'association.

---

<sup>53</sup> Les données relatives aux différents programmes de HJ nous ont été fournies par les rapports semestriels et/ou annuels (2005, 2006, 2007 et 2008) de chaque programme.

*1.1.3.a.i. But et objectifs du programme*

Ce programme a pour but l'amélioration de la situation des DH dans la Province. Il poursuit les objectifs suivants : contribuer à la réduction des cas de détention arbitraire, au réconfort des défenseurs des DH, au rétablissement de la cohésion sociale, aux actions de poursuite et de campagne ainsi qu'au soulagement des indigents et victimes de violations des DH, sensibiliser l'opinion locale, nationale et internationale sur la situation des DH, et interpeller les autorités sur les cas des violations des DH.

*1.1.3.a.ii. Activités*

Le PAPR a pour activités :

- Assister juridiquement et judiciairement les indigents et victimes des violations des DH;
- Accueillir, écouter et orienter les indigents et les victimes des violations des DH;
- Accompanyer et réaliser les médiations ;
- Appliquer les mécanismes non violents de revendication des DH;
- Mener les recherches sur les cas de violation des DH et sur les thèmes y relatifs ;
- Répondre par (ou mener) des actions non violentes par rapport aux cas de violation des DH;
- Elaborer le rapport des violations des DH;
- Assister les défenseurs des DH en danger ;
- Etablir des contacts;
- Surveiller systématiquement la situation des DH;
- Documenter les faits des violations des DH;
- Analyser les informations collectées et en vérifier les allégations;
- Participer à l'enregistrement des émissions et aux sessions de formation sur les DH;
- Assurer la médiation entre personnes ou groupes en conflit et assurer la sécurité des défenseurs des DH;

- Eduquer à la résolution pacifique des conflits à travers le dialogue et la non violence;
- Localiser les lieux de détention et militer pour l'amélioration des conditions carcérales ; et
- Assister les détenus.

*1.1.3.a.iii. Stratégies de travail*

Pour atteindre ses objectifs, le PAPR utilise les stratégies suivantes:

- Collection et traitement des informations collectées sur la violation des DH;
- Plaidoirie ;
- Enquêtes et investigations dans le domaine des DH :
- Assistance juridique et judiciaire des victimes de violation des DH ;
- Ecoute et conduite de médiation entre les personnes ou les parties en conflit ;
- Visites des lieux de détention ;
- Recherches sur les cas de viols et violences faites aux femmes ;
- Protection des défenseurs des DH.

*1.1.3.a.iv. Réalisations du programme*

Les réalisations du PAPR dans le domaine de la protection des DH sont nombreuses. Les rapports sectoriels du programme<sup>54</sup> montrent que HJ, à travers ce programme, jouit de la confiance de la population, qui le consulte pour la protection et la défense de ses droits, ainsi que pour la conciliation, la médiation et la réconciliation en cas de conflit.

S'agissant de la provenance de la population qui consulte l'association pour une médiation et/ou un accompagnement juridique ou judiciaire, le même rapport cite tous les Territoires de la Province du Sud-Kivu.

---

<sup>54</sup> Héritiers de la Justice, Programme Aide légale, Protection et Recherche, « Rapports sectoriels annuels, janvier 2005 à décembre 2008 », p. 15.

Dans le domaine de la protection des DH, le programme assiste la population victime des violations des DH. C'est dans ce sens que de 2005 à 2008, HJ a géré et suivi 401 dossiers judiciaires dans les instances judiciaires de la Province<sup>55</sup>. Le tableau n° 1 ci-dessous présente mieux ces dossiers :

---

<sup>55</sup> PAPER, « Rapport synoptique 2005-2008, Bukavu, 26 mars 2009 ».

**Tableau n° 1** : Réalisation d'Héritiers de la Justice dans la défense des DH de 2005 à 2008<sup>56</sup>

Années \ Affaires	Affaires jugées		Affaires non jugées	Total
	Gagnées	perdues		
2005	19	4	<b>91</b>	114
2006	15	2	<b>77</b>	94
2007	18	3	<b>82</b>	103
2008	9	0	<b>81</b>	90
Total	<b>70</b>		<b>331</b>	<b>401</b>
%	<i>17</i>		<b>83</b>	<i>100</i>

<sup>56</sup> Même si, lors de la séance de validation, les agents de Héritiers de la justice présents ont dit que la diminution de l'effectif des dossiers judiciaires que l'association a gérés en 2008 démontre de la diminution des cas de violations des DH, nos recherches ont démontré que cette diminution se justifie plutôt par le découragement des victimes des violations des DH qui, informés par les clients de Héritiers de la Justice, dont les affaires sont restées sans jugement et / ou dont les jugements prononcés n'ont jamais été exécutés, n'ont plus le courage de consulter l'association de peur de perdre leur temps, étant donné que l'intervention de HJ allait d'échec en échec. C'est ce qu'ont démontré les faits suivants :

- En 2005, 80 % des dossiers sont restés sans jugement et 74% des procès gagnés sont restés sans exécution ;
- En 2006, 82 % des dossiers sont restés sans jugement et 80 % des procès gagnés sont restés sans exécution ;
- En 2007, 80 % des dossiers introduits sont restés sans jugement et 89 % des procès gagnés sont restés sans exécution
- En 2008, 90 % des dossiers suivis pas HJ sont restés sans jugement et 89 % des procès gagnés sont restés sans exécution (Cfr. Tableaux n° 1 et 2).

Tableau n° 2 : Exécution des procès gagnés par Héritiers de la Justice

Affaires Années	Procès gagnés		Total
	Exécutés	Non exécutés	
2005	5	14	19
2006	3	12	15
2007	2	16	18
2008	1	8	9
Total	11	50	61
%	18	82	100

Les résultats des tableaux n° 1 et n° 2 ci-dessus accusent le dysfonctionnement de l'appareil judiciaire congolais comme responsable de la recrudescence des violations des DH, de la violence et de la justice populaire au Sud-Kivu. Lorsque les dossiers judiciaires restent sans jugement et les procès gagnés sans exécution, les victimes des violations de leurs droits ne peuvent que réaliser l'inutilité de recourir à la justice pour revendiquer leurs droits violés et adopter le règlement de compte et la justice populaire comme moyens de protection de leurs droits.

### ***1.1.3.b. Programme Campagne et Communication***

Le PCC a été créé en 2003, après la fusion des Programmes Information et Communication avec celui de Campagne et *Advocacy*. Comme le souligne Bagula Burume<sup>57</sup>, le but de cette fusion était de rendre plus efficace le travail de ces deux programmes, qui étaient complémentaires.

---

<sup>57</sup> Bagula Burume, Animateur au PCC, interview accordée à Bukavu, le 07 août 2006.



*1.1.3.b.i. But et objectifs du Programme*

Le but du programme est de contribuer à la transformation sociale et à la promotion des DH et la paix. C'est pourquoi il poursuit les objectifs suivants :

- Alimenter et sécuriser le site de HJ ;
- Mobiliser et informer la communauté locale, nationale et internationale sur la situation des DH dans la région des Pays des Grands Lacs africains ;
- Informer la population locale sur ses droits et ses devoirs ;
- Contribuer à la disponibilité de l'information ; et
- Accroître la synergie entre les différents programmes de HJ.

*1.1.3.b.ii. Activités du programme*

Le PCC exécute les activités suivantes :

- Production des émissions radiodiffusées *Sauti ya Mama Mnyonge* (la voix de la femme indigente), *Tuitetee Haki* (défendons le droit), *Mimi Kadogo* (moi, l'enfant soldat) et *Haki Yetu* (notre droit) ainsi que des rapports synoptiques, des feuillets Nota Bene, des livrets didactiques, des brochures, des affiches, des *Tee-shirt*, des calendriers, des dépêches et des annonces précoces ;
- Sensibilisation à travers les actions de campagne, *advocacy* et *lobbying*;
- Dissémination de l'information sur les violations des DH ;
- Identification des adresses des maisons des indigents et victimes de violation des DH ;
- Souscription aux abonnements, passation des commandes et achat d'ouvrages ;
- Gestion de la pharmacie de droit et du site de l'association ;
- Participation aux activités d'autres programmes de l'association, aux visites des associations partenaires et au processus de démobilisation des enfants soldats ;

- Entretien du contrat avec les médias locaux et internationaux<sup>58</sup>.

#### *1.1.3.b.iii. Stratégie de travail*

S'agissant des stratégies utilisées par le programme, Bagula Burume<sup>59</sup> cite la sensibilisation de la population, la surveillance, la documentation des faits des violations des DH, les publications, à travers le site de l'association, ainsi que la dénonciation par la radio et les publications des cas de violation des DH.

#### *1.1.3.b.iv. Réalisations du programme*

Le programme a pour mérite d'avoir contribué au changement social du milieu. Ses réalisations sont : la régularité de l'apparition des bulletins et des feuillets, la mise sur pied d'une pharmacie de droits<sup>60</sup> et la production des émissions radiodiffusées sur les DH et la paix.

#### ***1.1.3.c. Programme Formation et Renforcement Institutionnel***

Créé en 2003, le PFRI est le résultat de la fusion des deux anciennes approches de HJ, formation et suivi de terrain, dans le but de mettre en place un programme qui pourra assister le secrétariat exécutif dans l'exercice de ses fonctions.

#### *1.1.3.c.i. But et objectifs du programme*

Le programme a pour but de renforcer les capacités des animateurs des programmes au sein de HJ et des structures partenaires de l'association. C'est la raison pour laquelle il poursuit les objectifs suivants : renforcer les capacités d'action de la société civile, offrir aux organisations non gouvernementales des DH et de paix un cadre

---

<sup>58</sup> Héritiers de la Justice, « Rapport du brainstorming sur les méthodes de travail d'Héritiers de la Justice, Bukavu, du 22 au 23 décembre 2004 ».

<sup>59</sup> Bagula Burume, Enquête déjà cité.

<sup>60</sup> Dans ce programme, la pharmacie des droits désigne exclusivement la Bibliothèque de spécialité. Ce qui n'est pas le cas au sein du PFRI où il désigne la permanence (Bureau) des CMD consultée par les victimes des violations des DH.

d'échange d'expériences, promouvoir les instruments juridiques et les lois nationales ainsi que consolider le niveau d'action des animateurs des CMD.

#### *1.1.3.c.ii. Activités du programme*

Comme activités, le programme planifie et organise différentes formations, tant au niveau national que sous-régional. En plus de cela, il s'occupe de former et de recycler les enseignants et les inspecteurs d'enseignement primaire et secondaire, d'encadrer les CMD, de visiter les organisations partenaires et d'échanger avec elles sur la situation des DH, d'organiser les sessions de formation, les colloques et les conférences, de renforcer les réseaux et les partenariats locaux et de produire les rapports de formation.

#### *1.1.3.c.iii. Stratégies de travail*

Pour atteindre ses objectifs, le programme utilise comme stratégies la formation en salle, la distribution des documents en matière des DH, paix et démocratie, la visite de suivi auprès des ONGs bénéficiaires de formation (CMD, EPP, CDP et PDP), l'appui au fonctionnement des CMD, l'échange des correspondances.

Les bénéficiaires directs du programme sont les agents de HJ, les membres des CMD, les ONGs locales des DH, les enseignants pour la paix. Les bénéficiaires indirects du programme sont les victimes de violations des DH, les autorités politico administratives et les élèves pour la seconde catégorie.

#### *1.1.3.c.iv. Réalisations du programme*

Comme *Héritiers de la Justice* ne peut pas être partout à la fois, elle a installé, depuis 1993, des CMD qui sont des structures de relais à la base, dont les responsables et animateurs bénéficient des formations de

la part de HJ. C'est ce que souligne Déodatte Cikwanine, dans son rapport de stage<sup>61</sup>.

En installant les CMD, HJ ne tient pas compte des divisions administratives de la province. Le rayon d'action de chaque CMD dépend donc de sa capacité de s'étendre et de créer des sous CMD.

Dans son analyse, Gérard Kwigwasa<sup>62</sup> définit le CMD et présente son mode d'installation comme un regroupement de personnes dont les principales attributions sont la médiation et la protection des DH. Ses membres et animateurs sont issus de différentes couches sociales, sans discrimination de quelque nature que ce soit. Le rôle des CMD est de contribuer à la cohésion sociale à travers la gestion des conflits au sein des communautés de base, la protection et la promotion des DH violés par le pouvoir ou ses représentants, la dénonciation et la documentation des cas de violation des DH, la formation et l'information de la population sur ses droits et sur la procédure légale de revendication de ses droits selon le principe de la non violence évangélique. C'est dans ce sens que la médiation est la stratégie la plus privilégiée dans la gestion des conflits par les CMD.

Pour atteindre sa mission, HJ promeut la justice et la cohésion sociales par la réalisation du « gendarme social » et d'« artisans de paix », qui sont des personnes morales ou physiques, dont les principes fondamentaux et d'action stipulent que l'évangile libère l'homme et le conduit à agir avec un profond respect de ses semblables, que la connaissance de ses droits demeure l'un des sentiers qui débouchent sur leur reconnaissance, que chaque individu dispose du devoir/droit d'exiger le respect des droits de ses semblables, que la vraie justice est

---

<sup>61</sup>D. Cikwanine Kulimushi, 2005, « Héritiers de la Justice et la lutte contre les viols et violences faits aux femmes (Cas de la Province du Sud -Kivu) », Rapport de stage effectué du 13 décembre 2004 au 15 janvier, p.6.

<sup>62</sup> PFRI, « Les Comites de Médiation et de Défense des Droits Humains (CMD) : Etat des lieux et perspectives après dix ans d'âge. Analyse de Gérard Kwigwasa Nakahuga, animateur du Programme Formation et Renforcement Institutionnel, septembre 2005 », p. 2.

celle qui est consentie librement par les parties et réconcilie les hommes appelés à vivre dans la joie et l'entraide en société ainsi que dans le respect des droits et libertés de chaque personne, de la sécurité collective, de la morale et de l'intérêt commun. Il faut noter que l'appellation « artisan de paix » convient mieux aux membres des CMD préalablement formés par HJ.

En ce qui concerne la genèse des CMD, Gérard Kwigwasa<sup>63</sup> observe que les membres de l'équipe exécutive de HJ, chargés de la structuration de la base, procédaient par des réunions de sensibilisation à travers les Eglises et autres structures connexes. A l'issue de ces séances, la population s'organisait pour mettre sur pied, sur la base d'élections, une équipe de personnes qui constituait désormais le noyau soit provisoire, soit définitif du CMD naissant. Jusqu'en décembre 2008, HJ a réussi à implanter 21 CMD et 44 sous-CMD dans l'ensemble de la Province<sup>64</sup>.

Pour ce qui est de l'encadrement des CMD, il relève de la responsabilité du PFRI, appuyé par les autres programmes de l'association. Il se fait selon le protocole d'accord signé entre HJ et chaque CDM.

Selon Gérard Kwigwasa, la formation et le mandat des responsables des CMD, ainsi que leur structuration, se font de la manière suivante :

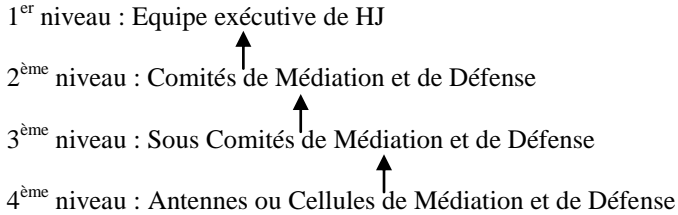
*De la formation des membres des CMD* : elle est constituée de divers modules utiles à l'exercice de leur travail d'Artisans de paix et activistes des DH.

*De l'organisation des CMD* : Chaque CMD s'organise à sa manière. Cependant, dans l'ensemble, chaque CMD a un Président, un Vice-président, un Secrétaire, un Trésorier et des conseillers. Ce qui fait que le rapport entre HJ et les CMD est structuré à quatre niveaux :

---

<sup>63</sup> G. KWIGASA, *Op. cit.*, p. 2.

<sup>64</sup> PFRI, Rapport sectoriel 2005, *Op. cit.*, p. 4.



Mais, contrairement à cette présentation<sup>65</sup>, nous avons constaté que seul le CMD d'Uvira possède un organigramme et un R.O.I. clairs mis en application (les autres CMD travaillent sans organigramme et sans ROI).

Les animateurs des CMD sont des volontaires reconnus dans leurs milieux respectifs comme leaders locaux : agents d'évangélisation et laïcs (fonctionnaires, enseignants, membres du personnel médical, commerçants, femmes). Seules l'appartenance à la classe du pouvoir public et l'immoralité manifeste constituent des freins à l'adhésion au CMD.

Pour s'inscrire à l'idéal de HJ, les CMD se sont accordés sur l'accompagnement des populations victimes d'abus et violations des DH, en recourant à la sensibilisation et à la conscientisation des populations en matières des DH, de la défense des droits de la personne (canaliser les revendications), de l'éducation sur la démocratie et sur les droits et devoirs de la personne, de la médiation, de la supervision des *Pharmacies de droits*, de l'organisation et de l'animation des *Barza juridiques*.

Outre les CMD, le PFRI encadre, comme structures de relais à la base, les Barza juridiques et les pharmacies de droits. Par *Barza juridique*, Gérard Kwigwasa<sup>66</sup> entend des rencontres foraines organisées périodiquement par un CMD pour diverses raisons, notamment un

---

<sup>65</sup>Les CMD fonctionnent comme des structures autonomes par rapport à HJ à qui ils sont liés par un protocole de collaboration contresigné par le Secrétaire exécutif de HJ et le Président de chaque CMD.

<sup>66</sup>G. Kwigwassa, *Op. cit.*, p. 9.

échange d'informations sur la situation des DH dans la contrée, une initiation et une formation progressive du *gendarme social* dans le chef de la population, ainsi qu'une éducation populaire à la culture démocratique, sur les DH et les devoirs du citoyen en utilisant la sagesse africaine comme support de vulgarisation.

En ce qui concerne la Pharmacie de droit, Moïse Rwabirwa<sup>67</sup> dit que ce terme, inspiré du monde médical, désigne la permanence (Bureau) des CMD, assurée à tour de rôle par les membres de la structure. Elle est le lieu d'écoute et d'orientation des opprimés et indigents, le cadre où l'on conduit les médiations conciliatrices des parties en conflit et le lieu de documentation en DH, paix et démocratie.

Bien que HJ ait fourni des efforts pour la formation des membres des CMD, l'adhésion quotidienne des nouveaux membres rend difficile la formation de tous les membres des CMD. C'est pourquoi, chaque année, HJ organise des sessions de formation et de recyclage des membres des CMD.

#### ***1.1.3.d. Programme Femme et Enfant***

Contrairement à ce qu'écrit Moïse Rwabira<sup>68</sup>, qui situe en 2000 la création du programme de promotion de la paix piloté par PFE, les origines de ce programme remontent à 1994. S'agissant des circonstances qui ont motivé cette création, Paulin Kisangula renseigne :

*L'expérience de Héritiers de la Justice dans le domaine d'éducation à la paix dans les écoles remonte à l'année 1994, lors de la guerre fratricide qu'a connue le Rwanda. Dans la marée humaine de réfugiés qui avaient réussi à traverser la frontière de la RD Congo, Zaïre à l'époque, Héritiers de la Justice avait récupéré certains enfants non accompagnés et les avait encadrés dans le « Centre Espoir ». Dans ce centre, contrairement à ce qui se passait au Rwanda, où les frères*

---

<sup>67</sup> M. RWABIRA MAKUBULI, *Op.cit.*, p. 28.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 30.

*s'entretenaient sur des stéréotypes de faciès, ces enfants non accompagnés vivaient en parfaite harmonie. Cette situation engendra l'idée, pour Héritiers de la Justice, d'aider les enfants à s'engager activement et inévitablement dans le travail de la pacification et de la reconstruction du pays, sans tenir compte du temps que cela va prendre ni du sacrifice que cela va coûter ni même de la difficulté de la tâche à accomplir. Les enfants doivent éradiquer dans leurs esprits les tendances déshumanisantes leurs laissées par les guerres pour espérer arriver à un Congo pacifié demain<sup>69</sup>.*

C'est de là qu'est né le programme de promotion de la paix auprès des enfants, qui a débuté avec 8 écoles, puis s'est successivement élargi à 16, 26 et 40 écoles. Le programme encadre actuellement 1.154 écoles regroupées dans 20 points focaux à travers la Province<sup>70</sup>. Précisons que le centre de promotion de la paix auprès des femmes et enfants n'est pas une structure à part, mais il désigne l'ensemble d'activités de promotion de la paix menées en faveur de ces deux catégories vulnérables de la population<sup>71</sup>.

#### *1.1.3.d.i. But et objectifs du programme*

Le PFE a pour but de promouvoir la culture de la paix et des DH auprès des enfants et des femmes. Ces objectifs consistent à contribuer à l'édification d'une société de paix à partir des enfants, au renforcement des capacités d'intervention des femmes démunies membres des Paillotes de Paix (PDP), ainsi qu'à l'accroissement de la synergie et de la complémentarité entre les programmes et à l'éducation à la démocratie et à la participation citoyenne.

---

<sup>69</sup> Paulin Kisangula, « L'éducation à la paix à travers l'école. Une expérience de Héritiers de la Justice », Exposé présenté au séminaire atelier organisé par RIO, Bukavu, le 19 juillet, 2006.

<sup>70</sup> Ch. Bilulu, Responsable du PFE, interview accordée à Bukavu, le 18 août 2009.

<sup>71</sup> D. Cikwanine, *Op. cit.*, p. 8.



*1.1.3.d.ii. Les activités du programme*

Pour atteindre ses objectifs, le PFE procède par l'information et la formation des femmes démunies et marginalisées regroupées en PDP, les enseignants, les élèves ainsi que les parents d'élèves des EPP aux DH et à la paix ; la visite des écoles pour la paix et les PDP ; l'accompagnement des Clubs De Paix (CDP) des écoles et des quartiers ; l'organisation des échanges inter CDP, les projections des films, les écoles de parents, les campagnes de sensibilisation et les journées de réflexion ; la création, l'organisation et le suivi des CDP ; la documentation sur les cas des viols et violences sexuelles, et la participation aux activités des autres programmes de l'association.

*1.1.3.d.iii. Les stratégies de travail*

Pour réaliser ces activités, le PFE fait usage des stratégies suivantes :

- Organisation des ateliers de travail avec les différents éducateurs sur les stratégies d'éducation des enfants à la paix, des ECOPA, des sessions de formation des enseignants sur la paix et des journées de réflexion sur l'enfant et la paix ;
- Mise au point, production et diffusion d'un guide pédagogique et d'autres supports pédagogiques d'éducation des enfants aux DH et à la paix ;
- Enseignement des notions des DH et de paix dans les écoles ;
- Publication des bulletins *Salaam* ;
- Production et animation des émissions radiodiffusées avec les enfants et les PDP ;
- Célébration de la journée internationale de la paix, le 21 septembre, et celle de l'enfant africain, le 16 juin de chaque année.

*1.1.3.d.iv. Les réalisations du programme*

Depuis sa création, le programme a déjà réussi à mettre sur pied, à travers la province, les structures relais et activités ci-dessous :

- *Les écoles pour la paix* (EPP) : depuis sa création jusqu'à décembre 2008,<sup>72</sup> le programme a réussi à parsemer, à travers la Province, 20 points focaux comptant 1. 154 écoles pour la paix, avec un effectif de 1. 822 enseignants formés (dont 1. 465 hommes et 357 femmes) et 80. 278 enfants (dont 66. 940 garçons et 13. 338 filles) en DH et paix. Il s'agit donc d'un effectif global de 82. 100 personnes formées sur les DH, sur la paix et sur la démocratie à travers les écoles, sans compter les parents de ces élèves encadrés à travers les ECOPA.

A chaque école pour la paix, le PFE a distribué, en plus de la formation des enseignants pour la paix, les supports pédagogiques suivants : la Convention relative aux droits de l'enfant, la Constitution de la RD Congo, la loi électorale, le guide pédagogique de l'éducation des enfants aux DH et à la paix, le pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, les rapports synoptiques de la situation sécuritaire et des DH dans la province et dans la région des pays des Grands Lacs africains, les bulletins d'information sur la paix et les DH, les *Nota Bene*, les *Salam*, les recueils de poèmes des enfants sur la paix et les DH, le pacte international des DH, les grandes dates des journées nationales et internationales de la paix, de l'enfant africain, les rapports et les modules de formation sur les DH et la paix ainsi que de l'argent pour permettre aux participants aux séminaires de formation d'organiser des séances de restitution-formation dans leurs écoles et points focaux respectifs.

Parmi ces manuels, quatre instruments juridiques font l'objet de socialisation juridique et sont distribués à toutes les EPP. Il s'agit des copies de la Constitution de la RD Congo, de la Convention relative aux droits de l'enfant, de la loi électorale et du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Ces ouvrages servent à la fois de support pédagogique et de pharmacie de droit dans les milieux où sont implantées les EPP. C'est ce qui justifie le fait qu'à part les

---

<sup>72</sup> Ch. Bilulu, enquête déjà citée.

enseignants et les élèves des EPP, la population locale puisse également consulter ces instruments juridiques pour son information. Depuis la création du programme jusqu'en décembre 2008, le PFE a réussi à distribuer 5. 000 copies d'instruments juridiques dans les 1. 154 EPP. C'est ce qui ressort du tableau ci-dessous.

**Tableau n° 3 :** Distribution des instruments juridiques dans les points focaux<sup>73</sup>

<b>AXE BUKAVU ET SES ENVIRONS</b>					
N°	<i>Point focal</i>	<i>Nbre. documents reçus</i>			
		<b>A</b>	<b>B</b>	<b>C</b>	<b>D</b>
01	Ibanda I	222	111	111	111
02	Ibanda II	112	56	56	56
03	Kadutu	142	71	71	71
04	Bideka	90	45	45	45
05	Kabare	80	40	40	40
06	Kaziba	106	53	53	53
07	Katana	78	39	39	39
08	Kavumu	80	40	40	40
09	Bagira	142	71	71	71
10	Mumoshon- Nyangezi	94	47	47	47
<b>TOTAL</b>		<b>1146</b>	<b>573</b>	<b>573</b>	<b>573</b>

<sup>73</sup>A = Constitution de la République.

B = Convention relative aux droits de l'enfant.

C = Loi électorale.

D = Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels.

<b>AXE PLAINE DE LA RUZIZI-FIZI</b>					
N°	Point focal	Nbre. doc. Reçus			
		<b>A</b>	<b>B</b>	<b>C</b>	<b>D</b>
01	Kamanyola	70	35	35	35
02	Luvungi	90	45	45	45
03	Lemera	54	27	27	27
04	Sange	66	33	33	33
05	Kiliba	86	43	43	43
06	Uvira	178	89	89	89
07	Mboko-Nundu	74	37	37	37
08	Baraka	110	55	55	55
09	Fizi	88	44	44	44
10	Makobola	38	19	19	19
<b>TOTAL</b>		<b>854</b>	<b>427</b>	<b>427</b>	<b>427</b>

De ce tableau, il ressort que HJ a distribué un total de 2.000 copies de la Constitution de la RD Congo, 1.000 copies de CDE, 1.000 copies de la loi électorale de la RD Congo et 1.000 copies de PIDESC distribuées dans les écoles de paix, partenaires de HJ. Avant de distribuer les différents manuels des lois et conventions aux écoles de paix, l'association commence par organiser des sessions de formation en faveur des enseignants, des préfets des études et des inspecteurs d'enseignement primaire et secondaire sur ces manuels et leur utilisation.

- *Les paillotes de paix* (PDP) regroupent les femmes marginalisées que HJ encadre pour les aider à connaître leurs droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels. La plupart d'entre elles sont soit des veuves, soit des divorcées ou des femmes vivant seules.
- *Les écoles de parents* (ECOPA) sont un cadre de formation et d'information des parents d'élèves des EPP. A travers ce cadre, le PFE sensibilise les parents sur les droits de l'enfant (CDE), les DH,

les mécanismes de transformation des conflits, la coexistence pacifique et le processus de paix en cours en RD Congo.

- *Les Club de paix (CDP)* regroupent les enfants issus des écoles pour la paix, à travers les camps d'entraînement à la paix, l'émission « *L'enfant et la paix* », la production des œuvres littéraires (poèmes) et artistiques (dessins), des saynètes, des pièces théâtrales par les enfants, la production du bulletin mensuel *Salaam* et la célébration de la journée internationale de la Paix (le 21 septembre de chaque année).
- *Diffusion des émissions sur la paix et les DH sur les ondes de la RTNC Bukavu et Uvira ainsi que sur les ondes de la Radio Umoja (unité) de Kaziba*<sup>74</sup>.

Soulignons que les différents programmes de HJ sont coordonnés par un Secrétariat Exécutif chargé d'assurer un meilleur service administratif, de capitaliser les données, de renforcer l'interaction entre les différents programmes, de contribuer à l'efficacité du plan et à la facilitation du fonctionnement des programmes ainsi que de stimuler la productivité et contribuer au renforcement d'une gestion saine<sup>75</sup>.

## **1.2. A travers l'Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées (APRODEPED)**

Cette section présente l'aspect historique, l'organisation, le fonctionnement, les stratégies de travail utilisées et les réalisations de différents programmes de l'APRODEPED dans le domaine de la protection des DH dans la Province du Sud-Kivu<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> PFE, Paix et Démocratie, « Rapport narratif trimestriel juillet-septembre 2006 », *Op. cit.*, pp. 6-7

<sup>75</sup> Héritiers de la Justice, « Plan de renforcement institutionnel et organisationnel de Héritiers de la Justice (Plan PRIO-CCI), inédits, mars 2005 », pp. 7-11.

<sup>76</sup> Outre les données à nous fournies par les responsables des différents programmes et des structures relais à la base à travers le questionnaire et les

### 1.2.1. Aspects historiques

L'APRODEPED est une association sans but lucratif, apolitique et d'obédience chrétienne.

Créée le 31 juillet 1996, à Bukavu, par les laïcs et prêtres catholiques, cette association a obtenu la personnalité civile par l'autorisation n° Just. G.S. 112/S-KV/780.99 de la Division provinciale du ministère de la Justice et garde des sceaux du Sud-Kivu. Elle est dotée de la personnalité juridique par l'arrêté ministériel n° 106/CAB/MIN/J/2006.

Ayant son siège social au n° 12 sur l'Avenue de la cathédrale, Commune d'Ibanda, ville de Bukavu, Province du Sud-Kivu ; l'APRODEPED a pour but principal d'assurer la promotion et la défense des DH à l'Est de la République Démocratique du Congo. C'est dans ce cadre qu'elle se présente comme la voix des sans voix, protégeant ainsi les droits des personnes défavorisées.

Selon Marcelin Mambo Sherula, par personnes défavorisées, APRODEPED entend les indigents, les détenus, les orphelins, les enfants de la rue, les veuves, les réfugiés, les minorités, les handicapés et les vieillards délaissés. Il s'agit de toute personne dont les droits sont

---

interviews, les autres données (même celles des tableaux) ont comme sources les rapports suivants :

- APRODEPED, janvier 2006, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des Droits de l'Homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la Province du Sud-Kivu RD CONGO, rapport annuel d'activités du 1<sup>er</sup> janvier 2003 au 31 décembre 2005, Projet n° 148-005/1017Z financé par MISEREOR;
- APRODEPED, mars 2007, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des Droits de l'Homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la Province du Sud-Kivu RD CONGO, « Rapport annuel d'activités du 1<sup>er</sup> janvier au 31 décembre 2006, Projet n° 148-005/1065 financé par MISEREOR » ;
- APRODEPED, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des droits de l'homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la province du Sud-Kivu-RD Congo, « Rapport triennal d'activités / projet 148-005/1065, du 1<sup>er</sup> janvier 2006 au 31 décembre 2008 », p. 6.

violés et qui se trouve dans l'incapacité et/ou l'impossibilité de les défendre<sup>77</sup>.

S'agissant des circonstances qui ont motivé les catholiques du Sud-Kivu à créer l'APRODEPED, il y a lieu de citer quelques faits tels que la multiplicité d'arrestations et de détentions arbitraires et illégales, la soumission des prisonniers et autres détenus à la torture et à d'autres traitements cruels, inhumains et dégradants, l'inaccessibilité des indigents et autres personnes démunies à une justice juste et équitable à cause notamment du manque de moyens financiers pour se faire assister par un avocat, la prolifération des lieux de détention illégaux et inconnus, l'érection des lieux de supplice dans les prisons et autres maisons de détention, la déshumanisation des conditions carcérales au Sud-Kivu, l'éloignement de la Justice des justiciables, l'ignorance des DH par la population.

Quant aux objectifs spécifiques poursuivis par l'association, l'article 7 des statuts en détermine seize, dont :

- Faciliter un meilleur accès à la justice et aux services administratifs sur une base égalitaire aux démunis et aux indigents aux prises avec la justice, aux personnes victimes des diverses violations de leurs droits ainsi qu'à d'autres personnes défavorisées (veuves, orphelins, handicapés, enfants délinquants, personnes discriminées ou marginalisées) ;
- Réaliser le bien-être des personnes défavorisées moyennant une assistance juridique, humanitaire et sociale ;
- Vulgariser, promouvoir et défendre les DH et les libertés publiques, plus particulièrement des personnes défavorisées tels que garantis par les lois nationales et les instruments internationaux relatifs aux DH ;

---

<sup>77</sup> M. Mambo Sherula, « Rapport de stage effectué à l'APRODEPED du 10 avril au 10 mai 2007 », inédit, Bukavu, p. 3.

- Eduquer la population à la paix, à la démocratie et aux DH afin qu'étant mieux informée sur ses droits, elle puisse s'opposer à leur violation et revendiquer leur respect ;
- Former et recycler les agents publics aux DH, aux libertés publiques et à la gestion saine de la chose publique ;
- Assurer la consultation socio juridique et l'aide judiciaire en faveur des personnes défavorisées aux prises avec la justice devant les instances tant nationales qu'internationales ;
- Appuyer techniquement les avocats *pro deo* désignés d'office pour l'assistance gratuite des indigents en justice ;
- Réhabiliter les infrastructures judiciaires et pénitentiaires, rendre vivable l'univers carcéral et assister judiciairement les détenus, les prisonniers ainsi que toute personne privée de liberté ;
- Prévenir les crimes par des moyens divers ;
- Assurer la resocialisation et l'intégration professionnelle des anciens délinquants, détenus et prisonniers en vue de prévenir une criminalité à répétition ;
- Prévenir et lutter contre tout traitement cruel, inhumain ou dégradant ;
- Assurer la médiation entre personnes ou groupes en conflits en vue de rétablir ou de sauvegarder la paix et l'harmonie sociales ;
- Contribuer à la mise sur pied d'une législation spécifique pour l'enfance délinquante ;
- Encadrer les anciens mineurs délinquants ainsi que leurs parents afin de diminuer la délinquance juvénile ;
- Promouvoir la recherche scientifique en matière juridique en vue de poser les fondements d'une doctrine juridique favorable et attentive aux DH et aux droits des citoyens les plus démunis ou des personnes défavorisées ;



- Promouvoir le droit à l'environnement des minorités, des peuples autochtones et des personnes victimes des discriminations<sup>78</sup>.

Compte tenu des sollicitations qu'elle obtient, APRODEPED est installée dans les trois provinces qui constituaient l'ancien Kivu, à savoir, les Provinces du Sud-Kivu, du Nord-Kivu et du Maniema.

### **1.2.2. Organisation**

Sur le plan organisationnel, APRODEPED comprend trois principaux organes, dont l'Assemblée générale (organe des décisions), le Conseil d'Administration (qui est l'organe de contrôle) et le Comité de Direction (organe chargé de la gestion courante de l'association et qui supervise les trois programmes ou services de l'Association).

Actuellement l'APRODEPED emploie actuellement 25 agents répartis de la manière suivante : 1 Directeur, 1 Directeur adjoint, 7 Assistants judiciaires et avocats, 3 Agents chargés de la promotion des DH, 1 Agent chargé de l'assistance aux détenus, 1 Comptable, 1 Comptable adjoint, 1 Caissière, 2 Secrétaires chargés du codage et d'encodage, 1 Agent chargé de la documentation, 1 Réceptionniste, 1 Huissier, 1 Vigile et 2 Chauffeurs.

### **1.2.3. Fonctionnement**

Pour atteindre ses objectifs, APRODEPED fonctionne à travers trois programmes dirigés chacun par un juriste expérimenté: le programme de consultation juridique et d'assistance judiciaire aux indigents, aux victimes de violations des DH, de prévention et résolution des conflits, celui d'assistance aux prisonniers et à toute personne privée de liberté ainsi que le programme de promotion des DH, des libertés publiques, de l'éducation au droit, à la paix et à la démocratie.

---

<sup>78</sup> Statuts d'APRODEPED cités par l'APRODEPED, Découvrez APRODEPED, pp. 1-2.

Pour l'efficacité de son action, APRODEPED collabore avec d'autres organisations et associations internationales, nationales et locales ayant comme préoccupation la promotion et la défense des DH. Parmi ses partenaires, nous pouvons citer les associations membres du RADHOSKI, les bureaux sur le terrain des Nations Unies pour les DH, le centre d'information et de solidarité avec l'Afrique à Kinshasa, Amnesty International, Human Right Watch, Law Group International, Pax Christi, Foncaba/Kba, Organisation mondiale contre la torture, MANOS UNIDAS et Dan Church. Quant aux bailleurs de fonds, l'APRODEPED est financée par MISEREOR-Allemagne, Commission européenne et par FONCABA-Belgique.

Consciente qu'elle ne pouvait pas être dans toute la province à la fois, l'APRODEPED a, depuis 2002, créé 19 antennes qui sont des structures de relais et cellules de proximité s'occupant de la promotion et de la défense des DH à la base. Ces cellules sont appelées *Réseaux des Volontaires des Droits de l'Homme*, RVDH en sigle. Dans la province du Sud-Kivu, l'APRODEPED compte actuellement dix neuf RVDH implantés dans les différents territoires de la Province. Chaque RVDH est composé des sous-antennes pour lui permettre de couvrir son rayon d'action. Contrairement aux CMD de HJ, qui sont des organisations autonomes, les RVDH de l'APRODEPED sont des antennes dépendant totalement de celle-ci. Sur le terrain, les RVDH s'occupent de recenser et de dénoncer tous les cas de violations des DH qui se commettent dans leurs contrées respectives, d'élaborer des rapports des cas de violation des DH et de les transmettre à l'APRODEPED, d'intervenir auprès des autorités locales en vue d'obtenir le rétablissement de toute personne victime dans ses droits violés ainsi que de résoudre, par la médiation et l'arbitrage, les conflits opposant deux ou plusieurs personnes<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> E. Kwokwo, ancien Avocat et animateur chargé des RVDH à l'APRODEPED, informations fournies à Bukavu, le 13 novembre 2007. Précisons que E.

Au sujet de la gestion des RVDH, ils sont supervisés par le programme Promotion des DH, de liberté publique et d'éducation aux droits, à la paix et à la démocratie. Quant à leur composition, Mushagalusa Mparara dit que les RVDH sont constitués, pour la plupart, d'enseignants qui bénéficient d'une formation sur les divers DH, des techniques de leur dénonciation et des mécanismes de leur protection<sup>80</sup>. Quant aux critères pour être membre du RVDH, E. Kwokwo précise que tout membre du RVDH doit être sage, capable de travailler dans le bénévolat, de vérifier les faits de violation des DH avant de les dénoncer et d'accompagner les défavorisés, il doit combattre la peur et être incorruptible<sup>81</sup>. Pour permettre aux membres des RVDH de bien remplir leurs tâches, l'APRODEPED organise, chaque année, des sessions de formation et de recyclage en leur faveur.

Cependant, l'exploitation des rapports des différents RVDH nous a révélé que ces structures de relais à la base connaissent plusieurs difficultés dont les principales sont l'insécurité et la victimisation de leurs membres, le manque de moyens de communication et de déplacement, l'instabilité des bureaux due au manque de frais de loyer, le refus de certains responsables politico-administratifs et militaires de collaborer avec les RVDH, la présence de certains membres non formés, le manque de personnalité juridique et de cartes de service, le déficit de l'implication des femmes dans la promotion et la protection des DH, l'insuffisance des fournitures de bureau, le retard avec lequel l'APRODEPED traite les rapports des RVDH, le manque de cadre de travail pour les sous-antennes, la grandeur de rayon d'action, le bénévolat dans lequel travaillent les membres des RVDH et l'insuffisance des initiatives de l'auto-prise en charge.

---

Kwokwo n'est plus avocat conseil au sein de l'APRODEPED depuis début 2009.

<sup>165</sup>Mushagalusa Mparara, « Rapport de stage effectué à l'APRODEPED du 30 septembre au 30 octobre 2003 et du 05 au 17 janvier 2004 », p. 5.

<sup>81</sup> E. Kwokwo, enquêté déjà cité, interview accordée à Bukavu, le 15 juin 2008.

Interrogé sur ce que pense l'APRODEPED pour relever ces défis, E. Kwokwo<sup>82</sup> nous a indiqué les pistes suivantes :

En ce qui concerne le bénévolat, les discussions avec le bailleur des fonds (FONCABA) ont réussi à conclure que trois personnes de chaque RVDH seraient désormais prises en charge financièrement, pour leur permettre d'assurer la permanence au bureau ;

- Face à l'insécurité et à la victimisation des membres des RVDH à cause de leur travail, deux approches sont prévues : la première est de leur demander de collaborer avec les autorités locales et, la seconde, en cas de menace, d'intimidation ou d'arrêt des membres des RVDH, les avocats de l'APRODEPED sont mis à leur disposition pour la plaidoirie et l'accompagnement judiciaire ;
- S'agissant du manque de personnalité juridique et des cartes de service, les RVDH n'ont pas besoin de personnalité juridique, étant donné qu'ils ne sont ni des structures autonomes, ni semi-autonomes. Ils sont des structures de relais à la base, fonctionnant sous le couvert de la personnalité juridique de l'APRODEPED. Le problème de carte se pose avec la mobilité et l'augmentation quotidienne des membres des RVDH. Dans sa philosophie, l'APRODEPED n'accorde que des cartes de service pour une année, évitant l'utilisation abusive de celle-ci par leurs détenteurs. Aussi, il faut une ancienneté d'au moins une année comme membre actif de RVDH pour avoir une carte de service.
- Pour ce qui est du manque de moyens de communication, de déplacement ou de l'instabilité d'adresse des RVDH, l'APRODEPED encourage chaque RVDH à monter de petits projets générateurs de recettes pouvant lui permettre de subvenir à ses besoins primaires. Ces projets une fois conçus, seront financés par l'APRODEPED.

---

<sup>82</sup> Enquête déjà citée, interview accordé à Bukavu, le 23 juin 2008.

***1.2.3.a. Programme de consultation juridique et d'assistance judiciaire aux indigents aux prises avec la justice et aux victimes des violations des Droits de l'Homme***

Ce service figure au premier plan des trois services qu'organise l'APRODEPED. C'est dans l'exercice professionnel d'assistance et de représentation judiciaire que les fondateurs de l'APRODEPED avaient été inspirés par le spectacle désolant qu'offraient quotidiennement les indigents qui perdaient les procès, non parce que leurs allégations n'étaient pas avérées, mais parce qu'ils ne se retrouvaient pas dans les méandres procédurales des procès. Il effectue également le travail d'accompagnement administratif, de résolution pacifique des conflits et celui de lobbying.

La plupart des d'indigents qu'a reçus le service de 2005 à 2008 sont venus consulter pour divers conflits, d'héritage (partage inéquitable des biens), de litiges fonciers (champs, parcelles), de créances (dettes non payées, échéances non respectée), de grossesse (filles rendues enceintes sans que le responsable de la grossesse n'accepte sa responsabilité), d'arrestations et détentions illégales ou arbitraires, individuels de travail, d'homicides volontaires, conjugaux (infidélité, non versement de dot, polygamie, stérilité) ainsi que les conflits parentaux (recherche de paternité et de maternité)<sup>83</sup>.

***1.2.3.a.i. But et objectifs du programme***

En initiant le programme d'assistance judiciaire, d'accompagnement et de résolution pacifique des conflits, l'APRODEPED avait pour but de faciliter aux victimes des violations des DH et aux indigents aux prises avec la justice, un accès égalitaire à la justice et aux services administratifs. C'est pourquoi, le programme poursuit, entre autres, les objectifs suivants:

---

<sup>83</sup> APRODEPED, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des droits de l'homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la province du Sud-Kivu-RD Congo, « Rapport triennal d'activités / projet 148-005/1065, du 1<sup>er</sup> janvier 2006 au 31 décembre 2008 », p. 4.

- Garantir, grâce à une assistance judiciaire gratuite offerte par les avocats-conseils, l'accès à une justice équitable aux indigents, qui sont aux prises avec la justice et aux victimes des violations de leurs droits ;
- Réprimer les auteurs des violations des DH et indemniser les victimes ;
- Rétablir la paix sociale entre les membres de la société ;
- Capaciter et redynamiser les structures de base de l'APRODEPED pour la résolution pacifique des conflits ;
- Résoudre à l'amiable les conflits par les RVDH et l'APRODEPED.

Pour atteindre ces objectifs, le service emploie 7 avocats conseils chargés de médiation, conciliation et d'accompagnement judiciaire des indigents aux prises avec la justice. Pour intervenir et accompagner ces indigents, les avocats conseils commencent par vérifier si la personne est indigente, puis la consultent en fixant son dossier, conformément à la loi qui organise la procédure pénale, civile et à la loi sur l'organisation et la compétence judiciaire. C'est pourquoi, pour être assisté par l'APRODEPED, les indigents doivent se munir d'une attestation d'indigence délivrée par l'autorité politico administrative et peuvent venir seuls, ou se faire accompagner par les membres des RVDH ou par les membres du service d'assistance aux prisonniers et à toute personne privée de liberté.

Dans le cadre de l'accompagnement administratif, il sied de préciser que la plupart des cas susceptibles d'accompagnement administratif viennent soit par dénonciation de l'intéressé pendant les consultations juridiques que l'APRODEPED offre aux indigents, soit par les plaintes des victimes de violation des DH. Une fois saisie, l'APRODEPED offre d'abord des consultations, ensuite elle effectue des descentes sur le lieu pour vérifier la véracité des faits pour les documenter davantage. L'accompagnement administratif concerne souvent de paisibles citoyens ou des discriminés et des marginalisés qui, de par leur rang social ou de

par leur niveau de vie, ou même de par leur niveau intellectuel inférieur, n'ont de facilité ni pour revendiquer, ni pour exercer leurs droits. C'est le cas des paysans agriculteurs inféodés par leurs chefs coutumiers, les veuves et les orphelins déshérités par certains membres de famille, les femmes assujetties par leurs maris ou par leurs coutumes, les paisibles citoyens détenus par le service de sécurité pour divers motifs dont l'atteinte à la sûreté de l'Etat.

S'agissant de la résolution pacifique des conflits à travers la conciliation et la médiation, signalons que cette activité a été initiée à cause des difficultés d'accès à la justice auxquelles sont confrontés les pauvres et d'autres personnes vulnérables qui devenaient de plus en plus nombreuses. Parmi ces difficultés, l'on peut retenir la pauvreté, l'ignorance liée essentiellement à l'analphabétisme, l'éloignement des cours et tribunaux et d'autres services administratifs. Outre ces difficultés, il y a lieu de signaler aussi les maux qui rongent la justice congolaise, à savoir la concussion, le trafic d'influence, la corruption, le déni de justice, le dol, la léthargie, le gangstérisme judiciaire, la procédure judiciaire congolaise très coûteuse et jonchée des pièges et subtilités qu'un pauvre analphabète, ignorant ses droits, ne peut maîtriser.

C'est l'ensemble de ces difficultés qui a motivé l'APRODEPED à privilégier le règlement pacifique des conflits à travers la conciliation et la médiation, en créant des structures de base dans ce domaine d'une part, et en envoyant régulièrement sur le terrain, auprès des dites structures, des avocats et des médiateurs.

Ainsi, les résultats attendus de ce programme sont :

- Que l'accès à une justice équitable soit garanti aux indigents, qui sont aux prises avec la justice, aux victimes des violations des droits, grâce à une assistance judiciaire gratuite de l'APRODEPED à travers ses avocats-conseils ;

- Que les auteurs de violation des DH soient réprimés et les victimes indemnisées ;
- Que la paix sociale soit rétablie entre les membres de la société ;
- Que les structures de base de l'APRODEPED soient redynamisées et capacitées pour la résolution pacifique des conflits ;
- Que les conflits soient amiablement résolus par la médiation des RVDH/APRODEPED.

#### *1.2.3.a.ii. Activités du programme*

Le service de consultation juridique et d'assistance judiciaire aux indigents aux prises avec la justice et aux victimes de violations des DH a comme activités :

- Suivre les dossiers en justice ou accompagnement des indigents devant les instances administratives, policières et militaires ;
- Résoudre pacifiquement les conflits à travers la transaction, la réconciliation et la médiation ;
- Offrir des consultations juridiques dont les étapes sont :
  - conseils et avis juridiques après écoute ;
  - analyse et étude des prétentions des indigents ;
  - correspondances des avocats et contacts juridiques ;
  - vacations et postulations auprès des autorités politiques, administratives, militaires et judiciaires ;
  - représentation et assistance devant les cours et tribunaux civiles et militaires ainsi que des conclusions et des plaidoiries devant les institutions judiciaires ;
  - organisation des séances de conciliation et d'arrangement à l'amiable, création, supervision et formation des membres des RVDH dans les différentes localités.
- Former les agents des trois communes constituant la ville de Bukavu en informatique ;
- Mettre à la disposition de chaque bureau communal un ordinateur et ses périphériques pour le perfectionnement de la qualité du travail ;



- Distribuer les registres de mariage, de décès et de naissance à chaque bureau de l'Etat civil;
- Distribuer, dans chaque prison et maison de détention, 17 catégories de registres dont : le registre de garde à vue, de détention préventive, d'hébergement, des libérables du mois, de libération conditionnelle, de nourrisson, de malade et d'hospitalisation, des évadés et de décès, des évadés repris, de déclaration et pourvue en cassation, d'écrou, de punition et de récompense, des objets saisis et numéraires, de situation journalière, d'événement, d'inventaire de matériels et fournitures ainsi que le registre de mémento de la prison et maison d'arrêt.

Pour réussir dans son action, l'APRODEPED utilise cinq défenseurs judiciaires et sept avocats, qui remplissent les conditions requises pour plaider à tous les niveaux juridiques de leur compétence. Cependant, il sied de préciser qu'en plus de ces cinq défenseurs judiciaires et sept avocats, l'APRODEPED reçoit également les services des avocats-conseils selon les besoins et les milieux. C'est le cas de l'année 2006 où elle a pu utiliser quatre avocats et deux défenseurs judiciaires dans la ville de Bukavu ainsi qu'un avocat et un défenseur judiciaire à Uvira.

#### *1.2.3.a.iii. Stratégie du programme*

Pour assister judiciairement ses clients, APRODEPED organise :

- Chaque jour des permanences juridiques, de lundi à vendredi, dans ses bureaux, où des juristes reçoivent en consultations juridiques les veuves, les orphelins, les indigents aux prises avec la justice et les victimes des violations des DH ;
- Devant tout litige de droit privé, ou ne relevant pas de l'ordre public, les juristes proposent aux parties les procédures de conciliation et leur accordent un accompagnement technique dans le processus. En cas d'échec partiel ou total de la procédure de règlement à l'amiable, la voie judiciaire est empruntée. Dans ce cas, l'APRODEPED met des avocats à la disposition des personnes défavorisées, des indigents

victimes des violations des DH qui ont des droits à faire valoir devant les instances judiciaires ;

- En matière pénale, dans d'autres matières d'ordre public et dans des matières de droit privé où le règlement à l'amiable a échoué, l'APRODEPED engage directement des actions en justice ou auprès des autorités administratives, pour la défense ou la protection des droits des indigents et des victimes des violations des DH.

C'est dans ce cadre que le programme intervient dans les institutions suivantes : les Tribunaux de grande instance de Bukavu et d'Uvira, la Cour d'appel de Bukavu, le Conseil de guerre de garnison, les Parquets de grande instance de Bukavu et d'Uvira, le Parquet général de Bukavu, le Service de sécurité (DSR et ANR), la première Région militaire, l'Inspection provinciale de la police, les Communes et les Territoires du Sud-Kivu, les chefferies et les groupements ainsi que la prison centrale de Bukavu ;

- Création des RVDH comme structures relais à la base chargées de la dénonciation des cas de violation des DH, de la documentation de ces cas et du règlement à l'amiable des conflits.

#### *1.2.3.a.iv. Réalisation du programme*

Selon le rapport annuel 2005 et le rapport triennal d'activités/projet 148-005/1065, du 1<sup>er</sup> janvier 2005 au 31 décembre 2008, les réalisations de l'APRODEPED dans la résolution des conflits par la voie pacifique se présentent de la manière suivante<sup>84</sup> :

---

<sup>84</sup> APRODEPED, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des Droits de l'Homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la province du Sud-Kivu-RD Congo, « Rapport triennal d'activités / projet 148-005/1065, du 1<sup>er</sup> janvier 2006 au 31 décembre 2008 », p. 6.

Tableau n°4 : Réalisation de l' APRODEPED dans la résolution pacifique des conflits

<b>Année</b>	<b>Cas reçus</b>	<b>En cours</b>	<b>Abouties</b>	<b>Echec</b>
2005	483	107	274	102
2006	437	100	250	87
2007	162	68	71	23
2008	149	59	86	04
<b>Total</b>	<b>1231</b>	<b>334</b>	<b>681</b>	<b>216</b>
%	100	<b>27</b>	55	<b>18</b>

Dans le domaine de l'assistance judiciaire aux indigents aux prises avec la justice de 2005 à juin 2008 les réalisations se présentent comme suit<sup>85</sup> :

Tableau n° 5: Réalisation de l'APRODEPED dans l'accompagnement judiciaire des indigents aux prises avec la justice de janvier 2005 à 2008

<b>Affaires</b> <b>Années</b>	<b>Affaires jugées</b>		<b>Affaires non jugées</b>	<b>Total</b>
	<i>Gagnées</i>	<i>Perdus</i>		
2005	64	7	257	328
2006	74	57	366	497
2007	62	9	393	464
2008	68	20	140	228
<b>Total</b>	<b>361</b>		<b>1.156</b>	<b>1.517</b>
%	24		<b>76</b>	100

Parmi les 268 procès gagnés<sup>86</sup>, le tableau ci-dessous montre qu'APRODEPED a réussi à faire exécuter 197 décisions des procès gagnés :

<sup>85</sup> APRODEPED, « Projet 148-005/1065, du 1<sup>er</sup> janvier 2006 au 31 décembre 2008 », *Ibid.*, p. 4.

<sup>86</sup> Même si, lors de la séance de validation, les avocats conseils de l'APRODEPED ont dit que la diminution de l'effectif des dossiers judiciaires que l'association a gérés en 2008 démontre de la diminution des cas de violations des DH, nos recherches ont démontré que cette diminution se justifie plutôt par le découragement des victimes des violations des DH qui, informés

Tableau n° 6 : Exécution des jugements gagnés par APRODEPED de 2005 à 2008

Années \ Affaires	Procès gagnés		Total
	Exécutés	Non Exécutés	
2005	60	4	64
2006	51	23	74
2007	47	15	62
2008	39	29	68
<b>Total</b>	<b>197</b>	<b>71</b>	<b>268</b>
%	74	26	100

Les données des tableaux n° 5 et 6, résumant les réalisations de l'APRODEPED dans l'accompagnement judiciaire des indigents aux prises avec la justice, confirment que c'est le dysfonctionnement de l'appareil judiciaire congolais qui est à la base de la recrudescence des violations des Droits de l'Homme, de la violence et de la justice populaire dans la Province du Sud-Kivu, étant donné l'inutilité que réalise la population quant à la justice comme institution devant garantir et protéger les droits des citoyens en remettant dans leurs droits ceux dont les leurs ont été violés.

---

par les clients de l'APRODEPED dont les affaires sont restées sans jugement et ou dont les jugements prononcés n'ont jamais été exécutés, n'ont plus le courage de consulter l'APRODEPED de peur de perdre inutilement leur temps. C'est ce qu'ont démontré les faits suivants :

- En 2005, 78 % des dossiers suivis par l'APRODEPED sont restés sans jugements ;
- En 2006, 73 % des dossiers suivis par l'APRODEPED sont restés sans jugement ;
- En 2007, 84 % des dossiers suivis par l'APRODEPED sont restés sans jugement (Cfr. Tableau n° 5).

Ce découragement a aussi été motivé par la diminution du succès de l'APRODEPED dans la résolution pacifique des conflits par les voies de médiation et conciliation qui ont sensiblement diminué en 2007 :

- En 2005, seulement 56 % de cas reçus ont abouti ;
- En 2006, seulement 57 % ont abouti ;
- En 2007, seulement 43 % des cas reçus ont abouti (Cfr. Tableau n° 4).

Le dysfonctionnement du système judiciaire congolais se fait également sentir dans l'inexécution des jugements prononcés. Pour que les jugements gagnés soient exécutés, il faut qu'APRODEPED prenne en charge les magistrats, les huissiers et les policiers en assurant leur transport, leur restauration et leur prime financière.

C'est ce que nous a affirmé l'un des animateurs de l'APRODEPED qui a préféré garder l'anonymat:

*Pour que les jugements gagnés soient exécutés APPRODEPED loue, à ses frais, un magistrat et les huissiers qu'il paie, assure leur transport aller et retour, leur restauration ainsi que leur logement pendant la mission d'exécution de jugement. Si nécessaire, il nous arrive également de mobiliser les policiers que nous prenons également en charge. Dans le cas contraire, aucun jugement ne sera exécuté<sup>87</sup>.*

De ce fait, la présence des ONGDH ne pourra jamais faire de la RD Congo un Etat de droit aussi longtemps que l'autorité de l'Etat n'est pas rétablie dans l'ensemble du territoire national et sans un appareil judiciaire fonctionnant normalement.

S'agissant de l'accompagnement administratif, les réalisations de l'APRODEPED sont indéniables : grâce au service d'accompagnement administratif, les agriculteurs, les veuves et les orphelins ont pu obtenir des titres fonciers et/ou cadastraux constitutifs du droit foncier sur les terres rurales, source de leur revenu vital. L'obtention de ces titres répond aux objectifs de sécuriser, de manière permanente, les terres rurales sur lesquelles les droits des paysans sont restés fragiles et précaires, les exposant ainsi aux convoitises et envahissements.

C'est aussi le cas de l'accompagnement administratif des pygmées d'Idjwi, Kabare, Kalehe, Walungu, Uvira, Fizi, Baraka devant les autorités administratives pour l'obtention des cartes d'identité devant les

---

<sup>87</sup> Enquête anonyme, Avocat *pro deo* APRODEPED, interview accordé à Bukavu le 15 juillet 2008.

cours et tribunaux. Accompagnés par l'APRODEPED pour l'enrôlement électoral, ils ont obtenus les cartes d'électeurs à tous les niveaux.

L'on peut également citer, en guise de réalisation, l'accompagnement administratif de la population d'Irhambi/Katana à qui le Mwami Kabare a voulu imposer un chef de groupement a.i. pourtant contesté par la population.

Consultée pour ce cas, l'APRODEPED a assuré l'accompagnement administratif de la délégation d'Irhambi/Katana successivement devant le Gouverneur de Province, le Procureur général, l'Auditeur de garnison, le Commandant de la 10<sup>ème</sup> région militaire et devant l'Administrateur de Kalehe.

En dépit de ces réalisations, précisons que le programme rencontre plusieurs difficultés dont les plus courantes sont la résistance des autorités locales pour des intérêts privés, la lourdeur des tâches par rapport au moyen mis à la disposition du programme, la recrudescence des cas de violations des DH et l'effacement de l'autorité de l'Etat dans son rôle de protection des DH.

S'agissant des dispositions que prend souvent l'APRODEPED, lorsque certains dossiers introduits devant les instances judiciaires sont bloqués, E. Kwokwo nous a révélé ce processus articulé autour de quatre étapes :

- L'APRODEPED instruit l'avocat qui fait le suivi du dossier et lui donne le rapport sur l'état d'avancement dudit dossier ;
- L'avocat en charge du dossier relève les problèmes et propose à l'association les voies de sortie ;
- L'association étudie les possibilités de contribuer aux frais, si nécessaire, dans l'intérêt de l'indigent ;
- Se réfère à l'instance qui bloque le dossier.

**1.2.3.b. Programme d'assistance aux prisonniers, aux détenus et à toute personne privée de liberté**

Convaincue que les prisonniers et autres personnes privées de liberté ont des droits qui leur sont reconnus par les instruments juridiques nationaux et internationaux, l'APRODEPED considère que la méconnaissance de ces droits constitue une violation des droits fondamentaux de l'homme.

Les visites effectuées par les avocats de l'APRODEPED dans les prisons et cachots ont fait découvrir à cette association que les conditions dans lesquelles sont détenues les personnes privées de liberté dans les *amigos*<sup>88</sup>, les cachots et les prisons, sont inhumaines : usage abusif des menottes, généralisation des actes de torture, prolifération des cachots illégaux, recours abusif à la détention en violation du principe de la liberté, monnayage de droit de visite, insalubrité notoire et exigüité des lieux de détention (non aérés, absence de literie, les détenus passent la nuit à même le sol poussiéreux ou sur le pavement sans couverture ou sur une petite paille qui jonche le sol servant de lit. Les bâtiments sont généralement en ruine avancée, il n'existe aucune organisation pour la restauration ou l'habillement des détenus, absence des soins médicaux ; la pratique de la torture, la bastonnade, l'insalubrité et l'inconfort sont constatées partout ainsi que les coups de matraque, de bâton, gifles et coups de poing. C'est ce qui justifie les fréquents décès des détenus<sup>89</sup>.

*1.2.3.b.i. But et objectifs du programme*

En initiant ce programme, l'APRODEPED s'était fixé pour but de veiller à ce que les personnes arrêtées arbitrairement soient

---

<sup>88</sup> *Amigo* est un jargon utilisé pour désigner le cachot (qui loge les personnes arrêtées par les OPJ pour, tout au plus, 48 heures.

<sup>89</sup> APRODEPED, « Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des droits de l'homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la province du Sud-Kivu-RD Congo, Rapport triennal d'activités/projet 148-005/1065, du 1<sup>er</sup> janvier 2006 au 31 décembre 2008 », *Op. cit.*, pp. 8-13.

immédiatement libérées, de lutter pour l'éradication de la torture et autres traitements dégradants ainsi que pour la suppression des lieux de supplice dans les maisons de détention, de réduire les violations des DH dans les milieux carcéraux, notamment grâce aux visites permanentes des avocats défenseurs des DH.

Quant aux objectifs, le programme en poursuit neuf, à savoir :

- Renforcer le contrôle mixte ou les visites et inspections conjointes, des prisons et maisons d'arrêt en y impliquant tous les acteurs clés (notamment ceux prévus aux articles 24 et suivants de l'Ordonnance-Loi de 1995) ;
- Formation continue et assistance technique des opérateurs pénitentiaires dans l'exercice de leurs attributions administratives ;
- Vulgarisation de la législation pénitentiaire et des droits des prisonniers et détenus (affiches avec les principes de base les plus régulièrement violés, brochures) ;
- Mise en place d'un journal « Echo des prisons et maisons d'arrêt » ;
- Renforcer les démarches et pressions juridiques et politiques pour la fermeture des cachots illégaux et inappropriés ;
- Formation professionnelle des détenus ;
- Réhabilitation des certaines infrastructures pénitentiaires particulièrement délabrées ;
- Recherches sur les alternatives à l'emprisonnement dans le contexte particulier du Sud-Kivu ;
- Alternative à l'emprisonnement des mineurs ou à l'enfermement de ceux-ci dans les prisons et avec les condamnés majeurs (problématique de la justice pour les mineurs).

#### *1.2.3.b.ii. Activités du programme*

Les activités du programme d'assistance aux prisonniers, aux détenus et à toute personne privée de liberté se présentent comme suit :

- Visites et inspections des prisons, des maisons d'arrêt, cachots et camps de détention ;



- Démarches et pression auprès des autorités publiques compétentes en vue de la fermeture des cachots, maisons et centres de détention illégaux.

Ces visites sont effectuées chaque semaine en compagnie des magistrats des parquets qui exercent à cette occasion les attributions qui leur sont légalement dévolues en matière pénitentiaire.

En plein milieu carcéral, les avocats de l'APRODEPED agissant soit comme conseils, soit comme experts indépendants, offrent des consultations juridiques aux prisonniers et détenus. Ils veillent au respect de la légalité du régime pénitentiaire. Ils tentent d'obtenir, auprès du Procureur présent, la libération immédiate des détenus arbitrairement arrêtés ou le transfert des dossiers vers l'autorité judiciaire compétente.

Le procureur joue son rôle : il vérifie les registres d'écrou, le registre d'hébergement, et s'assure qu'aucune personne détenue ne l'est au-delà du temps nécessaire pour être conduite devant l'autorité judiciaire compétente pour exercer les poursuites. Il contrôle la tenue du dossier personnel du détenu, contrôle la régularité des détentions. Les personnes arrêtées arbitrairement sont, avec l'assistance des avocats de l'APRODEPED, libérés immédiatement par le procureur. Pour que le procureur ou le magistrat de prison joue son rôle, lors des visites des avocats d'APRODEPED dans les prisons et les lieux carcéraux, APRODEPED doit payer 50 \$ américains par jour au magistrat<sup>90</sup>.

- Assistance judiciaire aux prisonniers et détenus dont les droits sont violés ;
- Formation continue et assistance technique au personnel pénitentiaire ;
- Consultations juridiques en plein milieu carcéral, aux prisonniers et détenus.

---

<sup>90</sup> Enquête anonyme, Avocat *pro deo* au sein d'APRODEPED, interview accordé à Bukavu, le 25 juin 2008.

Les juristes de l'APRODEPED s'entretiennent en privé avec les prisonniers et détenus, en vue de vérifier l'état d'avancement de leurs dossiers judiciaires et l'effectivité des droits qui leur sont garantis par les instruments juridiques nationaux et internationaux. Des contacts directs sont pris avec les autorités pénitentiaires, militaires, politiques et administratives pour que les droits des détenus soient respectés. Des violations des droits des prisonniers et détenus auxquels les autorités susmentionnées n'arrivent pas à remédier sont portées devant les cours et tribunaux. Dans ce cas, les prisonniers bénéficient de l'assistance judiciaire gratuitement fournie par l'APRODEPED.

- Assistance judiciaire aux détenus en chambre de conseil : deux fois par semaine, les avocats de l'APRODEPED assistent en chambre de conseil les détenus dont la détention est irrégulière et tentent d'obtenir leur mise en liberté provisoire ou, le cas échéant, la régularisation de la détention. Les demandes d'assistance judiciaires aux détenus proviennent des détenus eux-mêmes, à l'occasion des visites et inspections des prisons et maisons d'arrêt, de leurs familles et proches.
- Plaidoirie contre l'arrestation des enfants de la rue et leur mise en prison ; et
- Plaidoyer contre les arrestations arbitraires et contre la torture dans les prisons.

### *1.2.3.b.iii. Stratégies du travail*

Le programme d'assistance aux prisonniers, aux détenus et à toute personne privée de liberté, a pour stratégie principale la descente sur le terrain, dans les lieux de détention. Pour réussir, le conseil de l'APRODEPED se fait chaque fois accompagner d'un magistrat de parquet pris en charge par cette organisation. Justifiant le bien fondé de cette stratégie, Anaclét Balume nous a déclaré ce qui suit :

*Cette stratégie se justifie par le fait qu'au lieu d'aller faire un monitoring qui se contente d'observer impuissamment l'illégalité*

*des conditions de détention sans réelle incidence sur l'amélioration du sort des détenus, l'APRODEPED préfère associer les magistrats du parquet afin d'aboutir à un constat contradictoire des conditions de détention et de mobiliser l'organe de la loi au redressement des situations illégales rencontrées en milieu carcéral. Après le constat de l'illicite, l'Avocat des Droits de l'Homme plaide la cause des détenus en plein milieu carcéral et l'organe de la loi est sollicité pour exercer le devoir de sa charge en ordonnant, s'il échet, la libération immédiate de la personne arrêtée arbitrairement ou illégalement ou, selon le cas, le transfert du détenu devant son juge naturel ou le magistrat compétent. Cependant, la mobilisation d'un magistrat du parquet nous coûte 50 \$ par jour<sup>91</sup>.*

Dans la province du Sud-Kivu, le programme exerce ses activités dans 63 prisons, cachots et maisons d'arrêts répartis en 11 axes géographiques.

#### *1.2.3.b.v. Réalisation du programme*

En termes de réalisation, signalons que tous les axes ont été desservis. Au cours des sorties effectuées de 2005 à 2008, 65 cachots ou amigos ont été visités dans la ville de Bukavu et dans les territoires ruraux. Lors de ces visites, 2.126 personnes y ont été trouvées en détention dont 1.556 illégalement arrêtées et 570 légalement arrêtées. Parmi les 1.556 détenus, illégalement arrêtés, APRODEPED a réussi à rendre libres 1.183 prisonniers, et à transférer 373 autres dans les juridictions judiciaires où ils devaient être jugés ou détenus. Le tableau n° 7 ci-dessous le démontre clairement :

---

<sup>91</sup> A. Balume, Chef de service chargé des prisons et personnes privées de liberté /APRODEPED, interview accordée à Bukavu, le 25 juin 2008.

**Tableau n° 7<sup>92</sup> :** Réalisation de l'APRODEPED dans les prisons et cachots du Sud-Kivu de 2005 à 2008

<b>Détenus</b> Année	<b>Détenus rencontrés</b>	<b>Détenus relaxés</b>	<b>Détenus maintenus</b>	<b>Détenus transférées</b>
2005	776	431	212	133
2006	646	360	171	115
2007	455	253	121	81
2008	249	139	66	44
<b>Total</b>	<b>2.126</b>	<b>1.183</b>	<b>570</b>	<b>373</b>
%	100	56	27	18

De ce tableau, il ressort que la plupart des arrestations et détentions dans la Province du Sud-Kivu sont illégales : sur 2.126 détenus rencontrés par l'APRODEPED dans les prisons, cachots et amigios de la Province, 1.183 ont été relaxés, 373 déferés et 570 maintenues dans les prisons, cachots et autres maisons de détention grâce aux visites de l'APRODEPED. Ceci représente un total de 1.556 détentions illégales, soit 73 % des cas d'arrestations illégales, contre seulement 570 prisonniers légalement détenus, soit 27 % des cas. Si l'APRODEPED ne passait pas faire le suivi des personnes arrêtés, 2.126 personnes détenues n'auraient pas pu recouvré la liberté ni le droit de bénéficier d'un jugement équitable. Telle est aussi la preuve du dysfonctionnement de l'appareil judiciaire congolais.

C'est ce que démontre le tableau n° 8 ci-dessous :

<sup>92</sup>APRODEPED, « Rapport annuel 2005 et le rapport triennal d'activités/projet 148-005/1065 du 1<sup>er</sup> janvier 2006 au 31 décembre 2008 », *Op. cit.*, p. 8.

**Tableau n°8 :** Situation de l'irrégularité des arrestations dans la Province du Sud-Kivu de 2005 à 2008

<b>Détenus</b> <b>Année</b>	<b>Détenus rencontrés</b>	<b>Détenus légalement arrêtés</b>	<b>Détenus illégalement arrêtés</b>
2005	776	212	564
2006	646	171	475
2007	455	121	334
2008	249	66	293
<b>Total</b>	<b>2.126</b>	<b>570</b>	<b>1.556</b>
%	100	27	73

Il faut aussi souligner qu'en dépit du travail abattu par l'APRODEPED dans ce domaine, les conditions carcérales sont loin d'être bonnes au Sud-Kivu, comme nous l'avons relevé plus haut au sujet des conditions inhumaines dans les cachots et prisons. Nous rajoutons que le nettoyage des lieux d'aisance par les détenus ( les matières fécales et les urines étant manuellement évacuées), la distribution irrégulière de la nourriture, ou l'absence totale de celle-ci, sont monnaie courante dans les prisons de cette province. Les locaux sont insalubres et non entretenus, les toilettes, les douches, les latrines, l'éclairage, le chauffage et la ventilation quasi inexistantes. Aucun métier n'est prévu pour occuper les prisonniers ou les détenus, pas d'activités éducatives, sportives et récréatives. Il n'y a pas d'accès aux soins médicaux. Le surpeuplement excessif de la prison centrale et les amigots trop exigus et obscurs maintiennent les prisonniers dans des conditions infrahumaines. Ils sont donc astreints à de longues attentes avant l'exécution de la peine de mort<sup>93</sup>.

### ***1.2.3.c. Programme de promotion des Droits de l'Homme, des libertés publiques, d'éducation au droit, à la paix et à la démocratie***

En matière d'information et de formation au droit, à la paix et à la démocratie, l'APRODEPED oriente ses actions à la fois vers les masses

---

<sup>93</sup> APRODEPED, *Ibid.*, pp. 3-11

et les animateurs clés des organisations de la société civile, et surtout vers les acteurs publics chargés de l'application des lois. Les masses populaires sont jointes au moyen des émissions radiodiffusées alors que les acteurs publics (fonctionnaires, auxiliaires de la justice, pour ne citer que ceux-là) sont touchés au moyens des séminaires de formation, des ateliers et des contacts directs dans le milieu du travail.

#### *1.2.3.c.i. But et objectifs du programme*

En créant le service de promotion des DH, des libertés publiques, d'éducation au droit, à la paix et à la démocratie, le but de l'APRODEPED était de protéger les DH dans une approche préventive étant donné que le programme est tourné vers l'avenir et vise à créer des conditions structurelles pour l'émergence des DH.

Les objectifs poursuivis par le programme sont entre autres d'informer et de former la population sur ses droits, ainsi que de la rendre capable de dénoncer la violation de ses droits et de les revendiquer devant les cours et tribunaux, ou par la médiation.

#### *1.2.3.c.ii. Activités du programme*

Pour atteindre ses objectifs, le programme procède par l'organisation des sessions de formation à l'intention des activistes membres des RVDH œuvrant à la base, le suivi et visites d'évaluation des RVDH, l'accompagnement des RVDH dans l'activité conjointement menée avec les services de résolution pacifique des conflits à travers la médiation, la participation à des activités organisées par les organisations partenaires ou les associations sœurs des DH, la promotion des DH à la base, et par le lobbying auprès des autorités politiques, législatives, administratives et militaires en vue de la reconnaissance des droits des personnes vulnérables.

*1.2.3.c.iii. Stratégies du programme*

Pour atteindre ses objectifs, le programme de promotion des DH, des libertés publiques, d'éducation au droit, à la paix et à la démocratie recourt aux stratégies de travail suivantes :

- La sensibilisation des principaux responsables des lois à la situation et aux droits des minorités ethniques, des peuples autochtones et des personnes victimes de discriminations à l'Est de la RD Congo et à l'assistance juridique à celles-ci ;
- La sécurisation juridique des terres rurales en faveur des paysans agriculteurs, des veuves et des orphelins à l'Est de la RD Congo en général et dans les, Provinces du Nord-Kivu et du Sud-Kivu en particulier ;
- L'assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des DH et aux indigents aux prises avec la justice dans la Province du Sud-Kivu ;
- La formation populaire au droit, aux DH et aux mécanismes de leur défense ;
- La pression pour la modification de la loi pour la répression pénale des violences sexuelles et la modification conséquente du code de procédure pénale ;
- La plaidoirie contre l'arrestation des enfants de la rue et de leur mise en prison ;
- La rédaction du module sur les méthodes de lobbying et plaidoirie en DH.

*1.2.3.c.iv. Réalisation du programme*

En termes de réalisation, le service de promotion des DH de l'APRODEPED a réalisé les activités suivantes :

- La formation des activistes membres des RVDH œuvrant à la base au sein des antennes de l'APRODEPED ;
- Le suivi et les visites d'évaluation des RVDH ;

- L'accompagnement des RVDH dans l'activité de médiation, activité menée conjointement avec le sous service de résolution pacifique des conflits ;
- La participation à des activités organisées par les organisations partenaires ou les associations des DH ;
- La formation de la population sur ses droits et sur leurs mécanismes de les revendiquer devant les cours et tribunaux;
- La dénonciation par la population des cas des violations de ses droits ;
- La promulgation de la loi n° 06/018 du 20 juillet 2006 modifiant et complétant le Décret du 30 janvier 1940 portant Code pénal congolais ;
- La présence de la (lettre) circulaire n° 001/D. 008/IM/PGR/2006 du 31 mars 2006 relative au nouveau modèle de PV de saisie des prévenus et de mandat d'arrêt provisoire ;
- L'affichage des 10 commandements de l'OPJ
- L'obtention du certificat de mérite pour la défense des DH.
- La distribution de 1000 registres de garde à vue et 1000 registres de détention préventive dans toutes les prisons et maisons d'arrêt du Sud-Kivu.

### **1.3. Les principaux mécanismes utilisés par HJ et APRODEPED pour protéger les Droits de l'Homme au Sud-Kivu**

De la présentation des mécanismes ou des stratégies utilisées par les différents programmes de HJ et de l'APRODEPED, on peut conclure qu'au Sud-Kivu, l'Eglise utilise deux types de mécanismes pour protéger les DH dans la Province : les mécanismes non juridictionnels et les mécanismes judiciaires.



### **1.3.1. Les mécanismes non juridictionnels**

Les mécanismes non juridictionnels de protection des DH sont ceux qui ne recourent pas formellement aux cours et tribunaux. Au sein de l'APRODEPED et de HJ, 11 mécanismes non juridictionnels sont les plus utilisés, dont la recherche, la création des structures de relais à la base, la dénonciation, la plaidoirie, la médiation, la réconciliation, la socialisation juridique, l'accompagnement juridique, l'accompagnement administratif, la conciliation ainsi que les visites et le suivi de la situation des détenus et des personnes privées de liberté.

#### ***1.3.1.a. La recherche***

Pour protéger les DH, souvent violés dans la Province, l'Eglise du Sud-Kivu procède par la recherche. Il s'agit du processus d'identification du cas de violation du droit, de l'auteur, de la victime et du lieu où le cas de violation des DH s'est effectué. Le but de cette recherche est de documenter le fait avant de commencer la plaidoirie, la médiation, la réconciliation ou l'accompagnement judiciaire des concernés.

Chaque fois qu'un cas de violation des DH est signalé, les animateurs de l'APRODEPED et de HJ se lancent dans la recherche en vue d'identifier l'auteur, la victime, le lieu et les circonstances dans lesquelles s'est effectuée la violation des droits de la victime.

#### ***1.3.1.b. La création des structures de relais à la base***

Conscientes qu'elles ne peuvent être partout à la fois, HJ et l'APRODEPED procèdent par la création des antennes communément appelées CMD et RVDH.

Ayant pour mission de promouvoir et protéger les DH à la base, ces structures sont parsemées dans tous les territoires de la Province du Sud-Kivu et ont pour activités principales de dénoncer et de documenter les cas de violation des DH, assurer la médiation entre les personnes ou

groupes en conflits, faciliter leur réconciliation, conciliation et assurer leur accompagnement juridique, et recommander les victimes de violation des DH auprès de l'APRODEPED et/ou de HJ.

En tant qu'approche ou mécanisme de protection des DH, la création des RVDH et des CMD joue un rôle important, en ce sens que leur présence diminue la distance entre la population à la base et l'APRODEPED et HJ en qualité d'observatoire des DH.

Ces structures de relais rapprochent les personnes dont les droits ont été violés de HJ et de l'APRODEPED et découragent certains comportements des violateurs des DH par les dénonciations qu'elles font, les recensements des victimes des violations des DH et les interventions multisectorielles qui s'en suivent.

#### ***1.3.1.c. La dénonciation***

Dans le processus de protection des DH, APRODEPED et HJ utilisent également la dénonciation comme mécanisme. La peur d'être dénoncé à travers les périodiques, les feuillets ou dans les émissions radiodiffusées animées par APRODEPED et HJ pousse plusieurs auteurs de violations des DH à réduire leurs ardeurs. Aussi, la dénonciation comme mécanisme de protection des DH permet tant à l'Etat congolais qu'à la communauté internationale de réaliser l'ampleur des violations des DH et d'identifier les acteurs et les victimes, en les localisant à travers la Province.

#### ***1.3.1.d. La plaidoirie***

Pour assurer l'accès de tous au droit, l'APRODEPED et HJ utilisent aussi la plaidoirie comme mécanisme de protection des DH. C'est pour cette raison qu'elles sont *l'action pour la protection des droits de personnes défavorisées* et *Héritiers de la Justice*. Après avoir mené des recherches sur le cas des violations des DH, après avoir suffisamment documenté le fait et identifié les auteurs ainsi que la victime, APRODEPED et HJ ou les membres des structures relais à la

base plaident la cause de la victime l'aidant ainsi à être remise dans ses droits.

A travers cette stratégie, l'APRODEPED et HJ plaident à tous les niveaux la cause de la victime afin de persuader ou d'influencer au plus haut niveau la prise d'une décision favorable à la victime. Cette plaidoirie se fait parfois de manière individuelle ou par lobbying avec les autres ONGDH locales, nationales, régionales ou internationales.

### ***1.3.1.e. La médiation***

En tant que procédure de règlement des désaccords consistant en l'intervention d'une tierce personne chargée de concilier les parties en litige, la médiation est aussi utilisée par l'APRODEPED et HJ comme mécanisme de protection des DH au Sud-Kivu. C'est le mécanisme souvent utilisé pour la résolution pacifique des conflits. Il s'agit de jouer la facilitation pour aboutir à une convention de règlement pacifique des conflits entre les parties.

Avant de procéder à l'accompagnement judiciaire ou juridique des personnes en conflit, l'APRODEPED et HJ procèdent par des séances de médiation, pour aider les parties en conflit à trouver une solution à l'amiable. Cette approche médiatique a pour but de remettre la victime dans ses droits, tout en maintenant la paix sociale. Les revendications de toutes les parties étant prises en compte dans la médiation, la transaction se termine toujours par la signature d'un acte signé par les parties, en présence du ou des médiateurs qui contresignent l'acte en qualité de témoins.

L'avantage qu'offre ce mécanisme est triple : non seulement elle remet la victime dans ses droits, mais aussi elle maintient la paix sociale et amène la population au respect des droits des autres.

### ***1.3.1.f. La réconciliation***

Pour éviter la vengeance et la justice populaire, l'APRODEPED et HJ privilégient la médiation et la réconciliation comme mécanismes de

protection des DH. Ceci leur permet de préserver les relations entre les personnes ou groupes en conflit, en leur permettant de se dire la vérité, d'exprimer clairement leurs revendications en vue d'un pardon sincère et mutuel.

### ***1.3.1.g. La socialisation juridique***

Définie comme processus d'information et de formation des citoyens au droit, la socialisation juridique vise à la fois la connaissance et le changement des comportements vis-à-vis du droit. Conscientes du fait que l'ignorance de la loi est l'une des causes principales des violations des DH par la population, APRODEPED et HJ procèdent par la socialisation juridique, pour que la population prenne connaissance de la loi et adopte des attitudes conformes au droit. C'est dans ce cadre qu'elles reproduisent des extraits des lois, des décrets présidentiels, des feuillets d'information et des modules de formation pour permettre à la population de connaître la loi et de se comporter en citoyens de droit.

### ***1.3.1.h. L'accompagnement juridique***

Lorsque deux parties, ou personnes en conflit, sont identifiées par APRODEPED et HJ, les invitations leur sont adressées pour se présenter soit dans les bureaux de ces associations, soit dans ceux des structures de relais à la base, en vue d'une médiation. Lorsqu'en dépit de la médiation les parties refusent de résoudre à l'amiable leur conflit, c'est alors qu'APRODEPED et HJ procèdent à l'accompagnement juridique des parties: le médiateur présente aux parties les implications et les conséquences juridiques de leur conflit, les dispositions de la loi en la matière ainsi que les peines y afférentes. Après cette présentation, le médiateur montre à la partie qui a violé les droits de l'autre l'avantage qu'il y a à résoudre le conflit à l'amiable de peur d'être soumis aux poursuites judiciaires prévues par la loi en la matière. Ce mécanisme permet la remise de la victime dans ses droits par son bourreau qui aura peur d'être poursuivi par la justice.

### ***1.3.1.i. L'accompagnement administratif***

Il est question des cas ou des problèmes administratifs auxquels il faut trouver ou envisager une solution. Il s'agit tantôt des agents de l'Etat qui, abusant du pouvoir, ont des problèmes avec leurs administrés ou avec des services administratifs.

Etant conscientes que la plupart des litiges juridiques sont dus soit à l'incompétence des agents publics, soit à leur ignorance, APRODEPED et HJ procèdent également au renforcement des capacités des agents de l'Etat (en organisant des séminaires et sessions de formation en leur faveur), à la réhabilitation des infrastructures pénitentiaires, à l'équipement des bureaux, prisons, cachots et autres lieux de détention (dont les conditions ne permettent pas à l'Etat congolais de respecter les DH) en registres nécessaires pour le bon fonctionnement du service administratif et pénitentiaire et une aide au pouvoir public pour que celui-ci assume ses responsabilités sans abuser de son pouvoir en violant les droits de ses administrés.

### ***1.3.1.j. La conciliation***

Il s'agit d'aider les parties à signer un contrat par lequel elles mettent fin à leur conflit à l'amiable, en acceptant des concessions réciproques.

Lorsque la personne dont les droits ont été violés vient se plaindre, HJ ou APRODEPED convoque son bourreau, les écoute, procède à leur accompagnement juridique et les encourage à trouver une solution à l'amiable. Cette solution se matérialise par la signature d'un contrat de conciliation dans lequel les parties décident de mettre fin à leur conflit en se faisant mutuellement des concessions.

### ***1.3.1.k. Les visites et le suivi de la situation des détenus et des personnes privées de liberté***

Cette approche consiste à visiter les prisons, les amigios et autres lieux de détention, pour se rassurer que toutes les personnes qui s'y

trouvent sont légalement arrêtées ou si les conditions dans lesquelles elles vivent sont humaines.

Souvent, l'avocat conseil chargé de ce programme se fait accompagner par un magistrat, pour que les personnes illégalement arrêtées soient directement remises en liberté ou déférées aux instances supérieures après examen de leurs dossiers.

### **1.3.2. Le mécanisme juridictionnel**

Le mécanisme juridictionnel est formellement le recours aux cours et tribunaux. En plus des mécanismes non juridictionnels de protection des DH, APRODEPED et HJ recourent également au mécanisme juridictionnel pour protéger les DH au Sud-Kivu : c'est ce qu'on appelle *défense des DH ou accompagnement judiciaire*.

L'accompagnement judiciaire de la victime de violation des DH n'intervient que lorsque, les parties en conflit ayant refusé de résoudre à l'amiable le litige, APRODEPED et HJ mettent à la disposition de la victime un avocat *pro deo* qui va introduire et suivre le dossier de la victime à la justice pour que la partie adverse soit arrêtée et que justice soit rendue. Dans ce cas, les frais de justice et la rémunération de l'avocat *pro deo* sont pris en charge par APRODEPED ou HJ.

Cette approche consiste à accompagner les indigents, ou d'autres personnes privées de leurs droits devant les instances judiciaires (parquets, cours et tribunaux), afin de mieux les protéger, de les accompagner dans la procédure judiciaire pour qu'ils ne soient pas lésés. Pour combler l'insuffisance du nombre des avocats engagés à temps plein, APRODEPED et HJ utilisent également les Avocats consultants.

En ce qui concerne l'accompagnement judiciaire des prisonniers, chacune de ces deux associations met à la disposition du programme d'assistance aux prisonniers, aux détenus ou à toute personne privée de liberté, un avocat qui, avec l'aide d'un magistrat, examine le dossier

pour la libération ou le transfert dans une instance judiciaire qu'il mérite.

#### **1.4. La contribution de l'Eglise à la protection des Droits de l'Homme au Sud-Kivu**

A partir des réalisations de différents programmes de APRODEPED et de HJ, la contribution de l'Eglise à la protection des DH au Sud-Kivu peut être résumée de la manière suivante :

- Une partie de la population connaît ses droits et les revendique ;
- Les indigents qui consultent APRODEPED et HJ ont accès à la justice, grâce aux avocats *pro deo* que les deux associations mettent à leur disposition ;
- Certains indigents accompagnés par APRODEPED et HJ sont remis dans leurs droits. Sur 329 jugements gagnés, les deux associations ont réussi à financer l'exécution de 63 % ;
- L'Etat congolais subit une forte pression de la part de APRODEPED et HJ pour rendre justice et améliorer les conditions de vie dans les milieux carcéraux du Sud-Kivu ;
- Les bureaux des communes, des prisons, des cachots et d'autres lieux de détention officiellement reconnus au Sud-Kivu sont équipés en registres nécessaires et en outil informatique pour leur fonctionnement ;
- Les capacités de certains agents de l'Etat chargés de l'administration et des lieux carcéraux au Sud-Kivu sont renforcées à travers la formation et le recyclage pour une bonne gouvernance ;
- Parmi les personnes arrêtées, celles qui l'étaient illégalement ont été soit libérées, soit transférées dans les instances judiciaires appropriées. Il s'agit de 73 % des détenus rencontrés dans les prisons, cachots et amigos et autres milieux carcéraux du Sud-Kivu ;

- Les conditions de certains lieux de détention sont momentanément améliorées à travers la réhabilitation des bâtiments, des installations sanitaires et électriques, la distribution des habits et des vivres.

### **1.5. Les limites de l'engagement de l'Eglise dans la protection des Droits de l'Homme au Sud-Kivu**

Il existe plusieurs lacunes dans les deux organisations chrétiennes de protection et de défense des DH travaillant dans la Province du Sud-Kivu. Sans négliger l'impact de leurs lacunes sur le plan institutionnel, financier, logistique et de la gestion des ressources humaines, notre attention s'est focalisée sur les lacunes d'ordre stratégique dans le processus de protection et de défense des DH dans la Province. Ce choix des lacunes se justifie par deux faits :

- Ce travail traite de l'aspect de protection des DH et non d'un diagnostic institutionnel ;
- Les autres aspects des lacunes ont été traités avec propositions de solutions dans notre mémoire de DEA.

Parmi les lacunes d'ordre stratégique, qui diminuent l'impact d'APRODEPED et Héritiers de la Justice dans la Province, nous pouvons citer les suivantes : le fait d'agir sur les effets et non sur les causes de la recrudescence des violations des DH, l'instrumentalisation des DH et la fragilisation de l'autorité de l'Etat.

#### **1.5.1. Le fait d'agir sur les effets plutôt que sur les causes de la recrudescence des violations des Droits de l'Homme**

A la fin de nos recherches, nous avons constaté qu'à travers Héritiers de la Justice et Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées, l'Eglise n'agit que sur les effets de violation des DH et non sur leur cause. Au lieu de s'occuper de la question « *qui a violé les droits de qui et où ?* », ces deux associations devraient se poser



la question de savoir « *pourquoi, en dépit de la socialisation juridique, de la protection et de la défense des DH qu'elles effectuent, la culture de violence et la justice populaire ne font qu'émerger au Sud-Kivu.* »

Les données des tableaux 2 à 5 ont démontré que la principale cause de l'émergence de la justice populaire en RD Congo, en général, et au Sud-Kivu, en particulier, demeure la défaillance de l'Etat, caractérisée par son incapacité à assurer la sécurité de la population et de l'ensemble du territoire national, le dysfonctionnement des structures de l'Etat et de l'appareil judiciaire, à garantir, à promouvoir, à protéger et à défendre les droits des citoyens et à remettre les citoyens dans leurs droits lorsqu'ils sont violés. C'est ce qu'ont démontré les faits suivants :

Sur 1. 918 affaires judiciaires, dont les dossiers ont été introduits et suivis par les deux associations dans les instances judiciaires de la Province, 1. 487 sont restés sans jugement, contre 431 affaires dont les jugements ont été prononcés par la justice congolaise. De ce fait, 73 % d'affaires judiciaires n'ont pas été jugées. Le tableau n° 9 ci-dessous présente mieux cette réalité :

Tableau n° 9 : Etat de lieu d'affaires de HJ et APPRODEPED jugées de 2005-2008

Affaires Années	Affaires jugées		Affaires non jugées	Total
	Gagnées	Perdus		
2005	83	11	348	442
2006	89	59	443	591
2007	80	12	475	567
2008	77	20	221	318
<b>Total</b>	<b>431</b>		<b>1. 487</b>	<b>1. 918</b>
%	24		76	100

Sur 2.126 détentions recensées par APRODEPED, de 2005 à 2008, 1.556 sont des détentions illégales au vu et au su de l'Etat. C'est ce qu'ont démontré les données du tableau n° 8.

Pour que les jugements soient exécutés, il faut que les ONG monnayent la prise en charge du transport, de la restauration et de la rémunération des magistrats et des huissiers. C'est ce qui a justifié la différence du nombre de jugements exécutés entre HJ, qui n'a pas un financement suffisant pour l'exécution des jugements gagnés, et APRODEPED, qui en a (Tableaux n° 3 et n° 5). Cette inexécution des jugements a été confirmée et justifiée par l'une des personnalités du parquet de grande instance au Sud-Kivu en ces termes :

*L'inexécution des procès se justifie par les faits que, non seulement les huissiers ne sont pas payés, mais aussi le manque de moyen de déplacement ne nous permet pas de faire le suivi. En retardant l'exécution des procès, les huissiers reçoivent de l'argent de la part des clients ou des ONG qui veulent que leurs procès soient exécutés<sup>94</sup>.*

Les arrestations arbitraires, les assassinats, les pillages, les coups et blessures volontaires, l'extorsion, les viols et violences sexuels, les homicides volontaires, l'abandon des familles, les tracasseries routières, le non paiement des salaires des fonctionnaires, les destructions méchantes, la torture, la violation de domicile et plusieurs autres formes de violation des DH, sont devenues monnaie courante dans la Province du Sud-Kivu.

La réhabilitation des lieux carcéraux, la remise, de manière ponctuelle, des registres, de l'outil informatique et des fournitures aux différents bureaux de l'Etat civil, aux instances judiciaires et aux prisons par l'APRODEPED, est un « *assistencialisme* » qui agit sur les effets et non sur la cause de manque de registres, de l'outil informatique et de fournitures de bureau. Cela fait partie de la responsabilité de l'Etat

---

<sup>94</sup> Enquête anonyme, interview accordé à Bukavu, le 31 juillet 2008.

congolais qu'il faut cesser de déresponsabiliser, étant donné que ces dépenses doivent être exécutées avec le budget de l'Etat et non par la communauté internationale ou par les ONGs.

### **1.5.2. L'instrumentalisation des Droits de l'Homme**

Pour HJ et APRODEPED, la protection des DH n'est pas une fin en soi mais un moyen de survie. Au lieu de s'investir dans la construction d'un Etat de droit à travers la refondation de l'Etat pour lui permettre de jouer correctement son rôle régalien, ces deux associations se sont investies dans l'*assistencialisme*, maintenant ainsi la population dans la dépendance vis-à-vis d'elles : la plupart des affaires qui leur sont soumises ne sont pas jugées et, de plus, elles ne font que recevoir d'autres indigents !

D'où la thèse selon laquelle un Etat de droit ne peut exister que dans le cadre d'un Etat fort, jouant convenablement son rôle régalien de garant, de promoteur, de protecteur et de défenseur des DH. Cette conclusion laisse pendante la question de l'approche susceptible de permettre à l'Eglise de contribuer efficacement à la construction d'un Etat de droit en RDC.

### **1.5.3. La fragilisation de l'autorité de l'Etat**

Dans leur travail de protection et de défense des DH, APRODEPED et HJ fragilisent l'autorité de l'Etat congolais, en faisant croire à la population qu'elles sont capables de la remettre dans ses droits. Par conséquent, l'Etat se trouve décrédibilisé, au profit de ces associations.

Le fait d'engager les avocats *pro deo*, pour introduire des dossiers auprès des instances judiciaires et contraindre l'Etat congolais à assurer la justice à tous les citoyens, montre à suffisance que la présence de HJ

et de APRODEPED rend un mauvais service, tant à l'Etat qu'à l'appareil judiciaire congolais.

C'est ce que confirme l'une des autorités du parquet de grande instance de Bukavu, qui justifie la recrudescence des cas de violation des DH et de la justice populaire dans la Province en disant :

*Ce qui est à la base de la recrudescence des violations des Droits de l'Homme dans notre pays aujourd'hui, c'est la présence des défenseurs des ces droits. En RD Congo, il est reconnu par la Constitution que c'est l'Etat qui assure le monopole de garantir, de défendre et de protéger les Droits Humains. Les ONGs de DH ne peuvent pas prétendre se substituer à l'Etat, et protéger les droits des citoyens. Si les ONGs pouvaient garantir les droits aux citoyens, pourquoi viennent-elles encore comparaître dans les instances judiciaires publiques pour défendre les droits de leurs clients victimes des violations des Droits Humains ?*

*En prétendant défendre les Droits de l'Homme, les ONG fragilisent l'autorité de l'Etat, trompant la population en arguant que l'Etat est incompetent et ne peut leur garantir les droits. Si, au lieu de financer les ONGs de défense des Droits de l'Homme, l'on payait directement les agents judiciaires et améliorerait leurs conditions de travail, la justice congolaise n'aurait pas besoin des ONGs<sup>95</sup>.*

Cette opinion est partagée par le Chef du bureau chargé de l'administration pénitentiaire à la Division provinciale de justice et garde des sceaux au Sud-Kivu, qui s'inquiétait en disant :

*Notre pays n'était pas encore mûr pour entrer dans la démocratie, qui a permis à tout le monde de créer le désordre au nom des Droits de l'Homme. La crise des violations des Droits de l'Homme dans notre pays est amplifiée par les ONG de DH*

---

<sup>95</sup> Enquête anonyme, Substitut du procureur général du Sud-Kivu, interview accordé à Bukavu le 24 juillet 2008.

*qui, en interdisant l'ordonnance loi 344, relative à la gestion des prisonniers, rendent la vie difficile tant aux magistrats qu'aux gardiens des prisons. En faisant entrer n'importe qui dans la prison, elles provoquent le désordre.*

*Au lieu de financer les ONG, la Communauté internationale ainsi que les ONG internationales devraient financer et renforcer la capacité d'action de l'appareil judiciaire congolais.*

*Aussi longtemps qu'on continuera à faire confiance aux ONG, au lieu de l'Etat, les Droits de l'Homme ne seront jamais garantis, étant donné que c'est l'Etat seul qui est habilité à le faire<sup>96</sup>.*

Ces deux points de vue des responsables officiels de la justice au Sud-Kivu montrent à suffisance que APRODEPED et HJ devraient se limiter au rôle de groupe de pression et non se substituer à l'Etat qui, selon l'article 2 de la loi portant Statut des magistrats, a le droit d'initier le recrutement des magistrats et avocats à travers son Conseil Supérieur de la magistrature<sup>97</sup>.

C'est ce que souligne Thierry Kambere Katsongo, selon qui aussi longtemps que les gens se détournent de l'Etat pour aller chercher la justice auprès des ONGs, la culture juridique ne se développera pas normalement en RD Congo. Tout compte fait, les ONG ne peuvent pas remplacer l'Etat. C'est pourquoi, elles doivent laisser la défense des DH à l'Etat et ne se limiter qu'au rôle d'un observatoire. L'Etat est donc le seul vrai garant des droits. Pour ce faire, l'Etat congolais doit aussi cesser de se ridiculiser en comptant sur les ONGs en cas de violation des DH.

La question que soulève l'engagement des avocats et magistrats par les ONGs est celle de savoir pourquoi elles veulent se substituer à l'Etat,

---

<sup>96</sup> Chef de bureau chargé de l'administration pénitentiaire à la division provinciale de la justice au Sud-Kivu, interview accordé à Bukavu, le 31 juillet 2007.

<sup>97</sup> Global Right, *La nouvelle loi portant Statut des magistrats : un outil important dans la promotion d'une justice équitable pour tout Congolais*, Global rights, CEDI, Kinshasa, 2006, p.32.

alors que leurs animateurs juristes savent que seul l'Etat est le premier protecteur et défenseur des DH ?<sup>98</sup>.

L'analyse éthique de cette attitude amène à conclure qu'en RD Congo, la promotion et la protection des DH ne sont pas un but en soi, mais un moyen de survie, de création d'emploi, d'enrichissement et de recherche éhontée d'argent, sans aucun impact sur le rétablissement des victimes dans leurs droits violés. C'est ce qui justifie la prolifération des organisations non gouvernementales de défense des DH, en dépit du dysfonctionnement de l'appareil judiciaire.

Le fait de croiser les bras, lorsque les jugements ne sont pas prononcés par la justice congolaise, rend également inefficace le travail de l'Eglise du Sud-Kivu en matière de protection des DH. Le fait de reconnaître que les gouvernants congolais n'incarnent pas une culture juridique et que l'appareil judiciaire congolais ne fonctionne pas convenablement, devrait pousser APRODEPED et HJ à introduire les dossiers judiciaires bloqués au niveau national à des juridictions supérieures tels que la cour de cassation, ou la cour africaine de justice, la cour pénale internationale ou la cour internationale de la Haye, pour que les indigents soient remis dans leurs droits.

De cette étude de la contribution de l'Eglise à la protection des DH au Sud-Kivu, il se dégage que si l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH n'arrive pas à construire un Etat de droit au Sud-Kivu, c'est à cause du fait qu'au lieu d'agir sur la défaillance de l'Etat, les ONGDH qu'elle a créées n'agissent que sur les cas quotidiens des violations des DH, de la violence et de la Justice populaire.

---

<sup>98</sup> Th. KAMBERE KATSONGO, animateur au sein de Global Rights Bukavu, interview accordé à Bukavu, le 23 juin 2008.

## **Conclusion**

Cette partie factuelle consacrée au travail que fait l'Eglise dans la protection des DH au Sud-Kivu, à travers les expériences de Héritiers de la Justice et de l'Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées, montre que la création des ONGDH par l'Eglise a été favorisée par le contexte de l'entrée de la RD Congo (alors Zaïre) dans le processus de démocratisation proclamée par le Maréchal Mobutu en avril 1990, processus mettant fin au monopartisme et au régime du MPR, caractérisé par les violations des DH sur tous les plans.

Dans le souci de contribuer à faire de la RD Congo un Etat de droit, l'Eglise a créé quatre ONGDH dans la Province du Sud-Kivu dont CDJP, HJ, GJ et APRODEPED.

Régies chacune par les statuts et les ROI, les deux associations prises comme un échantillon, notamment HJ et APRODEPED, sont dirigées par des laïcs chrétiens, spécialement des juristes, et fonctionnent sous l'autorité morale de l'Eglise.

En ce qui concerne HJ, elle est organisée en quatre programmes fonctionnant sous la responsabilité du secrétaire exécutif chargé de la gestion quotidienne de l'association: Le Programme Aide légale, Protection et recherche, le Programme Campagne et Communication, le Programme Formation et Renforcement Institutionnel ainsi que le Programme Femme et Enfant.

S'agissant de l'Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées, elle est organisée en trois programmes coordonnés par un Coordinateur de l'association : le Programme de consultation juridique et d'assistance judiciaire aux indigents aux prises avec la justice et aux victimes des violations des DH, le Programme d'Assistance aux Prisonniers, aux Détenus et à toute personne privée de liberté ainsi que le Programme de Promotion des DH, des libertés publiques et d'éducation au droit, à la paix et à la démocratie.

En ce qui concerne les mécanismes de protection des DH utilisés par les deux OCDH, il ressort que les deux associations utilisent à la fois onze mécanismes non juridictionnels et un mécanisme juridictionnel, allant jusqu'à mettre, à la disposition des indigents aux prises avec la justice et des victimes des violations des DH, des avocats *pro deo* chargés de défendre leurs causes dans les cours et tribunaux de la Province.

C'est ainsi que de 2005 à 2008, les deux associations ont introduit et géré 1.918 dossiers judiciaires des indigents dans les différents cours et tribunaux du Sud-Kivu, alors que le service d'accompagnement des détenus a réussi à visiter 2.126 personnes privées de liberté dans les différents lieux carcéraux, de détention, cachots, prisons et amigros de la Province.

De la confrontation des approches utilisées avec les résultats escomptés par les deux associations dans le domaine de la protection des DH au Sud-Kivu, il s'est avéré que si l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH ne débouche pas sur la construction d'un Etat de droit en RD Congo, c'est à cause du fait qu'au lieu d'agir sur la défaillance de l'Etat, qui est la cause principale de la recrudescence des violations des DH, de la violence et de la justice populaire dans la Province, les associations créées agissent plutôt sur ses effets.

Cette défaillance de l'Etat congolais a été démontrée par :

- Le dysfonctionnement de l'appareil judiciaire congolais;
- L'inexécution des jugements prononcés ;
- Les arrestations et les détentions illégales ;
- L'incapacité de l'Etat à contrôler l'ensemble du territoire national où opèrent les différentes milices et bandes armées ;
- Le déficit de discipline citoyenne.

Cependant, l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH au Sud-Kivu suscite les questions de savoir comment l'Eglise se retrouve en train de protéger les DH au lieu de s'occuper exclusivement



de l'annonce de l'Évangile. La protection des DH fait-elle ou pas partie de la mission de l'Église dans le monde ? Depuis quand l'Église s'est-elle engagée dans la protection des DH ? Si les approches utilisées par l'Église au Sud-Kivu n'arrivent pas à protéger efficacement les DH, quelle serait l'approche susceptible de permettre à l'Église de contribuer efficacement à la protection des DH, et de construire ainsi un Etat de droit en RD Congo ?

C'est dans le souci de répondre à ces questions que la deuxième partie de ce travail essaie de traiter du fondement et des approches théologiques de protection des DH, ainsi que de la généalogie de ces droits dans leur rapport avec le christianisme. La troisième partie propose, de ce fait, la refondation de l'Etat comme approche susceptible de construire un Etat de droit en RD Congo, en précisant les rôles que doit jouer l'Église dans ce processus de refondation de l'Etat.

## **DEUXIEME PARTIE**

# **THEOLOGIE DE LA PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME**



## INTRODUCTION

Après avoir présenté et évalué l'apport de l'Eglise dans la protection des DH au Sud-Kivu, à travers HJ et APRODEPED, cette partie du livre essaie d'expliquer comment l'Eglise se retrouve en train de protéger les DH au lieu de s'occuper exclusivement de l'évangélisation. Aussi, cette partie renseigne sur depuis quand l'Eglise a fait sienne la genèse de cette appropriation de la mission de protéger les DH. Il s'agit de développer une théologie de la protection des DH, de dégager les mécanismes théologiques de la protection des DH, d'esquisser la généalogie des DH dans leur rapport avec le christianisme et de montrer que l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH au Sud-Kivu est une suite logique de l'engagement du catholicisme et du protestantisme en faveur des DH.

La thématique de la théologie de la protection des DH s'inscrit, comme celle de la théologie de la promotion des DH, dans le domaine de la théologie des DH, qui est un champ de recherche suffisamment exploré.

Cependant, en ce qui concerne le fondement théologique des DH, la revue de la littérature visitée présente une divergence de localisation théologique du fondement desdits droits dans la Bible. C'est ce qui ressort des ouvrages ci-dessous<sup>99</sup> :

*Le fondement théologique du droit*, de Jacques Ellul<sup>100</sup>, où l'auteur essaie de confronter le fait du droit naturel à l'enseignement de l'Écriture, qui est la règle de la foi chrétienne. La nécessité de cette

---

<sup>99</sup> Nous suivons ici l'ordre chronologique.

<sup>100</sup> J. Ellul, 1946, *Le fondement théologique du droit*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris.

confrontation ressort du fait que ce qui existe, y compris le droit, se trouve *dans la seigneurie de Jésus-Christ*. Cette seigneurie concrète n'est pas seulement une théorie, mais elle s'inscrit dans des faits déterminés qu'il ne conviendrait pas de négliger sous prétexte qu'ils ne sont pas orthodoxes.

Dans cet ouvrage, le droit naturel est considéré comme un fait, car, constate l'auteur, on parle trop souvent du droit naturel comme d'une doctrine, d'une interprétation des faits juridiques, d'une philosophie de droit.

Bien qu'il existe une philosophie de droit, Jacques Ellul pense que le droit naturel n'est pas d'abord cette philosophie. Il est avant tout un phénomène existant, non à titre d'idée, mais à titre d'événement historique concret. C'est un fait qui s'impose à un moment donné de l'histoire juridique, et que l'on ne peut pas davantage récuser en disant que le fait religieux ou le fait Etat existent avant d'être expliqués ou justifiés. Il en est de même pour le droit naturel qui se présente comme une certaine forme du droit, avant d'être une conception du droit.

L'article « Théologie et Droits de l'Homme », de Jürgen Moltmann<sup>101</sup>, publié en 1978 dans la revue de l'Université des sciences humaines de Strasbourg, montre qu'il n'existe pas d'autre possibilité pour l'homme de devenir plus « humain » que par le respect de la dignité humaine et l'exercice des DH. Il situe le fondement théologique des DH dans *la dignité humaine issue de sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu, son créateur et son sauveur*. C'est pourquoi, pour Moltmann :

- Un homme dont la dignité humaine est bafouée est détruit dans son existence ;
- Une société qui ne reconnaît pas les droits fondamentaux de l'homme comme droits fondamentaux de ses citoyens est une société inhumaine, donc insupportable ; et

---

<sup>101</sup> J. MOLTSMANN, *Op. cit.*, pp. 299-311.

- Une politique non orientée selon les critères des droits fondamentaux de l'homme est immorale, et même, souvent, meurtrière<sup>102</sup>.

Louis Rumpf présente, dans son livre, *Chrétiens devant l'injustice*<sup>103</sup>, la thèse éthique et œcuménique selon laquelle *il est impossible d'être chrétien aujourd'hui sans être conscient des responsabilités que nous portons dans certains désastres de notre temps*. Le problème abordé par l'auteur est celui de l'attitude des chrétiens, qui ferment les yeux devant les nationalismes, les racismes, les colonialismes, les exploitations de toute sorte devenant soit complices soit acteurs.

Au-delà des différences confessionnelles et des courants théologiques, Rumpf pense que les chrétiens devraient avant tout *chercher le royaume et la justice de Dieu* (Mt 6,33), invitation dans laquelle doit s'enraciner l'engagement de l'Eglise dans la lutte contre les injustices. Dans cette invitation, l'auteur trouve liés *royaume* et *justice*, dont le rapprochement signale le lieu commun où partisans d'une théologie politique et croyants soucieux de la spécificité évangélique devraient se rejoindre et reconnaître une exigence centrale pour les uns et les autres. Abordé dans une perspective éthique, le thème de *l'injustice* n'est pas traité dans la perspective dogmatique qui évoquerait la justice de Dieu, mais dans la perspective de la responsabilité des chrétiens devant l'injustice. La dimension œcuménique de l'ouvrage s'enracine dans la référence aux documents qui ont préparé l'assemblée plénière de Vancouver, de l'été 1983, du Conseil Œcuménique des Eglises, lesquels documents montrent que les préoccupations politiques avaient fait que le COE dévie de sa vocation véritable, et que le retour au spirituel s'imposait. Conscient que le spirituel est indissociable du temporel, l'auteur traite à la fois de la *question œcuménique* et de la *responsabilité personnelle*.

---

<sup>102</sup> Je reviendrai de manière détaillée sur cet article au troisième chapitre.

<sup>103</sup> L. Rumpf, 1981, *Chrétiens devant l'injustice. Questions œcuméniques et responsabilité personnelle*, Labor et Fides, Genève.

Alors que la première partie de l'ouvrage traite de l'expérience commune que font tous les chrétiens de l'injustice (la leur et celle des autres) et à la définition du concept de l'injustice, la deuxième a pour objet le témoignage biblique sur la justice qui voit la détresse de l'opprimé et qui intervient pour le libérer, celle des autres et la sienne. La troisième partie évoque quelques étapes de l'histoire où l'on a cherché à articuler ces deux justices. Il focalise son attention sur une orientation aujourd'hui exprimée dans les documents des Eglises, tant à Rome qu'au COE. A la fin de son ouvrage, l'auteur examine certaines critiques qui leur sont faites et conclut dans le sens d'une justice salvatrice de Dieu mais qui, néanmoins, en tire sa force et s'oriente à sa lumière.

*L'Evangile et Droits de l'Homme* de Roland de Pury<sup>104</sup> reprend ses prédications, articles et conférences en relation avec les DH. Dans cet ouvrage, l'auteur considère les DH comme étant l'ABC de l'obéissance chrétienne. Son inquiétude est de constater que durant tant de siècles, l'Eglise et Israël ont ignoré ces droits, cependant inlassablement répétés par les prophètes comme élément incontournable. Autrement dit, un culte qui ne comprenait pas le respect du droit et de la justice était le sommet du péché.

L'auteur enracine les DH dans *l'incarnation de Jésus* à travers laquelle Dieu identifie ses propres droits à ceux de la plus humble de ses créatures. Pour l'auteur, l'affirmation que Jésus était vraiment Dieu et vraiment homme, et qu'en lui la nature humaine et la nature divine étaient « conjointes et inséparables » sous-entend qu'en Jésus-Christ les droits de Dieu et de l'homme sont conjointes et inséparables, et que violer les droits d'une créature de Dieu au nom des droits de Dieu, c'est servir un autre Dieu, c'est être idolâtre.

Avant de bien saisir le contenu des DH selon la Bible, il nous faut prendre garde à leur prix. Les droits d'un homme libre, ce sont les droits

---

<sup>104</sup> R. de Pury, 1981, *Evangile et droits de l'homme*, Labor et Fides, Genève.

acquis une fois pour toutes par un homme exécuté sous Ponce Pilate, des droits payés par son sang, les droits payés par le prix de sa vie. Jésus meurt pour que tous les hommes aient le droit de vivre pleinement leur vie humaine.

De ce point de vue, le fondement biblique irrécusable des DH est, pour Roland de Pury, *la croix*, le prix payé par Dieu lui-même pour ces droits, et non dans les notions de droit naturel ou de nature humaine, qui sont équivoques et qui sont invoquées par les racistes autant que par les antiracistes.

*Droits de l'Homme. Approche chrétienne*<sup>105</sup> est une collection de la FIUC, publiée en 1984, comme acte d'un colloque. L'ouvrage retrace l'approche chrétienne des DH à partir de plusieurs articles traitant respectivement des DH et l'Ancien Testament, et le Christ créateur de l'homme et restaurateur de ses droits. Selon l'Épître aux Hébreux, nous y lisons les réflexions des philosophes et des théologiens sur les DH, les libertés protégées et l'initiative personnelle calculable. Nous y retrouvons aussi les DH dans le Magistère des Papes du XX<sup>ème</sup> siècle ainsi que le choix des textes du Magistère de Jean XXIII, Paul VI, Jean-Paul II et Vatican II sur les DH.

C'est dans les articles de Dennis J. Mc Carthy (« Les Droits de l'Homme et l'Ancien Testament », pp.11-25) et de Georges Cottier (« le Christ créateur de l'homme et restaurateur de ses droits selon l'Épître aux Hébreux », pp. 27-45) que l'ouvrage ressort le fondement théologique des DH sur lequel fondement se trouve enraciné l'engagement tant des philosophes, des théologiens que des magistères et de l'Église dans son ensemble.

S'agissant de l'Ancien Testament, Mc Carthy situe le fondement des DH dans la *Loi mosaïque*, qui fait allusion aux droits des pauvres, des indigents, de l'étranger et du prochain sans pour autant prétendre que

---

<sup>105</sup> COLLECTIF, 1984, *Droits de l'Homme. Approche chrétienne*, Herder, Rome.



ces éléments, qui ont trait à la question des DH, forment une doctrine complète des DH ni même un tout ordonné.

Et pourtant, c'est cette immense expérience qui permet à l'auteur de dénombrier dans l'AT des arguments positifs qui ont leur place dans le cadre de toute réflexion théologique concernant les DH.

A travers l'insistance sur la justice et sur le respect d'autrui, Dieu apparaît à la fois comme garant et protecteur des DH, un Dieu passionnément dévoué à chacun et, plus particulièrement, aux malheureux et aux pauvres. De ce fait, l'engagement de Dieu pour les DH se focalise sur trois axes dont le premier est le souci primordial de Dieu pour ses créatures qu'Il défend contre tout abus de pouvoir (Natân contre David, Amos contre les nobles de Samarie) ou contre l'infidélité (Elie contre Achab, Malachie contre le divorce). Le deuxième axe est celui où Dieu agit concrètement à travers les personnes qui défendent les droits de son peuple et pas des idées abstraites (tel était le rôle des prêtres ou d'Israël à qui Dieu s'adresse directement). Le troisième axe, enfin, est apocalyptique, où tous ont accès à Dieu. Tous devraient être à même de trouver Dieu et de rester avec lui pour toujours.

En ce qui concerne le Nouveau Testament, les DH trouvent leur fondement dans *l'incarnation du Christ, dont le point culminant est la croix*. Pour Cottier, l'incarnation de Jésus est une réponse, non pas théorique ou abstraite, mais vivante et efficiente, qui consiste à intervenir dans la situation de l'homme et à donner à l'homme de nouveaux droits. Pour ressortir cet aspect, l'auteur part du texte d'Hébreux 2, 5-9 qui, faisant écho du Psaumes 8, 5-7, est le seul écrit du Nouveau Testament qui pose explicitement la question « *qu'est-ce que l'homme ?* » et y apporte pour réponse l'existence *transformante* du Christ.

Dans *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des Droits de l'Homme* d'Eric Fuchs et Pierre-André Stucki<sup>106</sup>, la préoccupation principale est de tenter d'expliquer en quel sens et pourquoi les DH sont sacrés.

Après avoir présenté les différentes réflexions des philosophes sur les DH, ces deux auteurs enracinent les DH dans la notion *de droit de chacun à la liberté et dans la loi de Moïse*, qu'ils considèrent comme foyer originaire des droits qui, pour eux, sont évidents et sacrés. Ainsi, la volonté d'abolir cette liberté ou de l'aliéner est injuste et scandaleuse.

Dans *Droits de l'Homme, justice, évangile*, de Jean-Yves Calvez<sup>107</sup>, la question est celle de savoir si, à notre époque, le christianisme peut encore et toujours éclairer, inspirer la vie sociale (familiale, économique, culturelle, politique). A partir de la doctrine sociale de l'Eglise, J.-Y. Calvez répond par l'affirmative en montrant les diverses dimensions du rapport du Christianisme à la vie sociale. C'est dans le cadre de ce projet social de l'Eglise qu'il présente les DH comme un nouveau point de départ pour l'engagement social du chrétien.

Après avoir retracé l'histoire de l'engagement de l'Eglise catholique en faveur des DH, du Pape Léon XIII à Jean XXIII, l'auteur situe le fondement théologique des DH *dans la croix du Christ*, à travers laquelle Vatican II proclame que l'homme retrouve sa liberté et sa force, et c'est pourquoi il a toujours cette *dignité originelle* dans laquelle il a été constitué. Cette dignité a été considérablement exhaussée, du fait que dans le Christ Dieu s'est uni en quelque sorte à chaque homme.

En souffrant pour l'humanité, avant de ressusciter, le Christ, dit le Concile, ne nous a pas simplement donné l'exemple, afin que nous marchions sur ses pas, mais Il a ouvert une route nouvelle : si nous le suivons, la vie et la mort deviennent saintes et acquièrent un sens

---

<sup>106</sup> E. Fuchs et Stucki, 1985, *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et Fides, Genève.

<sup>107</sup> J.-Y. Calvez, 1985, *Droits de l'homme, justice, évangile*, Le Centurion, Paris.

nouveau. D'où la considération, par Calvez, des DH comme *droits naturels*.

Jean-Marie Aubert constate, dans son livre *Droits de l'Homme et libération évangélique*<sup>108</sup> que les DH sont d'actualité, de sorte que chaque parti politique, chaque idéologie, voire chaque confession religieuse se pose en défenseur attiré de ces droits.

Selon l'auteur, cette appropriation des DH par certains groupes ou certaines organisations témoigne de l'ignorance du fait que les DH sont universels et que seule une prise de conscience de cette universalité peut assurer leur efficace promotion.

Tout en reconnaissant un passé où les chrétiens ont massivement lésé ces droits par un mépris de l'homme, par la pratique de l'intolérance et de la torture, J.-M. Aubert souligne que le passé ne fut pas que négatif : le fondement évangélique des DH n'a jamais été oublié, même s'il serait théorique. Loin de se préoccuper de savoir pourquoi notre société, notre civilisation a mis tant de temps à reconnaître ces droits qu'elle a bafoués à longueur des siècles, l'auteur parle de ces droits, les détaille et en mesure l'enjeu.

Pour lui, le point focal des DH est la notion de la *dignité humaine*, souvent niée par mépris diffus de l'homme. Ainsi, appliquer les DH, après leurs déclarations suppose, pour l'auteur, aller plus au fond, jusqu'à la reconnaissance concrète de la dignité de tout Homme.

Sur le plan théologique, Aubert pense que le sens chrétien du droit naturel n'est qu'un aspect de l'intégration de l'humain (nature créée par Dieu) dans le divin (la grâce), inaugurée par *l'Incarnation du Christ et sa loi d'amour* (charité). La vie de charité et d'amour fraternel, comme idéal, présuppose une réalité humaine à animer, à transformer ; car l'amour de Dieu et du prochain constitue le commandement essentiel de

---

<sup>108</sup> J.-M. Aubert, 1987, *Droits de l'homme et libération évangélique*, Centurion, Paris.

l'Évangile qui revêt un caractère global, celui d'une vie nouvelle investissant et transformant tout l'être humain.

*Les Droits de l'Homme. Leur réalisation, une mission des chrétiens* est une collection coéditée par la commission des DH de la fédération des Eglises protestantes de la Suisse et la commission nationale suisse Justice et Paix de l'Église catholique<sup>109</sup>. Conçu pour servir de matériel didactique dans l'enseignement des DH à tous les niveaux, et surtout dans l'éducation religieuse des adultes, l'ouvrage définit le rôle que doit jouer l'Église dans le respect de ces droits en ce moment où les enseignements philosophiques dont se sont réclamés les auteurs des grandes déclarations des DH à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle sont devenus caducs.

Le point de départ de leur engagement pour les DH est la mission particulière qu'ont les Eglises : celle d'annoncer et de confesser que *l'homme a été fait à l'image de Dieu*, d'annoncer comment Dieu a créé cette image et comment Jésus-Christ a racheté l'homme. Et cette nature de l'homme faite à l'image de Dieu réunit tout ce qui est humain et que doivent protéger les DH.

Dans la Bible, les *DH tirent leur fondement du thème de la création de l'homme à l'image de Dieu* (Gn 1, 27), pour ce qui est de l'Ancien Testament et du «discours programme» de Jésus (Lc 4, 18-19), où Il proclame être rempli de l'Esprit de Dieu pour «protéger» et «défendre» la dignité humaine.

Convaincus que les Eglises peuvent offrir au « monde » des assises plus sûres pour penser et agir en faveur des DH, les auteurs pensent que les Eglises doivent le faire avec courage et dans la joie, tout en sachant qu'elles ne peuvent prétendre à un monopole quelconque à cet égard.

La première partie du livre esquisse le développement historique et la signification des DH. La deuxième présente la naissance des DH dans

---

<sup>109</sup> Collectif, 1989, *Les Droits de l'Homme. Leur réalisation, une mission des chrétiens*, Editions universitaires Fribourg, Suisse.

la perspective chrétienne. La troisième parle des droits fondamentaux. La quatrième établit la relation entre les DH et la foi chrétienne. Enfin, la cinquième présente les résultats d'une recherche menée auprès des chrétiens sur leurs attitudes à l'égard des violations des DH.

Tout en fustigeant le conflit qui a opposé les DH à l'Eglise à travers l'histoire, la commission des DH de la fédération des Eglises protestantes suisses et la commission nationale suisse Justice et Paix pensent qu'il est temps de dépasser ce conflit, d'affronter sans fard les multiples réalités où les DH sont bafoués pour assumer davantage leur universalité. Pour réussir dans cet engagement, les Eglises suisses proposent la socialisation juridique comme approche susceptible d'amener les Chrétiens à prendre, avec tous les hommes de bonne volonté, une part active dans la pleine réalisation de ces droits.

Dans *La théologie des Droits de l'Homme*, de Jean-François Collange<sup>110</sup>, le constat de l'auteur est que pendant longtemps, Eglises et théologies ne se sont guère occupées des DH. L'apparition, puis la progression de ces derniers les a, pour le moins, laissés indifférents ou hostiles. Aujourd'hui, constate l'auteur, Eglises et théologies semblent bien ne pas avoir des mots assez élogieux pour les réalités dont elles épousent la cause sans complexe, n'hésitant pas à se présenter comme « expertes en humanité ».

Consacré à l'approche chrétienne des DH, l'ouvrage de Collange évoque le temps de la « genèse » des DH, les formes socio-économiques de leur « incarnation », les ressorts de leur respect effectif et l'avenir qui s'ouvre devant eux. Bien que les DH visent l'universalité du bien-être et de la concorde de tous, l'auteur reconnaît que cette universalité n'est pas à priori en sa possession : elle ne peut être que visée à l'accomplissement de laquelle ne peuvent jamais se mettre que des individus, des groupes, des peuples et des cultures particuliers conscients de leurs particularités et de ce fait réellement ouverts à

---

<sup>110</sup> J-F COLLANGE, 1989, *Théologie des droits de l'homme*, Cerf, Paris.

l'identité et à l'altérité des autres. C'est dans la loi mosaïque et la croix de Jésus que l'auteur enracine le fondement théologique des DH.

Dans *Culture chrétienne et Droits de l'Homme. Du rejet à l'engagement*<sup>111</sup>, une autre collection constituant un acte du colloque organisé par la Fédération Internationale des Universités Catholiques (FIUC), publiée aux éditions Bruyants Academia en 1991, le livre retrace l'histoire de la relation entre l'Eglise et les DH, relation allant du rejet à l'engagement de cette dernière non seulement pour la promotion mais aussi dans la protection et la défense de ces mêmes droits qu'elle a longtemps rejetés.

C'est dans l'article du théologien Gustavo Gutierrez, « Pour une théologie de la solidarité », que le fondement théologique des DH est présenté. En évoquant la lutte du missionnaire Las Casas, des trois théologiens (John Mayor, Sepulveda et Karl Barth) et des Evêques (Jean XXIII à leur tête) pour la cause de la liberté et de la dignité humaine, Gutierrez sous-entend l'antériorité des principes d'égalité, de liberté et de consentement du peuple par rapport à la DUDH dont le colloque commémorait le bicentenaire. D'après ces missionnaires et théologiens, la dignité humaine se situe dans la volonté de Dieu, qui a créé toutes les personnes égales et libres. C'est pourquoi, pensent-ils, aucun être humain n'a le droit de soumettre ses semblables. Agir autrement, est contraire à cette volonté de Dieu.

S'agissant du fondement théologique des DH, Gutierrez le situe à deux niveaux : dans la thématique du *droit naturel* selon laquelle *l'homme a été créé avec la dignité et la liberté* ainsi que dans *l'Evangile* où il le localise dans *l'Evangile des pauvres* proclamé par Jésus en Matthieu. Ainsi, soutenir l'opinion selon laquelle il existe deux sortes d'êtres humains (d'une part ceux nés pour être maîtres, pour commander, parce que doués d'intelligence, de beauté physique, de bon

---

<sup>111</sup> Michel J. Verwilghen (s/dir.), 1991, *Culture chrétienne et droits de l'homme. Du rejet à l'engagement*, Bruylant, Bruxelles.

jugement ; et d'autre part, ceux nés pour être dominés, pour être serfs, parce que dépourvus de raison et donc appelés à vivre sous l'égide des premiers), est contraire à la vision de Dieu et se constitue la source des guerres et de la pauvreté.

Si la pauvreté signifie mort, mort physique due à la misère, à la maladie, au manque de travail ou de revenus, au traitement inhumain et mort culturelle aussi quand il y a mépris et haine raciale ou quand les racines culturelles sont détruites, alors le grand défi lancé aux chrétiens réside dans la nécessité de tenir ensemble ces deux aspects du message évangélique : être l'Eglise *de tous* et spécialement *des pauvres*.

*L'homme respecté. Etat, identités, économie et Droits de l'Homme* d'Eric Fuchs et William Ossipow<sup>112</sup> est une collection d'exposés présentés dans trois colloques interdisciplinaires tenus à l'université de Genève sur les DH. De tous les exposés, il ressort une conviction selon laquelle les DH représentent un phénomène global, que l'on doit protéger contre les menaces de banalisation ayant motivé la mise sur pied des colloques interdisciplinaires à l'université de Genève, dont l'ouvrage rassemble quelques-uns parmi les actes les plus significatifs.

Trois champs ont servi de cadre pour ce colloque : le champ politique, le champ de l'identité nationale et le champ économique.

Le champ politique a porté sur le rapport qu'entretient l'éthique avec l'« Etat de droit ». Il ne suffit pas d'affirmer la primauté du droit, encore faut-il se demander sans cesse quel rapport le droit entretient avec l'éthique, qui fonde le système démocratique. Se refuser à cette interrogation sur les fondements éthiques du droit en démocratie, c'est précipiter la crise du droit, qui ne pourra que s'accroître et entraîner avec elle la déstabilisation des institutions si on en reste à une vision utilitariste du droit. C'est pourquoi, le livre propose un urgent établissement des consensus sur ce que les humains veulent vivre

---

<sup>112</sup> E. Fuchs et W. Ossipow, 1994, *L'homme respecté. Etat, identités, économie et Droits de l'homme*, Labor et Fides, Genève.

ensemble pour donner au droit sa fonction de légitimation sociale, en sa *valeur de solidarité*.

Dans le champ de l'identité nationale, où le respect des particularités doit entrer en concurrence avec les droits universels de l'individu, les auteurs pensent que le respect de la différence ne doit pas conduire à *l'in-différence*, qui traduit toujours une peur de l'autre, cette peur qui nourrit tous les fanatismes et toutes les intolérances. Il faut donc travailler sur ce que signifie le respect de la personne d'une part comme irréductible à toute classification, et de l'individu membre d'une collectivité nationale, culturelle, religieuse d'autre part, insécable de ce contexte qui le constitue dans son existence même. Comme moyen d'articuler cette double exigence du respect, les auteurs proposent quelques pistes autour du *fédéralisme et de l'exigence éthique de la connaissance du droit* à sortir de ses identités naturelles.

Dans le champ de l'économie, enfin, avec la réflexion sur le droit de propriété, les réflexions du philosophe et de l'anthropologue ont conduit à montrer l'importance de ce droit, lié à l'existence même de l'homme et de sa liberté.

Cependant, deux menaces, qui s'exercent sur le droit de propriété, attirent l'attention des auteurs : le reproche fait à ce droit de s'exercer aux dépens de la solidarité sociale, au profit des seuls propriétaires, et la défense exacerbée de ce droit qui conduit certains à lui sacrifier la vie de ceux qui le menacent ou l'agressent. Pour sortir de ce dilemme, les communicateurs proposent l'inscription de droit de propriété dans l'ensemble des droits de la personne, à sa juste place, importante certes, et s'il y a une justice sociale à promouvoir, elle ne peut aller contre ce droit de disposer de soi et de ce qui le signifie sur le plan matériel. Là encore, les auteurs confirment que *l'exigence éthique du respect* peut dégager l'horizon de certains préjugés et ouvrir le chemin de solutions justes.



De ce panorama chronologique de la théologie des DH, il ressort trois *écoles* ou trois tendances du fondement théologique des DH :

- La première est celle des auteurs qui situent le fondement théologique des DH dans l'Ancien Testament seul ;
- La deuxième est celle de ceux qui le situent dans le Nouveau Testament seul ;
- La troisième est celle des auteurs qui situent le fondement théologique des DH à la fois dans l'Ancien et le Nouveau Testaments.

S'agissant de la situation de ce fondement, les auteurs ne sont pas unanimes. Parmi ceux qui le situent dans l'Ancien Testament, certains le situent dans la notion de l'*imago dei* qui dote l'homme de dignité et de liberté ; d'autres le situent dans la notion de *la solidarité* ou de *l'unicité de la race humaine* et d'autres enfin, *dans la Loi mosaïque*.

Parmi les auteurs qui situent le fondement théologique des DH dans le Nouveau Testament, certains le situent dans *l'incarnation de Dieu en Jésus Christ* dont la mort réhabilite l'homme, proclame sa dignité et le remet dans ses droits naturels perdus dans le péché, d'autres le situent dans *l'Evangile et le discours programme de Jésus* à travers les thèmes de *l'amour, de la croix, du royaume, de la libération* et du *pauvre*.

Contrairement à toutes ces situations du fondement théologique des DH, nous le situons dans le *processus de la création*. Car, si nous considérons l'homme comme le responsable de la création dans le monde (Gn 1, 26b), sa création devrait intervenir au verset 2 de Genèse 1, le premier jour de la création des êtres visibles au lieu du sixième jour comme le rapporte le verset 26. L'analyse de *la première tablette* de la création confirme avec acuité que les DH trouvent leur fondement dans le processus de la création qui fait de l'homme le dernier des êtres visibles à être créé et non dans le *faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance* de Gn 1, 26a, ni dans son plan de rédemption, moins encore dans l'enseignement de Jésus ou dans la croix. Dieu crée

l'homme le sixième jour, après les autres êtres visibles pour lui permettre de vivre une vie de dignité, d'abondance et de plénitude. Il fallait commencer par *disponibiliser* le soleil et la lune pour alterner le jour et la nuit, la lumière et l'obscurité, *disponibiliser* aussi la terre et l'eau, la verdure, l'herbe portant la semence, les arbres fruitiers de plusieurs genres ; les animaux, les oiseaux, les poissons de plusieurs espèces pour qu'enfin soit créé l'Homme à l'Image de Dieu.

C'est dans cette postérieure création de l'homme par rapport à l'eau, à la lumière et à l'obscurité, aux herbes, aux arbres, aux animaux, aux oiseaux et aux poissons de toute espèce qu'il faut situer le fondement théologique de DH.

Dans la conception biblique, les DH sont à définir comme étant *tout ce dont l'homme a besoin pour mener une vie vraiment humaine*<sup>113</sup>.

Ainsi, priver l'Homme d'eau, de nourriture, de sécurité, de lumière, de vie ; bref, priver l'Homme d'une vie de plénitude, c'est violer ses droits dont Dieu reste le garant.

---

<sup>113</sup> R. Etchegary, « Culture chrétienne et Droits de l'homme : du rejet à l'engagement » in Collectif, 1991, *Culture chrétienne et droits de l'homme*, Bruylant/Academia, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, pp. 1-15.



## **FONDEMENTS ET APPROCHES THEOLOGIQUES DE LA PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME**

Si les DH trouvent leur fondement dans la Bible, il faut encore montrer si leur protection y trouve également un fondement et quelles sont les approches de protection des DH qu'on y trouve. C'est à ces deux préoccupations que veut répondre ce chapitre consacré au fondement et aux approches théologiques de la protection des DH. Le but visé ici est de montrer que la protection des DH fait partie de la mission du peuple de Dieu et que la Bible regorge de plusieurs approches de protections des dits droits.

### **2.1. Fondements théologiques de la protection des Droits de l'Homme**

Cette section essaie de situer le fondement biblique de la protection des DH à travers l'étude des vocabulaires et des approches bibliques de la protection de ces derniers.

### **2.1.1. Etude du vocabulaire**

Pour dégager le fondement et les approches théologiques de la protection des DH, trois concepts bibliques méritent d'être compris : protection, droit et pauvre.

#### **2.1.1.a. Protection**

Dans la Bible, le mot protection est désigné par le substantif du verbe !nG (*Gnn*) qui signifie *protéger, boucler, encercler, mettre hors du danger* (2 R 19, 34 ; 20, 6 ; Is 37, 35 ; 38, 6). La LXX emploie *uperaspiw* (*uperaspio*) du verbe *uperaspizw* (*uperaspizo*) qui signifie *protéger*. C'est dans ce cadre que Dieu est considéré comme le protecteur de Jérusalem, des faibles, des pauvres, des veuves et des orphelins<sup>114</sup>.

#### **2.1.1.b. Droit**

Dans la Bible le mot droit, tel que défini dans la DUDH, est exprimé par le substantif hébreu !yR<sup>115</sup> (*dyn*) (Jr 5, 28) qui n'est pas à confondre avec les formes verbales *qal* (*dân*) Gn 15,14, Ps 110,6 et *niphal* (*nâdôn*) 2 S 19,10] qui renvoient à l'action de juger et à la notion de « faire droit à », « disputer » ou « discuter » avec l'idée de procès et de tribunal<sup>116</sup>. L'hébreu moderne emploie le substantif tWkz<sup>117</sup> (*zk<sup>h</sup>ûth*) pour signifier, comme !yR, (*dyn*), le droit en tant que reconnaissance assurée à chaque individu des possibilités déterminées.

Dans l'Ancien Testament, le droit comporte deux pôles, collectif et individuel. Il est à la fois l'ordre qui régie l'ensemble des relations

---

<sup>114</sup> Bible Works 7.0.12g, LLC, 2006.

<sup>115</sup> Ph. Reymond, 1991, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf, Paris, p. 92.

<sup>116</sup> B. Davidson (s/dir), 1850, *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*, Regency Reference Library, Zondervan Publishing House, Michigan, p. 148.

<sup>117</sup> M. M. Cohn, 1986, *Nouveau dictionnaire Hébreu-Français*, Librairie Larousse, Paris, p. 197 utilise l'expression ~d'a'h'ö-tAYkuz pour parler de « Droits de l'Homme ».

humaines à l'intérieur d'une communauté et la reconnaissance assurée à chaque individu des possibilités déterminées. Dans le premier sens, il renvoie à la loi, alors que dans la seconde, il renvoie à la notion moderne des DH<sup>118</sup>.

Cependant, la conception du droit reflétée par l'AT s'éloigne de la conception antique du droit objectif pour se rapprocher de la conception moderne des droits subjectifs : le droit y apparaît comme l'expression d'une volonté (celle de Dieu), qui impose des obligations et confère corrélativement des droits à des sujets (interdiction du vol et de l'homicide peut se lire comme la reconnaissance du droit de propriété et du droit à la vie)<sup>119</sup>.

L'association droit-justice est omniprésente dans la Bible et marque une exigence permanente de la conscience. C'est ce qui justifie la confusion dans l'utilisation des concepts *mišpat* et *s'ēdāqa* à la place de *dîn*. Pourtant, le mot justice évoque d'abord un ordre juridique : le juge rend justice en faisant respecter la coutume et la loi. La justice rend à chacun son dû. Quoi que proche de plusieurs autres termes (rectitude, sainteté, droiture, perfection, etc.), le mot justice est au centre d'un groupe de vocables bien délimités, rendus régulièrement en Français par justice, justifier, justification. En hébreu, il désigne et en Grec *dikaios*.

Parlant de *s'ēdāqa* comme justice, T. Desmond Alexander et Brian S. Ronsner<sup>120</sup> pensent que dans l'AT, la justice est un concept relationnel et diffère du concept Grec ou occidental de la justice comme conformité à une norme morale. Bien que le concept justice soit souvent utilisé à la place du droit dans la Bible, Bernard Gillieron<sup>121</sup> pense qu'il renvoie

---

<sup>118</sup> Xavier Léon-Dufour (s/dir.), 1992, *Vocabulaire de la théologie biblique*, 4<sup>ème</sup> éd., Cerf, Paris, p.299.

<sup>119</sup> D. Lockak, *Op. cit.*, p. 9.

<sup>120</sup> T. D. Alexander et B.S. Ronsner, (s/dir.), 2006, *Dictionnaire de théologie biblique*, Exelsis, Paris, p.704.

<sup>121</sup> B. Gillieron, 1990, *Dictionnaire biblique*, 2<sup>ème</sup> éd., éd. du moulin, Paris, p.249.

plutôt à ce qui est droit, loyal et est en relation avec le jugement, le droit déjà établi. Ainsi, il existe dans le judaïsme deux sortes de justice :

- Justice judiciaire, qui est le verdict, le jugement prononcé dans les tribunaux et exigé par Dieu aux juges et aux dirigeants politiques (Lv 19, 15 ; Dt 1,16 ; 16, 18,20) ;
- Justice comme fidélité à la loi qui, dès avant l'exil, désigne l'observance intégrale des préceptes divines, la conduite conforme à la loi. C'est de cette justice qu'il est question dans bon nombre de proverbes (11, 4ss ; 19, 12,28). Corrélativement, le juste est, dans le même contexte, le pieux, le serviteur irréprochable, l'ami de Dieu (Pr 12, 10 ; Gn 7, 1 ; 18, 23-32 ; Ez 18, 5-26). On retrouve cette conception piétiste de la justice même après l'exil, dans les lamentations (Ps 18, 21, 25;119, 121) et dans les hymnes (Ps 15, 1ss ; 24, 3ss ; 140, 14).

Contrairement à ce que pense Xavier Léon-Dufour<sup>122</sup>, selon qui la notion du droit semble s'effacer dans le Nouveau Testament, du fait que le peuple de Dieu n'est plus un peuple politiquement et socialement structuré en nation, à cause de la domination romaine, nous pensons que le droit juif était strictement pris en compte et les procédures pénales rigoureusement respectées. Dans son enseignement et ses actes, Jésus prend partie pour la dignité humaine. Son discours programme de Luc 4, 18-19 montre suffisamment le but de son incarnation : annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, guérir ceux qui ont les cœurs brisés, proclamer la délivrance des captifs, faire recouvrer la vue aux aveugles, renvoyer libres les opprimés et proclamer l'année de grâce du Seigneur.

C'est dans le souci de la protection de la dignité humaine que s'inscrivent donc tous ses discours et actes ci-dessous :

- La guérison des lépreux, des aveugles et des paralytiques, les exclus de la société, témoigne de sa détermination à assurer leur réintégration sociale (Lv 21, 18 ; Lc 14, 13) ;

---

<sup>122</sup> X. L.-Dufour (s/dr.), *Op. cit.*, p.300.

- La primauté accordée à l'homme, par rapport à la loi juive, est un signe parlant de son accomplissement de la loi, qui devrait être au service de l'homme (Mt 9, 20ss ; Lc 6, 6-11) ;
- La protection de la vie de la femme adultère en Jean 8, 3ss prouve également l'importance que Jésus attache à la dignité humaine.
- Son enseignement sur l'amour, le royaume et le pardon sont autant de thèmes qui militent pour le respect de la dignité humaine.

En ce qui concerne les instances judiciaires, les quatre évangiles et les actes des apôtres montrent que les prêtres, les anciens et les huissiers juifs étaient encore chargés de juger toutes les affaires d'ordre spirituel et le pouvoir romain les affaires d'ordre politique. C'est ce qui ressort du meurtre d'Etienne (Ac 7) ainsi que des procès de Jésus (Mt 26, 47- 57 ; 27, 1-2, 11-25 ; Mc 14, 43-53 ; Jn 18, 12-14, 19-27, 29-31) et de Paul (Ac 21, 37- 40 ; 22, 25, 30 ; 23, 13-15 ; 24, 1ss ; 24, 1-5 ; 25, 10-12; 26) pour ne citer que ces cas.

### **2.1.1.c. Pauvre**

L'hébreu de l'AT possède de nombreux mots qui correspondent à *pauvre* : 'ebyôn, dal, raš et misken. Le mot 'ānî a un sens large incluant les notions de *faible, misérable, sans défense* et *souffrant*. Il peut désigner les personnes qui sont pauvres d'un point de vue social et matériel et qui dépendent d'une aide extérieure (Ex 22, 21- 27 ; Lv 19, 10 ; Es 3, 14-15 ; Ha 3, 14). Il signifie également, la personne persécutée, le malade et le faible physiquement<sup>123</sup>.

Dans la Bible, les pauvres tiennent une place considérable. Le vocabulaire concret Hébreu permet déjà d'évoquer leur pitoyable cortège : à côté de raš (l'*indigent*) inassouvi existe l' 'ānî et l' 'anaw, l'*homme abaissé* et *fatigué*. Mais, la pauvreté dont parle la Bible n'est pas seulement une condition économique et sociale, ce peut être aussi une disposition intérieure, une attitude d'âme.

---

<sup>123</sup> Collectif, 1985, *Dictionnaire de la Bible et des religions du livre. Judaïsme/ Christianisme/ Islam*, Brepols, Paris, 798.



Selon X. L.-Dufour<sup>124</sup>, beaucoup de pauvres en Israël sont surtout les victimes du sort ou de la cupidité des hommes, tel ce prolétariat rural dont Job 24, 2-12 décrit l'affreuse détresse. C'est dans ce dernier sens de X.-L.-Dufour que le mot pauvre est utilisé dans cette partie de notre travail.

Dans le NT, c'est le mot grec classique *ptôchos*, qui est le plus courant et signifie *pauvre* comme *mendiant* et est souvent utilisé à la place de l'hébreu *'ânî*, à distinguer de *penes* (absent du NT) qui désigne plutôt *le pauvre qui travaille dur*, ou *celui qui est si pauvre qu'il ne peut vivre de son revenu*. Dans la LXX, les deux mots sont parfois utilisés en parallèles comme des synonymes. Il existe également des nombreux mots qui ne se rapportent pas directement à la pauvreté, mais à une condition sociale ou médicale qui implique la pauvreté ou la misère sociale. La veuve et l'orphelin sont ainsi classés parmi les pauvres vu qu'ils sont susceptibles d'être exploités et ont besoin de l'aide d'autrui (Jb 29, 12-26 ; Jc 1, 27). C'est pourquoi la loi veille tout particulièrement à leur protection ainsi qu'à celle de l'étranger (Ex 22, 21-25 ; Dt 24, 17-22).

S'agissant du droit du faible, il sied de constater la force et l'originalité de la liaison droit-pauvre dans la Bible, où ils tiennent un caractère concret et personnel qu'y revêtent le droit et la justice. Dans le judaïsme, la justice ne consiste pas à respecter une norme, ni même seulement à assurer l'égalité de chance et à traiter chacun selon ses mérites. Elle doit découvrir le vrai besoin de chacun, l'attention exacte qu'il lui faut pour trouver sa place parmi les hommes. Ce besoin essentiel, plus nécessaire que le pain, est ce qui fonde le droit. La justice manque à elle-même tant qu'elle n'a pas répondu à cet appel. Ce droit concerne d'abord ceux qui sont loin de se tirer d'affaire, les pauvres, les affligés (Ex 23, 6 ; 1Sa 10, 2 ; Jr 5,28 ; Jb 36, 6,17).

---

<sup>124</sup> X.-L. DUFOUR, *Op. cit.*, p. 928.

En ce qui concerne l'administration du Droit dans la Bible, T.D. Alexander et B.S. Ronsner nous renseignent que c'était généralement les dirigeants politiques qui faisaient office de juges. Moïse a été le premier d'entre eux pour Israël, puis il a délégué une partie de cette tâche aux soixante dix anciens, qui devaient juger les affaires secondaires en lui soumettant les plus importantes (Ex 18, 13-26). Dans cette société, ce furent d'abord les anciens qui rendaient la justice dans chaque localité puis, sous la monarchie, ce furent les rois.

De ce qui précède, il y a lieu de constater que l'administration judiciaire était bien organisée en Israël depuis le désert jusqu'à l'époque monarchique : Déjà, le Deutéronome prévoyait la mise en place d'un tribunal central où seraient jugées les affaires dépassant les compétences des dirigeants locaux. Deux catégories de cour étaient instituées :

Une cour où devaient siéger les prêtres et les Lévites pour les affaires cultuelles, les disputes, les coups et les blessures (Dt 23, 3) ;

Une autre cour où siégeait un groupe de juges, avec un juge principal à leur tête, pour les affaires civiles (Dt 17, 8-12).

C'est cette deuxième instance judiciaire que Josaphat a remise en marche (2 Chr 19, 11) et où les magistrats étaient appelés à justifier les innocents ; i.e. non seulement à les acquitter, mais à faire reconnaître leur innocence, les laver de toute accusation et à condamner les coupables à une juste sanction pour leurs crimes ou délits (Dt 25, 1). Outre l'acquiescement du juste, la justice en Israël exigeait encore que les coupables réparassent les torts infligés à leurs victimes et que les droits de celles-ci fussent ainsi rétablis.

La justice juive requérait des juges l'impartialité dans leurs verdicts : ils ne devaient pas négliger les droits des démunis, ni se laisser corrompre pour favoriser les grands au détriment des petits (Ex 23, 6-8 ; Lv 19, 15 ; Dt 1, 17 ; 16, 19) ; ni se laisser influencer par les *bons sentiments* qui pourraient les pousser à favoriser le pauvre dans un procès (Ex 23, 3).

La principale source du droit israélite était les recueils législatifs constitués du décalogue (les dix paroles de Dieu de l'Exode 20, 1-17), du code de l'alliance [regroupant des sentences ou des jugements de droit civil et criminel (Ex 20, 22-23, 33)], du deutéronome (rassemblant des petites collections de lois qui pouvaient être d'origine variée et destinées à remplacer l'ancien code en tenant compte de toute une évolution sociale et religieuse (Dt 22-26), de la loi de sainteté qui était également une compilation qui commençait par les préceptes sur les sacrifices et s'achevaient par les bénédictions et des malédictions (Lv 17-26) ainsi que du code sacerdotal qui concernait le complément des lois sur le sacrifice ainsi que sur l'installation des prêtres.

Notons que la loi pénale du système mosaïque était orientée vers la réparation des torts causés à la victime (Ex 23, 6-8 ; 22, 1-16). Elle requérait que les fautes fussent sanctionnées par la juridiction civile (Ex 23,3 ; Nb 35, 31-34 ; Dt 25, 1). Pour bien exercer leur fonction judiciaire en toute justice, trois qualités étaient requises aux magistrats : la crainte de Dieu, l'attachement à la vérité et les capacités de sagesse et d'intelligence (Dt 1, 13). L'intelligence et la sagesse étaient nécessaires pour mener l'instruction de l'affaire (Dt 19, 18), chercher la vérité et parvenir à un règlement ou à un verdict qui fût juste.

Parlant du pouvoir législatif et judiciaire du roi, R. De Vaux<sup>125</sup> fait une remarque importante sur la spécificité de la justice et du droit en Israël par rapport aux codes des Mésopotamiens et au nôtre : le caractère religieux de leur loi et son rapport avec l'Alliance. C'est pourquoi, les livres historiques ne font jamais allusion à un pouvoir législatif du roi : en Israël, le roi a un pouvoir administratif étendu, il organise son royaume, nomme ses fonctionnaires, fait des ordonnances, mais il ne crée pas le droit. Quant aux deux *lois du roi* dont il est question en 1 Samuel 8, 11-18 et de Deutéronome 17, 14-20, loin de faire allusion à

---

<sup>125</sup> R. De Vaux, 1961, *Les institutions de l'Ancien Testament*, T1. *Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles*, 2<sup>ème</sup> éd. revue, Cerf, Paris, pp.231-232.

un pouvoir législatif du roi, la première le met en garde contre ses actes arbitraires et la seconde lui intime l'ordre d'avoir une copie de la loi divine et de s'y conformer strictement. C'est ce qui justifie qu'en dehors de ces deux textes, le roi n'était mentionné nulle part dans le Code deutéronomique. Même lorsque Josaphat réforme l'administration judiciaire, c'est la loi de Dieu que les juges institués par lui devaient faire appliquer (2 Ch 19, 5-7) et ses émissaires allaient porter et expliquer partout non la loi du roi mais celle de Dieu (2 Ch 17, 9). Il fallait attendre une domination étrangère pour qu'Artaxerxès imposât comme *loi du roi* la loi de Dieu apportée par Esdras (Esd 7, 26). Somme toute, il n'y avait pas de loi d'Etat en Israël.

Cependant, bien que la loi ne fût pas royale, l'administration de la justice en Israël était réservée au roi. Depuis David, on venait de tout le pays pour demander justice au roi (2 Sa 8, 15 ; 15, 2-6 ; 1 R 10, 9). On voyait ainsi le roi Josaphat remettre en place un système judiciaire en instaurant dans tout le pays des magistrats, qui n'étaient autres que des notables ou des anciens (2 Ch 19, 4-11). La sagesse d'un roi était évaluée par sa capacité à trancher les différends et à aider chacun à obtenir son droit. C'est cette sagesse que Salomon avait demandée à Dieu pour *juger le peuple* (1 R 3,28). De ce fait, juger devenait synonyme de gouverner et les gouvernants pouvaient être appelés les juges. C'est pourquoi Emmanuel Lemana<sup>126</sup> pense que même si la royauté n'était pas directement mise en cause comme *actante* principale (de violation de droit), il n'en restait pas moins que la notion de la coresponsabilité le rendait responsable, étant donné que les abus commis par ceux qui aidaient l'institution politique à fonctionner faisaient porter, dans une sorte d'effet collatéral, la responsabilité à la royauté tout entière dont le peuple avait été prévenu des dangers par Samuel (1 S 8, 7-18).

---

<sup>45</sup> E. Lemana, 2005, *Qu'avez-vous à opprimer mon peuple ? (Is 3, 1-15). Etude linguistique et exégétique d'Esaië 3, 1-14*, Echter verlag GMBH, Würzburg, p. 265.

A propos des instances judiciaires, R De Vaux<sup>127</sup> distingue trois juridictions en Israël : la juridiction communale des anciens, la juridiction royale et la juridiction sacerdotale. Dans chaque ville, les contestations et les procès étaient réglés par les anciens, i.e. les chefs de familles de clan, les notables de l'endroit. Ils siégeaient à la porte de la ville, où se discutaient toutes les affaires de la communauté (Gn 23, 10, 18 ; Jb 29, 7 ; Pr 24, 7 ; 31, 23). C'est à ces tribunaux publics que faisaient allusion les prophètes lorsqu'ils réclamaient le respect de la justice *à la porte* (Am 5, 10, 12,15 ; Za 8, 16) ; la loi deutéronomique reconnaissait ces instances en y faisant allusion en Deutéronome 19, 12 ; 21, 3-8 ; 25, 7s ; et Booz y recourut pour prendre le droit du rachat du champ de Naomi.

Lorsque le jugement comportait une peine, c'étaient les anciens qui l'imposaient (Dt 22, 18-19) et s'il s'agissait d'une peine capitale, elle était immédiatement exécutée par les témoins présents au procès (1 R 21, 11-13 cf. Ex 22, 27 ; Lv 24, 14 ; Dt 21, 18-21).

Les instances judiciaires communales avaient également, outre les anciens, les juges professionnels et des commissaires greffiers (Dt 16, 18-20). D'après Deutéronome 25, 2, les juges faisaient bâtonner sous leurs yeux l'accusé qu'ils avaient reconnu coupable. Si une cause les dépassait, les anciens et les juges déféraient l'inculpé à un tribunal plus élevé. C'est la deuxième juridiction appelée *le lieu choisi par le Seigneur*, i.e. à Jérusalem, dans l'instance où siégeaient les prêtres et les juges en fonction.

Si les sentences prononcées par l'instance judiciaire communale pouvaient être soumises à l'appel, celles de l'instance de Jérusalem étaient sans appel.

Il y avait donc à Jérusalem une instance suprême, à la fois religieuse et laïque, qui était une fusion des juridictions royale et sacerdotale. Dans ce contexte législatif, ce n'était pas le roi qui était appelé juge, comme

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 235.

ce fut le cas dans 1Rois 3, 16, mais un fonctionnaire nommé par le roi. C'était dans ce tribunal que Josaphat établit des prêtres, des lévites et des chefs de familles israélites qui jugeaient en première instance les habitants de Jérusalem et en seconde instance, les causes que lui déféraient les autres villes (2 Ch 19, 4-10 cf. Dt 16, 18-20 et 17, 8-13). Ce tribunal, au temps de Josaphat, était présidé par Amaryahu, le premier prêtre, pour toute affaire spirituelle (instance sacerdotale) et par Zévadyahu, le chef de la maison de Juda, pour toutes les affaires civiles [(instance royale) 2 Ch 19, 11]. Les Lévites y servaient de magistrats ou greffes.

Même si Lévitique 10, 10 et Ezéchiel 44, 23 limitent le rôle des prêtres à distinguer le sacré du profane, le pur de l'impur ; Lévitiques 10, 11 l'étendait à n'importe quelle loi, même dans les querelles où il leur était reconnu le rôle de siéger comme juges. Ils avaient à la fois à juger les affaires proprement religieuses et à intervenir dans les causes civiles lorsque celles-ci mettaient en jeu la loi religieuse ou lorsqu'elles comportaient une procédure religieuse (2 Ch 19, 11).

Dans son étude sur l'origine et l'histoire du judaïsme, Isidore Epstein<sup>128</sup> compare les prêtres aux prophètes, définissant ainsi le rôle des prophètes par rapport à celui des prêtres en matière de droit en Israël. Selon lui, les prêtres veillaient aux cérémonies du culte, alors que les prophètes énonçaient les principes religieux et moraux. Il existait donc un divorce entre les prêtres qui promouvaient la piété intérieure et les prophètes qui militaient pour une intégrité morale.

A la fois représentant une forme inférieure de la religion, enseignants de la loi et juges, les prêtres insistaient sur le rituel et les cérémonies. Ils étaient des simples fonctionnaires du temple aux intérêts limités à un culte sacrificiel et à ce que le culte de l'intérieur avait de meilleur alors que les prophètes dénonçaient l'immoralité, l'injustice et les violations

---

<sup>128</sup> I. Epstein, 1959, *Le judaïsme. Origine et histoire*, Payot, Paris, pp. 60-61.

de droit commises par le roi, les anciens, les riches, les juges et les prêtres.

Il ressort que les DH étaient déterminés par la loi et leur promotion était assurée par les prêtres et les émissaires du roi chargés de la socialisation juridique. Ils étaient garantis et défendus par le roi, les juges, les anciens, les prêtres et les lévites qui constituaient le pouvoir judiciaire tandis que la protection des DH était l'apanage des prophètes qui ne cessaient de rappeler à l'ordre le roi, les juges, les anciens, les prêtres et les lévites lorsqu'ils défailaient à leur mission de garantir et de défendre les DH.

De ce qui précède, il faut conclure que la protection des Droits DH trouve son fondement dans la Bible, à travers l'existence des lois qui les déterminent, des institutions et des agents chargés à la fois de les promouvoir (sacerdoce), de les garantir, de les défendre (royauté) et de les protéger (prophétisme).

## **2.2. Approches théologiques de protection des Droits de l'Homme**

Le rôle de l'institution ou des autorités politiques en Israël étant de garantir le bien-être des citoyens (Dt 17, 14-20s), l'institution prophétique, quant à elle, avait pour missions, entre autres, de prévenir les abus, la tyrannie et l'ordre social injuste. C'est ce qui justifie le fait qu'en Israël, royauté et prophétisme évoluaient simultanément. Ainsi, pour dégager les approches théologiques de la protection des DH, il faut creuser dans le prophétisme hébreu.

### **2.2.1. Prophétisme hébreu**

Cette partie présente le sens et l'origine du prophétisme biblique, la personne et la mission du prophète, le prophète et la protection des DH ainsi que les approches théologiques de la protection des DH.

### 2.2.1.a. Sens et origine du prophétisme

Le mot *prophète* vient du Grec *prophêtês*. La particule *pros* qui entre dans la composition de ce mot avec la racine du verbe *dire, parler* n'est pas le *pro* temporel (dire à l'avance), mais le *pro* substitutif *dire à la place de*. Le prophète est donc le porte-parole, le héraut de quelqu'un. Dans la LXX, *Prophète* a été utilisé le plus souvent pour traduire le mot hébreu *nâbî'* qui désigne le prophète.

Actuellement, la *nâbî'* est rattaché à un mot de la langue akkadienne, le verbe *nâbû* signifiant *appeler, proclamer*. D'après la forme du mot hébreu *nâbî'it*, le fait que le verbe *nb'* (*prophétiser*) qui lui est rattaché est employé seulement dans des formes réfléchies et passives, plusieurs préfèrent la construction passive de *celui qui est appelé* au lieu de la construction active de *celui qui appelle, qui proclame*. Dans l'AT l'utilisation du mot *nâbî'* désigne donc très probablement le prophète comme celui qui a reçu une vocation, qui a été appelé<sup>129</sup>. C'est ainsi qu'il est non seulement utilisé pour désigner les prophètes écrivains mais aussi bien d'autres personnes encore dont un bon nombre est chronologiquement à placer avant Amos, le premier prophète écrivain. Samuel, Nathan, Ahiya de Silo, Jéhu fils de Hanani, Elie, Elisée, Michée, parfois des prophètes anonymes comme celui de Bethel (1 R 13, 11ss) et le prophète qui incite Achab à engager le combat contre l'armée du syrien Ben-Hadad (1 R 22) sont aussi appelés prophètes.

Le mot *nâbî'* a aussi un féminin, *nebi'âh*. La Bible cite ainsi les prophétesses Déborah (Jg 4,4), Houlida, consultée par le roi Josias suite à la découverte du livre de la loi dans le temple de Jérusalem (2 R 22, 14) et Noadya (Ne 6, 14). L'épouse d'Esaië est aussi appelée prophétesse (Es 8,3).

Le pluriel de *nâbî'* est aussi utilisé dans la Bible. On a ainsi diverses mentions de groupes de prophètes, en particulier la bande de prophètes

---

<sup>129</sup> COLLECTIF, 1985, *Jérémie. Un prophète en temps de crise*, Labor et Fides, Genève, p.10.



rencontrée par Saül à Guivea (1 S 10, 5), les fils des prophètes entourant Elisée (1 R 22, 6), le groupe de quatre-cents prophètes consultés par Akhab (1 R 22, 6), et le groupe de prophètes présents dans le royaume de Juda en relation avec les prêtres et le temple de Jérusalem (Is 22, 28 ; 28, 7 ; 30, 10 ; Jr 23, 11ss ; 26, 7 ; 29,1).

Pour les auteurs deutéronomistes, le prophète est un intermédiaire placé entre Dieu et le peuple, chargé d'accueillir la parole de Dieu, ou la vision de Dieu afin de la transmettre au peuple.

En ce qui concerne l'origine du prophétisme hébreu, les recherches sur l'origine et le développement du prophétisme biblique sont loin d'être finies, à cause du caractère lacunaire des sources tant bibliques qu'extra bibliques.

Comparée aux très anciennes institutions du sacerdoce et du droit sacré, la prophétie intervient assez tardivement dans l'histoire d'Israël, après l'installation en Canaan et plus particulièrement au moment de l'établissement de la royauté, au moment où les tribus israélites étaient déjà entrées en contact avec les populations sédentaires appartenant au monde culturel de la Syrie-Palestine, en relation avec l'Egypte et la Mésopotamie. Les documents mis à jour par les archéologues attestent que le Proche Orient ancien connaissait déjà bien avant l'apparition de l'Etat Israélien, des voyants, des devins, des porte-parole de la divinité. La Bible elle-même l'atteste en Nombres 22-24 ; 1R 18, 19 et les prophètes devins des nations voisines de Juda sont cités dans Dt 18, 14 ; 1 R 18, 25-29 ; Is 3, 1-4 ; 44, 25 ; Jr 27, 9 ; 29, 8 ; Mi 3,7 ; Za 10, 2. De là vient l'hypothèse selon laquelle la forme communautaire et extatique du prophétisme déjà présente en Canaan aurait été reprise en Israël, rattachée au culte de Dieu, et qu'il faudrait chercher là le berceau du prophétisme biblique.

Du point de vue de l'histoire des religions, il existe donc des similitudes entre prophètes bibliques et prophètes *païens* : il existait en Syrie-Palestine des groupes de prophètes pratiquant l'extase et la

divination. Les prophètes de Baal en sont un exemple (1R 18). Or, en Israël, on voyait apparaître, au moment de la transition entre l'époque des juges et les débuts de la royauté, des groupes de prophètes se réunissant en confréries, principalement autour des sanctuaires. Ils pratiquaient l'extase et, pour y parvenir, utilisaient diverses techniques telles que la musique ou la danse. Cette transe prophétique qui les saisissait était considérée comme une manifestation de l'Esprit de Yahwé (1S 10, 5ss ; 19, 18ss), phénomène à mettre en rapport avec l'utilisation du terme *écumer* ou *baver* à propos de l'activité du prophète (Am 7, 16 ; Mi 2, 6, 11) et du mot *fou* ou *exalté* pour le présenter (2 R 9, 11).

Dans la même lignée, nous pouvons mentionner le groupe de *filles des prophètes* rattachés au sanctuaire de Bethel, Guilgal et Jéricho (2 R 2 ; 4, 1-7, 38-41). Ils semblent vivre dans des conditions modestes (2 R 6, 1-7) et étaient reconnaissables par un signe distinctif sur le front ou à une tonsure (1R 20, 41)<sup>130</sup>.

Dans son étude sur le prophétisme, Louis Monloubou soutient l'idée selon laquelle le prophétisme n'est pas l'apanage du seul Israël qui n'a jamais cru en avoir le monopole. L'originalité du prophétisme biblique ne supprime pas un fait : le prophète était connu et son charisme utilisé par la quasi-totalité du peuple au milieu duquel vivait Israël. L'Égypte, la Mésopotamie et surtout la Phénicie, sans oublier les petits royaumes limitrophes de la Palestine avaient leurs prophètes et chacun faisait pleine confiance aux dons surhumains de ces personnages mystérieux. En Égypte, on trouve les prophètes tels Nefer-Rohu au temps d'Amenemhat 1<sup>er</sup> (soit autour de 2. 000 av. JC) qui était l'homme d'une divinité, prêtre rattaché au temple et au culte d'un dieu ; Ipouwer a vécu comme prophète quelque temps plus tard. Il intervient auprès du Pharaon et lui adresse des admonitions dont la froide sincérité tranche avec le parler adulateur des courtisans de l'époque. Des tels hommes,

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, pp.13-15.

avec les missions qu'ils remplissaient, font penser aux prophètes bibliques qui leur ressemblent de très près.

En Asie mineure apparaît un genre prophétique bien particulier, le prophète est, au sens fort, un enthousiaste : on dirait un exalté sinon un illuminé, il opère dans l'extase<sup>131</sup>.

Ce qui précède montre que, pour Monloubou, le prophétisme biblique ne commence pas après l'installation du peuple en Canaan, mais il remonte au moins au temps où les ancêtres des tribus israélites nomadisaient sur les steppes proches de l'Euphrate. Ceci se confirme par les similitudes qui rapprochent le prophétisme biblique de celui qu'on pratiquait à Mari, au XX<sup>ème</sup> siècle av. JC. La ressemblance est encore plus saisissante si l'on considère non seulement leur statut et leur comportement, mais aussi leur prédication, les oracles qu'ils profèrent au nom de leur dieu. Comme Jérémie, ou les auteurs des Lamentations, Nefer-Rohu pleure au sujet du malheur de son peuple.

En ce qui concerne le prophétisme hébreu, Monloubou<sup>132</sup> distingue trois catégories de prophètes :

- Les hommes de l'Esprit : sur le sentier entrouvert par Moïse et jalonné plus tard des traces profondes laissées par Samuel s'avancent des juges aux premiers temps de la royauté et même jusqu'à l'exil et une foule de prophètes. Ils sont distincts des *prophètes écrivains* que la tradition nommera *prophètes*. Ils sont des ancêtres spirituels, mais ils sont bien différents pour de nombreuses et importantes raisons : on ne possède d'eux aucun écrit. On rencontre dans la Bible une série de vocabulaires témoignant de la multiplicité des visages qu'a dû prendre le prophétisme tout au long de sa préhistoire. A des lieux différents, à des mentalités, à des conjonctures variées, doit être imputée cette mobilité des titres : Nathan est toujours appelé *nâbi'*, le prophète (2 S 7, 2 ; 1R 1, 22), Gad est présenté comme *voyant* de

---

<sup>131</sup> L. Monloubou, 1968, *Prophète, qui es-tu. Le prophétisme avant les prophètes*, Cerf, Paris, pp.13 et 22.

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 47, 123, 126, 133 et 140.

David (2 S 24, 11). Traités par Amacya de *voyant* au sens péjoratif de visionnaire, Amos se défend en niant qu'il ne l'a jamais été (Am 7, 12). Ailleurs (1 S 9, 9) prophète et voyant sont explicitement cités. Tel personnage prophétique qui arrive de Juda est dit *homme de Dieu*. Il y a donc lieu de constater que durant sa préhistoire, le prophétisme biblique s'est manifesté des façons diverses dont découle la variété des termes qui servent à le nommer sans réussir malheureusement à le définir.

- Les prophètes de cour : il s'agit de la communication toute spéciale que Dieu, en vertu des liens particuliers qui l'unissent au roi, veut faire parvenir à celui qui est son *fi*ls. Ce personnel religieux dont le roi dispose à son gré avait auprès de lui une place définie, relativement institutionnalisée (1 S 22, 5; 2S 24, 11-14). C'est rarement d'une question personnelle que s'occupe le *prophète de la cour*. Le plus souvent, même si l'affaire où le prophète engage son autorité ne vise que le roi, elle concerne à travers lui, le peuple tout entier : sa vie politique, plus vraisemblablement, sa vie religieuse. C'est ce qui ressort de l'activité de Shemaya (2 Ch 12, 15) et d'Amacya (Am 7, 10-11) qui sont mentionnés comme prophètes de la cour. Néhémie 6, 7 précise la façon dont était compris le rôle du prophète de cour : proclamer que désormais Juda a un roi, annoncer les titres de gloire de la dynastie régnante, ses titres humains, victoires remportées, triomphes obtenus, prospérité assurée, titres divins de la filiation adoptive transmise au nouveau roi, etc.

Cependant, bien qu'étant au service du roi, certains prophètes savent aussi s'opposer à leurs maîtres avec un courage qui étonne. C'est ce qui arriva en 2 Samuel 12, 1-15 et en 1 Rois 12, 22-24.

- Prophètes de sanctuaire et prophètes sans nom : ils se trouvaient aux alentours du temple et sont confondus aux prêtres. Pour consulter Dieu, on se rendait au sanctuaire et l'on confiait son souci à un prêtre dont le rôle consistait à délivrer les oracles qui sont autant de

réponses divines aux questions posées par les visiteurs. Les prophètes de sanctuaire étaient aussi des hommes de prière, des intercesseurs qui ont prié pour les gens.

### **2.2.1.b. Personne et mission du prophète**

Les prophètes sont des personnes que Dieu appelle par leurs noms à un moment précis de leur existence pour leur confier une mission. Presque tous nous ont livré un compte rendu de leurs vocations, souvent reçues à l'occasion d'une vision.

Du fait de sa vocation, la personne du prophète est inséparable de son message. C'est pourquoi la postérité a gardé le souvenir de son nom et a pris soin de recueillir les comptes rendus de ses interventions et des temps forts de son ministère.

Comme le souligne Max Weber<sup>133</sup>, les prophètes appartiennent à des couches sociales extrêmement diverses, et il est faux de prétendre qu'ils soient en majorité issus des milieux prolétariens incultes. Pourtant, malgré la variété de leurs origines, leurs attitudes, leurs exigences de la morale sociale étaient identiques. Max Weber l'explique par le fait que, ni en matière de politique intérieure ni en matière de politique extérieure, leur position n'était pas déterminée par des considérations d'ordre politique ou social mais découlait de l'Alliance entre Dieu et Israël et était dictée par des motifs religieux.

En tant qu'envoyés de Dieu, les prophètes recevaient des paroles non pas pour eux seuls mais aussi d'autres hommes, des individus particuliers, les membres du peuple élu ou les nations païennes. Leur ministère était public. Ils ne parlaient pas de leur propre initiative pour communiquer seulement leurs propres pensées. C'est pourquoi, ils introduisaient l'énoncé de la parole que Dieu leur avait révélée par la formule *ainsi parle l'Eternel*, formule pour introduire le discours de celui qui l'envoyait. Et en cours d'énoncé, le fait que le *Je* qui s'exprime

---

<sup>133</sup> M. WEBER cité par Léon EPSZTEIN 1983, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*, Cerf, Paris, p. 103.

ait été bien le *Je* de Dieu souligné par l'insertion des formules caractéristiques : ...*oracle de l'Eternel* ou...*dit l'Eternel*.

Toutefois, la personnalité du prophète n'était pas effacée. Souvent, il introduisait l'oracle du Seigneur par ses propres paroles, soigneusement mise en forme, sa sensibilité, son intelligence, sa connaissance des gens auxquels cette parole était adressée. Dans certaines circonstances, un geste, une attitude, un choix de vie du prophète précède ou accompagne la parole prêchée. Lorsqu'ils proclamaient la parole de Dieu, les prophètes ne faisaient pas retentir un message intemporel. Ce dernier était lié à un contexte historique précis.

S'agissant de la portée et du sens du message prophétique, précisons que malgré le caractère contextuel des divers messages prophétiques, la parole prophétique s'inscrivait dans un contexte global de l'alliance entre Dieu et son peuple, alliance conclue au Sinaï par l'intermédiaire de Moïse (Ex 19-20). Le prophète intervenait alors à un moment donné de cette histoire, qui s'avérait toujours être un temps de crise où la fidélité du peuple était en jeu, et souvent même prise en défaut : influence et menace étrangères, troubles internes, diffusion des cultes païens, dégradation de la vie sociale, déportation, exil, retour et vicissitudes de la restauration nationale.

Dans de tels contextes, la parole prophétique annonçait quelle était l'action que Dieu, en tant que partenaire actif et fidèle de l'alliance, allait entreprendre face à l'attitude de son peuple.

Au-delà de la transmission de la parole de Dieu au peuple, les prophètes interprétaient la loi avec une grande force et une grande originalité conduisant la religion d'Israël dans des sentiers nouveaux grâce auxquels elle devenait la conscience de l'humanité. Ils furent à l'origine d'une nouvelle interprétation de Dieu, de l'homme et de la religion. Grâce à leur message, la monolâtrie s'épanouissait en monothéisme et le nationalisme en universalisme.

I. Epstein a donc raison, lorsqu'il affirme que les prophètes étaient avant tout des réalistes, qui s'occupaient des choses de la vie quotidienne, mais qui les analysaient à la lumière de la volonté de Dieu. Suite à cette clairvoyance, ils devinrent la conscience de leur génération. Ils blâmaient, conseillaient et guidaient le peuple, et croyaient de leur devoir d'intervenir dans toutes les affaires de conduite morale, qu'elles fussent d'ordre politique, social, national ou individuel<sup>134</sup>.

Sur la relation entre le prophète et Dieu, Edmond Jacob<sup>135</sup> dit que le prophète, qui est par excellence l'homme de Dieu, participe en quelque sorte au pouvoir de Dieu ; son apparition équivaut presque à une théophanie, car en lui toute la force et tout le mystère de Dieu sont concrètement présents. Le pouvoir divin du prophète lui donne aussi pouvoir sur Dieu. Il est le seul à connaître vraiment Dieu, à avoir pénétré dans son entourage et dans ses intentions, car *le Seigneur ne fait rien sans révéler son secret à ses serviteurs, les prophètes* (Am 3, 7). Aussi, le prophète peut, en connaissance de cause s'adresser à Dieu pour l'amener éventuellement à modifier ses desseins. On pensait même que Dieu ne pouvait ne pas être sensible à la présence *interpellante* du prophète.

Dans leur étude sur le prophète Amos, Pietro Bovati et Roland Meynet<sup>136</sup> relèvent une autre mission du prophète : il remplit une fonction décisive entre le roi et le prêtre, assure le lien entre le prêtre qui se consacre à étudier et à expliquer la Torah et le gouvernant qui exerce le pouvoir guidé par la sagesse qui vient de la loi. Il interprète : il dit la parole de Dieu dans des circonstances particulières d'une histoire concrète, articulant la sagesse éternelle du commandement du Seigneur à la vérité du moment présent.

---

<sup>134</sup> I. Epstein, *Op. cit.*, p. 50.

<sup>135</sup> E. Jacob, « Prophètes et intercesseurs » in M. Carrez, J. Dore et P. Grelot, 1981, *De la Torah au Messie. Mélanges Henri Cazelles*, Desclée, Paris, pp.205-217.

<sup>136</sup> P. Bovati et R. Meynet, 1994, *Le livre du prophète Amos*, Cerf, Paris, p. 7.

Le prophète voit, parle, dénonce. Il intervient à propos des questions personnelles, sur les problèmes publics surtout, aussi bien économiques, sociaux que politiques et religieux. Il est le tiers entre Dieu et les hommes, l'instance médiatrice et critique que le Seigneur fait surgir pour rappeler le peuple et spécialement ses chefs à l'observation de la loi et aux exigences de l'alliance.

Ce qui caractérise le prophète, c'est l'idée selon laquelle la religion et la morale sont inséparables, ainsi que l'indiquaient déjà le Pentateuque et toute la législation mosaïque où loi religieuse et loi morale figurent côte à côte. Mais ce furent les prophètes qui, les premiers, exprimèrent le rapport étroit qui existe entre religion et morale pour en tirer les conclusions logiques avec des conséquences capitales et pour la première et pour la seconde.

Les premiers des principes moraux fondamentaux annoncés par les prophètes est la droiture. Ils y voyaient la loi suprême de l'univers et l'un des attributs essentiels de Dieu lui-même. C'est pourquoi, les prophètes hébreux ne se contentèrent pas seulement de dénoncer l'injustice et l'oppression, mais se donnèrent pour tâche de susciter dans le peuple la détestation des souffrances sociales, sentiment qui ne devait pas rester sur le plan intellectuel, mais qui devait se traduire par les actes. Les prophètes voyaient dans la pauvreté le pire des fléaux sociaux ; ils considéraient les distinctions sociales créées comme les principaux obstacles au développement mental et moral vers l'unité humaine et l'établissement de la loi de Dieu. Pour eux, la pauvreté n'est pas à comprendre comme volonté de Dieu mais comme le résultat du fait que les riches et les nobles écrasaient les faibles et les abaissaient davantage, en les traitant avec moins de considération.

C'est cette conception de la pauvreté qui a fait des prophètes les protecteurs des DH à travers la dénonciation des violations des droits des pauvres, des indigents et des faibles sans voix.



### **2.2.2. Le prophète et la protection des Droits de l'Homme**

Trois prophètes constituent notre champ d'étude des approches théologiques de protection des DH : Amos, Esaïe et Jérémie. Le choix de ces trois prophètes est justifié par leur engagement dans la protection des DH dans un contexte social comparable à celui de la RD Congo d'aujourd'hui où l'Etat, représenté par ses agents et son appareil judiciaire, est le responsable de la recrudescence des violations des DH.

Cependant, précisons que ces trois prophètes ne sont ni les premiers ni les derniers<sup>137</sup> à protéger les DH dans la Bible. Car, Dieu étant la source des DH, il en est également le premier protecteur : non seulement il garantit à l'homme les conditions qui promeuvent sa dignité, mais aussi, son insistance sur le respect de ces droits est remarquable dans la Bible. Le fait de mettre un signe sur le front du meurtrier Caïn en Genèse 4, 14-15, montre déjà l'importance que Dieu attache à la dignité humaine dont la protection et le respect restent la mission première de tout homme comme expression de la foi en Dieu<sup>138</sup>.

Le code de l'alliance (la Torah) fait de la protection des droits des personnes incapables de se défendre (les pauvres, l'étranger, les veuves, les orphelins et les indigents) une préoccupation centrale et omniprésente : *Tu... n'opprimeras pas l'étranger, ... vous ne maltraitez pas une veuve ni un orphelin* (Ex 22, 21-22). La tradition de porter assistance aux déshérités et de se montrer équitable était exprimée sous la forme des directives (Dt 1, 16-17). Dans un tel contexte, la justice, le respect des droits d'autrui renvoient à un Dieu qui en est le garant, un Dieu passionnément dévoué à chacun des siens et plus particulièrement au malheureux, aux pauvres et aux indigents sans voix.

---

<sup>137</sup> Nous faisons ici allusion à Osée et Michée qui sont aussi reconnus comme prophètes de la critique sociale.

<sup>138</sup> La libération d'Israël de l'Egypte a pour cause première la sensibilité de Dieu vis-à-vis de la souffrance et de l'oppression que ce peuple subit en Egypte.

En ce qui concerne la protection des DH par les prophètes, rappelons que la Bible est pleine de récits. En effet, le texte de 2 Samuel 12, 1-15a nous rapporte l'histoire de la protection des DH par le prophète Samuel qui condamne David pour avoir violé le droit de son serviteur qu'il a privé à la fois du droit de jouir de sa femme et du droit à la vie. Et pourtant, comme le souligne D. J. Mc Carthy, en Israël, même les grands rois sont tenus de se conduire avec droiture. En sa qualité de roi et de juge, David, sans se renseigner sur la race ou la condition de l'homme offensé, déclare qu'il remboursera la brebis au quadruple. Il faut voir dans cette réaction du roi l'humanité dont il fait preuve, l'indignation qu'il affiche devant un abus du pouvoir à l'encontre de celui qui est faible.

Les approches utilisées par le prophète sont celles de l'imprégnation et de la dénonciation: il commence par lui raconter l'histoire d'un homme riche et sans pitié, qui avait pris la seule brebis d'un homme pauvre pour la servir à son hôte et *épargner* de la sorte son propre troupeau avant de dénoncer le délit de David en tant qu'opresseur du faible.

Un deuxième exemple est celui de 1 Rois 21, 1-26, où le roi Achab est puni par Dieu, pour avoir privé Naboth de son droit de propriété et de son droit à la vie.

### ***2.2.2.a. Amos et la protection des Droits de l'Homme***

Il est devenu courant de dater le début de la prophétie classique avec Amos autour du milieu du VIII<sup>ème</sup> s. av. JC. parce qu'à partir de ce siècle, on attribuait plus d'importance à ce que disait le prophète qu'au genre de personne qu'il était. Ce qui n'était pas le cas avant, lorsque la personne du prophète valait autant que son message<sup>139</sup>.

Dans le récit de son arrestation à Bethel, Amos se présente comme un bouvier et un pinceur de sycomores (7, 14). Cette information

---

<sup>139</sup> J. BLENKINSOPP, 1993, *Une histoire de la prophétie en Israël*, Cerf, Paris, pp. 99-100.

partielle et incertaine ne justifie pas l'image d'un visionnaire rustique et illettré que se fait le prophète de la cour Amacya (7. 11-13). Sa connaissance des affaires internationales, de la tradition sacrée et de son adresse poétique, dont témoignent les paroles authentiques, sont autant d'éléments qui prouvent qu'il n'était pas un ignorant. D'un autre côté, selon ses dires, Amos n'était pas un *nabi* professionnel, mais un homme qui, comme des extatiques de Mari, avait des visions et communiquait des messages directement ou indirectement au souverain.

Comparant Amos à ses prédécesseurs, R.E. Clements<sup>140</sup> montre qu'un élément nouveau apparaît dans l'intervention d'Amos par rapport aux prophètes antérieurs : avant Amos, les témoins de Dieu, comme Nathan et Elie, avaient dénoncé le péché à l'intérieur d'Israël et s'en étaient pris seulement à certains coupables ; Amos annonce un jugement qui concerne le peuple de Dieu dans sa totalité, il s'attaque aux fautes d'Israël dans son ensemble et lui annonce sa fin (8, 1s).

Parlant du climat social en Israël au temps d'Amos, Robert Martin-Achard<sup>141</sup> déclare que les biblistes s'accordent pour dire que la prospérité que connut Israël au temps de Jéroboam II produisit un bouleversement dans la vie sociale du peuple de Dieu, qui entraîna de fâcheuses conséquences. Tandis que les uns ne cessaient de s'enrichir tout en réclamant toujours davantage, les autres étaient davantage paupérisés. C'est dans ce contexte que se situe et s'explique l'intervention d'Amos.

Cette idée se lisait déjà chez E. Renan<sup>142</sup>, qui soutint, en son temps, que l'état de prospérité matérielle d'Israël sous Jéroboam II provoqua de grandes inégalités de conditions. Notons que le principe fondamental des sociétés patriarcales, l'égalité des chefs de famille était

---

<sup>140</sup> R.E. Clements, 1965, *Prophecy and covenant*, studies in biblical theology, London, pp. 458-464.

<sup>141</sup> R. Martin-Achard, 1984, *Amos. L'homme, le message, l'influence*, Labor et Fides, Genève, p.83.

<sup>142</sup> E. Renan, 1889, *Histoire du peuple d'Israël*, Calmann Lévy, Paris, p. 2.

« outrageusement » violée. Cette dérogation aux anciennes mœurs produisit son effet ordinaire en Israël. S. Amsler<sup>143</sup> décrit en des termes judicieux le glissement qui s'opéra en Israël au temps de Jéroboam II, en affirmant que la vie économique, avec les échanges internationaux, se développa davantage et réussit à enrichir la classe dirigeante de Samarie. Le luxe apparaît dans la construction des palais en pierre de taille (Am 3, 10 ; 5, 11) et dans les réjouissances des riches (4, 1 ; 6, 4-6). Le culte lui-même participa à l'essor général (4, 4s) et déploya de splendides cérémonies lors des pèlerinages et des fêtes solennelles (5, 4s, 21). Mais le goût du lucre l'emporta sur le sens de la solidarité sociale (8, 4-6) et les puissances économiques soumirent la justice à des pressions intolérables (2, 6ss ; 5, 12).

Pendant, la situation que déplore le prophète n'a pas été seulement provoquée par les succès politiques et économiques du règne de Jéroboam II ; elle est la conséquence de l'instauration même de la royauté en Israël, et notamment de l'attitude qui peut être qualifiée de *syncrétiste* de ses premiers souverains.

Pour F. Dijkema<sup>144</sup>, l'arrière plan social des prophéties d'Amos, le tableau qu'il brosse de la société israélite au VIII<sup>ème</sup> s. a pour toile de fond l'épisode de la vigne de Naboth (1 R 21) où l'ancien droit yahwiste fut violé par Achab sur le conseil de sa phénicienne Jézabel. L'auteur fait remonter la décadence du peuple de Dieu au règne de Salomon, le souverain despotique, avec sa diplomatie, son commerce, son luxe, son administration et ses mercenaires sous les Ormides. Dès cette époque le peuple aliéné perdit davantage contact avec son roi, la corruption fleurit, une classe de grands propriétaires fonciers se développa et imposa la loi alors que les paysans, jadis indépendants, perdirent leurs droits et même leur liberté en étant peu à peu dépossédés de leurs terres. Car, pendant la

---

<sup>143</sup> S. Amsler, 1962, *Amos, prophète de la onzième heure*, Theologische Zeitschrift, Basel, pp. 318-238.

<sup>144</sup> F. Dijkema, 1943, *Le fond du prophète Amos*, Oudtestamentische Studien, Leiden 2, pp. 18-34.

longue période qui a précédé l'établissement de la monarchie, la société israélite a vécu selon la conception que la terre d'Israël appartient à Dieu mais que chaque famille israélite pouvait en posséder une parcelle, selon une formule qu'on déduit de Michée : *un homme, une maison, une part d'héritage* (Mi 2, 2b). Avec la royauté s'est constituée une administration autour de la cour, qui va prendre une importance croissante et veiller avant tout au bien-être de la dynastie et de ses courtisans ; on assiste alors à la formation d'un *domaine royal*, aux *biens de la couronne*.

La situation que déplore Amos en son temps et qui met en cause les fondements de l'organisation de la société israélite, et, finalement, le statut du peuple de Dieu devant son Dieu, est le résultat de la politique d'annexion et d'assimilation pratiquée jadis par David et par son successeur Salomon.

Sous la pression des fonctionnaires de l'Etat, et grâce à leurs manipulations, l'enchaînement fatal se répète de temps en temps, le paysan propriétaire d'un terrain s'endette pour une raison ou une autre (maladie, sécheresse, etc.), devient un simple fermier pour se tirer d'affaire, sa situation s'empirant et acculé à la faillite, il accepte alors de n'être qu'un simple salarié ou finit parfois par se vendre comme esclave en vue de survivre.

F. Stolz<sup>145</sup> évoque deux systèmes différents qui coexistent pendant la période royale : l'un, cananéen, fondé sur l'agriculture, appuyé sur les villes et coiffé par la royauté en tant que représentante de la divinité, l'autre israélite d'origine semi-nomade, plus souple, assurant davantage l'égalité entre les membres des clans, qui sont à l'origine des propriétaires de petit bétail. Il évoque ensuite l'histoire conflictuelle entre la société israélite *syncrétiste* et la tradition yahwiste.

Pour lui, le statut économique d'Israël au VIII<sup>ème</sup> s. peut être qualifié de capitaliste d'origine urbaine, très répandu en Orient qui, par une

---

<sup>145</sup> F. Stolz, cité par R.M.- Achard, *Op. cit.*, p.85.

comptabilité rigoureuse et un investissement réduit, cherche à tirer le maximum des terres allouées pour le plus grand bénéfice des milieux de la cour, des clercs et fonctionnaires au détriment de ceux qui les cultivent. Ce système exprime le primat de la ville sur la campagne et transforme les paysans indépendants en fellahs, provoquant leur dégradation à la fois économique, culturelle et morale. C'est contre cette prédominance de la cité et cette sorte de terreur qu'elle fait régner dans le pays que s'élèvent les prophètes qui savent que l'injustice sociale conduit finalement à la rupture de toute relation normale entre Israël et son Dieu d'une part et entre les hommes d'autre part.

De ces analyses, il y a lieu de constater que la crise dénoncée par Amos et ses successeurs immédiats comme Michée, Esaïe et Jérémie ne s'est pas produite fortuitement au sein du peuple de Dieu, elle n'a pas seulement résulté du règne de Jéroboam II, mais elle a été longuement préparée par la politique générale des souverains de Juda et d'Israël. L'attitude des prophètes s'inscrit donc dans un mouvement d'ensemble de lutte contre les abus du pouvoir et pour le respect des DH à travers la justice.

Comme le montrait déjà Paul Humbert<sup>146</sup> en 1917, Amos fut un incomparable héraut de la justice, et malgré près de vingt-sept siècles qui nous séparent de lui, il vaut aujourd'hui encore la peine d'écouter le témoignage du téqoïte. Cet engagement d'Amos pour la justice est souligné avec acuité par C. Westermann<sup>147</sup> qui dit : *lorsqu'en Israël, à l'époque d'Amos, un pauvre avait été condamné au cours d'un débat judiciaire parce que son adversaire, qui était riche, avait su influencer le tribunal en sa faveur, alors le prophète savait qu'il devait intervenir.*

A la suite d'E. Wurthwein, H. Graf Reventlow estime aussi que le message d'Amos repose sur la volonté divine telle qu'elle s'est exprimée dans le *droit de l'alliance*. C'est ce droit qui permet au

---

<sup>146</sup> P. Humbert cité par R. Martin-Achard, *Ibid.*, p.90.

<sup>147</sup> C. Westermann, 1975, *Mille ans et un jour. L'histoire, miroir de notre temps*, Cerf, Paris, p. 252.

prophète d'évaluer la pratique cultuelle d'Israël qui ne peut être légitimée que dans la mesure où elle s'accompagne de l'obéissance aux commandements divins. C'est pourquoi P.E. Dion<sup>148</sup> conclut qu'il existe un accord fondamental entre les paroles d'Amos et le droit yahviste : le prophète connaît les règles en vigueur au sein du peuple de Dieu ou mieux l'esprit de ces lois même s'il n'argumente pas avec les textes à la main, il ne cite jamais le commandement divin, jamais il n'évoque l'alliance, Moïse ou le Sināi.

Au chapitre 5, 7, 10-12, Amos évoque l'atmosphère des procès à la porte des bourgs et la manière dont ceux-ci sont truqués. Le couple *mišpat* - *s<sup>e</sup>dāqa* évoqué relève de la vie quotidienne, il se retrouve non seulement dans le pentateuque, mais aussi dans la sagesse (Pr 18, 8) et fait aussi partie de l'idéologie royale puisque une des responsabilités du souverain est de faire régner parmi ses sujets la justice et le droit.

Au chapitre 8, 5b, 6b, Amos s'en prend aux fraudes commerciales, puis, dépassant des cas particuliers, il reproche aux Israélites d'une façon plus générale leur luxe, leur cupidité et leur orgueil sans se préoccuper de faire une allusion même implicite à un code.

M. Fendler<sup>149</sup> passe en revue les fautes dont les Israélites se sont rendus coupables, témoignant de l'injustice sociale et de la violation des DH : exploitation des faibles sous forme d'usure et de saisie, vente et achat d'esclaves israélites, passion du profit, corruption de l'éthique familiale et des pratiques juridiques, goût de l'argent et du luxe, etc. Il est question chez Amos des vêtements en gage extorqués et de vin confisqué (2, 8), d'indigents pressurés dont la part de gain est saisie (5, 11), des justes vendus pour de l'argent, des pauvres pour une paire de sandales (2, 6), des trafiquants pressés que le sabbat soit passé pour aller vendre du gain et qui n'hésitent pas à fausser les balances en exploitant les indigents (8, 5ss), du fils et du père qui vont vers la même fille (2,

---

<sup>148</sup> P.E. Dion, *Ibid.*, p. 92.

<sup>149</sup> M. Fendler, cité par R. Martin-Achard, *Op. cit.*, p. 94.

7b), d'un droit changé en poison et d'une justice traînée à terre (5,7), d'Israélites qui haïssent celui qui rappelle à l'ordre le tribunal et abominent celui qui prend la parole avec intégrité (5, 10). Le prophète évoque aussi les maisons d'été et d'hiver (3, 15), bâties en pierre de taille (5, 11), ornées d'ivoire (3, 15), au mobilier de grand prix (6, 4), ou encore les grandes dames de Samarie avides de gains et de jouissance (4, 1ss), la suffisance de ceux qui se prennent pour les premiers (6, 1,3) et leurs banquets somptueux qui se prolongent indéfiniment (6, 4ss).

Cette situation sociale catastrophique des Israélites au temps d'Amos est aussi confirmée par L. Vesco<sup>150</sup> qui évoque les invectives qu'Amos adresse à ses contemporains :

- En 2, 6ss, Amos dénonce les transgressions (de la loi) qui brisent la vie commune d'un peuple ;
- En 3, 9-11, il constate que les coutumes sociales de l'ancien Israël ont cédé le pas aux mœurs cananéennes, à une société sans classe, à des inégalités basées sur l'injustice, au luxe de certains qui s'édifie aux dépens des plus pauvres. ;
- En 4, 1-3, il promet une déportation violente et totale, par les voies plus rapides aux femmes riches de Samarie qui ne rêvent que de ripailles ;
- En 5, 7-10, le prophète s'en prend à ceux qui falsifient le droit et en font un instrument de mort ;
- En 5, 11, il condamne des taxations exorbitantes qui ruinent les pauvres et servent à édifier de maisons luxueuses;
- En 8, 4-7, il en veut aux commerçants qui de leurs stocks tirent des marchandises qu'ils vendent aux paysans sans terre à un prix élevé.

C. Westermann<sup>151</sup> ajoute que dans cette accusation, Amos ne conteste pas la coexistence des riches et des pauvres dans la société ; son accusation n'est pas dirigée contre les riches ni contre la richesse en tant

---

<sup>150</sup> J.L. VESCO, 1980, *Amos de Téqoa, défenseur de l'homme*, RB, 87, pp. 481-513.

<sup>151</sup> C. WESTEMANN, *Op. cit.*, p. 254.



que tels, elle est provoquée par les cas de corruption et de préjudices publics qui se sont introduits dans la vie que les riches et les pauvres mènent côte à côte.

De ce qui précède, il se dégage que la situation des DH au temps d'Amos laissait à désirer : les gouvernants et les nobles étaient tyranniques et cruels, les juges veineux et corrompus, les riches durs et opulents, le pauvre exploité et contraint à la misère, les propriétaires terriens expropriés.

Les principales plaies de la situation sociale dans le domaine du droit au VIII<sup>ème</sup> S. sont :

- La corruption de la justice par les pots-de-vin et par la pression des riches,
- L'expropriation des pauvres menée sous le couvert du droit de gage ;  
et
- L'oppression des pauvres qu'on foule aux pieds et qu'on évince jusqu'à les priver de leur dignité.

Pour protéger les Droits de l'Homme, Amos utilise la dénonciation, l'imprégnation ainsi que les pressions morale, sociale, psychologique et spirituelle comme mécanismes.

### **2.2.2.b. *Esaïe et la protection des Droits de l'Homme***

Selon Anne-Marie Pelletier<sup>152</sup>, Esaïe<sup>153</sup> était familier de la cour royale appartenant probablement à l'aristocratie de Jérusalem. Il exerça son activité depuis la dernière année d'Ozias (740-734) jusqu'en 701, date du siège de la ville par Sennachérib. Il fut consulté par les rois Achaz et Ezéchias dont il fut le conseiller plus ou moins docilement écouté. On discerne derrière lui une personnalité exceptionnelle

---

<sup>152</sup> A.-M. PELLETIER, 2008, *Le livre d'Esaïe ou l'histoire au prisme de la prophétie*, Cerf, Paris, p. 17.

<sup>153</sup> La manière d'écrire le nom de ce prophète n'est pas la même chez les auteurs catholiques et chez les auteurs protestants. Les premiers utilisent Isaïe et les seconds Esaïe pour parler du même prophète. En tant que théologien protestant, nous avons opté pour Esaïe.

d'intelligence et de foi témoignant d'une formation solide des textes sacrés, des proverbes et des psaumes dont le sommet fut le décalogue, source perpétuellement jaillissante de la lumière prophétique.

Jean Steinmann<sup>154</sup> partage cette idée lorsqu'il affirme qu'Esaië appartenait, par sa naissance, à l'aristocratie de Jérusalem. Son nom signifie *YHWH sauve*. Le titre de son livre cite le nom de son père, Amoç. Bien que n'appartenant pas à la race sacerdotale sa langue et son style purs, le prestige dont il jouit dans l'entourage immédiat du roi et le rôle politique de premier plan que des circonstances graves l'amenaient à remplir excluent l'hypothèse selon laquelle Esaië était le fils d'un paysan ou d'un serf.

Quant aux circonstances dans lesquelles il prophétise, J. Steinmann<sup>155</sup> précise que tout se passe lorsque le roi Ozias, nommé aussi Azarias, était monté sur le trône de David vers 781, en des circonstances tragiques. Son père Amacya en avait été chassé par une conspiration, puis assassiné. Ozias régna longtemps et se montra bon roi. Heureux dans ses petites compagnies militaires, il réussit à étendre son protectorat sur les Edomites, à se faire respecter des philistins, à imposer tribut aux Benê-Ammon et à maintenir des rapports de bon voisinage avec le roi de Samarie. Sage administrateur, il répara les fautes de son père, donna toute son attention à l'entretien de son armée, révisa les fortifications de Jérusalem, favorisa l'extension du commerce judéen vers la mer morte ; il développa surtout l'agriculture, s'attachant à perfectionner les installations hydrauliques et l'irrigation si bien que, sous son règne, les propriétaires ruraux s'enrichirent.

C'est à Jérusalem, capitale politique, que résidait le roi de Juda. La dynastie de David y gardait un prestige considérable. L'onction du sacre faisait du prince le chef du sacerdoce, le chef de guerre et juge suprême du royaume. Autour de lui gravitaient la cour des prêtres, des

---

<sup>154</sup> J. Steinmann, 1950, *Le prophète Esaië. Sa vie, son œuvre et son temps*, Cerf, Paris, p.16.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p.33.

conseillers, des diplômâtes, des scribes, des prophètes et des fonctionnaires civils et militaires. Ces hauts dignitaires appartenaient à la corporation des sages. Mais si l'on juge par les écrits des prophètes, les magistrats de Jérusalem ne jouissaient pas d'une réputation sans tâche.

La fin du règne d'Ozias fut attristée par un affreux accident. Le roi devint lépreux. Il dut se retirer des affaires et laisser son fils Jonathan exercer la régence. C'est l'année de la mort du vieux roi lépreux, vers 740 qu'Esaië reçut la vocation prophétique : il était au temple pour assister à une cérémonie liturgique. Soudain, il cessa de voir le roi, les courtisans, les prêtres, et, dans l'ombre de la fumée, les ailes géantes des chérubins voilées par la fumée de l'encens et des holocaustes. Esaië se trouva en face du brasier incandescent et vivant d'où partaient tous les autres feux. La voix des séraphins était aussi puissante que le roulement du tonnerre. Cette vision si brève suffit pour qu'Esaië s'attende à périr, foudroyé par l'un des séraphins. Mais contrairement à son attente, Dieu lui fit grâce : un séraphin vola vers lui et toucha ses lèvres avec l'un des cailloux brûlants qui se trouvaient sur l'autel des parfums dans le *Hêkal*.

Dieu cherchait quelqu'un pour une mission qui devait marquer une nouvelle étape dans l'histoire d'Esaië. Il se proposa sans délai. Il s'offrit donc pour remplir la tâche d'ambassadeur de Dieu auprès du peuple. Il reçut ses lettres de créance et prit connaissance de sa mission. L'objet de sa mission fut ensuite précisé : *va et tu diras à ce peuple : écoutez, écoutez et ne comprenez pas, regardez, regardez et ne discernez pas* (6, 9-10). La mission consistait donc à endurcir le cœur du peuple. Le prophète devait rendre son cœur dur, incapable d'entendre et de comprendre les signes et la parole de Dieu. La prédication devait rendre pesant le cœur de ses auditeurs, lourdes leurs oreilles et obturer leurs yeux d'une taie, afin qu'ils entendent tout à fait superficiellement les mots prononcés par le prophète, voient ses signes mais en restant sourds, aveugles et stupides à l'endroit du sens religieux et profond de son

message. Par ces paroles, Dieu ne prétendait pas nier la liberté des auditeurs d'Esaië. Il annonçait seulement que la résistance des habitants de Jérusalem et de Samarie à la prédication d'Esaië était prévue. Loin de voir la prédestination du peuple à la ruine, J. Steinmann<sup>156</sup> pense que peut-être Dieu voulait seulement préparer Esaië à l'éventualité de cette résistance et l'arma de courage en lui montrant les dangers de sa dure mission.

Dans son étude sur Esaië, Jacques Vermeyleen<sup>157</sup> montre qu'en plus de son implication dans la politique extérieure, Esaië se mêle aussi de la politique intérieure du royaume. Il annonce la destruction de Shevna (le maître du palais 22, 15-18), favorable à la révolte contre Ninive. Il dénonce l'extension abusive de grandes propriétés (5, 8), l'arrogance, le luxe et l'oisiveté de la noblesse (3, 16 ; 5,11-12).

Disciple d'Amos, Esaië se devait de reprendre dans le royaume du Nord les thèmes du prophète de Téqoa. On pourrait distinguer deux aspects de sa prédication : un aspect moral plus particulièrement mis en lumière dans le poème de malédiction et un aspect plutôt dogmatique dans le grand poème sur le jour du Seigneur. Il n'est pas impossible qu'Esaië ait personnellement rencontré Amos à Jérusalem. Il est certain qu'il en ait lu les œuvres ou qu'il en ait entendu réciter les poèmes. Car lorsqu'Esaië commença sa mission, il fit figure de disciple et de continuateur d'Amos. Ses premiers oracles le montrent imbus de l'influence d'Amos et reprennent les thèmes favoris du berger de Téqoa.

Au sujet de la protection des DH, c'est au genre littéraire du procès avec lequel Esaië commence son texte qu'il faut situer l'engagement du prophète dans leur protection: Dieu convoque la création tout entière afin qu'elle soit témoin de la révolte et de la trahison de son peuple.

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>157</sup> J. VERMEYLEEN, « Esaië » in T. RÖMER, Jn.-D. MACCHI et CHR. NIHAN (s/dir.), 2004, *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, pp. 329-344.

E. Lemana<sup>158</sup> renchérit en disant que le fragment d'Esaië 3, 13- 14 constitue le lieu où le vocabulaire juridique atteint son point culminant. Il est question de Dieu qui se lève et qui viendra juger les anciens et les chefs du peuple, parce qu'ils ont volé la vigne des pauvres et opprimé le peuple.

Il s'ensuit que les trois phrases qui composent le fragment d'Esaië 3, 13-14 ont des parallèles dans beaucoup d'autres passages bibliques où le vocabulaire juridique est présent. Les versets 13b et 14a sont caractéristiques et porteurs de ce vocabulaire qui, chez les prophètes et dans d'autres traditions annexes, décrivent un univers abandonné par le droit, décrié par Esaië qui annonce un temps de jugement en employant un langage plaçant ses auditeurs et les principaux destinataires devant un prochain tribunal.

Si la station débout est celle du souverain se dressant pour exercer son autorité avec loyauté et droiture (Ps 96, 13d et 98, 9d), ses qualités sont justement celles qui font défaut aux leaders du peuple en place. C'est pourquoi le jugement s'abattra sur eux. Esaië fait usage de l'imprégnation, de la dénonciation ainsi que des pressions spirituelle et psychologique pour les dirigeants non seulement à respecter les droits des pauvres mais aussi à les défendre.

Bien que le premier sens rapporté à (ldyn) renvoie à l'idée de disputes ou de querelles, leur usage par Esaië illustre le vocabulaire juridique. On retrouve cet emploi juridique dans Esaië 1, 2 ; 1, 8-20 ; 3, 13-15 comme dans Michée 6, 1-5 ; Osée 2, 4-14 ; 4, 4-6 ; 12, 3-15 ; Jérémie 2, 5ss ; Malachie 3, 5.

L'oracle décrit le mal qui fait pourrir la société : le droit est bafoué, les assassins prospèrent (1, 21) ; l'enjeu n'en est pas moins le refus de la loi et de la justice. Le drame est autant plus profond que la tête de Sion est malade (1, 23). D'où l'exhortation pressante du verset 17 à apprendre

---

<sup>158</sup> E. Lemana, *Op.cit.*, pp. 250-251.

à faire le bien, à chercher le droit, à rendre justice à la veuve et à l'orphelin.

A la lumière de son extase dans le temple, Esaïe entreprend l'examen de la situation politique, sociale et religieuse dans le royaume de Juda, situation apparemment brillante. L'idolâtrie est beaucoup plus atténuée à Jérusalem qu'à Bethel. Mais cette apparence d'euphorie générale ne peut cacher, aux yeux perspicaces d'Esaïe, l'injustice et l'hypocrisie sur lesquelles s'appuie l'ordre établi.

La racine du mal est l'indifférence des chefs à l'égard de Dieu, le cynisme avec lequel les dirigeants ont cessé de se considérer comme des délégués de Dieu pour tirer profit de leur autorité. Le diagnostic social porté par Esaïe sur la situation de Jérusalem est le même que celui qu'il portait sur Samarie. Le prophète reprend la grande image du poème de la parousie : Dieu, debout pour juger le peuple, acquitte les pauvres et les opprimés mais incrimine les chefs qui dévastent sa vigne. Le chant de la vigne n'était donc pas dirigé contre la classe populaire mais contre l'aristocratie et le gouvernement. C'est pourquoi, la dernière image du poème de la vigne est pertinente : *de quel droit osez-vous broyer le visage des pauvres ?* Car, pour le prophète, dépouiller la veuve et l'orphelin, c'est commettre une faute aussi grave que de pratiquer la sodomie.

Pour marquer la déchéance de Jérusalem, Esaïe fait appel à l'époque de David et de Salomon rendant la justice (2 S 21, 1-14 ; 1 R 3, 16-18). Ces princes n'avaient pas connu des pots-de-vin, les pourboires, le trafic d'influence, plaies de la société orientale. L'enrichissement des grands favorisait la corruption des magistrats et des cours. Deux genres des malheureux faisaient surtout les frais de l'immoralité des juges : les veuves et les orphelins qui n'étaient pas soutenus par un chef de famille. Ceux qui voulaient les spolier s'arrangeaient pour que leurs procès soient indéfiniment ajournés. Pour mieux traduire le caractère odieux et injuste de cette situation, Esaïe utilise l'image de l'argent falsifié, de la

fausse monnaie où sont mêlés du plomb et des scories et par celle du vin coupé d'eau.

On peut remarquer qu'en Esaïe 3, 13-15, au-delà de l'accusation qui concerne les classes non gouvernantes, ce sont les rois ou les gouvernants du peuple qui sont cités, à cause de l'exploitation des petits. L'emploi de la racine (*dy*) se rattache à Néhémie 5, 6ss et 13, 17 où il est fait allusion de l'exploitation. Les versets 14b et 15 d'Esaïe 3 apparaissent comme les réquisitoires de Dieu contre les chefs qui détiennent l'autorité politique et qui en ont abusé. L'égarement du peuple, sa désorientation par les gouvernants et l'arbitraire constaté chez eux se présentent comme le début du réquisitoire annoncé au verset 12b et 12c.

C'est avec raison donc qu'E. Lemana<sup>159</sup> souligne que la plainte prophétique que dévoile Esaïe 13, 12-15 est relative à la justice sociale qui constitue la toile de fond de quelques péricopes des prophètes Michée et Amos. Cependant, si les oracles d'Amos sont des jugements qui concernent également les nations pour non respect des lois que le droit moderne qualifierait de *transgression des DH* ou même *crime contre l'humanité*, le jugement d'Esaïe porte exclusivement sur le traitement infligé aux pauvres comme Esaïe 3, 14-15 et 5, 23 le soulignent. Esaïe dénonce la violation des DH par les anciens et les chefs du peuple parmi lesquels nous citons :

- Ceux qui pratiquent le rapt de la vigne des pauvres (3, 14a et b) ;
- Ceux qui ravissent les effets des pauvres et les gardent dans leurs maisons (3, 14c) ;
- Ceux qui oppriment et écrasent les pauvres (3, 15 b et c) ;
- Ceux qui joignent maison à maison et champ à champ au point de prendre toute la place et de rester seuls habitants du pays (5, 8) ;

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.260.

- Ceux qui appellent le mal un bien et le bien un mal, qui transforment les ténèbres en lumière et la lumière en ténèbres, qui transforment l'amertume en douceur et la douceur en amertume (5, 20) ;
- Ceux qui, moyennant pourboire, acquittent le coupable mais à l'homme droit retirent son droit (5, 23).

Ces paroles constituent le lieu où Esaïe est en relation étroite non seulement avec les importantes sections des sources du droit juif que sont la Torah, le décalogue, le code de l'alliance, le code deutéronomique, le code de sainteté et le code sacerdotal ; mais aussi avec d'autres prophètes qui abordent la question des DH comme Michée, Amos, Jérémie et Osée. C'est cette référence aux termes des pauvres et indigents qui fait d'Amos, d'Esaïe et de Jérémie<sup>160</sup> les acteurs engagés pour la justice sociale, pour la protection des DH.

### **2.2.2.c. Jérémie et la protection des Droits de l'Homme**

Pour comprendre Jérémie dans son rôle de protecteur des DH en Israël, il faut d'abord comprendre le personnage, sa vocation et le contexte dans lequel il est appelé à prophétiser. Jérémie est né vers 645 av. Jc à Anatoth, une bourgade située à 5 Km, au Nord de Jérusalem et du temple. Il n'est pas un citoyen, il est un homme de la terre, sensible à la nature, aimant le calme et la solitude, observateur passionné de tout ce qui fait la vie. Homme simple, discret, sensible et tourmenté, Jérémie va être mêlé, malgré lui, aux événements les plus dramatiques de l'histoire de son peuple<sup>161</sup>.

S'agissant du contexte dans lequel il prophétise, disons que vers la fin du VIII<sup>ème</sup> siècle av. Jc, c'est le redoutable empire assyrien, alors en pleine expansion, qui menace la région. En 732, Damas est prise. En 721, Samarie, capitale du royaume du Nord, est détruite. Les habitants

---

<sup>160</sup> Lire également Robert Martin-Achard, 1967, «Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques. Contribution à l'étude de thème prophétie et politique» in *RHPR n° 47*, pp. 208-224.

<sup>161</sup> Collectif, 1985, *Op. cit.*, p. 21.



d'Israël sont déportés et dispersés dans l'immense empire assyrien. Des déportés d'autres peuplades vaincues vont être amenés par les assyriens pour cultiver la terre promise. Le petit royaume de Juda reste désormais seul dépositaire de la foi d'Israël. En 701, Jérusalem est assiégée à son tour. Mais le roi Ezéchias, encouragé par les appels à la confiance du prophète Esaïe, résiste courageusement. Le siège est brusquement levé : la ville est miraculeusement sauvée. Le long règne de Manassé (687-642), pendant lequel naît Jérémie, est caractérisé par sa soumission à l'Assyrie jusque dans la vie religieuse : on reconnaît les dieux étrangers, on introduit les cultes païens dans le temple de Jérusalem, on abandonne les réformes qu'Ezéchias avait entreprises sous l'influence du prophète Esaïe. L'Assyrie est à l'apogée de sa puissance, sa domination s'étend jusqu'en Egypte. En 663, la ville de Thèbes est prise.

Sous le règne de Josias (640- 609), la situation décline en faveur de Judas. Le puissant empire assyrien périclité, menacé par l'Egypte, Babylone et par les Mèdes venus de l'Iran. Josias en profite pour reprendre une partie des territoires du royaume du Nord qui étaient devenus provinces assyriennes, pour bannir les divinités étrangères et païennes. Sa réforme est fortement stimulée par la découverte, dans le temple qu'on est en train de réparer, d'un *livre de la loi* ou *livre de l'alliance*, probablement une version primitive du Deutéronome, apportée longtemps auparavant par des réfugiés du Nord et gardée clandestinement pendant le règne impie de Manassé. Josias fait fermer tous les sanctuaires ruraux encore en activité. Il centralise le culte à Jérusalem et convoque tout le peuple de Judas et d'Israël à venir en pèlerinage lors de la pâque.

Appelé à être prophète en 627 probablement, Jérémie a commencé son ministère sous le règne de Josias, mais on ne sait pas très bien ce qu'il a pensé de cette réforme. La mort tragique de ce pieux et respectueux roi remet tout en cause. Josias est tué à Megiddo par le Pharaon d'Egypte (Néko) qui traverse la Palestine pour voler au secours

de l'Assyrie en déroute, et en profite pour annexer le royaume de Juda au passage. Yoakhaz, un fils de Josias, devient roi mais il ne plaît pas au Pharaon qui l'amène en captivité et le remplace par un fils de Josias, Yoyaqim. Pendant quelques années, le pays est supervisé par l'Égypte.

Sous le règne de Yoyaqim, les réformes du temps de Josias sont abandonnées. On reprend les pratiques païennes et l'injustice règne dans le pays. Le livre de Jérémie nous rapporte de nombreuses interventions du prophète qui étaient peu appréciées de la majorité de ses contemporains. Le roi, en particulier, refuse d'écouter les paroles et brûle le rouleau des premiers oracles qui avaient été mis par écrit par un haut fonctionnaire du royaume et ami de Jérémie, Baruch. C'est un temps difficile pour les dirigeants de Judas. Une minorité est prête à s'accommoder à la tutelle babylonienne, dans l'espoir de garder une certaine autonomie, mais la majorité opte résolument pour une politique nationaliste visant à récupérer l'indépendance. C'est pour cela qu'on recherche l'appui de l'Égypte et l'alliance des petits États voisins.

Ne tolérant pas la velléité d'indépendance, Nabuchodonosor, assiège Jérusalem en 598 durant de longs mois. Yoyaqim meurt pendant le siège. Son fils Yoyakin, devenu roi, se rend aux babyloniens en 597. Il est emmené en captivité, ainsi que toute sa famille, les notables de la ville (dont Ezéchias), les chefs d'armée, les techniciens et les artisans. Les babyloniens emportent également un important butin, en particulier, les ustensiles du temple. Ils mettent sur le trône un troisième fils de Josias, Sédécias et laissent au pays un semblant d'indépendance.

Une minorité continue à préconiser la collaboration sincère avec l'occupant babylonien, Jérémie et Baruch sont de ceux-là. Mais les autres, continuent à rêver aux délivrances du passé et veulent libérer le pays de l'emprise babylonienne, avec l'appui de l'Égypte. Sédécias, un roi faible et indécis, demande à plusieurs reprises conseils à Jérémie mais, à la fin, il se laisse persuader par le parti qui préconise la révolte et prend des contacts avec les égyptiens. Les babyloniens ripostent en

assiégeant les bourgs et les villes fortes de Juda. En 589, ils mettent de nouveau le siège devant Jérusalem.

Dès le début de son ministère, Jérémie prend très violemment position, au nom de Dieu qui l'a envoyé et qui s'est révélé à lui, contre toutes les formes d'injustice et d'idolâtrie qui règnent dans le pays. Il a pour mission d'arracher, d'abattre, de ruiner, de détruire pour rebâtir, planter et d'annoncer que si le peuple ne se repent pas, s'il ne revient de ses mauvaises voies, le malheur va fondre sur lui : les villes seront incendiées, les habitants dispersés, il n'y aura partout qu'épouvante et désolation ; le malheur va venir sur un peuple qui n'écoute plus la parole de Dieu et qui ne cesse de trahir l'alliance conclue jadis au désert.

Malheureusement, les paroles de Dieu qui labourent et déchirent Jérémie ne trouvent écho ni chez les petites gens abusées par des prêtres et des prophètes mensongers, ni chez les dirigeants du peuple. A la lecture du rouleau contenant les premiers oracles de Jérémie, les ministres sont un instant ébranlés, mais l'attitude arrogante du roi Yoyakin qui brûle petit à petit le manuscrit leur rend toute l'assurance.

Dans un temps d'insécurité et de crise, Israël s'illusionne sur la sécurité que représente le temple où Dieu fait résider son nom oubliant que l'attachement à Dieu n'est pas affaire des rites cultuels seulement, mais se traduit dans le concret de l'existence par la recherche et la pratique du droit et de la justice.

C'est pourquoi le thème de la connaissance de Dieu a une grande importance dans le message de Jérémie. Il présente aussi Dieu comme Yahwé qui a une connaissance intime du cœur de l'homme (17, 9 ; 18, 23 ; 48, 30). L'accent principal du thème de la connaissance de Dieu repose sur le fait que Yahwé est en droit d'attendre en retour, de la part de son peuple, dans le cadre de l'alliance de Sinaï. Or, la lecture du livre de Jérémie montre que cette connaissance de Dieu est d'abord définie comme une attitude de vie mise en jeu dans toutes les situations concrètes.

En passant en revue les diverses mentions de ce principe, il est frappant de constater qu'une importante partie renvoie à la vie sociale du peuple de Juda et non à la vie spirituelle :

- au chapitre 5, 1 Jérémie dénonce le fait que personne ne pratique la justice ni chez les petits, ni chez les grands qui connaissent bien la loi ;
- au chapitre 5, 27 il dénonce la fraude qui se pratique dans le pays comme violation de la loi de Lévitiques 6, 2ss ;
- au chapitre 5, 28 il dénonce le fait que les orphelins ne soient pas protégés, ni les droits des indigents respectés comme violation de la loi d'Exode 22, 22 ; Deutéronome 14, 29 ; 24, 21 ; 27, 19 ; 32, 15 ;
- aux chapitres 5, 29 ; 6, 13 et 8, 10 Jérémie dénonce la tromperie de faux prophètes et l'abus de leur pouvoir par les sacrificateurs ;
- au chapitre 7, 6 il dénonce l'oppression de l'étranger, de l'orphelin et de la veuve ainsi que le meurtre dans le pays en violation de la loi d'Exode 23, 7 ; 19, 10 ; 27, 25 ;
- au chapitre 7, 9 Jérémie dénonce le vol, l'homicide et l'adultère au mépris de la loi d'Exode 20, 14 ; Deutéronome 5, 18 ;
- au chapitre 22, 3 il dénonce l'injustice, le manque d'équité et appelle à la libération de l'opprimé des mains de l'opresseur, au bon traitement de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin ainsi qu'à ne pas user de la violence et à ne pas répandre le sang de l'innocent en violation de la loi d'Exode 23, 7 ; 19, 10 ; 27, 25 ;
- au chapitre 33, 15 Jérémie montre que la pratique de la justice et du droit sont les signes de légitimité d'appartenance à la lignée davidique ;
- au chapitre 22, 13, il dénonce le fait de faire travailler les gens sans leur donner le salaire en violation de la loi de Lévitiques 19, 13 ; 25, 53 ; Deutéronome 24, 24-25.

Ces observations permettent de conclure que Jérémie a voulu insister sur un domaine négligé de son temps et qui est pourtant impliqué dans

les exigences d'une vie dans le cadre de l'alliance : celui du respect des DH. En effet, Dieu qui s'est révélé à Israël, veut être connu comme celui qui *met en œuvre la solidarité, le droit et la justice sur la terre* (9, 23). Par conséquent, connaître Dieu, c'est reconnaître son autorité et sa volonté de justice en tout lieu et en toutes circonstances. C'est pourquoi connaître Dieu pour Jérémie, c'est non seulement prendre connaissance d'un certain nombre des faits (les traditions et les exigences de Dieu), mais aussi reconnaître ces données comme normatives dans le présent, s'engager dans le cheminement qu'elles proposent dans le processus de conversion et de renouvellement qu'elles veulent susciter dans le domaine de la vie individuelle et communautaire. Un individu ou une communauté qui agit dans la vie sociale selon ses intérêts propres (recherche du profit, d'appétit de puissance, etc.) ne commet pas seulement les graves atteintes à l'intégrité de son prochain, mais montre en même temps son refus de se laisser guider par la volonté de Dieu dans ce domaine ; il conteste la grandeur et l'étendue de son règne en affichant extérieurement une attitude pieuse (7, 8-11). Voilà pourquoi on rencontre, liée aux diverses dénonciations d'injustice, l'accusation de *ne pas connaître Dieu* (5, 4-5 ; 9,2-5).

Il faut remarquer que les critères retenus par Dieu pour la recherche du juste concernent les relations avec autrui. Pratiquer le droit c'est, dans le contexte de Jérémie, se comporter dans la vie publique avec le respect dû aux droits légitimes de chacun en ayant soin d'accomplir ses propres devoirs et de contribuer activement à résoudre les conflits et à réparer les injustices.

Ce qui inquiète Jérémie, c'est que cette méconnaissance de Dieu n'est pas seulement le fait de petites gens, qui n'ont guère la possibilité d'être instruites, mais aussi des grands, des notables qui disposent pourtant des moyens et du temps nécessaires pour se préoccuper des traditions et les enseigner au peuple élu. Malheureusement eux aussi sont dans l'ignorance de Dieu et veulent le rester.

En ce qui concerne la responsabilité du roi dans ces violations des DH au temps de Jérémie, André Lemaire<sup>162</sup> rapporte que l'ordre du chapitre 22, 13-19 dirigé vers Yoyaqim offre ceci d'unique : il fusionne le thème social et le thème royal. Le roi en personne est inique. Non seulement il ne garantit pas la justice, ne défend pas les faibles, mais aussi il participe à l'injustice généralisée, donne l'exemple certes, mais mal. C'est le texte le plus dur qui soit chez Jérémie, et généralement chez les prophètes *écrivains*, contre le roi (21, 11-12). Le roi concerné s'est bâti un palais au mépris de la justice et du droit, bien qu'il fût censé garantir ce droit : le roi s'est servi de son pouvoir de roi pour exploiter ses ouvriers, et même pour répandre le sang de l'innocent. Pour satisfaire les désirs matériels du palais, le roi a compromis les relations avec le temple (22, 4) et de la dynastie elle-même.

Contrairement à son père Josias, Yoyaqim est plutôt présenté comme un tyran *exploiteur* dont 1 Samuel 10-17 agite l'épouvantail. Yoyaqim apparaît ainsi, aux yeux de Jérémie, comme un mauvais roi sur tous les plans : celui de l'injustice sociale, du refus de la clairvoyance politique et corollaire, de l'intolérance envers les oppositions.

Ce chapitre montre que, dans la Bible, le droit subjectif précède le droit objectif. Les Droits de l'Homme étant entendus comme l'ensemble de tout ce dont l'Homme a besoin pour vivre une vie de dignité et de plénitude, les DH ne trouvent, bibliquement, leur fondement que dans le processus de la création et non dans l'image de Dieu dans l'homme, ni dans la Loi de Moïse, moins encore dans l'Évangile proclamé par Jésus ou dans la croix. Car, c'est pour permettre à l'homme de vivre une vie de dignité et de plénitude que Dieu le crée le sixième jour après lui avoir garanti tout ce dont il aurait besoin pour vivre.

Quant à la protection des DH comme mission du peuple de Dieu, elle trouve son fondement théologique dans l'existence des lois qui les déterminent et des institutions et agents chargés de les promouvoir (les

---

<sup>162</sup> A. Lemaire, 2001, *Prophètes et rois*, Cerf, Paris, pp.211-214.

prêtres et les émissaires du roi), de les garantir et de les défendre (royauté, sacerdoce, les instances judiciaires constituées du roi, des anciens, des juges, des lévites et des prêtres) ainsi que de les protéger (le prophétisme).

S'agissant des approches théologiques de protection des DH, l'étude du prophétisme hébreu montre que, faisant à la fois usage de l'imprégnation, de la dénonciation ainsi que des pressions morale, sociale, psychologique et spirituelle, ce que défendent les prophètes, c'est le droit d'égalité de tous devant la loi, le droit de tous à une justice équitable, le droit à la vérité, le droit à la vie, le droit de propriété et de jouir de ses biens, les droits à la sécurité, à la paix et à la quiétude, le droit de tous aux ressources nationales et le droit à un salaire équitable.

Après avoir montré que la protection des Droits de l'Homme trouve son fondement dans la Bible et fait, par conséquent, partie de la mission du peuple de Dieu, le chapitre trois qui suit essaie de présenter la généalogie des Droits de l'Homme dans leur relation avec le christianisme et de préciser depuis quand l'Eglise (catholique et protestante) ont fait leur la mission de protéger les DH.

## EGLISE ET PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME A TRAVERS L'HISTOIRE

Dans le deuxième chapitre, nous venons de montrer que la protection des DH trouve son fondement dans la Bible, à travers l'existence des lois qui les garantissaient, des institutions et des agents chargés de les promouvoir, les défendre et les protéger. Dans leur travail de protecteurs des DH, les prophètes utilisaient à la fois l'imprégnation, la dénonciation ainsi que les pressions morale, sociale, psychologique et spirituelle comme approches.

Dans ce troisième chapitre, nous allons essayer de présenter la généalogie des DH dans leur rapport au christianisme<sup>163</sup> et retracer

---

<sup>163</sup>Il nous faut signaler que la généalogie des DH peut être faite de plusieurs manières : il peut s'agir d'une généalogie Hindoue, Islamique, Bouddhiste, juridique, politique ou philosophique :

- Jean-François Collange qui a fait une généalogie juridico-philosophique des DH. L'auteur montre que c'est en réaction au colonialisme, à l'impérialisme colonial et à l'esclavage que les réflexions (théologique, philosophique et juridique) sur les DH prendront forme. C'est ce qui fait que Collange part de la *Carta Magna* de Jean sans Terre (1215) et de *Bill of Rights* de l'indépendance américaine et les déclarations de 1776 pour montrer la genèse des DH. Dans cette généalogie, les problèmes fondamentaux à l'origine des DH sont ceux de *la maîtrise de la violence* et la question de *l'autre et de la différence*. Mais là aussi, la contribution du christianisme à la naissance et à l'émergence des DH reste indéniable. J.-F. COLLANGE, 1989, *Op. cit.*, pp. 15-37.
- Walter Laqueur et Barry Rubin qui ont fait une généalogie à la fois historique, philosophique et juridique des DH in W. Laqueur et B. Rubin éd., 1978, *Anthologie des droits de l'homme. Traduit de l'américain par Thyerry Pielat*, Jouve, Paris, pp. 2-3.



l'histoire de l'engagement de l'Eglise catholique et de l'Eglise protestante dans la protection des DH.

Le but de ce chapitre est double : montrer la contribution du christianisme à la naissance et à l'évolution de la notion moderne des DH, et montrer que l'engagement des Catholiques et des Protestants dans la protection des DH n'est pas une innovation de l'Eglise catholique et protestante du Sud-Kivu, mais une suite logique de l'engagement de l'Eglise depuis longtemps.

### **3.1. Généalogie des Droits de l'Homme**

Cette partie retrace la *généalogie* des DH, dans leur rapport au christianisme, afin de dégager la contribution du christianisme à la naissance et au développement de la notion moderne des DH.

Née le jour de la Pentecôte juive de l'an trente, et fondée sur l'enseignement de Jésus, l'Eglise prend forme dans le contexte de domination romaine sur le peuple juif et s'occupe premièrement de témoigner la Seigneurie de Jésus. En ses débuts, la question de la protection ou de la défense de la dignité humaine et des DH ne la préoccupe pas. Il fallait attendre les persécutions de l'Eglise pour qu'elle s'implique progressivement dans la défense de la dignité humaine.

Pendant que se poursuivait l'expansion du christianisme dans le monde romain et ses environs, le monothéisme chrétien et son refus de pratiquer le culte impérial ne pouvaient laisser l'Eglise évoluer sans difficultés. C'est pourquoi, bien avant la fin du II<sup>ème</sup> siècle, l'Empire avait déclaré la guerre à l'Eglise dont le Seigneur avait été mis à mort.

Comme le soulignent J. Lebreton et Jacques Zeiller<sup>164</sup>, si l'incendie de juillet 64, qui avait dévasté plusieurs quartiers de Rome, était considérée comme la cause immédiate de la persécution des chrétiens, la

---

<sup>164</sup> J. Lebreton et J. Zeiller, 1941, *Histoire de l'Eglise. Depuis les origines jusqu'à nos jours*, T.1, Bloud et Gay, sl, p.289.

cause lointaine, la vraie d'ailleurs, fut que tout en prêchant l'obéissance aux autorités (Romains 13) et en priant pour elles, les chrétiens faisaient figure de révolutionnaires en restant à l'écart de certaines cérémonies officielles liées au salut de l'Empire. Leur monothéisme les obligeait à répudier le culte de l'empereur et l'invocation des dieux. Ce qui justifie l'interdiction du christianisme par le droit romain vers l'an 100 de notre ère.

Cette persécution de l'Eglise est rapportée avec acuité par Karl Heussi et Eric Peter<sup>165</sup>, qui confirment que de Trajan à Caracalla, on assiste fréquemment à des procès et à des exécutions. Les juges cherchent le plus souvent à obtenir l'abjuration, qui est suivi d'une libération immédiate. Les peines sont variées, pour les personnes de qualité, la déportation ou l'exil dans une île, et les jeunes filles sont parfois enfermées dans les maisons publiques.

Malheureusement, quand l'Eglise fut libérée des persécutions par Constantin au IV<sup>ème</sup> siècle, elle tomba dans l'intolérance et devint persécutrice. C'est ce que confirme André Mandouze lorsqu'il dit :

*Si le IV<sup>ème</sup> siècle avait en effet débuté sur la concession faite au christianisme d'une liberté religieuse, jusque-là reconnue au seul paganisme, il s'était terminé, ainsi qu'en fait foi le Code Théodosien, sur une série de mesures qui mettaient finalement le paganisme hors-la-loi. L'édit de Thessalonique (février 390) venait achever le retournement amorcé en 313. Il proclamait « l'obligation pour tout le peuple de l'empire de pratiquer la religion transmise aux Romains par l'apôtre Pierre et ensuite par le pape Damase et l'évêque d'Alexandrie », le nom de catholiques devant être réservé à ceux qui suivaient cette « loi »*

---

<sup>165</sup> K. Heussi et E. Peter, 1967, *Précis d'histoire de l'Eglise*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, pp. 22-23.

*(entendez par « loi » tout à la fois la formule trinitaire et sa garantie disciplinaire), religieuse et civile*<sup>166</sup>.

Cette suprématie de l'Eglise est proclamée par le pape saint Léon au milieu du V<sup>ème</sup> siècle, dans son sermon, lors de l'anniversaire des apôtres Pierre et Paul. D'après lui, *les apôtres Pierre et Paul se sont substitués à Romulus et à Remus pour fonder à nouveau Rome et «faire resplendir pour elle l'Evangile du Christ : celle qui était maîtresse d'erreur est devenue (ainsi) disciple de vérité»*<sup>167</sup>.

C'est dans ce climat de persécution des « païens » par l'Eglise que certaines voix ont commencé à se faire entendre au sein du christianisme, pour défendre la dignité et les DH. Parmi ces voix, nous pouvons citer Jean Chrysostome (l'archevêque de Constantinople) pour qui, il n'existe pas de demi-chrétiens et il pense qu'on ne peut en aucune manière attenter à la valeur de la personne humaine. Cette valeur accordée à la personne humaine est confirmée par son interpellation aux chrétiens en disant :

*Ne dites jamais de quelqu'un qu'il n'est qu'un esclave fugitif, un voleur ou une épave. Songez que pour cet homme, comme pour les autres, le Christ est mort ; et cela suffit pour que vous lui donniez tous vos soins. Il faut aimer ses ennemis. S'il faut avoir l'hérésie en horreur, la personne des hérétiques mérite, elle, notre charité qui ne cessera pas de bruler avec ardeur*<sup>168</sup>.

Guy Aurenche cite également la voix de saint Ambroise, qui reproche à l'empereur romain Théodore (390) d'avoir pourchassé les hérétiques et avoir fait massacrer 3.000 personnes en représailles. Lorsque l'empereur convoquait le second concile de Constantinople, Ambroise lui écrivit :

---

<sup>166</sup> A. Mandouze, 1961, « L'Eglise devant l'effondrement de la civilisation romaine » in *RHPR n° 41*, pp.1-10.

<sup>167</sup> Léon cité par A. Mandouze, *Ibidem*.

<sup>168</sup> J. Chrysostome cité par Eric Osborn, 1978, *La morale dans la pensée chrétienne primitive. Description des archétypes de la morale patristique*, Beauchesme, Paris, p. 194.

*Sire, écoutez ceci. Vous avez le zèle pour la foi, je ne le nie pas. Vous craignez Dieu, je le confesse. Mais vous êtes, de par nature, doté d'une vivacité qui vous jette, dès qu'on vous irrite, en des excès dont vous ne revenez qu'à grand peine [...]. Ce qui est arrivé à Thessalonique est, de mémoire d'homme, sans précédent [...]. Votre crime est odieux [...]. Aurez-vous honte, Sire, de faire ce que David a fait<sup>169</sup>?*

Parlant de l'Eglise et de la violence, Joseph Joblin<sup>170</sup> souligne l'engagement de saint Ambroise dans la construction de la paix et la défense de la dignité humaine, en affirmant que l'évêque de Milan semble être le premier à avoir réfléchi sur le conflit de devoir, où la vie civile du chrétien semble prise en tenailles. Il est tel qu'il ne peut être facile d'être fidèle à l'un sans manquer à l'autre : ou bien il observera le précepte selon lequel il doit s'abstenir de toute violence, mais il manquera à l'obligation qui est la sienne de venir en aide à la victime de la régression injuste (sous peine de devenir complice de l'agresseur), ou bien il mettra sa force à la disposition de la victime de l'injustice et manquera au précepte de non violence contenu dans l'Evangile.

A part Ambroise, J. Joblin cite également Saint Augustin qui, dans le *De libero arbitrio* (385), le *Contra Faustum* (398), ses lettres à Marcellinus (412), celles à Bonifatius (418) et son œuvre magistrale, le *De civitate Dei* (427) donne des explications sur la paix et la guerre. Pour Augustin, comme pour saint Ambroise, tout part de cette conviction que le Christ a annoncé *l'homme nouveau* et que son message apporte la promesse d'un renouvellement des valeurs de l'homme et de la société. Le christianisme vécu doit donc apporter une réponse aux problèmes de l'homme puisque la cité divine est l'antithèse de celle du monde païen et le modèle que doit réaliser ici bas la société des hommes

---

<sup>169</sup> G. Aurenche, 1980, *L'aujourd'hui des droits de l'homme*, Nouvelle cité, Paris, p. 37.

<sup>170</sup> J. Joblin, 1988, *L'Eglise et la guerre. Conscience, violence, pouvoir*, Desclée de Brouwer, Paris, pp. 81-82.

pour être pacifique. La mise en œuvre de cette intuition va conduire à concevoir l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'autorité politique et, par voie de conséquence, à jeter les bases d'une théorie des relations du temporel avec le spirituel<sup>171</sup>.

Le point de départ de cette pensée est, selon saint Augustin, *tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur...et tu aimeras ton prochain comme toi-même*. De cette affirmation, il tire trois conclusions :

- Tout homme porte en lui une valeur unique ;
- Le fait que cette valeur soit identique en tous, puisque nous sommes tous les fils d'un même père, crée une exigence de fraternité entre les hommes ;
- Les institutions ne doivent pas être détournées de leur fin par des hommes en quête de leurs propres intérêts ; elles sont destinées à maintenir et renforcer leurs rapports solidaires ; ce qu'il appelle une *concorde bien ordonnée*.

Si l'autorité se détourne de cette fin, dit Augustin, elle devient illégitime et privée de justice. Ainsi, si la violence est signe du péché, le pouvoir ne peut donc se prétendre la fin de l'individu, il ne saurait être totalitaire.

Sur le plan séculier, Jean-François Six dit que le droit romain va reprendre les données de la philosophie grecque et celle du stoïcisme. Cicéron parlera, dans son *Plaidoyer pour Milon de cette loi non écrite mais innée, que nous n'avons pas apprise des hommes mais que nous tenons de la nature humaine* ; et dans *la République*, il se référera aussi à la loi naturelle en disant qu'il existe une loi vraie, c'est la droite raison conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours en accord avec elle-même, non sujette à périr. A cette loi, nul amendement n'est permis ; il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie. Cette loi n'est pas autre à Rome, autre à Athènes, autre aujourd'hui, autre demain.

---

<sup>171</sup> Sur la relation entre l'Eglise et l'Etat il faut lire Bertrand Badie, 1986, *Culture et politique*, 2<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée, Economica, Paris.

C'est une seule et même loi, éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps.

L'influence du droit romain sur les chrétiens sera forte, de sorte que saint Irénée le considère comme la *loi naturelle*. L'on retrouve, d'ailleurs chez Thomas d'Aquin de nombreuses citations de ce droit. Quand la théologie chrétienne parle de la *nature*, elle désigne à la fois les exigences éthiques conformes au dessein de Dieu créateur de l'homme, et le principe de l'activité humaine totale, ce qui constitue l'homme dans sa dignité, sa liberté, un point sur lequel saint Thomas d'Aquin insiste avec force<sup>172</sup>.

Avec des rapports très intéressants pour l'élaboration progressive de la notion des DH, un juriste du II<sup>ème</sup> siècle, Gaius, établit une distinction capitale entre le *droit civil* et le *droit des gens* et précisa que tout peuple régi par le droit écrit et par la coutume suivait un droit qui lui était commun avec l'ensemble du genre humain. Le droit que chaque peuple s'est donné à lui-même et qui lui est propre s'appelle *droit civil*, le droit propre à la cité. Le droit que la raison naturelle établit entre tous les peuples est observé de façon semblable chez tous les peuples s'appelle *droit des gens*. Gaius reconnaît donc un droit commun à tous les hommes.

J.-F. Six signale également<sup>173</sup> la grande charte de 1215 rédigée en France, à l'abbaye de Pontigny, par des barons anglais en révolte contre leur suzerain, Jean sans Terre. Il s'agit d'un texte en 63 articles appelé *Magna charta libertatum*, qui veut mettre fin aux abus royaux, en particulier en matière fiscale, en fixant les droits et les devoirs de chacun. La charte sera acceptée par Jean sans Terre, grâce à la médiation de l'archevêque de Canterbury. C'est un compromis qui essaie de concilier les exigences contradictoires : accorder des privilèges aux vassaux sans toucher à l'unité du royaume et au pouvoir suprême du

---

<sup>172</sup> Irénée et Thomas cités par J.-F. Six, 1991, *Religion, Eglise et droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris, pp. 22 – 27.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

souverain. En fait, la charte modère la puissance monarchique et signifie que le roi et ses sujets sont ensemble soumis à la justice qui doit être la même pour tous. On y trouve l'expression des droits et des libertés individuels : l'Article 39 s'élève contre toute arrestation arbitraire ; l'Article 42 garantit la liberté de circulation à l'intérieur et hors du royaume, et garantit de droits et de liberté pour des groupes sociaux ; l'Article 61 semble établir un véritable droit à l'insurrection : le souverain qui a transgressé les droits de ses sujets devait être ramené à la raison par le soulèvement du peuple conduit par les barons. La grande charte renforce la féodalité, mais bien des éléments y sont porteurs pour les DH.

D'une certaine façon, on constate qu'au Moyen âge l'Eglise se trouve, avec les hommes de cette époque, plongée dans une situation de fait ; mais elle prend parfois trop facilement son parti de cette civilisation inégalitaire qu'elle considère comme la conséquence de la malice de l'homme, suite du péché originel. Et elle fait la théorie de la situation en disant qu'il y avait deux sortes de droit : le droit naturel fondamental et le droit secondaire. Le premier exprime l'idéal, celui d'avant la chute originelle, qui ne pourra se réaliser que dans un avenir eschatologique, quelque chose vers laquelle tend la vie monastique, sorte d'île hors du monde qui préfigure ce futur où le droit fondamental existera pleinement. Le second exprime la réalité, les violences, les injustices et les oppressions de la vie de tous les jours, effets de la malice humaine contre laquelle on ne peut grand-chose. L'Eglise a trop facilement, pendant des siècles, baissé les bras devant cette réalité. N'empêche que, sur le plan pratique, elle a mené une action continuelle pour protéger les populations des excès de la guerre et constituer des systèmes d'aide aux malades et aux démunis.

Au moment de la Renaissance, il y eut un grand renouveau d'un courant théologique, qui s'enracinait dans la conscience canonique du Moyen Age et dans le thomisme. Ce renouveau s'est réalisé face aux

problèmes posés tout particulièrement par de nouvelles explorations scientifiques et par la découverte du Nouveau Monde. Et les historiens ont démontré, de façon indubitable, qu'il existe une *filiation* précise entre ces théologiens de la renaissance, les philosophes et les juristes qui vont bâtir, au XVIII<sup>ème</sup> siècle, les déclarations des DH.

Ce sont surtout des théologiens espagnols de l'école théologique de Salamanque qui se sont investis à apprendre ce qui se passe avec les conquêtes colonisatrices, les pratiques en vigueur qui exploitent les Indiens<sup>174</sup>. Parmi eux, il faut citer l'Espagnol Anton de Montesinos qui, dans son sermon de 1511, dénonçait les exactions commises contre les Indiens en disant :

*Dites, de quel droit et selon quelle justice tenez-vous des Indiens dans une si cruelle et horrible servitude ? Par quelle autorité les avez-vous livrés tranquillement et pacifiquement dans leurs maisons et leurs terres ? Comment pouvez-vous les maintenir ainsi dans l'oppression et l'épuisement, sans leur donner à manger ni les soigner. N'ont-ils pas des âmes douées de raison ? N'êtes-vous pas tenus de les aimer comme vous-mêmes*<sup>175</sup> ?

A la suite d'Anton de Montesinos, il faut mentionner un dominicain né à Séville, fils de marchands espagnols propriétaires de terres dans le Nouveau Monde et établi en Haïti et à saint Domingue, Bartolomé de Las Casas<sup>176</sup>. Il s'était converti en préparant son sermon pour la Pentecôte 1514 : il prend alors conscience que *ce qui se commettait vis-à-vis des Indiens était injuste et tyrannique*. Il vient en Espagne en 1519 et soutient avec éclat, dans la controverse publique, la thèse de la liberté naturelle des Indiens. On le retrouve au Nicaragua où il prêche contre les conquêtes militaires. Il revient en Espagne en 1539 et joint ses efforts à

---

<sup>174</sup> J.-F. Six, *Op. cit.*, pp. 22 – 27.

<sup>175</sup> A. DE Montesinos cité par Guy Aurenche, *Op. cit.*, p.40.

<sup>176</sup> Sur la position de Las Casas, il faut lire son ouvrage de Las Casas, 1977, *Evangile et la force*, Cerf, Paris. Lire également Pierre A. Birou, 1974, *Las Casas et la politique des droits de l'homme*, Institut d'études politiques, Aix-en-Provence.



ceux des théologiens comme le dominicain Francisco De Vitoria qui, dans ses leçons sur les Indiens, fait appel aux *droits des gens* pour reconnaître aux Indiens le droit de n'être pas mis ni en esclavage ni sous tutelle, le droit de posséder, le droit d'avoir leurs propres chefs de gouvernement. Dans son étude, Vitoria<sup>177</sup> précise quelques droits naturels de la personne humaine : droit de société et de communication entre les hommes, droit de voyager. Il développe aussi le droit des étrangers : droit d'être traité humainement, droit de travailler et d'acquérir une propriété, droit de ne pas être expulsé sans juste raison. Il apparaît que c'est Vitoria qui a fondé le droit international dans ce sens qu'il parle des *droits naturels propres aux Etats : droit à l'existence, à l'intégrité, à la défense, au développement (avec le devoir de venir en aide aux Etats moins favorisés)*. Le Jésuite Francisco Suarez va développer le droit international à la suite de Vitoria dont il reprend les idées maîtresses<sup>178</sup>. Suarez n'hésite pas à s'opposer au principe de la royauté de droit divin. Pour lui, ce sont les peuples qui sont détenteurs de l'autorité politique et l'Etat est le résultat d'un contrat social auquel le peuple donne son consentement. Il en conclut que les territoires indiens sont des Etats souverains, légalement égaux à l'Espagne et membres de droit de la communauté mondiale ; ni le pape ni l'empereur ne peut s'autoriser à les conquérir et à les occuper sous prétexte de leur apporter la foi chrétienne. Il faut noter qu'en même temps, Suarez brise le vieux cadre de la chrétienté médiévale, qui privilégiait les chrétiens : désormais, ceux qui ne sont pas chrétiens sont reconnus comme sujets des mêmes droits que les chrétiens.

Du côté protestant, il faut signaler Hugo Grotius, un protestant hollandais et grand humaniste, qui a non seulement conçu l'idée d'un

---

<sup>177</sup> Pour plus des détails sur les pensées de Las Casas et Vitoria sur les droits de l'homme il faut lire Collectif, « Las Casas et Vitoria » in *Revue d'éthique et théologie morale*, mars 1987, n° 160 et Ramon Hernangez Martin, 1997, *Francisco de Vitoria et la « la leçon sur les Indiens »*, Cerf, Paris.

<sup>178</sup> J.-F. Six, *Op. cit.*, p. 28.

tribunal arbitral international fondé sur le droit naturel, mais qui a aussi, avec d'autres juristes de son pays, pris le relais de l'école de Salamanque et créé ce qu'on appelle l'*Ecole de droit naturel*. Ces juristes pensent le droit et le rapport politique non plus à partir de Dieu et du pouvoir de droit divin, mais à partir de la raison et de la nature humaine. Cette école est à l'origine d'une philosophie universaliste dont les principaux représentants seront, en France, les encyclopédistes et Jean-Jacques Rousseau. C'est cette philosophie qui va s'incarner dans la déclaration des *Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789.

En 1629, la chambre des lords et la chambre des communes obligent le roi à signer la *petition of Rights*, qui limite l'absolutisme royal, s'attaque aux arrestations arbitraires et aux mesures discriminatoires dans le domaine judiciaire. En 1679, est promulgué l'acte d'*Habeas Corpus* qui précise que tout homme arrêté doit être présenté à une instance judiciaire qui statue sur la légitimité de son arrestation ; tout homme peut avoir le défenseur de son choix.

En 1689, apparaît le *Bill of Rights*, déclaration des droits que possèdent les sujets du roi. Il faut remarquer que ces droits n'ont pas été accordés d'emblée, qu'ils sont le résultat des revendications et des soulèvements : révolution de 1649 contre Charles 1<sup>er</sup> (qui y laisse sa tête), révolution de 1688 contre Jacques II, et qu'ils ne sont pas simplement déduits de principes élaborés par des juristes en chambre, qui furent souvent inquiétés ou emprisonnés.

Avec le *Bill of Rights*, un siècle avant 1789, on a une définition plus précise des droits et des libertés du citoyen, mais sans aucun argument qui fonderait philosophiquement la déclaration de ces droits sur des valeurs ou des principes valables pour tous les hommes ; ce sont des droits particuliers, ceux des citoyens anglais, mais ce ne sont pas encore les DH.

Le philosophe anglais du XVII<sup>ème</sup> siècle, John Locke, qui a une préoccupation d'abord pratique et politique, part aussi du droit naturel. Il

se réfère à une nature humaine universelle, donc de l'homme, de tout homme, de lui-même, qui a des droits que la société et le souverain se doivent de respecter et de promouvoir. C'est sur cette philosophie politique de Locke que va fleurir la toute première *Déclaration des Droits de l'Homme* en tant que telle en 1776, droits qui seront repris dans la déclaration d'indépendance américaine le 14 juillet 1776. Locke y est souvent repris mot à mot de sorte qu'on peut dire que c'est Locke qui l'avait publiée en 1689, juste un siècle avant la Révolution française, une *lettre sur la tolérance* (Locke par qui Voltaire avait été très marqué) a été le *père* de la première en date des déclarations des DH<sup>179</sup>.

Dans la déclaration américaine, trois points sont surtout essentiels :

- Que certains droits, inhérents à la nature humaine, sont inaliénables, même par contrat : l'être humain ne peut transférer totalement ses droits à une instance supérieure qui incarnerait *la volonté générale* (comme le disait J.-J. Rousseau) ;
- L'insistance sur la propriété privée présentée comme droit naturel inviolable: l'individualisme bourgeois a été une des sources historiques de la tradition des DH, à cause de l'insistance sur *le bonheur* qui est à *chercher* et à *atteindre*; et
- Dieu est clairement et sans complexe mentionné, les droits inaliénables sont référés directement à un dessein de Dieu.

Ce sont aussi les protestants qui, la Bible à la main et chantant des Psaumes, sont partis pour l'Amérique afin d'y fonder un monde nouveau : ils étaient profondément religieux. Leur foi se manifestait ainsi et fortement, dans la première déclaration des DH. Ces hommes et femmes ont apporté leurs valeurs chrétiennes à la jeune nation américaine et –c'est ce que l'on ne voit pas suffisamment – au modèle de leur Eglise. Si l'Eglise catholique romaine est marquée par la hiérarchisation, la verticalité (souvent contestée en son sein, par un François d'Assise par exemple, qui, au XIII<sup>ème</sup> siècle déjà, insistait sur la

---

<sup>179</sup> J.-F. Six, *Op. cit.*, pp.29- 31.

*fraternitas*, mais toujours reprise et réimposée), les Eglises issues de la Réforme se sont donné, en référence au NT, des structures ecclésiales bien différentes : contractuelles, associatives, presbytérales, congrégationalistes<sup>180</sup>. Et en Pennsylvanie, le mouvement Quaker, mené par William Penn, a très tôt défendu les idées d'égalité et de liberté religieuse. Dès lors, aux yeux de Rome en 1776, les Droits de l'Homme apparaissent d'abord comme un produit du protestantisme, et donc comme un danger pour l'Eglise catholique. Là aussi l'Eglise catholique est restée méfiante, la considérant comme une fille de la Réforme. Elle réagit par la condamnation en 1738, mais sans effet, car de nombreux *révolutionnaires*, Mirabeau ou Camille Desmoulins par exemple, étaient maçons<sup>181</sup>.

Le XVIII<sup>ème</sup> siècle sera marqué par une volonté intense d'élucider systématiquement la réalité humaine sous toutes ses formes. C'est une recherche, partout, de rationalité. L'idéologie des lumières abolit toute distinction de rang entre les hommes : ceux-ci sont définis par leur appartenance commune à l'humanité. Dès le milieu du XVIII<sup>ème</sup> siècle, un certain nombre de rois-philosophes, hors de France, vont s'inspirer de cette idéologie. C'est le cas de Frederic II de Prusse ou de Catherine II de Russie.

*L'esprit des lois* de Montesquieu (1748), *les Discours* de J.-J. Rousseau (1750) forment une véritable explosion de la conscience. Ils sont, dans ce courant des Lumières, l'expression du thème fondamental de la conscience éclairée ; et l'Europe de ce siècle est très marquée par cette idéologie.

Pour les penseurs du XVIII<sup>ème</sup> siècle, il s'agit d'opérer le dévoilement de la vérité. Ils reprennent l'ancienne devise de la Réforme : *après la nuit, voici la lumière*. Ils insistent sans cesse sur la

---

<sup>180</sup> A ce sujet, il faut lire R. J. Campiche et alii, 1990, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Labor et Fides, Genève, pp. 129-159.

<sup>181</sup> *Ibid.*, pp. 32-33.

pleine autonomie de l'esprit humain, qui ne doit s'incliner que devant le témoignage de ses propres évidences. Les Lumières sont, dès lors, un combat contre toutes les formes d'oppressions (politique, religieuse, intellectuelle), une lutte pour la vérité. C'est aussi une espérance : Condorcet, par exemple, proclame sa confiance à la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, attendant l'avènement d'une société humaine, heureuse, juste et en paix. C'est aussi le siècle du *sensible*, du romantisme dans lequel s'inscrit J.-J. Rousseau qui, bien que piétiste, était marqué par le rationalisme. Connaissant bien Locke et l'école du droit naturel, Rousseau va exercer une influence primordiale, par son style clair et sa ferveur, préparant ainsi les esprits à la déclaration des droits. Il reprend la notion de la *nature humaine* qui, pour lui, est bonne en son fond. C'est ce qu'il insinue en disant que l'homme naît bon mais c'est la société qui le déprave. L'état primitif de l'homme, l'état de nature est un état d'innocence et de bonté ; il s'agit de combattre ce qui a dénaturé l'homme. Comme remèdes à la corruption des sociétés, Rousseau propose un Etat où chacun écoute la voix de sa conscience, où tout individu est citoyen, fait un pacte avec lui-même comme membre du corps social : chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout<sup>182</sup>.

De ce qui précède, l'on peut déduire que c'est le *Contrat social* ou l'œuvre de J.J. Rousseau, plus que la déclaration américaine, qui a inspiré la déclaration des *Droits de l'Homme et du citoyen* du 26 août 1789.

Dès lors, il y a deux conceptions du droit naturel : La conception chrétienne de la nature, qui s'était élaborée dans le sillage d'Aristote et des stoïciens, et d'une métaphysique de l'Être dont Dieu est le fondement et la cause première. Peu à peu, on passe de cette conception chrétienne à une conception moderne (influencée par les idées de

---

<sup>182</sup> *Ibidem.*

Pufendorf), qui insiste sur le contrat passé entre les hommes de bonne volonté, c'est-à-dire. des volontés raisonnables qui s'associent librement sur la base de la conformité d'une même nature<sup>183</sup>. A partir de cette conception, Dieu commence à être mis hors circuit. Si le protestant ne voulait obéir qu'à Dieu, et demandait qu'il n'y ait pas d'intermédiaire (ni prêtre, ni saint) entre sa conscience et l'Être suprême, l'homme des Lumières ne s'en remet qu'à sa conscience et à sa raison. Rousseau affirme que la conscience morale est innée : quand le bien et le mal se présentent à nous, nous les reconnaissons immédiatement, pour aimer l'un et détester l'autre. Ce *sentiment* est *inné*. Dans *l'esprit des lois*, Montesquieu opère le remaniement, sur le modèle des sciences de la nature, de la notion juridique de loi.

Dans les *cahiers de doléances*, apportés aux Etats Généraux de 1789 en France, on trouve déjà l'idée de cette déclaration des *Droits de l'Homme et du Citoyen*. Lorsqu'on établit un *comité de Constitution*, le comité proposa que le premier travail de l'assemblée constituante fût une *déclaration des droits naturels et imprescriptibles de l'homme*. Le comité était divisé sur les DH : certains des représentants du clergé tout particulièrement<sup>184</sup> demandaient qu'il y ait, à côté de la déclaration des droits, une déclaration des devoirs, pour que soit préservé l'ordre public ; d'autres s'y opposaient, en disant que les devoirs étaient des évidences gravées dans les cœurs ; ces derniers l'emportèrent. Les droits naturels ayant été trop longtemps bafoués, il s'agissait maintenant de faire connaître au peuple ses droits. C'est ce qui justifie que tous les articles de la déclaration du 26 août 1789 ne soient que des droits.

La proclamation de cette déclaration décida de l'abolition des privilèges et de la naissance de l'Etat moderne, avec la souveraineté du

---

<sup>183</sup> Il faut préciser que c'est sous l'influence du maître de l'école de droit naturel, fils du pasteur luthérien et conseiller du roi de Suède (Samuel von Pufendorf 1632-1694) que cette deuxième conception vit le jour. Pufendorf fut l'inspirateur important de la Constitution américaine de 1787 publiée un siècle après son livre qui proposa sa conception des relations idéales entre Eglise et Etat.

<sup>184</sup> *Ibid.*, pp. 34-38.

peuple et l'égalité des droits. Chacun des articles prit en quelque sorte le contre-pied d'un abus de l'ancien régime.

Somme toute, l'on peut dire que la poursuite des abus, au XVIII<sup>ème</sup> siècle, et l'absence, particulièrement en France plus que dans les autres pays d'Europe, d'une volonté de réformes, a fait d'autant plus fortement jaillir une déclaration des droits. Et l'on retrouve ce vide dans la profusion des textes de déclarations (plus de vingt), qui ont surgi en juillet-août 1789, avant le choix définitif de la déclaration que nous connaissons.

Le texte du 26 août 1789 est donc à la fois une critique radicale de l'ancien régime et de son arbitraire, et la fondation d'un nouveau régime politique, l'Etat de droit. Ce qui est important, c'est l'universalisme de ce texte : les formules brèves et lumineuses, s'adressent à tout homme, à tous les hommes, à toute l'humanité, et non pas seulement au peuple de France. Dans le préambule, il y a une phrase importante : *L'assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'être suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen.*

On voit ressortir la notion de l'*être suprême* de Voltaire et de Rousseau<sup>185</sup>, qui voulaient, face à l'intolérance catholique qui les traitait d'athées, proposer un culte purement philosophique et moral rendu à l'être suprême. C'est dans ce contexte que le rousseauiste Robespierre, après avoir stigmatisé d'un côté l'athéisme comme *aristocratique* et de l'autre *côté* les prêtres, qu'il a séparé de la divinité, a imposé une fête de l'être suprême, en précisant que cette idée est un rappel continu à la justice sociale et républicaine. Au cours de cette fête célébrée dans toute la France, un hymne fut adressé au *Père de l'univers, suprême intelligence*. La huitième et dernière strophe disait : *Dissipe nos erreurs, rends-nous bons, rends-nous justes ; règne, règne au-delà de tout*

---

<sup>185</sup> Il faut souligner que J.J. Rousseau était aussi un Huguenot. Sur la vie spirituelle de Rousseau, lire Maurice Lange, 1921, « La religion de J.J. Rousseau d'après les ouvrages récents » in *RHPR n°1*, Faculté de théologie de Strasbourg, Strasbourg, pp. 1-50.

*illimité, enchaîne la nature à tes décrets augustes, laisse à l'homme sa liberté*<sup>186</sup>!

Le fond du culte rendu à l'être suprême est bien exprimé par le poète Léonard Bourdon qui, dans une pièce intitulée *Le tombeau des imposteurs et l'inauguration du temple de la Vérité*, faisait dire à Gobel :

*Dieu, c'est la vérité, la raison, la nature. Jésus ne fut qu'un homme, il fut législateur, mais n'enseigne jamais un dogme destructeur. Il fut ami du peuple, ennemi du despote, il fut peut-être aussi premier sans-culotte ; mais il ne fut pas Dieu [...] Raison, Egalité, Liberté, citoyens, voilà la trinité*<sup>187</sup> !

Quant à l'Eglise catholique, elle ne va pas tout de suite condamner la déclaration. Il fallut attendre le 12 juillet 1790 pour que soit proclamé le décret appelé *Constitution civile du clergé*. L'assemblée constituante voulut d'abord simplifier les choses sur le plan administratif : les départements remplacèrent les régions compliquées de l'ancien régime ; elle se dit que le mieux était d'établir un diocèse par département, et une paroisse par commune, chaque ministre du culte recevant un traitement convenable (1.200 F par an pour un curé, dix fois plus pour les évêques). L'Assemblée estima que ces ministres du culte devaient être élus par le suffrage populaire. Ceux qui ont fait cette *Constitution civile du clergé* étaient de bons catholiques, fils fervents de l'Eglise, ayant un grand sens évangélique. Comme ils voyaient que l'Eglise de France était bien imparfaite, ils voulaient en extirper les abus et la régénérer.

Cependant, les députés qui ont fait cette déclaration sont allés au-delà de leur rôle : ce n'est pas aux politiques de s'immiscer dans le domaine religieux et de le réformer. A leur époque, ces députés élus connaissaient bien les *Cahiers de doléances*, où prêtres et laïcs demandaient des transformations profondes des institutions

---

<sup>186</sup> J.-F. Six, *Op. cit.*, p. 39-40.

<sup>187</sup> L. Bourdon cité par R. Voeltzel, 1958, « L'être suprême pendant la Révolution française (1789-1794) » in *RHPR* n° 38, Faculté de théologie de Strasbourg, Strasbourg, pp.250-272.



ecclésiastiques. Ils avaient donc à cœur de répondre à ces appels. Et pour l'ensemble de la population, la religion était une affaire d'Etat, et non simplement une affaire privée. De ce fait, l'Assemblée se devait d'agir au sujet de la religion, car elle représentait l'Eglise de France, se disant qu'elle allait réussir des réformes nécessaires que Rome n'avait pas su faire passer.

Outre cette *pénétration exagérée* de l'Assemblée française dans le domaine de l'Eglise, l'Art. 10 de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* du 26 août 1789 ne pouvait laisser l'Eglise favorable à celle-ci. L'article, le plus débattu stipulait : *Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.* Autrement dit, l'Etat ne devait prendre partie pour aucune religion, en ce sens qu'il devait demeurer neutre. Cette position ne sera nettement acceptée par l'Eglise catholique qu'à la fin du Concile Vatican II, le 07 décembre 1965, dans la déclaration sur la liberté religieuse.

En 1789, personne n'envisageait la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Au contraire, tout le monde préconisait le maintien de leur étroite union. Il ressort que l'Art. 10 était une déclaration de tolérance par rapport aux non catholiques. Mais cet article amenait à refuser au catholicisme le label de *religion nationale*. C'est ce point qui amena la condamnation de la déclaration par Rome : l'Eglise réagit d'abord contre le fait, comme dit le Pape Pie VI en mars 1791, que l'Assemblée nationale ait refusé de déclarer la religion catholique dominante dans le royaume, quoique ce titre lui soit toujours conféré. C'est surtout autour du problème de la liberté que se cristallisa l'opposition très forte de l'Eglise à la déclaration de 1789 : comment, dit Pie VI, a-t-on pu établir comme un droit de l'homme en société cette liberté absolue qui, non seulement assure le droit de ne point être inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer, en matière de religion, tout ce que peut

suggérer l'imagination la plus déréglée ; droit monstrueux qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de liberté naturelle à tous les hommes ? Pour Pie VI, une seule conclusion : cela lui fit craindre que cette égalité, cette liberté si exaltée par l'Assemblée nationale n'aboutisse qu'à renverser la religion catholique<sup>188</sup>.

Le combat ainsi ouvert entre le temporel et le spirituel, entre l'Etat et l'Eglise, à cause et autour des DH, se ressent dans les déclarations de Mgr Lustiger, qui affirme qu'à la Révolution il y avait bien eu entreprise de déchristianisation délibérée. Rome a perçu que la déclaration de 1789 se voulait universelle, au-delà des coutumes et des temps, qu'elle était donc en concurrence directe et totale avec le catholicisme, qui se considérait et se posait comme la religion détentrice de la vérité universelle et éternelle<sup>189</sup>. Il s'agit ici d'un affrontement entre deux systèmes à dimension universelle. Il y a en même temps, et surtout, une incompatibilité idéologique fondamentale entre les deux systèmes : pendant que l'Assemblée nationale proposait à l'homme des droits absolus, puisque le droit de dire ce que l'on veut sur la religion était laissé à chacun, l'idée de révolution était récusée par la déclaration même si celle-ci mentionnait *sous les auspices de l'être suprême*. De l'avis de l'Eglise catholique, l'homme qui se reconnaît des droits absolus est un être qui se dresse face à Dieu, revendique d'exister par lui-même, refuse de s'admettre créature de Dieu et pécheur, prétend se sauver lui-même, alors que le salut chrétien suppose la référence première à Dieu et des devoirs envers lui. C'est pourquoi, l'abbé Grégoire, en 1789, avait demandé que l'on ne proclame pas les Droits de l'Homme sans affirmer conjointement ses devoirs, particulièrement envers Dieu. Joseph le Maitre, dans son livre *Du Pape*, a exprimé, en une formule brève, la réaction de l'Eglise : 1789, dit-il, substitue *la raison et la volonté de chaque homme à la raison et la volonté de Dieu*.

---

<sup>188</sup> J.-F. Six, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>189</sup> *Ibid.*, pp.41-50.

A la suite de la condamnation de la déclaration des *Droits de l'Homme et du Citoyen* par Pie VI, dès mars 1791, le XIX<sup>ème</sup> siècle était marqué par la reprise des termes de Pie VI par le pape Grégoire XVI qui, en 1832, avait condamné Félicité Robert de Lamennais, dans l'encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), à cause de son mouvement de *démocratie chrétienne*<sup>190</sup>. Celui-ci (avant 1830) avait dénoncé *l'alliance du trône et de l'autel* et recherché, avec les catholiques libéraux, à concilier la foi et les positions libérales : *l'Eglise ne peut réclamer la liberté religieuse, la liberté d'éducation, celle des personnes et des propriétés sans s'associer aux autres pour la défense des libertés générales, et d'abord de la liberté de la presse*. Le Pape s'attaqua à cette idée de l'égalité de toutes les opinions, la qualifiant de *l'indifférentisme* d'où découle, selon lui, *ce délire* qui consiste à penser *qu'il faut assurer et garantir à qui que ce soit la liberté de conscience*. Ce qui ne peut, dit le pape, qu'amener le malheur sur la société religieuse et civile. Ainsi, la déclaration de 1789 est présentée par les catholiques comme une source de malheurs, pour les sociétés elles-mêmes, et pas seulement pour les religions : au cœur de cette déclaration, des *doctrines* dangereuses pour le pouvoir politique lui-même ébranlaient la fidélité et la soumission dues aux princes et allumaient partout des flambeaux de révolte. Grégoire XVI reprit ainsi le thème des deux pouvoirs, spirituel et temporel, rivaux mais solidaires, en disant que tout ce qui menace l'Etat menace aussi la religion. Ceci intéresse fortement tous les gouvernements, de quelque ordre qu'ils soient, car leur premier principe est la défense de l'ordre, la lutte contre toute subversion. C'est dans la même ligne que le Pape Pie IX, en 1863, condamna la révolte des Polonais contre le Tsar et ordonna au clergé de se soumettre à l'autorité légitime.

---

<sup>190</sup> Anto Gavric, 2006, *Théologien dans le dialogue social. Ecrits de Roger Berthouzoz Op présentés par Anto Gavric*, académic press Fribourg, Fribourg, p.276.

La doctrine de l'Eglise sur la nature humaine oscille ainsi constamment entre deux extrêmes qu'elle veut également tenir : la liberté que Dieu a vraiment donné à l'homme et le péché de l'homme. Sous cet angle, l'homme est à la fois libre et pécheur. Alors que certains théologiens insistent sur la confiance qu'on peut accorder à la liberté, d'autres s'en méfient.

Dans son Encyclique sur *la liberté* en 1888, Léon XIII affirme que l'Eglise n'est pas hostile à la liberté. Elle en a une conception précise, et il la décrit dans tous ses aspects pour montrer l'insuffisance de la conception libérale. L'Eglise reste donc, tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle, rigide dans son refus de la liberté de 1789, tout en s'immisçant avec opportunisme dans les affaires coloniales du siècle, pour défendre les intérêts des missions catholiques, en recourant aux arguments sur la liberté de promouvoir également tous les cultes, aussi bien catholiques que protestants.

Face à leur insistance sur l'individu privé, les tenants du catholicisme social, comme Montalembert, opposent les DH. Cependant, dans la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, apparaît une autre grande opposition à 1789, celle de Karl Marx, qui déplore vivement la division des droits naturels et des droits civils. Pour lui, les libertés civiles sont un luxe réservé aux propriétaires ; il ne veut pas entendre parler de libération juridique de l'homme, mais prône l'émancipation sociale de la collectivité. Par contre, ceux qu'on appelle les *libéraux* s'efforcent, tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle et du XX<sup>ème</sup> siècle de trier le bon grain de l'ivraie dans l'ensemble révolutionnaire et ne condamnent pas en bloc la déclaration de 1789. Pour les *libéraux*, l'homme n'est pas un être de droit, mais un être de besoin, et la société est fondée sur le principe de l'échange. Nous remarquons une sorte d'indifférence à l'homme chez les *libéraux*, en ce qui concerne le principe d'utilité. Il s'ensuit que la déclaration de 1789 a fait donc naître une levée de boucliers entre des acteurs très différents : conservateurs et marxistes, libéraux et Eglise.

Au sujet des problèmes économiques et sociaux du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'Eglise a fait entendre un discours proche des DH. En 1839 par exemple, le même pape Grégoire XVI interdit la traite et le recrutement de nouveaux esclaves. Bien qu'il ne condamne pas nettement l'esclavage, il prône cependant sa disparition progressive. Ce qui est intéressant, c'est que, dans ce texte, Grégoire XVI parle des DH, récusant *ce trafic inhumain, par lequel les Noirs, comme s'ils n'étaient pas des hommes, mais de véritables et vils animaux, réduits comme eux en servitude, sont achetés et vendus, contre les droits de la justice et de l'humanité.*

Léon XVI reprendra cette position, cinquante ans plus tard, dans la lutte anti-esclavagiste en Afrique, si bien que son secrétaire d'Etat dira que cette lutte n'est pas seulement un service rendu à la religion chrétienne, mais une entreprise hautement sociale et civilisatrice, par laquelle on défend la dignité humaine barbaquement foulée aux pieds chez tant d'êtres humains.

Quant à l'encyclique *Rerum novarum* de 1891, on peut y trouver une véritable reconnaissance des *droits sociaux*, droit au travail, au juste salaire et à la liberté d'association professionnelle. Cette reconnaissance est faite au nom du droit naturel. Mais Léon XIII ne lève aucunement la condamnation solennelle de Pie IX dans son encyclique *Quanta cura* de 1864 et surtout dans le *syllabus* qui l'accompagne, un catalogue qui expose *les principales erreurs de notre temps*. Parmi ces erreurs, celle-ci : *chaque homme est libre d'embrasser et de professer la religion qu'il aura jugée vraie à la lumière de sa raison*. Et en 1906, Pie X va condamner vigoureusement la séparation des Eglises et de l'Etat et tous ceux qui veulent trouver quelque arrangement. Il reste que l'Eglise poursuit invariablement un but primordial : construire une société chrétienne. Léon XIII, qui est beaucoup plus modéré que Pie IX, veut démontrer la supériorité de la conception chrétienne de la liberté, qu'il considère comme le plus prestigieux des dons de Dieu. Il admet alors les

libertés civiles si elles entrent en symbiose avec la vie religieuse : *la liberté consiste en ce que, par le secours des lois civiles, nous puissions plus aisément vivre selon les prescriptions de la loi éternelle*<sup>191</sup>. Rome admet, en ce sens le suffrage universel, estimant que d'une manière indirecte l'autorité divine peut passer par le vote de tous pour légitimer l'autorité des hommes ; de la même manière, des régimes laïcs peuvent être admis s'ils ne rejettent pas explicitement Dieu, et s'ils travaillent au bien commun.

Sur le plan politique, le président Thomas Woodrow Wilson<sup>192</sup> (1856-1924) a été le véritable inspirateur du traité, car il voulait faire consacrer par la communauté internationale le système de tolérance existant aux USA. Le projet d'un article garantissant la liberté religieuse, fut écarté au nom des souverainetés nationales. Seules des clauses annexes fixant les droits des individus appartenant à des minorités furent maintenues. Parmi ces droits, il était mentionné que la liberté religieuse est encore une question qui relève de la conscience individuelle. Le Président Roosevelt fit un pas important dans sa *déclaration des quatre libertés*, le 06 janvier 1941, où il définit les conditions requises pour la paix future. Ces quatre libertés de base dont il est question ici sont celles d'opinion et d'expression, de religion, d'abri du besoin et de libération de la crainte.

Ce programme est intégré dans la DUDH des Nations Unies du 10 décembre 1948, qui déclare, dans son préambule, que la liberté religieuse est *inhérente* à la nature humaine. Dès lors la liberté religieuse ne fut plus considérée comme une simple concession des pouvoirs publics, mais comme une valeur objective qui s'impose à eux. L'article 18 de la DUDH de 1948 dira :

---

<sup>191</sup> J.-F. Six, *Op. cit.*, p.51-56.

<sup>192</sup> Précisons qu'il était Presbytérien et fils d'un Pasteur presbytérien. Il a reçu une éducation imprégnée de sa croyance. Pour plus d'informations sur sa biographie, consulter [http://fr.wikipedia.org/wiki/Woodrow\\_Wilson#Biographie](http://fr.wikipedia.org/wiki/Woodrow_Wilson#Biographie), consulté le 11 février 2009.

*Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites*<sup>193</sup>.

Ce parcours de la généalogie des DH en relation avec le christianisme vient de montrer que le christianisme a beaucoup contribué à la naissance et au développement de la notion moderne des DH. Il y a lieu de retenir que c'est dans un processus de rupture-continuité, qui a caractérisé la lutte entre le trône et l'autel, le temporel et le spirituel, la religion et le politique, l'Eglise et l'Etat, le protestantisme et le catholicisme que sont nées les trois générations des DH que défend l'Eglise du Sud-Kivu. Dans la section qui suit, nous essayons de scruter la genèse de cet engagement de l'Eglise (catholique et protestante)<sup>194</sup> dans la protection des DH.

### **3.2. L'Eglise catholique et la protection des Droits de l'Homme**

Au point 3.1., la généalogie des DH nous a montré que tout le long de son histoire, l'Eglise n'a jamais été monolithique, et que les failles ont été nombreuses à l'intérieur de la hiérarchie ecclésiale comme parmi les chrétiens au sujet du respect des DH.

Le but de cette partie du travail est de comprendre ce qui s'était passé entre l'Eglise catholique romaine et les DH au moment où elle, dans une certaine euphorie et relative unanimité, se fait la promotrice et la protectrice des DH.

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>194</sup> Tout en reconnaissant l'apport du COE à la promotion et à la protection des DH, nous nous limitons ici à l'engagement de l'Eglise catholique romaine et à celui de l'Eglise issue de la Réforme protestante étant donné que dans cet ouvrage nous traitons des expériences de ces deux branches du christianisme.

Suffisamment préparée par la lutte qu'elle a menée pour se maintenir devant les Révolutions américaine et française, ainsi que devant l'émergence du protestantisme, l'engagement en faveur de la DUDH n'avait pas posé beaucoup de problèmes pour l'Eglise catholique romaine malgré l'hésitation manifestée à la proclamation de la DUDH en 1948.

Selon Franco Biffi<sup>195</sup>, le thème des DH apparaît tout d'abord, au sein de l'Eglise catholique, dans le contexte de la revendication des *droits de Dieu*. C'est le cas dans le *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937) contre le nazisme, ou dans *Divini redemptoris* (19 mars 1937) contre le communisme athée, deux textes dans lesquels le Pape se dresse en défenseur de l'homme qui, en tant que personne, *possède des droits accordés par Dieu qui doivent être protégés contre toute tentative de la collectivité visant à les nier, les abolir ou en empêchant leur exercice*.

Roger Etchegaray<sup>196</sup> rappelle les premiers anathèmes de Pie VI (1717-1799) contre la *Constitution civile du clergé*, qu'il considère comme le premier dérapage de la Révolution française. A travers cet anathème, Pie VI attaque indirectement la déclaration du 26 août 1789, surtout dans son article 10. Son argumentation, dans *Quod aliquantum*, du 10 mars 1791, met en relief les deux motifs essentiels d'un combat qui va s'étirer et même s'exacerber après la terreur de 1793, à savoir, la défense de la vérité religieuse dont l'Eglise est détentrice et la défense de l'Etat chrétien protecteur de cette vérité et garant de l'ordre social.

La pointe du combat de Pie VI portait sur la dimension religieuse des DH, mal assurée dans la déclaration. En ce sens, il ne s'est pas trompé de combat, bien qu'il puisse s'être trompé de camp. Il fallait une lucidité et une audace, dont peu d'hommes sont capables, pour envisager avec

---

<sup>195</sup> F. Biffi, « Les droits de l'homme dans le magistère des Papes » in Collectif, 1984, *Les droits de l'homme. Approche chrétienne*, Herder, Rome, pp. 153-197.

<sup>196</sup> R. Etchegaray, « Culture chrétienne et droits de l'homme : du rejet à l'engagement » in Collectif, 1991, *Culture chrétienne et droits de l'homme*, Bruylant/Academia, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, pp. 3-15.



une égale sérénité les rapports de l'Eglise avec deux sociétés dont l'une la protégeait (celle constituée de chrétiens) et l'autre l'attaquait (séculière). Le vrai problème, c'est que l'Eglise n'a pas su faire le tri nécessaire au moment où les DH étaient proclamés sur un registre pleinement autonome, et avec des accents de plus en plus antireligieux. Il était donc plus facile de rejeter tout en vrac.

Il ressort donc qu'il y a eu plus qu'un malentendu ou une querelle entre l'Eglise et la Révolution française d'une part, et entre leurs héritiers d'autre part. Cette querelle était fondée sur une divergence radicale de la vision du monde dans son rapport avec la religion, vision poussant à l'extrême les uns à bâtir une société moderne sans Dieu, et les autres à sauvegarder une société chrétienne sans libertés. Dans ce combat, le conflit n'est pas seulement d'intérêts mais de doctrines, de cultures, plus que de fidélité. La lenteur alourdie de peur qui a caractérisé l'Eglise catholique se justifierait plus par la conception millénariste que traditionnelle ou par l'objectivité de la vérité catholique qui l'a amenée à parler de ses droits sans trop faire intervenir la liberté des personnes appelées à les lui reconnaître. Tout conspirait, dans le passé, à ce qu'on ne soupçonne même pas le problème des DH, encore moins celui de la liberté religieuse qui en est à la fois la racine et la sève. L'intransigeance de l'Eglise catholique romaine est restée la même pendant longtemps, de sorte qu'il est aujourd'hui difficile de comprendre l'Encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832, traitant de *maxime absurde* ou de *délire* la liberté de conscience ou la condamnation par Pie IX de certaines propositions du *syllabus*, du 08 décembre 1864, l'*année zéro* du dialogue entre l'Eglise catholique et les DH<sup>197</sup>.

L'arrière fond historique de la préparation de l'Eglise catholique à la promotion et à la protection des DH remonte au moment où, au nom de ses urgences pour le service de ses fidèles, l'Eglise, attentive aux

---

<sup>197</sup> *Ibidem*.

situations concrètes, arrive à faire passer le pragmatisme avant le dogmatisme. C'est ainsi que dès 1801, le *concordat* de Pie VII (1742-1823) et de Napoléon Bonaparte a poussé l'Eglise et la France révolutionnaire à cohabiter sans principe d'accord. Plantée dans un nouveau paysage politique et culturel, qui a remodelé peu à peu l'Europe, celle-ci a reconnu le poids des faits, et cette reconnaissance s'est ressentie surtout à partir de Léon XIII (1810-1903) et ses Encycliques sociales<sup>198</sup>, et a entraîné une évolution dont les étapes ont mené à un engagement sans précédent de l'Eglise en faveur des DH. Cette évolution, timidement amorcée sous la pression des contraintes historiques, s'est accélérée quand l'Eglise l'a conduite d'elle-même par une sorte de logique interne.

Sur ce revirement, il faut aussi signaler la contribution de Pie XI (1857-1939), qui, secouant la chape de silence sous laquelle pendant quarante ans, s'étouffait *Rerum Novarum*, a eu le courage de réactualiser cette encyclique de Léon XIII. Face à la montée des idéologies totalitaires, du nazisme et du communisme, en deux Encycliques fracassants (1937), il mit en pleine lumière les droits inaliénables de la personne humaine. Il faut également signaler l'apport de Pie XII (1876-1958), avec ses messages de Noël en temps de guerre (surtout 1942 et 1944). C'est lui qui, par le biais d'un approfondissement théologique du droit naturel, prépara les vraies retrouvailles de l'Eglise avec les DH.

Selon F. Biffi<sup>199</sup>, la défense de la personne humaine s'est imposée dès l'accession de Pie XII à la papauté et est dès lors devenue la mission de l'Eglise. Par-delà les ruines fumantes de la deuxième guerre mondiale, l'effondrement du totalitarisme, la dégradation des idéologies, Pie XII a vu se profiler la naissance d'un monde nouveau : l'époque de la démocratie planétaire caractérisée par un accroissement de la liberté des citoyens à l'intérieur de leur Etat et par l'accès à l'indépendance des

---

<sup>198</sup> Entre autres le *Rerum Novarum*.

<sup>199</sup> F. Biffi, *Op. cit.*, p. 159.

peuples enfermés jusqu'ici dans les statuts coloniaux. C'est pourquoi, pour éviter que l'homme ne soit victime du système, Pie XII dira que l'homme en tant que tel, loin d'être l'objet ou un élément passif de la vie sociale, en est au contraire et doit l'être et le rester, le sujet, le fondement et la fin. C'est ce message à cinq étoiles de Pie XII radiodiffusé lors de Noël 1942, que l'on pourrait considérer comme la *première charte papale moderne des DH*. On pourrait également l'appeler *message des cinq étoiles de la paix et de la démocratie* :

- La première étoile, nommée *personne*, dit que quiconque veut que l'étoile de la paix se lève et se repose sur la société doit concourir à rendre à la personne humaine sa dignité qui lui a été conférée par Dieu dès l'origine ; favoriser par tous les moyens licites en tous les domaines de la vie, les formes sociales qui rendent possible et qui garantissent une pleine responsabilité personnelle, aussi bien dans l'ordre temporel que dans l'éternel ; promouvoir le respect et l'exercice pratique des droits fondamentaux de la personne ;
- La deuxième se nomme *famille* et stipule que la personne est faite pour la communion et la sociabilité : quiconque souhaite réellement la paix dans la vérité et la justice doit défendre l'indissolubilité du mariage, procurer à la famille espace, lumière, repos, etc.
- Sur la troisième étoile, le Pape plaide pour *le travail digne de la personne*. Il s'agit de reconnaître concrètement les exigences indiquées par le magistère de l'Eglise comprenant un salaire répondant aux besoins de l'ouvrier et de sa famille ;
- La quatrième parle de *la reconstitution de l'ordre juridique* et montre que le rapport de l'homme vis-à-vis de l'homme, de l'individu, vis-à-vis de la société et de l'autorité vis-à-vis des particuliers doit être appuyé sur un fondement juridique clair et garanti au besoin par l'autorité judiciaire. Ce qui suppose un tribunal et un juge prenant leurs directives dans un droit clairement formulé et délimité ; des normes juridiques claires qui ne puissent être

élucidées par des appels abusifs à un prétendu sentiment populaire ou par des pures raisons d'utilité ; la reconnaissance de ce principe que même l'Etat, avec les fonctionnaires et organisations qui relèvent de lui, est tenu à la réparation et au retrait de mesures préjudiciables à la liberté, à la propriété, à l'honneur, au progrès et à la santé des particuliers ; et

- La cinquième, qui se nomme *esprit chrétien de service*, montre que celui qui veut que l'étoile de la paix se lève et se repose sur la société humaine doit collaborer à l'éveil d'une conception et d'une pratique de l'Etat fondées sur une discipline raisonnable, sur un noble sentiment d'humanité, sur la conscience chrétienne de la responsabilité. Il doit aider à ramener l'Etat et sa puissance au service de la société, au respect absolu de la personne humaine et de son activité pour l'obtention de ses fins éternelles<sup>200</sup>.

Outre ces cinq étoiles, Pie XII enseigne que le seul rempart de la dignité humaine est représenté par la démocratie, c'est-à-dire par l'instauration d'un ordre juridique susceptible de fournir une armure de protection légale aux droits de la personne de chaque citoyen ; *c'est l'Etat de droit dont la fonction primordiale est de protéger le domaine intangible des droits de la personne humaine et de faciliter l'accomplissement de ses devoirs*. Avant même la fin de la seconde guerre mondiale, c'est de cette autorité internationale que Pie XII s'attendait à une déclaration éventuelle des DH.

Cependant, lorsque le 10 décembre 1948, les Nations Unies adoptent la DUDH, Pie XII en était profondément déçu, étant donné qu'il n'y avait aucune référence explicite à Dieu. Ce qui le poussa à garder un silence méfiant envers la DUDH.

La venue du Pape Jean XXIII (1881-1963) et son Encyclique *Pacem in Terris*, publiée le 11 avril 1963, deux mois avant sa mort, marquera un tournant déterminant dans l'histoire de l'engagement de l'Eglise

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 160-162.

catholique en faveur de la DUDH. En effet, l'homme, sa dignité, ses droits et ses devoirs étant les mots clés de son pontificat, il est considéré comme le premier Pape à s'adresser, selon la formule qu'il inventa, à *tous les hommes de bonne volonté* et à parler un langage accessible à toutes les cultures. Avec lui, pour la première fois, l'Eglise catholique salue comme *signe des temps* une déclaration des DH, celle des Nations Unies de 1948. C'est cette approbation explicite de la DUDH qu'il exprime dans *Pacem in Terris*, en considérant la déclaration des Nations Unies comme *un pas décisif vers la construction d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale et comme lieu de rencontre entre l'Eglise et le monde*. Mieux encore, il rédige une charte des droits propre à l'Eglise (§ 11-27) auxquels s'ajoutent corrélativement *autant de devoirs* (§ 28-38). Dans la quatrième partie du *Pacem in Terris*, le dialogue entre les Etats et les continents débouche sur la mise en place d'une autorité publique supranationale qui sera seule en mesure de rendre la paix moins précaire : il lui appartiendra d'administrer le bien commun qui a désormais acquis des caractéristiques et une dimension mondiale, de reconnaître, protéger et de promouvoir les droits de chaque personne et de chaque groupe, soit à travers une action directe, soit moyennant la création de réseau au niveau régional ou continental.

Pour avoir dissipé l'atmosphère de malaise qu'avait engendré *Pacem in Terris* aux Nations Unies, dans les capitales du monde entier et dans l'opinion publique en général, le pape Jean XXIII est aussi considéré comme le Pape de dialogue sur le plan des DH<sup>201</sup>.

R. Etchegaray précise que la plus belle brèche ouverte par ce Pape vers l'avenir des DH demeure le Concile Vatican II, qui fut l'œuvre maîtresse de son successeur Paul VI<sup>202</sup> (1897-1978). Toute la richesse doctrinale de Vatican II s'oriente dans une seule direction : servir

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 163-167.

<sup>202</sup> R. Etchegaray, *Op. cit.*, p. 8.

l'homme, dans chacune de ses maladies et dans chacun de ses besoins. C'est pourquoi Paul VI concluait le Concile en proclamant que *la promotion des Droits de l'Homme soit une exigence de l'Evangile et qu'elle occupe partout une place centrale dans le ministère de l'Eglise.*

En ce qui concerne la contribution de Paul VI en faveur de la DUDH, il faut directement penser à *Gaudium et spes*, dont la déclaration solennelle stipule : *En vertu de l'Evangile qui lui a été confié, l'Eglise proclame les Droits de l'Homme, reconnaît et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits.* La première partie de l'encyclique contient ce qu'on peut appeler *charte universelle des Droits de l'Homme* assortie des devoirs correspondants : les droits à l'existence et aux biens de l'esprit, les droits relatifs au monde économique, les droits de société et de communication, les droits civiques notamment celui de prendre une part active à la vie politique et de jouir de la sécurité juridique, c'est-à-dire de la protection des droits individuels.

R. Etchegray ajoute que la lueur de la possibilité du mariage entre l'Eglise Catholique et les DH prend forme le 1<sup>er</sup> septembre 1963 lors de la remarque que le Pape Paul VI adresse à la révolution française en ces termes :

*La Révolution française avait déposé dans l'esprit humain des idées désordonnées, chaotiques en même temps que frémissantes et encore confiantes. Il était urgent de mettre de l'ordre, et cet ordre, de le stabiliser.*

*En même temps, on constatait, des idées vivantes et des coïncidences parmi les grands principes de la Révolution, laquelle n'avait rien fait d'autre que de s'approprier certaines idées chrétiennes de fraternité, de liberté, d'égalité, de progrès et du désir d'élever les classes humbles.*

*Ainsi, tout cela était chrétien, mais avait pris un revêtement antichrétien du patrimoine évangélique destiné à valoriser, élever, ennoblir la vie humaine*<sup>203</sup>.

Ces propos de Paul VI sous entendent que s'il est vrai que la vérité concernant la dignité humaine et ses droits représente un bien commun à tous les hommes, c'est dans l'Évangile que l'on en trouve l'expression la plus complète. Et c'est de l'Évangile que l'Église puise la conviction la plus urgente selon laquelle il faut s'engager à défendre et à promouvoir les DH. C'est de cette conviction que paraît la première Encyclique de Paul VI, *Ecclesiam Suam* du 06 août 1964, publiée entre la deuxième et la troisième session du concile bien que passée inaperçue, paraît l'un des plus grands textes de l'Église Catholique contemporaine et l'un des textes qui impriment un sens et insufflent l'espoir de l'engagement de l'Église en faveur des DH. Les trois points de la méditation du Pape dissipent tout doute de quiconque hésiterait encore reconnaître les DH au sein de l'Église Catholique : *une église qui approfondit la conscience qu'elle a d'elle-même, une Église qui se renouvelle, une Église qui se donne au monde dans les catalogues*. On sent bien que c'est à une conversion intérieure que le Pape appelle l'Église.

Il faut également souligner la remarquable contribution de Paul VI, à travers l'initiation des *Journées mondiales de la paix*. Il choisit comme thème de son premier message prononcé en 1969, celui de la promotion des DH<sup>204</sup>.

C'est pourquoi, lorsque mourut Paul VI, le patriarche œcuménique Dimitrios de Constantinople l'a qualifié de défenseur de la dignité humaine, de héraut des DH et de la suppression des discriminations sociales, de défenseur de la liberté religieuse, de champion de la paix<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p.11.

<sup>204</sup> *Ibid.*, pp. 8-9.

<sup>205</sup> F. Biffi, *Op. cit.*, p. 172.

Si l'homme et la paix ont constitué la double passion de Paul VI, le fil conducteur entre la paix et l'homme reste pour lui la défense et la promotion des DH. Des thèmes et une mission que le Pape hérite de Jean XXIII et du Concile Vatican II, mais c'est lui qui en devient le vulgarisateur sensible, éloquent, passionné, infatigable ; avec tous les moyens dont il dispose (encycliques, exhortations, allocutions, discours, homélies, prières, voyages, gestes symbolique) en soutenant de tout le poids de l'Eglise tous ceux qui œuvrent pour l'homme et ses droits en vue de la paix.

Son action et son magistère sur les DH peuvent être repartis en cinq points :

- Pédagogie des droits-devoirs et de la paix, pédagogie qui s'exprime à travers l'institution de *la journée pour la paix*, la création de la *Commission pontificale justice et paix*, le choix du thème *justice dans le monde* lors du 80<sup>ème</sup> anniversaire de *Rerum Novarum* et la création du Conseil pontifical *Cor Unum* en 1971 pour stimuler des actions concrètes visant la promotion intégrale du *tiers-monde* ;
- La collaboration désintéressée qu'il offre en tant qu'expert en humanité, elle se manifeste à des centaines d'occasions dont celles qui concernent l'ONU, ses organisations et ses initiatives sont :
  - Avec les visites significatives au siège de New York le 04 octobre 1965, à l'OIT à Genève le 10 juin 1969, au siège de la FAO à Rome le 14 novembre 1970 ;
  - Avec la conférence constante et explicite à la DUDH de 1948 : une voie qui ne saurait être abandonnée si aujourd'hui l'humanité veut sincèrement la paix, *l'un des plus grand titre de gloire de l'ONU, le bien commun de toute l'humanité* ;
  - Avec la participation du Saint-Siège à toutes les conférences internationales organisées par les Nations Unies. C'est le cas sur le statut de la femme, les discriminations raciales, la population, l'habitat et l'environnement, le rapport Nord-Sud, l'utilisation de



l'énergie atomique, la condition des jeunes, le droit de la mer, la paix et la sécurité, etc.

- Aide aux victimes des violations des DH : Paul VI poursuit une action infatigable en faveur des victimes de l'injustice, une action méconnue parce que souvent accomplie dans la discrimination absolue.
- Collaboration œcuménique : s'adressant au COE à l'occasion de sa visite à Genève le 10 juin 1969. Paul VI choisit de citer, parmi tous les domaines dans lesquels la collaboration entre l'Eglise Catholique et le COE avait commencé à s'affirmer, *la prise de conscience de nos responsabilités communes et la coordination de nos efforts pour le développement social et économique et pour la paix entre les nations*. Comme cadre de cette collaboration, Paul VI avait approuvé en 1967 la création du *Comité de recherche sur la société, le développement et la paix* (SODEPAX), espèce de trait d'union entre le COE et la commission pontifical<sup>206</sup>.

De ce qui précède, il n'y a pas de doute que s'il y a eu une vraie révolution dans l'Eglise catholique sur la DUDH, c'est bien le 07 décembre 1965. Ce jour-là fut voté le décret sur la liberté religieuse, décret fondé sur les droits de la personne humaine et non sur le droit de la vraie religion. Ce décret scella le mariage de l'Eglise catholique avec les DH.

Au sujet du Pape Jean-Paul II (1920-2005), F. Biffi affirme que, dès le premier jour de son pontificat, le 16 octobre 1976, il a identifié le ministère ecclésial et le ministère de la promotion des DH comme faisant partie de sa mission. C'est ce qu'il affirme en disant :

*Ma mission spirituelle et religieuse me pousse à être messager de la paix et de la fraternité et à témoigner la véritable grandeur de chaque être humain. Le message que je vous adresse, le message de quelqu'un qui est conscient de sa mission de serviteur de Dieu*

---

<sup>206</sup> *Ibidem.*

*et de défenseur de l'homme, est celui-ci : seul un monde véritablement humain peut être un monde fort et pacifique*<sup>207</sup>.

Pour Jean Paul II, l'homme est en effet la première route que l'Eglise doit parcourir en accomplissant sa mission, il est la première route et, de ce fait, la route fondamentale de l'Eglise, route tracée par le Christ lui-même. L'homme doit être défendu. Et, sur le plan pratique, l'homme se défend en défendant et en promouvant ses droits. Si l'homme est la voie de l'Eglise, la mission de l'Eglise est centrée sur cette défense et cette promotion.

Le texte de Jean Paul II le plus clair sur cette mission est son discours prononcé devant les auditeurs de la *Rote Romaine* le 17 janvier 1979, discours entièrement centré sur la défense des DH. Tout le long du paragraphe 17 du *Redemptor Hominis*, le Pape invite toute l'Eglise à épouser la cause des DH. Après s'être félicité du magnifique effort des Nations Unies pour définir et établir les droits objectifs et inviolables de l'homme, le Pape Jean Paul II a souligné que le respect des DH garantit la paix et a invité l'Eglise à se transformer en conscience critique au sein de l'humanité dans ce domaine<sup>208</sup>.

Etant conscient que la *lettre* seule peut tuer et que seul *l'esprit* donne vie, Jean Paul II invite l'Eglise à s'unir à ces hommes de bonne volonté pour demander sans cesse si la DUDH et l'acceptation de leur *lettre* signifie partout également la réalisation de leur *esprit*. Il surgit, en effet, la crainte fondée que parfois l'esprit de la vie sociale et publique ne se trouve dans une douloureuse opposition avec la *lettre* des DH telle qu'elle figure dans la DUDH.

Il faut également faire allusion à son message à la tribune des Nations Unies, le 02 octobre 1979, message qui constitue la preuve de son attachement et de sa lutte pour les DH. Ce message représente, non seulement une offre humble et ferme de l'Eglise catholique de

---

<sup>207</sup> F. BIFFI, *Op. cit.*, pp. 177- 180.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

collaborer à la défense et à la promotion des droits proclamés par les Nations Unies, mais aussi un exposé empreint de lucidité et de fermeté sur la philosophie qui sous-tend ces droits. Il termine son discours par ce commentaire :

*L'ensemble des Droits de l'Homme correspond à la substance de la dignité de l'être humain, saisi dans son intégralité et non réduit à une seule dimension ; ils ont trait à la satisfaction des besoins essentiels de l'homme, à l'exercice des libertés, à ses relations avec d'autres personnes : mais ils se rapportent toujours et en tout lieu à l'homme, à sa pleine dimension humaine*<sup>209</sup>.

Pour Jean Paul II, la paix exige le respect de tous les droits contenus dans les deux sphères dans lesquelles se répartit l'existence de chaque homme et de chaque femme (sphère des biens matériels et des valeurs spirituelles). Pour déclencher une guerre, il suffit de violer ne serait-ce qu'un seul droit appartenant à une seule sphère : une violation qui, même en temps de paix, est une forme de guerre contre l'homme.

C'est pourquoi, tout le long de son pontificat, le Pape examine longuement trois violations qui, dans le monde entier, marquent les rapports entre les individus et la société : la distribution inéquitable des biens matériels, l'oppression des consciences et le non-respect de la liberté religieuse.

Il ressort de ceci que l'engagement de l'Eglise catholique dans la protection des DH n'était pas facile. Qualifiée de « rupture-continuité » la relation entre elle et ces derniers est partie de la méfiance totale à l'engagement après plusieurs années d'hésitation. Le combat que l'Eglise catholique a dû mener contre les Révolutions américaine et française ainsi que contre la montée du protestantisme a fait croire à l'Eglise catholique que l'avènement des DH n'était qu'une nouvelle menace contre elle. Heureusement, le souci de protéger ses membres et

---

<sup>209</sup> J. PAUL II cité par F. BIFFI, *Op. cit.*, p. 180.

ses intérêts ont permis au Pape Jean XXIII, à travers son Encyclique *Pacem in Terris*, de faciliter l'engagement définitif de l'Eglise catholique dans la protection des DH. Dès lors, l'engagement de l'Eglise catholique dans la protection des DH au Sud-Kivu est donc à considérer comme la suite logique de cet engagement du catholicisme en faveur des DH.

### **3.3. L'Eglise protestante et la protection des Droits de l'Homme**

Nous venons de voir que l'engagement de l'Eglise catholique dans la protection des DH s'est fait après beaucoup d'années de méfiance et d'indifférence, à cause du conflit qui a opposé celle-ci au monde séculier lorsque venaient d'être proclamés le *Bill of Right* et la Déclaration des droits du peuple et du citoyen. Il avait fallu attendre l'Encyclique *Pacem in Terris* de Jean XXIII pour que le mariage entre l'Eglise catholique avec les DH fût définitivement conclu. Qu'en était-il de l'Eglise issue de la Réforme ? Quelle attitude a-t-elle adoptée vis-à-vis des DH ? C'est à ces questions que veut répondre cette section dont le but est d'examiner depuis quand l'Eglise issue de la Réforme protestante a aussi fait sienne la mission de protéger les DH.

Même si l'Eglise protestante est aujourd'hui active dans la promotion et la protection des DH, il faut reconnaître que, comme l'Eglise catholique romaine, l'Eglise issue de la Réforme a aussi manifesté plus de réticence à l'endroit des « libertés modernes » et des DH.

A l'exception de certaines Eglises anglo-saxonnes ou du Tiers-Monde, on peut parler d'une prise de distance, parfois d'opposition. Ce qui ne signifie pas que les Eglises protestantes aient été insensibles aux appels des opprimés, aux exigences de la paix, aux enquêtes de la justice ou aux droits des plus opprimés.

Roger Mehl fait remarquer qu'il n'est pas évident qu'il y ait dans ce domaine une tradition très ancienne et sans équivoque au sein du protestantisme. Si nous analysons les confessions de foi dans lesquelles les Eglises ont exprimé, au XVI<sup>ème</sup> siècle, leurs doctrines théologiques et leur vision de l'homme et de la société, nous constatons que la notion des DH et de tout homme en tant qu'homme, y est absente. Certes, on y trouve bien la notion de dignité humaine, et elles condamnent l'arbitraire destructeur de tous les droits. Mais l'accent est plus placé sur le respect de l'autorité d'où émane cette loi que sur le contenu égalitaire de la loi<sup>210</sup>.

Les plus anciens des textes de la Réforme, la *Confession d'Augsbourg* de 1530, en son article XVI tient à rappeler que les chrétiens sont tenus d'être soumis aux autorités et à obéir à leurs ordres et à leurs lois en tout ce qui peut se faire sans péchés. Car, ajoute-t-elle, si le commandement des autorités ne peut être suivi sans péché, il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes<sup>211</sup>.

Cette réserve pourrait faire penser à l'émergence d'un droit à la désobéissance face à l'injustice. Mais il s'agit plus d'obéissance au droit souverain de Dieu que de respect des DH. Selon les réformateurs, le seul droit que l'homme possède absolument, c'est le droit d'obéir à Dieu. Nous retrouvons la même tonalité dans la *Confession gallicana* (1559), d'inspiration calviniste. Dans les deux articles qu'elle consacre à Tacite et à l'Etat, cette confession dite *de la Rochelle* ne considère pas l'Etat comme le garant des droits, mais estime que sa fonction est de *mettre des brides pour réprimer les petits désordonnés du monde*<sup>212</sup> (article

---

<sup>210</sup> R. Mehl, 1978, « La tradition protestante et les droits de l'homme » in *RHPR* n° 58, pp. 367-377.

<sup>211</sup> Anonyme, 1979, *Confession d'Augsbourg*, Centurion/Labor et Fides, Paris/Genève, p.65.

<sup>212</sup> Pour plus d'informations sur la pensée de Calvin sur la punition et la peine, lire Marianne CARBONNIER, 1974, « Le droit de punir et le sens de la peine chez Calvin » in *RHPR T.54*, Faculté de théologie de Strasbourg, Strasbourg, pp, 187-201.

XXIX). Elle n'exhorte donc pas à la défense ou au respect de ces droits, mais à la soumission aux autorités qui exercent, au nom de Dieu, ce ministère de la rédemption. C'est ce que stipule l'Art. XXXIX en ces termes :

*Il faut donc, à cause de lui (Dieu), que non seulement on supporte la domination des supérieurs, mais aussi qu'on les honore et les estime en toute révérence, les tenant pour ses lieutenants et officiers, qu'il a commis pour exercer une charge légitime et sainte*<sup>213</sup>.

Dans cette perspective, l'homme apparaît non comme un sujet de droit, mais uniquement comme un être obéissant à Dieu et à ses représentants. Il doit *porter le joug de la soumission d'une bonne et franche volonté, quand même ils (les lieutenants) seraient infidèles, pourvu que l'empire souverain de Dieu demeure en son sein* (Art. XL). On retrouverait le même style dans la confession de Pays-Bas ou dans la Confession écossaise. Partout, l'accent est mis sur le pouvoir répressif du magistrat à l'égard de ceux qui n'observent pas les commandements ; sans que naisse l'idée que le pouvoir répressif pourrait rencontrer une limite dans les DH. L'anthropologie sous-jacente à ces textes, qui ont été reçus par les églises et ont eu autorité sur elle, est la vision d'un homme soumis à Dieu et à ceux qui Le représentent sur la terre. Parler des DH ou de la dignité humaine serait une offense à Dieu devant qui l'homme n'est rien. La crainte de ressusciter l'idée d'un mérite de l'homme paralysait toute recherche d'un DH au sein du protestantisme.

Comme les adeptes de la Réforme étaient souvent présentés comme des révoltés et des séditeux, il importait que dans les textes officiels qui représentaient la foi de nouvelles églises l'accent soit mis sur le devoir d'obéissance à l'égard des autorités établies. Convaincue que l'homme est fondamentalement pécheur, la Réforme a pensé qu'il était bon, conformément à la providence de Dieu, que l'homme fût soumis aux

---

<sup>213</sup> R. MEHL, *Op. Cit.*, p. 368.

autorités, qu'il ait des maîtres pour les maintenir sur le droit chemin. C'est ce qui ressort du constat selon lequel Luther (1483-1546) a été le chantre de la liberté chrétienne, de la libération du croyant à l'égard de toute loi. Mais à ses yeux, cette liberté n'était entière que dans la foi : si nous étions chrétiens 24h/24, nous n'aurions pas besoin de nous soumettre au pouvoir. Nous ferions spontanément le bien. Mais parce que la foi est traversée par le doute, parce que l'homme reste toujours *semper justus*, il est nécessaire qu'il soit placé sous l'autorité d'un supérieur, d'un père d'abord, puis d'un magister, enfin d'un prince, toute autorité dérivant en dernière instance de l'autorité paternelle.

Certes, LUTHER évoque la possibilité que le prince soit tyran, mais il estime que l'apparition d'un tyran ne peut être qu'un châtement pour des hommes qui se sont montré désobéissants et qui en conséquence doivent accepter ce châtement<sup>214</sup>.

Bien qu'ayant multiplié, à l'égard des princes, des appels et des rappels pour qu'ils respectent les droits de leurs sujets, Luther avait une vision de l'homme et de la société où chacun a une place bien définie à l'intérieur d'une hiérarchie réputée stable. De ce fait, il n'y avait pas, pour lui, de place pour la revendication des droits. Sans doute, parce que créature de Dieu, l'homme a des droits, mais ce n'est pas à lui d'en prendre la défense. C'est l'autorité qui, dans la soumission à Dieu, doit les respecter et quand elle ne les respecte pas, l'homme doit attendre patiemment que Dieu lui-même le délivre des mauvais maîtres et des mauvais princes.

Cette notion de représentativité est aussi présente chez Calvin (1509-1564), qui, même s'il développe discrètement l'idée d'un droit de résistance au tyran, enseigne que tout homme privé qui aura violé un tyran est condamné par la voix de Dieu, étant donné que le droit de résistance n'appartient qu'aux autorités instituées, non aux personnes privées, qui n'ont d'autres recours que de souffrir avec patience, ou si

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 369.

elles le peuvent, de s'exiler. Et il ajoute : *La résistance au tyran n'est donc légitime que pour ceux qui sont appelés de Dieu par la vocation et qui alors en se rebellant contre les rois ne violent point la majesté royale qui leur était donnée de Dieu*<sup>215</sup>.

Toutefois, reconnaissons que la Réforme n'a certes pas ignoré la notion du droit naturel, si importante dans la tradition scolastique, et qui a été la matrice des DH. Mais si elle ne l'a pas ignorée, elle ne s'en est servi que discrètement et avec une grande prudence, car le droit naturel faisait partie de ce grand ensemble qu'est la théologie naturelle et celle-ci a été le plus souvent tenue pour responsable de l'affadissement de la théologie révélée<sup>216</sup>.

De ce qui précède, et contrairement à ce que pense Marc Lienhard<sup>217</sup>, Roger Mehl<sup>218</sup> estime qu'il est impossible de trouver dans le discours de la Réforme un point d'appui pour une tradition des DH, à cause du souci de la restauration de la souveraine autorité de Dieu et de sa vision très hiérarchique de la société.

Cette manière de théologiser indûment les DH qu'on constate chez Lienhard est aussi, à la suite de R. Mehl, réfutée par Ulrich Scheuner<sup>219</sup>, qui souligne que dans l'Eglise protestante naissante, il ne s'agit pas de protéger les hommes contre des pouvoirs politiques et sociaux. Le protestantisme est avant tout le lieu où les hommes trouvent le chemin du salut. C'est pourquoi, ajoute-t-il, les conceptions de la Réforme n'étaient pas polarisées par l'idée de droits du chrétien : au centre de la doctrine de la Réforme se trouve la rédemption accordée *ex gratia Dei*.

---

<sup>215</sup> Calvin cité par R. Mehl in *Ibid.*, p. 370.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>217</sup> M. Lienhard, 1974, « Luther et les droits de l'homme » in *RHPR T. 54*, pp. 15-29. Disons que dans cet article, l'auteur *théologise* les Droits de l'Homme en faisant une mauvaise interprétation de l'enseignement du réformateur. Chez Luther, les notions de la dignité humaine, de la liberté et de droits de la personne n'a pas la même signification que dans la modernité.

<sup>218</sup> R. Mehl, 1978, *Op. cit.*, p. 371.

<sup>219</sup> U. Scheuner, « Les droits de l'homme à l'intérieur des églises protestantes » in *RHPR, Ibid.*, pp. 379-397.



L'allusion faite à la dignité de l'homme dans le texte de la Réforme sert précisément à montrer que ce n'est pas en elle, mais dans la seule grâce de Dieu, qu'est fondée la rédemption. L'homme ne peut y prétendre d'aucune façon, car il reçoit le pardon, non pas en vertu de ses mérites, mais comme un don gracieux de Dieu. Etant donné cette doctrine, il n'y eut pas pour la Réforme de raison de définir la situation du chrétien sous la forme des droits bien déterminés. C'est dans cette perspective que Luther et Melanchthon se sont opposés avec force à toute transposition de l'idée de la liberté chrétienne dans le domaine politique, et à sa mise en œuvre contre les autorités. Cette idée apparaît clairement dans les articles de devoir d'obéissance à l'égard des autorités, Melanchthon a considéré comme un blasphème le fait de vouloir justifier par l'Écriture le droit de refuser l'obéissance aux autorités.

On retrouve également cette *théologisation* induite des DH chez des nombreux contemporains de Luther, dont les paysans qui, lors de leur révolte de 1525<sup>220</sup>, se sont mépris au sujet de son appel à la liberté du chrétien. Alors que celui-ci l'entendait comme liberté purement spirituelle, ils ont compris cet appel en un sens purement profane, comme une affirmation de la liberté face aux pouvoirs politiques.

La doctrine de la Réforme souligne la nature spirituelle propre à l'Église en tant qu'elle est communauté de vrais croyants, qui vivent de façon immédiate du commandement de charité. Elle n'a donc pas besoin d'une forme juridique. Ainsi s'instaure une distinction entre vie intérieure et vie extérieure qui constitue « deux règnes ». Quand le pouvoir temporel exige une soumission dans le domaine spirituel, il faut la lui refuser et résister à ses prétentions. Eric Fuchs et Christian Grappe rapportent clairement l'enseignement luthérien sur le droit de résistance

---

<sup>220</sup> Sur l'usage abusif de la notion de liberté chrétienne telle qu'enseignée par la Réforme par les paysans, lire également Georges Duveau, 1951, « Protestantisme et prolétariat au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle » in *RHPR* n° 31, pp. 417- 428.

qu'ont les chrétiens lorsque le prince n'agit pas selon le droit d'obéir à Dieu :

*Un peuple a-t-il le devoir de suivre son prince même quand celui-ci est dans son tort ? Non. Car il n'appartient à personne d'agir contre le droit ; au contraire, il faut obéir à Dieu, qui veut la justice, plutôt qu'aux hommes [...] Le prince doit se comporter chrétiennement envers son Dieu aussi, i.e., Lui être soumis en toute confiance et Le prier de lui donner la sagesse afin qu'il puisse régner droitement, comme fit Salomon<sup>221</sup>.*

Même en sa figure visible dans le monde, réunissant en son sein croyants et incroyants, la Réforme pense que l'Eglise existe selon d'autres lois juridiques que celles de l'Etat. Son ordre juridique porte la marque de sa destination spirituelle. Elle est création de son Seigneur, et non pas simplement une association des croyants en Christ créée par les hommes, comme on l'a comprise à la fin du siècle des Lumières et comme l'envisagent aujourd'hui les Etats lorsqu'ils l'insèrent dans leur ordre juridique.

C'est plutôt dans la Réforme, comme événement, qu'il faut situer la contribution des protestants à l'avènement des DH. Le primat accordé à la foi personnelle i.e. à la relation de confiance avec Dieu, sans aucune médiation de l'autorité ecclésiologique et sans le secours de l'intercession des saints devait conférer à l'homme une éminente dignité et préparer le passage de la notion de droit de Dieu au droit du citoyen. Marcel Gauchet le confirme en disant :

*Au commencement est la révolution religieuse du XVIème siècle. Elle déracine dans son principe la médiation spirituelle et temporelle. Exploitation radicale d'une virtualité originelle du christianisme, elle substitue à l'imbrication hiérarchique du ciel et de la terre assurée par l'Eglise et par le Roi la séparation de*

---

<sup>221</sup> E. Fuchs et C. Grappe, 1990, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Labor et Fides, Genève, p.38.

*des deux règnes. Les conditions de la croyance et de l'obéissance en sortent radicalement changées.*

*La relation à Dieu tout autre n'exige plus de passer par un intermédiaire ; elle demande à l'inverse l'acte de foi d'une conscience autonome. La légitimité religieuse bascule vers le croyant individuel, en libérant un immense potentiel de subversion qui fera sentir ses effets très au-delà de la Réforme proprement dite et même de ses contrecoups politiques [...]<sup>222</sup>.*

Il se dégage que le dogme réformateur de justification par la foi a apporté *un coup mortel* à la tyrannie religieuse en faisant disparaître tous les intermédiaires humains entre l'âme et Dieu, et en faisant de chaque chrétien un affranchi du Christ revêtu d'une inaliénable dignité et d'une indépendance dont il ne devait rendre compte à personne sur la terre. C'est justement cet *individualisme protestant* qui a contribué, dans les siècles suivants, à la prise de conscience des DH, car il était valorisé par son dialogue, dans les formes qui lui paraissent déterminées par la Parole de Dieu. Très particulièrement en France, lorsqu'ils seront persécutés, les protestants vont réclamer du roi le droit d'adorer Dieu et de le servir, de lui rendre un culte conforme à la norme qu'ils trouvaient dans l'Écriture. Ils multiplieront, avant d'entrer en rébellion et même pendant les guerres, les protestations de loyalisme et de soumission à l'autorité royale, mais ils maintiendront, fondés sur l'obéissance à Dieu, le droit que nous appelons *la liberté religieuse*. Il faut reconnaître que la notion explicite des DH est encore absente de leur pensée. Elle ne pénètre que par le seul biais de droit de servir Dieu comme il veut être servi.

Les protestants partageront, avec leurs adversaires catholiques, l'idée que seule la vérité a des droits. Ils ne demandent pas, jusque là, la liberté pour les incroyants, les libertins et les hérétiques.

---

<sup>222</sup> M. Gauchet, 1989, *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris, pp. 16-17.

R. Mehl montre qu'en rompant l'unité religieuse de l'Occident, en instituant un pluralisme religieux, la Réforme a créé, même si elle n'en a pas eu conscience, ce droit fondamental, matrice de tous les autres, *le droit d'être différent*. Sans l'avoir explicitement recherché, la Réforme l'a en fait instauré en Occident où il a eu une signification positive. Sans reconnaissance du pluralisme, les DH peuvent difficilement voir le jour, car ils risquent d'être toujours négligés, d'être différents, de suivre leur chemin propre qui est la liberté même. La liberté ne vit que de la dialectique du soi et de l'autre<sup>223</sup>.

Comme nous l'avons dit dans les lignes qui précèdent, la contribution du protestantisme en matière des DH réside moins dans l'enseignement religieux (la doctrine religieuse) de la Réforme, discours qui n'a pas su lier au *Soli deo gloria*, à la *Sola gratia*, à la *Sola fides* et à la *Sola scriptura* la notion des DH, que dans l'événement même de la Réforme et de la mutation culturelle qu'il impliquait. Autrement dit, c'est en tant qu'événement que le discours de la Réforme connaîtra des changements rapides. C'est ainsi que dès 1581, un réfugié huguenot, Philippe Duplessis-Mornay dit Junius Brutus (1549-1623), publiée à Berne, à l'usage des princes chrétiens, un ouvrage qui fait référence aux troubles religieux qui déchirent la France et qui est intitulé *de la puissance religieuse du Prince sur le peuple et du peuple sur le Prince*<sup>224</sup>.

Il part du problème classique de la légitimité de la résistance au prince lorsque celui-ci agit contre la loi de Dieu, donne des ordres contraires à cette loi, ruine l'Eglise et opprime, en le ruinant, l'Etat lui-même.

Contrairement à Calvin, Junius Brutus insiste plus sur le droit du peuple face au prince que sur le droit du parlement en insistant, dans un premier temps sur les DH individuels. Sa pensée s'oriente nettement

---

<sup>223</sup> R. Mehl, *Op. cit.*, p. 372.

<sup>224</sup> Duplessis-Mornay cité par R. Mehl, *Ibid.*, 373.

vers une monarchie à la fois constitutionnelle et populaire, dans laquelle le roi reçoit la loi du peuple et est tenu de la respecter : *nous dirons qu'en tous royaumes bien établis, le Roi reçoit du peuple les lois lesquelles il doit soigneusement considérer et maintenir*<sup>225</sup>.

Ainsi apparaît l'idée d'un droit démocratique qui pousse l'auteur à contester au roi même son droit de faire grâce en disant que ce sont les lois qui ont puissance de vie et de mort sur les habitants, d'un royaume, non pas les rois qui ne sont qu'administrateurs et conservateurs des lois.

Cette prééminence de la loi sur la volonté du pouvoir est fondatrice des DH et de la démocratie moderne. A ses yeux, les sujets ont des droits parce qu'ils ne sont pas des esclaves du roi, mais ses frères, et doivent être tenus pour tels. Cependant, Brutus n'énumère pas beaucoup de DH, mais se contente de rappeler le droit à la vie et le droit à la propriété. Car, dit-il, pas plus que la vie des sujets n'appartient au roi, pas plus leurs biens ne lui appartiennent. Il y ajoute cependant, malgré ses réticences du début, le droit de la résistance armée au tyran. Ce droit se fonde sur la nature, sur le droit des gens et plus encore sur la volonté de Dieu, dont le peuple est le ministre contre le tyran.

De ce traité, on retiendra surtout l'idée de la soumission des princes aux lois, l'idée que les lois garantissent au peuple comme aux individus des droits contre lesquels le pouvoir ne peut rien. Dès lors, on voit le droit divin du prince mis en cause, même si l'auteur dit que les princes sont élus de Dieu et installés par le peuple<sup>226</sup>.

Désormais, le discours protestant sur les DH a pris forme. Les événements (en France, les guerres de religion, la persécution, la guerre des Camisards) lui donneront de plus en plus de vigueur. C'est cette pensée de Brutus qui se retrouve chez le ministre français Pierre Jurieu

---

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>226</sup> J.-F. Collange, 1985, « Droit à la résistance et réformation » in *RHPR* n° 54, pp. 245-255, aussi S. Deyon, 1986, « Protestants avant et après la révolution » in *RHPR* n° 66, pp.277-286.

(1637-1713) lorsque, dans ses écrits périodiques, parle des *soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté* (1689-1690). Cette publication proclame avec force le principe de la souveraineté du peuple et la subordination du roi aux états généraux. Il faut aussi citer Sébastien Le Prestre Vauban (1633-1707), dans son *Mémoire* de 1689. Il avait écrit assez timidement, en retrait sur leurs sujets, mais jamais de leurs opinions parce que les sentiments intérieurs sont hors de leur puissance et Dieu seul peut les diriger comme il lui plaît. D'où résulte que le seul droit inaliénable de l'homme était le droit à la liberté de conscience.

A partir de la pensée de Duplessis-Morney, Denis Müller a donc raison d'affirmer que ce sont les monarchomaques<sup>227</sup> qui ont, plus que Calvin, permis de légitimer un droit de résistance à la tyrannie à partir d'une base théologique évidente et convaincante<sup>228</sup>.

Cependant, R. Mehl souligne que ces droits purement intérieurs ont fait tâche d'huile dans la pensée de Vauban et se sont étendus jusqu'au droit civique à l'égalité fiscale. Dans la *Mémoire sur la dîme royale* qui date de 1693, Vauban a conçu cette égalité fiscale dans la forme d'une sorte d'impôt proportionnel sur le revenu. L'universalité du droit y est manifeste en ce qu'il ne tolère aucune exemption, quelle que soit la condition sociale des sujets ou leur place dans la hiérarchie. Dans les pays où le protestantisme sera persécuté ou mal toléré, ce discours sur les DH restera souvent un cri feutré jusqu'au jour où il sera relayé par un discours plus ample, celui des philosophes, encore faut-il relever que la collusion du discours protestant et du discours philosophique est souvent évidente, comme ils se voient chez Rousseau et chez Kant.

---

<sup>227</sup> Selon François Dermange, les idées des monarchomaques ont notamment inspiré l'idée puritaine anglaise d'un fondement conventionnel du pouvoir politique [...] ainsi que les théories de résistance des auteurs jésuites du XVII<sup>ème</sup> siècle. F. Dermange, « Monarchomaques » in P. Gisel (s/dir.), 2006, *Encyclopédie du protestantisme*, Labor et Fides, Genève, p. 934. Parmi les monarchomaques on peut citer François Hotman, Théodore de Bèze et Duplessis-Morney.

<sup>228</sup> D. Müller, 2001, *Jean Calvin. Puissance de la loi et limite du pouvoir*, Michalon, Paris, p. 75.

C'est dans les pays anglo-saxons que le discours protestant est devenu acte. C'est John Knox qui, après son retour de Genève, inspire les différents covenants écossais<sup>229</sup>, qui seront autant de pactes de résistance, de libération et d'affirmation des DH face au pouvoir despotique. Le *Bill of Right* qui jalonne l'histoire de l'Angleterre et de l'Amérique du Nord au XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles trouverait ses origines non seulement du puritanisme, mais aussi du presbytérianisme de différents covenants<sup>230</sup>.

La contribution des protestants à la naissance des DH ressort également de l'existence de nombreux textes protestants de l'époque où la République et les DH sont présentés comme satisfaisants à une exigence de la conscience protestante et on pourrait aussi citer des déclarations d'hommes politiques non-protestants donnant comme modèle pour la République la composition démocratique des Eglises issues de la Réforme.

La première guerre mondiale a été souvent présentée du côté allié comme une guerre pour la défense des DH et les protestants français ont été d'autant plus portés à s'associer à cette interprétation et à souligner la filiation entre la Réforme et les DH que la puissance ennemie était considérée par beaucoup comme une puissance protestante.

Il faut également signaler la lutte de *l'Eglise confessante* contre le nazisme<sup>231</sup>. Cette lutte a comme têtes pensantes Karl Barth (1886-1968),

---

<sup>229</sup> Les Convenants sont les presbytériens écossais qui, face aux tentatives du roi Charles 1<sup>er</sup> d'imposer l'anglicanisme aux Ecosseis, s'étaient réunis le 28 février 1638 pour conclure le *National covenant*, accord dans lequel les presbytériens écossais avaient réaffirmé leur liberté religieuse et ont tenté de faire du presbytérianisme une religion d'Etat. Ce qui aura pour conséquence, le déclenchement de la première guerre épiscopale en 1639. Pour plus d'information, il faut consulter : [http://www.linternaute.com/histoire/motcle/evenement/104/1/a/54953/l\\_ecosse\\_conclut\\_le\\_national\\_covenant.shtml](http://www.linternaute.com/histoire/motcle/evenement/104/1/a/54953/l_ecosse_conclut_le_national_covenant.shtml) du 23 janvier 2010.

<sup>230</sup> R. Mehl, *Op. cit.*, p.375.

<sup>231</sup> Kim Perron, «La christologie barthienne et le nationalisme théologique raciste» in <http://pages.usherbrooke.ca/ctrhus/index.php> du 27 janvier 2009.

Paul Tillich (1886-1965), Hans Asmussen (1898-1968), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) et Martin Niemöller (1892-1984) avec la déclaration faite par cette Eglise à Barmen (mai 1934). *L'Eglise confessante* s'inscrit dans la lutte en faveur de la liberté et de la dignité humaine.

Conçue par K. Barth et adoptée par l'assemblée, la déclaration était divisée en six articles dont les objectifs étaient convergents. Comme le disait Barth, la cible directe des six points du texte était les Chrétiens-allemands et leurs croyances. Il serait plus exact de dire que la déclaration de Barmen affirmait la centralité du Christ comme seul Seigneur et rejetait les affrontements doctrinaux des Chrétiens-allemands. Derechef, le caractère christologique de la déclaration est partout très apparent.

Généralement, il est clair qu'un de ses principaux buts était de contester la politique ecclésiale aryenne. La conclusion était explicite à ce sujet : *«Il [ce synode] invite tous ceux qui peuvent se joindre à ces déclarations à se souvenir de ces mises au point théologiques lorsqu'ils auront à prendre des décisions de politique ecclésiastique»*. Ces contestations à tendances politiques étaient avant tout fondées sur des arguments théologiques. Il est intéressant de cerner certains aspects de leurs dénonciations :

- Dans l'article 1, Barth rejette l'idée que l'on puisse *« [...] reconnaître d'autres évènements et pouvoirs, personnalités et vérités, comme Révélation de Dieu et source de sa prédication.»* Il s'oppose ainsi aux Chrétiens-allemands qui conjuguent des aspects des théories nietzschéennes et hégéliennes pour présenter Hitler comme une intervention divine dans leur histoire et, en son avènement, un «*éveil religieux*» de l'Allemagne. Barth est évidemment en désaccord avec cette notion qu'il considère comme une forme de néo-paganisme. Il condamne avec cet article le concept de dualité. Un seul maître existe, un seul chef dirige vraiment, Dieu ;



- Dans l'article 2, il rejette l'idée qu'il y aurait « [...] *des domaines de notre vie dans lesquels nous n'appartiendrions pas à Jésus-Christ mais à d'autres Seigneurs.*» Barth fait ici clairement référence au domaine politique. Dans les articles 3, 4 et 5, on discerne plus clairement le rejet des positions politico-ecclésiales nazies. Dans l'article 3, Barth rejette l'idée que «*l'Église puisse abandonner le contenu de son message et son organisation [...] aux courants successifs et changeants de convictions idéologiques et politiques.*» Il fait référence ainsi à l'altérité de l'Église par rapport à la société. On est donc loin de ce que les Chrétiens-allemands prônent à savoir une «[...] *Église du peuple qui doit prêcher l'Évangile enraciné dans le Volkstum*» ;
- L'article 4 s'oppose à toute tentative de «[...] *se donner ou se laisser donner un Chef muni de pouvoirs dictatoriaux*» et vise Ludwig Müller (1883-1945), évêque du Reich. Pour Barth, une telle hiérarchisation dans l'Église est inacceptable. Une seule soumission est légitime, celle à Dieu ;
- L'article 5 est de loin le plus direct et le plus dérangeant pour les chrétiens allemands et pour l'ordre nazi. On y rejette un État qui pourrait « *prétendre devenir l'ordre unique et total de toute la vie humaine [...] [et l'Église] devenir elle-même un organe de l'État.*» C'est une dénonciation claire de l'instrumentalisation de l'Église ;
- Enfin, l'article 6 jette une objection à l'idée « *qu'on puisse mettre la Parole et l'œuvre du Seigneur au service de désirs, de buts et de plans quelconques, choisis de sa propre autorité.*» Barth s'oppose ici à la dénaturation de l'*Offensbarung* à des fins personnelles<sup>232</sup>.

Cette déclaration incarne la lutte de Barth contre ce qu'il appelle *l'échec de la théologie moderne sur le plan éthique* au moment où allait

---

<sup>232</sup> Pour plus d'informations sur les différentes positions des théologiens anti nazisme il faut lire Bernard Reymond, 1980, *Une Eglise à croix gammée. Le protestantisme allemand au début du régime nazi (1932-1935)*, l'âge d'homme, Lausanne, pp. 261-292.

éclater la première guerre mondiale, à tel point qu'il se mit à douter en même temps de son (Eglise) exégèse, de sa dogmatique et de sa manière d'écrire l'histoire<sup>233</sup>.

Parlant de la responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses semblables, Dietrich Bonhoeffer pense que c'est en nous tenant pour responsables de nos semblables et en nous comportant de manière conforme à la réalité que nous faisons connaître le lien qui nous unit à l'homme et à Dieu ; c'est en sondant nous-mêmes notre vie et nos actions et en prenant le risque d'une décision concrète, que nous nous signalons notre liberté. C'est dans ce sens que, montrant la valeur de la vie humaine, D. Bonhoeffer dit que porter sciemment atteinte à la vie corporelle d'une personne indépendante et libre équivaut à détruire les droits naturels essentiels de cette personne et à causer par là même sa mort civile et la destruction de sa vie naturelle. De ce fait, ajoute-t-il, le premier droit de la vie naturelle consiste à préserver la vie corporelle d'un homicide arbitraire ; ce terme s'impose lorsque des vies innocentes sont anéanties intentionnellement<sup>234</sup>. Ainsi, l'engagement politique qui s'introduit dans la critique que fait Karl Barth à l'égard du nazisme aura pour conséquence son extradition dans son pays d'origine (la Suisse) en 1935<sup>235</sup>.

P. Tillich considère le nazisme, non comme une pseudo-religion, mais comme un néo-paganisme qui prend appui sur le caractère sacré du sang et du sol, de la race et de la nation, et qui cherche à pénétrer l'esprit allemand selon différentes formes : en s'absolutisant, la nation revendique pour elle-même la divinité. Dès lors, son existence même suffit à nier le christianisme. Le fait qu'il soit chassé de l'Université,

---

<sup>233</sup> K. Barth, 1956, *L'humanité de Dieu*, Traduction française de Jacques De Senarcens, 2<sup>ème</sup> éd., Labor et Fides, Genève, pp. 11-12.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p.127.

<sup>235</sup> D. Bonhoeffer, 1949, *Ethique*, Labor et Fides, Genève, p.182.

parce qu'il avait pris la défense des étudiants juifs molestés par les nazis, montre suffisamment son engagement pour la dignité humaine<sup>236</sup>.

En ce qui concerne l'engagement de l'Eglise Protestante en faveur des DH, il faut reconnaître que, comme l'Eglise catholique romaine, les Eglises issues de la Réforme ont aussi manifesté plus que de la réticence à l'endroit des *libertés modernes* et des DH. C'est ce que souligne Gustave Thils<sup>237</sup> (1909), quand il déclare qu'à l'exception de certaines Eglises des régions anglo-saxonnes ou du tiers-monde, on peut parler d'une prise de distance, parfois d'opposition. Cette attitude des Eglises issues de la Réforme vis-à-vis des DH est confirmée par U. Scheuner<sup>238</sup>, qui signale que la conception protestante des DH s'est d'abord limitée à la promotion de cette idée dans le domaine de l'Etat et dans le domaine international.

Comme le souligne Alexandre Kiss<sup>239</sup>, après la deuxième guerre mondiale, pendant laquelle les droits de la personne humaine ont subi des violences dans des proportions jamais atteintes auparavant, un mouvement d'opinions a conduit les gouvernements à s'engager dans la voie d'une protection internationale systématique des DH. Parmi ces opinions, Raoul Crespin parle du christianisme social (CS) protestant qui, né vers les années 1880, a suffisamment préparé les Eglises issues de la Réforme à s'allier à la philosophie de la DUDH.

A l'issue de son XXV<sup>ème</sup> Congrès tenu en octobre 1945 à Paris, après celui de Montpellier en 1938, le Christianisme social fit une surprenante déclaration, qui prépara la naissance de la DUDH en 1948.

---

<sup>236</sup> K. Harvill-Burton, « Le nazisme comme religion, quatre théologiens déchiffrent le code religieux nazi (1932-1945) compte rendu réalisé par Laurence Fritsch-Ory in <http://www.clionautes.org/spip.php?article1371> consulté le 28 janvier 2009.

<sup>237</sup> G. Thils, « La réflexion des théologiens » in Collectif, *Droits de l'homme. Approches chrétiennes*, Op. cit., pp. 99-124.

<sup>238</sup> U. Scheuner, Op. cit., pp. 379-397.

<sup>239</sup> A. Kiss, «La convention européenne des Droits de l'Homme et la France» in *Positions luthériennes*, 1972, pp. 198-205.

Véritable charte constitutive du mouvement, la *Déclaration de principe* réaffirmait les deux convictions fondamentales qui, en 1945 comme en 1887, définissaient les chrétiens sociaux. La déclaration contenait une série d'affirmations sur la façon dont *la justice, la vérité et la liberté* devaient pénétrer la société :

- En politique intérieure, il faut construire la démocratie politique, économique et sociale, ce qui implique le rejet de toute discrimination due à la race, à la classe, au sexe, à l'opinion, à l'instauration de la sécurité sociale, à la socialisation de grands moyens de production, au développement du mouvement coopératif, au bon usage du syndicalisme, à la lutte contre les fléaux ;
- En politique extérieure, il faut trouver les voies qui permettent de résoudre à temps les conflits : recours à l'arbitrage, à la limitation des souverainetés nationales au profit de la communauté internationale, à l'organisation économique mondiale. Pour les colonies, il convient de les orienter *au fur et à mesure de leur maturité politique* vers une totale autonomie<sup>240</sup>.

Cependant, comme le souligne Jürgen Moltmann, les problèmes qui surgissent et préoccupent l'Eglise Protestante sur la DUDH sont d'abord ceux qui concernent :

- La justification théologique des DH : pour l'Eglise Protestante, on ne peut pas la trouver dans la liberté chrétienne sans que celle-ci s'en trouve faussée. La liberté chrétienne est la libération du poids du péché acquise par la réconciliation d'avec Dieu. Elle a son fondement dans la foi, et non pas dans le fait que des liens seraient dénoués. Elle est un don de Dieu, et tout à la fois liberté et obéissance. Il ne peut pas y avoir des droits à recevoir de la grâce de Dieu. Pour le Protestantisme, théologiquement, l'idée des DH repose sur le fait que l'homme est à l'image de Dieu, et sur la dignité qui en

---

<sup>240</sup> R. Crespin, 1993, *Des protestants engagés. Le christianisme social 1945-1970*, Les Bergers et les Mages, Paris, p. 21.

résulte pour lui. L'idée des DH peut néanmoins être reconnue comme étant un élément de l'ordre juridique de la communauté ecclésiale en tant qu'elle existe dans la société et qu'elle y a une figure visible ;

- La question de la prescription des DH par le droit naturel. A ce titre, ils représentent des exigences qui s'imposent aussi à l'ordre ecclésial. Les Eglises issues de la Réforme n'ont pas de position unanime à l'égard de l'idée d'un droit naturel. Certaines d'entre elles rejettent cette conception ; car pour elles, la possibilité de fonder les DH dans un droit naturel reste douteuse aussi pour ce qui est du domaine séculier. Les droits fondamentaux sont toujours étroitement liés à l'ordre social du moment. Ils représentent, pour l'Eglise protestante, une protection que l'on accorde toujours à des dimensions de la personne que l'on met en avant de façon plus particulière, ou à des biens particulièrement menacés à un moment donné<sup>241</sup>.

Selon G. Thils, c'est la prise de position de Wolfgang Huber Tödt et Trutz Rendtorff qui a inspiré la consultation de la section d'études de l'Alliance Luthérienne Mondiale de juin 1970 dans la recherche des réponses à ces questions. Selon eux, la tâche du théologien consiste à déterminer ce qui fonde l'attitude des chrétiens en ce domaine (des DH) ; ce qui, en d'autres termes, doit permettre aux chrétiens de promouvoir et de défendre les DH, éventuellement en coopération avec les autres protagonistes de ces droits. Ce fondement, c'est l'ensemble d'analogies et de différences existant entre les points fondamentaux de la foi et les données essentielles des DH<sup>242</sup>.

Pour Tödt et Rendtorff<sup>243</sup>, le point de jonction est *la justification* qui est un don de Dieu et, face à la justification apparaît le statut juridique

---

<sup>241</sup> J. Moltmann, *Op. cit.*, pp. 299-311.

<sup>242</sup> Ici nous nous référons à G. Thils, « La réflexion des théologiens » in Collectif, *Op. cit.*, pp. 105.

<sup>243</sup> Les deux étaient professeurs à Heidelberg.

que les personnes et les groupes ont acquis au cours de leur histoire. Entre la justification et le statut juridique, il y a non identité des contenus mais des analogies et des différences.

Analogie, parce que l'histoire des DH s'éclaire régulièrement à la lumière des données transcendantes qui renvoient à des promesses de l'Évangile. Les milieux séculiers y ont même été souvent plus sensibles que les fidèles de l'Église, pourtant porteuse de cet Évangile.

Différences, car on ne peut pas déduire une sorte de droit séculier à partir de l'Alliance divine ou à partir des structures ecclésiales. Il faut préserver la distinction entre la seigneurie divine à venir et les DH. Car, les rapports entre Évangile et droit séculier ne révèlent pas seulement des tiraillements entre les deux, mais aussi des correspondances notoires qui existent entre leurs traits fondamentaux sur la torture, le droit de choisir sa religion, et de s'exprimer en public ou en privé<sup>244</sup>.

L'exposé de Trutz Rendtorff rend le ton plus optimiste que les anciennes positions luthériennes qu'il estime très conservatrices. Il envisage un parallélisme entre les données structurelles des DH et les données axiales de l'anthropologie révélée, ainsi qu'entre le statut juridique de l'ensemble des déclarations des DH et le statut théologique de l'homme justifié en Christ. Pour T. Rendtorff, au lieu de chercher un fondement ou une légitimation, il y a lieu de rechercher en quoi les DH rencontrent les orientations du message chrétien, bref, quelle est leur *fonction* au sens sociologique du terme. Les DH sont moins des requêtes quasi religieuses ou des revendications arbitraires de droit naturel que des exigences concrètes. Comme tout droit, ils ont un rôle de création émancipatrice et de protection face au pouvoir. Ce rôle se manifeste notamment dans le droit à la liberté, le droit à la vie, le droit-en un sens direct-à la paix.

Or, Rendtorff pense que lorsque la révélation chrétienne propose la « justification » de l'homme, elle suit une voie qui n'est pas sans

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, pp. 105-106.

parallélisme avec celle de la liberté, de la vie, de la paix. Pour Rendtorff, en des points importants, la structure interne et externe des DH ainsi que le sens de ceux-ci sont en concordance, en accord avec ce que la théologie enseigne sur l'homme et sur la société. La communauté chrétienne œcuménique peut donc percevoir dans la déclaration des DH un témoignage chrétien indirect, une partie de ses propres convictions<sup>245</sup>.

J. Moltmann<sup>246</sup> pense que le respect de la dignité humaine est la possibilité pour l'homme de devenir plus humain et que la lutte pour les DH est le moyen de construire une société qui mérite d'être appelée *humaine*; car, dit-il, un homme dont la dignité humaine est bafouée est détruit dans son existence. Une société qui ne reconnaît pas les droits fondamentaux de ses citoyens est une société inhumaine, donc insupportable, et une politique non orientée selon les critères des droits fondamentaux de l'homme est immorale, et même souvent meurtrière.

S'agissant de la question de fondement théologique des DH, Moltmann pense que la dignité de l'homme est la seule base des droits les plus divers de l'Homme. Si « Droits de l'Homme » est au pluriel, et la dignité humaine au singulier, c'est pour montrer que la dignité humaine est la racine de tous les DH. C'est dans le Judaïsme et le christianisme que, selon Moltmann, l'on trouve la signification, ce qui fait d'un l'homme l'Homme : l'homme est sur la terre image de Dieu. Parce que la dignité humaine est une et indivisible, les DH sont eux aussi un ensemble. On ne saurait les diviser, les amputer ou les juger différemment. Ce n'est que par l'équilibre entre eux que l'on respectera la dignité humaine.

Moltmann dit que selon l'histoire biblique de l'espérance, il existe quatre dimensions dans lesquelles l'homme doit et peut correspondre à Dieu :

---

<sup>245</sup> *Ibidem*.

<sup>246</sup> J. Moltmann, *Op. cit.*, p.299.

- D'après le récit de la création, c'est tout l'homme qui dans toutes les situations de sa vie est image de Dieu. Ceci signifie que l'homme est entièrement et partout une personne ;
- Ce n'est qu'ensemble, avec d'autres hommes, que l'homme est image de Dieu. L'homme correspondant à Dieu est donc l'homme social et non chaque individu pour soi. Cette constatation n'a pas encore fait chemin dans l'histoire politique du christianisme. L'histoire européenne et américaine de la liberté était unilatérale en ne privilégiant que les droits de la personne et non de la communauté ;
- L'image de Dieu fonde le droit de l'homme à la domination de cette terre et la communauté avec la création non humaine. Le droit de l'homme à la terre est inviolable ;
- L'image de Dieu fonde le droit de l'homme à son avenir et à sa responsabilité pour ses descendants, droit à l'autodétermination et à son avenir<sup>247</sup>.

Moltmann pense également que les DH ne sont vraiment DH qu'à mesure où l'homme est véritablement homme et disposé à agir humainement. L'inhumanité de l'homme est aujourd'hui révélée par l'abus et la transgression des DH. La théologie chrétienne appelle *péché* l'inhumanité de l'homme telle qu'elle apparaît dans la transgression et les abus constants des DH.

Pour lui, la chrétienté de l'Eglise, les paroisses et les organisations œcuméniques ont un rôle important à jouer dans la promotion et la protection des DH. Il s'agit pratiquement de :

- Affirmer dans le combat pour les DH et pour les priorités politiques l'intouchable dignité de l'homme et donc indivisible unité de ses droits et devoirs humains. Les deux sont constitués par le droit de Dieu sur l'homme dans tous les domaines de la vie ;

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 303.



- Pousser dans les diverses situations de l'homme et des peuples au rétablissement des DH négligés, affaiblis et opprimés par des progrès unilatéraux et des priorités unilatéralement placées ;
- Dépasser leur propre égoïsme pour surmonter l'égoïsme des droits individuels, l'égoïsme des DH envers la nature et l'égoïsme de la génération présente vis-à-vis des générations futures et servir l'humanité de chaque homme et de tous les hommes dans l'intérêt du Dieu créateur et sauveur des hommes ;
- Insister, dans leur proclamation publique, leur enseignement et leur éducation, sur les tâches de l'homme qui sont indispensablement liées aux DH, par rapport à la dignité donnée par Dieu, par rapport aux autres hommes, par rapport à la nature et à l'avenir<sup>248</sup>.

Ainsi, l'engagement de la foi chrétienne est fondé sur la volonté de Dieu, au service de la dignité de l'homme et des droits de ce dernier en tant qu'il est image de Dieu, en utilisant tous ses moyens, que ce soit l'action ou la souffrance. Elle aura besoin, pour servir l'humanité de l'homme, du droit à la liberté religieuse, du droit à la création de communautés, du droit à la libre expression et à l'action publique. Le combat pour la réalisation des DH est une partie de l'histoire du *devenir homme* de l'homme. La dignité humaine et ses droits forment une unité<sup>249</sup>.

Ces explications des théologiens sur les questions qui préoccupaient les Eglises issues de la Réforme auront un écho favorable, dissipant toute hésitation de s'engager dans la promotion et la protection des DH.

C'est ainsi que la résolution d'Evian concernant les Droits de l'Homme a déclenché, au sein de la Fédération Luthérienne Mondiale et de ses Eglises membres, un processus de réflexion et d'engagement. Depuis, la question des DH s'est trouvée faire partie intégrante de la mission de l'Eglise protestante dans le monde.

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, pp. 307-311.

<sup>249</sup> *Ibidem.*

Prenant un élan décisif à son assemblée générale d'Evian en 1970<sup>250</sup>, l'Alliance Luthérienne Mondiale, qui a regroupé la majorité des églises de forme presbytérienne ou congrégationaliste, a publié, en février 1976, un important document consacré à la justification théologique des DH et à l'action de l'Eglise en faveur de la promotion et de la défense de ces derniers. Réunie en Assemblée plénière à Dar-es-Salaam en juin 1977, l'Alliance Luthérienne Mondiale fixa, avec l'aide de J. Moltmann, ses principes dans le domaine des DH:

- S'engager en faveur des victimes d'atteinte aux DH, et des églises persécutées, dans la prière et l'intercession ;
- D'insérer dans leurs liturgies et leur vie culturelle des informations concernant la réalisation des DH dans le contexte d'une situation particulière ;
- De faire apparaître le souci des DH dans l'enseignement chrétien et dans la cure d'âme ;
- De produire des documents servant à l'enseignement et des stratégies en vue de l'action en faveur du respect des DH, au niveau de la communauté et à l'intérieur des séminaires étudiant les DH ;
- De former des réseaux en vue des actions communes dans le domaine des DH ;
- De soutenir des groupes engagés dans la lutte pour les DH au moyen d'informations et d'assistance juridique ;
- De venir en aide à des individus/familles victimes d'atteinte aux DH;
- D'appuyer des convictions régionales au sujet des DH (p.e. l'acte final de la conférence d'Helsinki s'appliquant à des Eglises membres) ;
- D'adresser des requêtes à des gouvernements ou à des autorités diverses pour qu'ils insistent sur la ratification du Pacte International contre la torture, dont les dispositions autorisent les visites aux

---

<sup>250</sup> *Positions luthériennes*, année 1978, pp.84-97.

prisonniers, ou les pièces annexes au Pacte international sur les droits civils et politiques (1966)<sup>251</sup>.

Il se dégage donc qu'en ses débuts, la Réforme ne s'était pas d'abord préoccupée de la défense des DH à cause du souci de rétablir l'autorité de Dieu et de la Bible dans l'Eglise. C'est pourquoi il était difficile de trouver dans le message de la Réforme une base pour les DH. Qu'il s'agisse de Luther ou de Calvin, l'accent était mis sur l'obéissance à l'autorité établie en tant que représentant de Dieu.

C'est dans la Réforme comme événement que le primat accordé à la foi personnelle, c'est-à-dire la relation de confiance avec Dieu, sans aucune médiation de l'autorité ecclésiologique et sans le secours de l'intercession des saints, que la Réforme confère à l'homme une éminente dignité ; car le dogme réformateur de justification par la foi portait *un coup mortel* à la tyrannie religieuse, en faisant disparaître tous les intermédiaires humains entre l'âme et Dieu, et en faisant de chaque chrétien un affranchi du Christ, revêtu d'une inaliénable dignité et d'une indépendance dont il ne devait rendre compte à personne sur la terre. C'est justement cet *individualisme protestant* qui a contribué, dans les siècles suivants, à la prise de conscience des monarchomaques qui ont beaucoup apporté à l'avènement de la notion moderne des DH selon les formes qui leur paraissaient déterminées par la Parole de Dieu.

Notons toutefois que lorsque venait d'être proclamée la Déclaration Universelle des DH par les Nations Unies, la réticence de l'Eglise luthérienne ne s'était pas fait attendre. Pour elle, il fallait avant tout établir de manière claire la justification théologique des DH, leur relation avec les droits naturels et avec la théologie de libération.

Il fallait attendre la clarification de ces questions, lors de la conférence mondiale luthérienne tenue en 1972 à Evian, pour que l'Eglise protestante face sienne la mission de protéger les DH. C'est

---

<sup>251</sup> *Positions luthérienne*, année 1984, pp. 364-365.

dans cet engagement que s'enracine celui de l'Eglise protestante du Sud-Kivu tels qu'ils sont définis dans les trois générations.



## CONCLUSION

Au terme de cette partie explicative consacrée au fondement et aux mécanismes théologiques de la protection des DH, ainsi qu'à la généalogie des DH dans leur relation avec le christianisme, il sied de retenir que la théologie de la protection des DH fait partie, comme la théologie de la promotion de ces derniers, de la théologie des DH.

La revue de la littérature sur la théologie des DH révèle que la plupart des auteurs situent le fondement théologique des DH soit dans la notion de la dignité humaine consécutive à sa nature de *créé à l'image de Dieu*, soit dans la Loi mosaïque, soit encore dans l'Évangile et /ou la croix de Jésus. Après nos recherches, nous avons découvert que les DH trouvent plutôt leur fondement théologique dans le processus de la création. Car, si les DH sont théologiquement à comprendre comme étant *tout ce dont l'homme a besoin pour vivre une vie de dignité*, leur fondement théologique est à situer dans le processus même de la création, i.e. avant même que l'homme ne soit créé à l'image de Dieu. La création de l'Homme après la lumière et l'obscurité, l'eau et la terre, les arbres et les poissons, les animaux et les oiseaux signifie que Dieu voulait qu'il vive une vie de plénitude, de dignité et d'abondance et fait de Dieu le garant des DH de sorte que priver l'homme de la vie de plénitude revient à violer ses droits inaliénables.

Concernant la légitimité de l'engagement de l'Église dans la protection des DH, deuxième chapitre montre que cet engagement trouve son fondement dans l'existence (dans la Bible) des lois, des institutions et des agents chargés de garantir, de promouvoir, de défendre et de protéger les DH. C'est le cas de la Torah, du décalogue, du code de l'alliance, du code deutéronomique, du code de sainteté et du code

sacerdotal qui sont des instruments juridique qui déterminent et garantissent les DH, du sacerdoce et la royauté qui sont chargés de les promouvoir et de les défendre ainsi que du prophétisme qui est chargé de la protection de ces droits.

S'agissant des approches théologiques de la protection des DH, l'étude du prophétisme hébreu en général et des cas des prophètes Amos, Esaïe et Jérémie en particulier ont sans ambages confirmé que ce sont les prophètes qui étaient chargés de protéger les DH lorsque les prêtres, les lévites, les anciens et les rois ne s'acquittaient pas convenablement de leur tâche de garantir, de promouvoir et de défendre les DH.

Usant à la fois de la dénonciation, de l'imprégnation, des pressions sociale, psychologique, morale et spirituelle, les prophètes ont beaucoup contribué à l'établissement d'un Etat de droit dans une société où les injustices sociale, économique et distributive ainsi que la corruptibilité des instances judiciaires violaient les DH au quotidien. C'est dans cette foulée de protection des DH que s'inscrit l'enseignement de Jésus qui, à la suite des prophètes, promeut la dignité humaine et protège les droits des faibles.

La généalogie des DH a suffisamment montré le rôle que le christianisme a joué dans l'avènement de la DUDH et que l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH n'est pas une innovation de l'Eglise du Sud-Kivu mais une suite logique de cet engagement à travers l'histoire.

De ce fait, même s'il est souvent dit que la DUDH de 1948 tire ses idées maîtresse de *Bill of right* de 1689 et de la *déclaration des DH et du citoyen* de 1789, nos investigations ont montré que l'idée de DH n'est pas une émanation du modernisme sans le concours important des idées chrétiennes de la dignité de l'homme et de la liberté du chrétien. Les DH tirent donc leur arrière fond historique dans la lutte entre le trône et l'autel, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, entre l'Eglise et

l'Etat, entre protestantisme et catholicisme qui a caractérisé le monde tout le long de l'histoire. Il y a donc lieu de qualifier la relation entre Eglise et DH comme étant une relation de rupture-continuité dans ce sens que, chaque fois qu'elle était en position de force, l'Eglise ne voulait pas qu'on parle des DH, mais lorsque ses droits et ceux de ses membres étaient mis en danger, l'Eglise clamait haut les DH qu'elle défendait avec force.

Autrement dit, l'idée que l'homme doit se voir reconnaître certains droits fondamentaux (la liberté, la propriété comme le droit au libre choix de sa conviction religieuse) au sein d'un organisme politique dont il est devenu membre apparaît tout d'abord dans les débats de la révolution anglaise du XVII<sup>ème</sup> siècle : elle est reprise ensuite dans les écrits, en particulier de Locke, et elle trouve sa première expression juridique dans le droit constitutionnel des colonies américaines au moment de leur séparation d'avec la couronne britannique. Elle est en rapport étroit avec la théorie du contrat social qui veut limiter l'exercice du pouvoir des gouvernants. Au regard de ce contrat, ces droits pouvaient être considérés comme des droits préexistants, conférés par le droit naturel.

L'Eglise catholique étant suffisamment préparée dans la lutte qu'elle a menée pour se maintenir devant les révolutions américaine et française ainsi que devant l'émergence du protestantisme, son engagement en faveur de la DUDH n'avait pas posé beaucoup de problèmes, malgré l'hésitation manifestée à la proclamation de la DUDH, à cause du fait qu'elle ne faisait pas allusion à Dieu.

C'est au nom du combat pour la liberté religieuse mené par Rome que le Pape Jean XXIII avait proclamé l'encyclique *Pacem in terris* qui inspira son successeur Paul VI, lequel a conclu le mariage entre l'Eglise catholique romaine et les DH.

Du côté protestant, nous avons aussi constaté une réticence vis-à-vis des libertés modernes et des DH à cause du souci de la restauration de la



souveraine autorité de Dieu et de sa vision très hiérarchique de la société. C'est ce qui justifie qu'il a été impossible de trouver dans l'enseignement des réformateurs, qui insistent sur l'obéissance à l'autorité, une source des DH.

C'est plutôt dans la Réforme comme événement que nous avons trouvé la contribution des protestants à l'avènement des DH : Le primat accordé à la foi personnelle, i.e., la relation de confiance avec Dieu sans aucune médiation de l'autorité ecclésiologique, sans le secours de l'intercession des saints, devait conférer à l'homme une éminente dignité ; car le dogme réformateur de justification par la foi portait un coup mortel à la tyrannie religieuse en faisant disparaître tous les intermédiaires humains entre l'âme et Dieu, et en faisant de chaque chrétien un affranchi du Christ revêtu d'une inaliénable dignité et d'une indépendance dont il ne devait rendre compte à personne sur la terre. C'est justement cet *individualisme protestant* qui a contribué, dans les siècles suivants, à la prise de conscience des DH valorisé par son dialogue, dans les formes qui lui paraissent déterminées par la Parole de Dieu.

A la proclamation de la DUDH par les Nations Unies en 1948, ce qui préoccupe les Eglises issues de la Réforme, c'est d'abord le double souci de la justification théologique des DH proclamés dans la DUDH et la question de la prescription des DH par le droit naturel. Il fallait attendre la conférence mondiale des Eglises Luthériennes tenue à Evian en 1970 pour que le mariage entre l'Eglise protestante et la DUDH soit définitivement conclu.

Les traditions catholiques et protestantes s'étant déjà engagées dans la promotion et la protection des DH, il allait de soi que l'Eglise (catholique et protestante) de la RD Congo en générale et du Sud-Kivu en particulier s'inscrive dans la même dynamique.

Rappelons-le, la première partie consacrée à l'engagement de l'Eglise dans la protection des Droits de l'Homme a montré

l'inefficacité des approches qu'utilisent les OCDH qu'elle a créées. Au lieu d'agir sur la défaillance de l'Etat, elles agissent que sur les conséquences de cette défaillance de l'Etat que sont les violations des DH, la violence et la justice populaire.

Mais, que signifie un Etat défaillant ? Comment l'Etat congolais est-il arrivé à ce stade de défaillance ? qu'entend-on par la refondation de l'Etat ? Quel (s) rôle (s) l'Eglise, en sa qualité de cadre de socialisation et de membre influent de la société civile, doit-elle jouer pour contribuer efficacement à la refondation de l'Etat et faire de la RD Congo un Etat de droit ?

C'est à ces questions que tente de répondre la troisième partie de ce travail consacrée à la refondation de l'Etat en RD Congo.



## **TROISIEME PARTIE**

### **REFONDATION DE L'ETAT EN RD CONGO**



## INTRODUCTION

Dans la première partie consacrée à l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH au Sud-Kivu, nous avons constaté que la cause principale de la recrudescence des violations des DH en RD Congo était la défaillance de l'Etat, caractérisée par son incapacité à asseoir son autorité sur l'ensemble du territoire national, à garantir, à promouvoir, à défendre et à protéger les droits de tous ses citoyens, ainsi que par le dysfonctionnement des structures étatiques. De ce fait, la refondation de l'Etat constitue l'approche efficace de protection des DH en RD Congo. Sans un Etat fort, capable de jouer son rôle de centre de régulation, de transformer la conscience infranationale en conscience étatique et d'élaborer un outil d'harmonisation et de régulation qui puisse faire respecter une certaine autorité politique, morale et psychologique sur l'ensemble du territoire national en RD Congo, il est impossible de parler d'un Etat de droit.

De ce fait, si l'Eglise veut efficacement protéger les DH et faire de la RD Congo un Etat de droit, elle doit participer au processus de procéder à la refondation de l'Etat.

Cette partie présente la refondation de l'Etat comme l'approche la plus efficace de protection des droits de l'homme en RD Congo et développe le rôle que devrait jouer l'Eglise dans le processus de refondation de l'Etat dans ce pays.

La problématique de la refondation de l'Etat s'inscrit dans le cadre de la gouvernance dont l'évolution des réflexions recouvre une dimension plus large, multidisciplinaire, concernant non seulement l'amélioration de la gestion des affaires publiques, mais aussi la nécessité de s'occuper de la société elle-même. Derrière les appareils

étatiques amoindris se cachent des sociétés fragiles, incapables d'affronter les défis de la globalisation. L'Etat doit donc assumer des fonctions à la fois de garant, d'arbitre et de régulateur de l'intérêt général, en assurant l'équité et l'égalité de tous les citoyens. Le manque d'interface de dialogue et la faible association des populations à l'exercice du pouvoir rendent conflictuelles les relations entre l'Etat et la société, entre les populations au sein de la société.

Le concept de gouvernance, qui signifiait originellement *gouvernement*, est réapparu dans la terminologie contemporaine par le terme anglais *governance*, synonyme de gestion. C'est dans cette perspective que la gouvernance s'est imposée, en particulier par l'expression *bonne gouvernance*, promue par la Banque Mondiale. Fondée sur la promotion de l'efficacité et de la démocratie, la bonne gouvernance est devenue une véritable méthode de traitement des problèmes sociaux, économiques et politiques, ainsi que de réforme de l'Etat destinée à créer les conditions favorables aux mécanismes du marché. La bonne gouvernance est donc à la fois un moyen de réformer l'administration et l'économie, en vue de lutter contre la corruption.

Face à la nécessité de prendre en compte les contextes historiques et les politiques des pays en développement, l'approche de la bonne gouvernance a ensuite évolué vers une acception plus large. Celle-ci vise le renforcement des capacités des gouvernants et des administrations, mais aussi le respect et la mise en œuvre des principes favorisant l'appropriation par l'ensemble des acteurs des pays récipiendaires de leur politique de développement<sup>252</sup>.

Nous avons constaté que dans certains pays, surtout ceux en voie de développement, l'Etat n'a pas su assumer ses fonctions à la fois de

---

<sup>252</sup> Direction générale de la coopération internationale et du développement, La stratégie gouvernance  
In [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/ministere\\_817/missions-organisation\\_823/structure/administration-centrale\\_808/direction-generale-cooperation-internationale-du-developpement\\_3146/index.html/sommaire\\_1](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/ministere_817/missions-organisation_823/structure/administration-centrale_808/direction-generale-cooperation-internationale-du-developpement_3146/index.html/sommaire_1)  
consulté le 12 mars 2009.

garant, d'arbitre et de régulateur de l'intérêt général, de l'équité et de l'égalité de tous les citoyens ainsi que de la sécurisation et du contrôle de l'ensemble du territoire national. Aussi, la communauté internationale, comme tous les bailleurs de fonds, partagent-ils le constat du lien entre l'insécurité et la pauvreté d'une part, l'efficacité de l'Etat et l'Etat de droit de l'autre. D'où le concept de refondation de l'Etat, comme processus visant à le rendre capable de jouer son rôle de centre de régulation, de transformer la conscience infranationale en conscience étatique et d'élaborer un outil d'harmonisation et de régulation qui puisse faire respecter une certaine autorité politique, morale et psychologique sur l'ensemble du territoire national.

Il s'agit, selon Thierry Vircoulon, de rétablir un Etat fonctionnel, c'est-à-dire un gouvernement doté d'une administration publique, d'un budget et des forces de l'ordre qui lui permettent d'assumer toutes les fonctions régaliennes dans le respect des principes démocratiques<sup>253</sup>. Tant que la même conscience d'autorité ne s'exercera pas sur tous et sur l'ensemble du territoire, on ne pourra pas parler d'un Etat de droit ou du développement durable. C'est pourquoi tous les bailleurs de fonds sont unanimes sur la nécessité de rétablir une armée, des forces de police, et une justice efficaces, dans le respect des normes démocratiques, susceptibles de ramener ou de consolider la stabilité et le retour à la normalité politique et économique.

Il s'est alors développé un ensemble de concepts pour parler de l'effondrement de l'Etat : Etats fragiles, Etats faibles, Etats défailants et Etats mous.

Comme le souligne le document « la position de la France sur les Etats fragiles<sup>254</sup> », depuis plusieurs années, plus particulièrement à partir des attentats du 11 septembre 2001, il est apparu indispensable de ne

---

<sup>253</sup> T. Vircoulon, 2005, *Op. cit.*, pp. 79-95.

<sup>254</sup> « Position de la France sur les Etats fragiles et les situations de fragilité » in : [www.diplomatie.gouv.fr/en/IMG/pdf/EtatsFragiles-2.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/en/IMG/pdf/EtatsFragiles-2.pdf), consulté le 16 mars 2009.



plus seulement se préoccuper des pays en situation de crise ou de post crise, mais de prendre également en compte les situations présentant un danger potentiel de détérioration pour prévenir l'irruption des crises. C'est ainsi qu'au niveau de l'Union Européenne, le Portugal a fait du soutien aux *Etats fragiles* l'une des priorités de sa présidence dans le cadre de la mise en œuvre de la stratégie de l'UE en faveur de l'Afrique.

Si la problématique des Etats fragiles suscite l'intérêt, il n'en existe aucune définition internationalement reconnue. On relève tout au plus une convergence sur certains éléments distinctifs de ces Etats : la difficulté à contrôler le territoire et à garantir la sécurité des citoyens, à assurer l'Etat de droit et mettre en œuvre une gouvernance efficace (notamment en matière de gestion des finances publiques), à fournir à sa population des services de base au regard des objectifs du millénaire<sup>255</sup>, enfin à soutenir l'ordre et la stabilité régionale et internationale.

La nouvelle conception de la gouvernance qui s'est dégagée ces dernières années conduit à prendre en compte plusieurs types de critères de fragilité de l'Etat tels que :

- L'absence d'un projet commun de construction nationale ;
- L'existence d'inégalités transversales fortes pouvant aller jusqu'à l'exclusion de tel ou tel groupe sur la base des critères géographiques ou ethnoculturels ;
- L'incapacité de l'Etat à assumer ses missions régaliennes ;
- L'incapacité à gérer les chocs internes ou externes ;
- L'incapacité à pourvoir aux besoins de base des populations.

---

<sup>255</sup> Les objectifs du millénaire sont :

- Réduire la pauvreté et la faim,
- Assurer l'éducation primaire à tous,
- promouvoir l'égalité de sexe et l'autonomisation des femmes,
- réduire la mortalité infantile,
- améliorer la santé maternelle, combattre le VIH/SIDA, le paludisme et d'autres maladies,
- préserver l'environnement,
- mettre en place un partenariat mondial pour le développement.

La France a élaboré une grille de lecture des fragilités, construite autour de cinq catégories, elles-mêmes déclinables en plusieurs traits caractéristiques ou symptômes, en fonction des cas examinés :

- Défaillance de l'Etat de droit ;
- Etat impuissant ;
- Etat illégitime ou non représentatif ;
- Economie défaillante ; et
- Société fragilisée.

A ces cinq catégories à dimension nationale s'ajoute un certain nombre de facteurs d'ordre supranational dont il faudrait également tenir compte, et notamment un environnement régional voire international défavorable.

Il est vrai que le concept des *Etats fragiles* n'a pas trouvé l'unanimité de conception<sup>256</sup> :

- La Banque Mondiale, qui dénombre quarante-six Etats fragiles, distingue entre eux les *pays en crise*, les *pays en voie de stabilisation* et les *pays en reconstruction/relèvement* ;
- La Banque Africaine de Développement établit une liste de seize de ces Etats, en les répartissant en quatre catégories : les *pays qui sont dans l'impasse* ou *qui connaissent une détérioration continue de leur performance*, les *Etats défaillants* et *ceux en conflits*, les *pays sortant d'un conflit* et les *Etats qui sont légèrement sortis de la fragilité*.

Il se dégage que le concept d'Etats fragiles peut varier considérablement en fonction des critères retenus et de leur pondération, des intérêts politiques, économiques, etc.

Pour autant qu'elle paraît vague, cette notion permet d'appréhender une grande variété de situations et de circonstances, comprenant à la fois des pays en sortie de crise, de conflits armés, de contextes de reconstruction, de crises humanitaires ou naturelles ou de situations

---

<sup>256</sup>*Ibidem.*

extrêmes de pauvreté tout en permettant d'intégrer aux réflexions la problématique de la prévention<sup>257</sup>.

Dans une étude sur le rapport entre le terrorisme et la défaillance des Etats, Kathia Legare fait une différence entre les Etats fragiles, les Etats effondrés et les Etats faibles ou défaillants. Pour elle, la faillite étatique est estimée par rapport à l'étalon de mesure de l'Etat moderne occidental, soit à l'idée de l'Etat-nation territorial et centralisé. Sa définition est élastique et peut être soit minimaliste, i.e. exiger de l'Etat qu'il monopolise l'exercice de la violence à l'intérieur de ses frontières, soit maximaliste : l'Etat pour n'être ni faible ni défaillant doit alors avoir la capacité et la volonté d'assurer les besoins minimaux de sa population en termes de sécurité, de représentation (démocratie : respect des droits et libertés, etc.) et de bien-être (besoins alimentaires, de santé, d'éducation, etc.).

Elle distingue ainsi :

- *Les Etats fragiles* qui sont ceux où font défaut la volonté politique et/ou la capacité d'élaborer et de mettre en œuvre des politiques axées sur les pauvres ;
- *Les Etats effondrés*, qui sont plus exceptionnels et plus facilement identifiables, car résultant d'un conflit civil, se caractérisent par le dysfonctionnement complet des structures étatiques, perceptibles par une désorganisation complète de la politique du pays. L'Etat dysfonctionnel laisse ses populations dans le dénuement et la violence quotidienne ;
- *Les Etats défaillants ou Etats faibles* sont situés dans un continuum allant d'Etats forts aux Etats effondrés, selon le degré de dégénérescence des institutions politiques. Les Etats faibles seraient, en l'occurrence, des Etats susceptibles de sombrer dans la défaillance si un choc extérieur ou intérieur survenait<sup>258</sup>.

---

<sup>257</sup> *Ibidem*.

<sup>258</sup> K. Legare, « Les Etats défaillants dans la filière terroriste : un apport nécessaire ou contingent ? In *Sécurité mondiale* n° 28, septembre-octobre 2007.

A part les notions d'Etats fragiles, effondrés, défaillants et faibles, Marie-Louise Eketi-Otobela parle du concept *d'Etat mou*. Par ce concept, elle entend l'Etat qui se caractérise par l'absence générale de discipline sociale, manifestée par des carences législatives, particulièrement en ce qui concerne la mise en œuvre et le respect de la loi : absence d'obéissance aux règlements et directives édictées par l'autorité, fréquentes collusions entre cette autorité et les individus puissants et, enfin, tendance sensible dans toutes les couches de la population à résister au contrôle de l'autorité publique et à ses voies et moyens. Le concept *d'Etat mou* inclut également, chez Eketi-Otobela, la corruption<sup>259</sup>.

Dans ce travail, nous considérons comme Etat défaillant, un Etat qui réunit les caractéristiques d'un Etat à la fois fragile, faible et mou. Il s'agit donc d'un Etat :

- Caractérisé par la difficulté à contrôler l'ensemble du territoire national et à garantir la sécurité des citoyens, à assurer l'Etat de droit et mettre en œuvre une gouvernance efficace (notamment en matière de gestion des finances publiques), à fournir à sa population des services de base en regard des objectifs du millénaire ;
- Où font défaut la volonté politique et/ou la capacité d'élaborer et de mettre en œuvre des politiques axées sur les pauvres ;
- Caractérisé par le dysfonctionnement des structures étatiques, perceptibles par une désorganisation politique du pays et laissant ses populations dans le dénuement et la violence quotidienne ;
- Susceptible de sombrer dans la défaillance si un choc extérieur ou intérieur survenait ;
- Caractérisé par l'absence de discipline sociale manifestée par des carences législatives, particulièrement en ce qui concerne la mise en œuvre et le respect de la loi : absence d'obéissance aux règlements et

---

<sup>259</sup> M.-L. Eketi-Otobela, 2003, *Le totalitarisme des Etats africains : le cas du Cameroun*, L'Harmattan, Paris, note 134, p. 279. Eketi-Otobela précise que le concept *d'Etat mou* a été inventé par Gunnar Myrdal.

directives édictés par l'autorité, fréquentes collusion entre cette autorité et les individus puissants, et, enfin, la tendance sensible dans toutes les couches de la population à résister au contrôle de l'autorité publique et à ses voies et moyens.

## **LA REFONDATION DE L'ETAT COMME APPROCHE EFFICACE DE PROTECTION DES DROITS DE L'HOMME EN RD CONGO**

Ce chapitre présente quatre principales causes de la défaillance de l'Etat en RD Congo :

- La démocratisation transcendantale de la RD Congo ;
- L'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile congolaise ;
- Les rébellions et les guerres cycliques ; et
- La mise sous tutelle de la RD Congo par la communauté internationale.

### **4.1. La défaillance de l'Etat comme principale cause des violations des Droits de l'Homme en RD Congo**

La définition de la défaillance de l'Etat que nous venons de retenir permet de circonscrire la situation de l'Etat en RD Congo. Non seulement l'Etat y est faible et en faillite, mais il y est aussi défaillant et mou. C'est ce qui justifie la recrudescence des violations des DH, de la culture de violence et de la justice populaire dans le pays.

Cette section du travail essaie de présenter l'état des lieux et les causes de la défaillance de l'Etat en RD Congo. Le but de la section est

de comprendre comment l'Etat congolais est arrivé à ce niveau d'Etat défaillant.

Incapable d'asseoir son autorité sur l'ensemble du territoire national, de garantir, de promouvoir et de défendre les droits de ses citoyens, de contrôler les frontières nationales, de faire face à une menace extérieure par le fait d'un dysfonctionnement de ses structures, l'Etat en RD Congo est dans une situation de défaillance lamentable.

Or, parlant de ce qui fait la force de l'Etat démocratique, Jean Ziegler affirme que dans une société stratifiée où s'affrontent les intérêts antinomiques des classes sociales opposées, l'Etat démocratique – par des mécanismes multiples (fiscalité *redistributive*, sécurité sociale, etc.) – tente en permanence d'adoucir, de rendre plus viable l'interdépendance asymétrique entre individus. Les citoyens adhèrent à l'Etat, à ses normes et à ses procédures décisionnelles dans la mesure où ils en tirent un bénéfice pratique. Un Etat qui ne donne pas à ses citoyens un sentiment de sécurité, ne leur assure pas un minimum de stabilité sociale et de revenu, un avenir prévisible, et ne garantit pas un ordre public en conformité avec les convictions morales, est un Etat condamné<sup>260</sup>.

Dès la première phase de la transition congolaise (1990-1996), la problématique de la reconstruction étatique se pose dans toute son acuité sous un angle spécifique, celui de la sécurité. L'absence d'un pouvoir capable de dire le droit et de l'appliquer, engendre un climat d'insécurité plus ou moins généralisé en RD Congo. Le rapport des experts onusiens chargés de vérifier si l'embargo sur les armes en RD Congo est respecté avait montré sans ambages que l'Etat n'avait aucun contrôle sur ses frontières<sup>261</sup>. Sur les 83 postes frontaliers officiels, le gouvernement basé

---

<sup>260</sup> J. Ziegler, 2002, *Les grands maîtres du monde et ceux qui leur résistent*, Fayard, Paris, pp. 124-125.

<sup>261</sup> C'est ce qui justifie l'occupation des forêts du Nord-Kivu et du Sud-Kivu par les FDLR, du territoire de Kahemba au Bas-Congo et par les forêts la Province Orientale par la LRA par les militaires Angolais et l'occupation de la cité d'Uvira par les assaillants jeudi 09 avril 2009.

à Kinshasa n'en contrôlait qu'une poignée. Dans le meilleur des cas, ces postes sont tenus par des agents de l'Office des Douanes et Accises, dans le pire des cas, ils sont tenus par des milices. Cette défaillance manifeste dans le contrôle des frontières est bien sûr révélatrice de l'absence de contrôle territorial tout court. Par conséquent, l'approvisionnement en armes des belligérants et des milices se fait de manière incontrôlée, exposant ainsi les populations à d'innombrables sévices<sup>262</sup>.

Aujourd'hui encore, l'occupation des villages congolais du Bas-Congo par les policiers anglais, celles des forêts du Sud-Kivu par les FDLR et de la Province orientale par la LRA témoignent de l'incapacité de l'Etat à faire face à une attaque extérieure et à sécuriser ses frontières. Cette incapacité à sécuriser tant le territoire national que la population en cas d'une éventuelle menace justifie la collaboration de la population avec les bandes armées et milices qui la prennent en otage. Véronique Zanetti explique cette attitude de la population en soulignant que si un Etat mérite d'être défendu, ce doit alors être parce qu'il offre aux individus des avantages que ces derniers n'auraient pas sans lui, avantages suffisamment importants pour justifier que l'on doive, à l'occasion, sacrifier sa vie pour lui si cela est nécessaire. Cette idée de l'Etat comme garant de la sécurité des individus se retrouvait déjà chez Hobbes et Locke pour qui, la motivation à l'origine du contrat collectif était, avant tout, pour les signataires, de garantir leur sécurité. Il n'est donc pas logique que ces mêmes signataires soient prêts à engager leur vie pour sauver une institution qui s'avère incapable de les protéger<sup>263</sup>.

La conception de l'administration, en tant que service public, n'existe presque pas en RD Congo. Les services sociaux de base (santé, éducation) sont assurés par l'effort combiné de l'Eglise, des associations locales, des ONGs et des agences internationales. Presque tous les services administratifs locaux fonctionnent sur le mode de

---

<sup>262</sup> Rapport de l'ONU cité par T. VIRCOULON, *Op. cit.*, p.89.

<sup>263</sup> V. Zanetti, 2008, *L'intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des Etats*, Labor et Fides, Genève, pp. 63-64.



l'autofinancement. Ils sont à la fois improductifs et âpres au gain. Au lieu d'être une solution, les structures publiques locales résiduelles constituent une partie prenante du problème. Il ne convient donc pas de compter sur elles pour engager une action de reconstruction. L'administration n'est, en aucun cas, un service public : elle a, au contraire, tout d'une puissance de taxation d'un système légal d'accompagnement privé. Koen Vlassenroot décrit cette privatisation de l'Etat en parlant de *l'effondrement<sup>264</sup> institutionnel et de la faillite de l'Etat* zairois lorsqu'il déclare que l'Etat Zaïrois a perdu progressivement sa capacité, au sens wébérien du terme, d'organisateur de l'espace public en raison de son manque de moyens, de la privatisation du contrôle bureaucratique et de l'impact d'une décennie de luttes entre groupes armés<sup>265</sup>.

Lors de nos recherches en août 2007, un agent de la fonction publique dans la ville de Bukavu nous l'a démontré en ces termes :

*Chaque soir, après le recouvrement dans mon service, je dois gagner au moins 30 \$ américains. Si je recouvre par exemple 100 \$, je dois d'abord retirer 20 \$. En déclarant les 80 \$, le comptable enregistre 60 en prenant 15 \$ et me remettant 5 \$ pour mon taxi. Quand je vais verser l'argent à la caisse, le caissier enregistre 30 \$. Il garde 10 \$ pour le carburant journalier du chef, il prend 15 \$ et me remet 5 \$ pour mon taxi. De ces 30 \$ remis en caisse, il retire 5 \$ de taxi pour se rendre à*

---

<sup>264</sup> Nous ne partageons pas l'idée de *l'effondrement de l'Etat* en RD Congo, véhiculée par Gauthier De Villers, étant donné qu'il n'y a jamais eu l'absence totale de l'Etat dans ce pays. Nous optons plutôt pour le concept de *défaillance de l'Etat*, étant donné que l'Etat a toujours existé, mais sans jouer correctement son rôle régalien. Pour plus d'informations sur la pensée de Gauthier De Villers, il faut lire son article « La guerre dans les évolutions du Congo-Kinshasa » in *Afrique contemporaine*, 2005-3, pp. 47-70.

<sup>265</sup> K. Vlassenroot, 2008, « Négocié et contesté l'ordre public dans l'Est de la République Démocratique du Congo » in *Politique africaine n° 111*, pp. 44-67.

la banque. Ce qui fait que seulement 25 \$ sur les 100 \$ recouverts entrent dans le trésor public<sup>266</sup>.

Ce témoignage de l'agent de la fonction publique congolaise souligne la « privatisation » des services publics par leurs gestionnaires qui profitent de la défaillance de l'Etat. C'est ce qui justifie aussi le fait qu'en RD Congo, les Ministères soient pauvres, alors que les Ministres sont riches. Les dirigeants des milices contrôlent aussi les activités économiques dans les zones riches en minerais, de sorte que les différents groupes politico-militaires nationaux, de même que les milices tant nationales qu'étrangères opérant en RD Congo, créent des économies de guerre qui les font prospérer. Céphénomène se trouve donc à la base de la dégradation de la sécurité dans les zones qu'ils occupent.

Ahmed, ingénieur hydraulique égyptien, a confirmé à Stephen Jackson cette incapacité de l'Etat à sécuriser les richesses nationales contre les exploitations illicites tant par les milices nationales et étrangères que par les armées étrangères en disant que dans le Masisi, les Tutsi exploitent les minerais sur place et les expédient directement au Rwanda par des courtiers à Goma. Cette partie du Congo est tout simplement traitée comme une compagnie rwandaise ! Ce sont les juifs de l'Afrique<sup>267</sup>. L'objectif affiché, et régulièrement rappelé, du Rwanda et de l'Ouganda, est d'obtenir la sécurité sur leurs frontières. Leurs troupes ne seraient sur le sol congolais qu'en attendant la constitution d'un pouvoir congolais suffisamment fort pour, qui sécurisent leurs frontières<sup>268</sup>.

Sur le plan administratif, le dysfonctionnement des structures et des institutions étatiques congolaises n'est pas à démontrer. L'inexistence

---

<sup>266</sup> Enquête anonyme, interview accordé à Bukavu, le 22 août 2007.

<sup>267</sup> Ahmed, cité par S. Jackson, 2001, « Nos richesses sont pillées : Economie de guerre et rumeurs de crime au Kivu » in *Politique africaine* n° 84, pp.117-135.

<sup>268</sup> William Barnes, 1999, « Kivu : l'enlèvement dans la violence » in *Politique africaine* n° 73, pp.123-136.

des statistiques fiables des agents de la fonction publique, le non paiement des salaires des fonctionnaires de l'Etat, la lenteur administrative dans la gestion des affaires publiques et administratives, l'état vétuste des infrastructures sanitaires, routières, aéroportuaires, scolaires et administratives témoignent également de la défaillance de l'Etat en RD Congo.

Sur le plan judiciaire, le dysfonctionnement, le clientélisme et la corruption du système judiciaire congolais se démontre par le cas de la Province du Sud-Kivu, où 78 % des affaires judiciaires introduites par HJ et APRODEPED, de janvier 2005 à décembre 2008, sont restées sans jugement, par l'inexécution des jugements prononcés, les arrestations arbitraires, ainsi que les conditions carcérales inhumaines. La défaillance de l'Etat en RD Congo est manifeste.

En plus du dysfonctionnement du système judiciaire congolais, les différents rapports<sup>269</sup> sur la situation des DH en RD Congo soulignent à suffisance la recrudescence des violations des ces droits à cause de l'incapacité de l'Etat à garantir, à promouvoir et à protéger les droits des citoyens. A. Ch. Chiza montre de manière claire comment, en RD Congo, la violation des DH a atteint un niveau inquiétant, en ce sens qu'aucun droit reconnu et garanti par la Constitution n'est respecté. C'est le cas des droits suivants :

- Le droit à la vie est violé à travers les massacres, les assassinats, les meurtres et les guerres ;
- Le droit à l'intégrité physique est violé à travers les tortures, les viols, les violences de toutes sortes, l'amputation des organes ;
- Le droit à la sécurité est violé à travers les violentes incursions des bandes armées et des milices incontrôlées, la détention incontrôlée des armes de guerre, la présence des armées étrangères sur le

---

<sup>269</sup> C'est le cas du rapport de l'ONG ASADHO, couvrant la période allant du 1<sup>er</sup> janvier 2008 à mars 2009, présenté lors du point de presse du 07 avril 2009. Radio Okapi, Journal du 09 avril 2009 à 15 heures GMT.

territoire congolais, les guerres cycliques, les pillages, les discours belliqueux, la menace, le règne de l'arbitraire ;

- Le droit à la propriété privée et d'en jouir est violé à travers l'expropriation (terre, biens, maisons, héritage), la réquisition, les destructions méchantes, les pillages, les extorsions, les exactions, les vols, les occupations illégales des maisons et terres ;
- Le droit à la libre expression est violé à travers l'arrestation et la détention pour ses opinions, les intimidations, la fermeture des maisons de presse ;
- Le droit à l'information juste est violé à travers le mensonge, la délation, la confiscation des médias, les rumeurs, les tracts ;
- Le droit à une justice équitable est violé à travers l'arrestation et la détention arbitraires, les procès trafiqués, la corruption, l'impunité, le détournement des fonds publics ;
- Le droit de circuler librement est violé à travers les barrières illégales, les rançonnements, les tracasseries routières, les arrestations arbitraires, l'insécurité ;
- Le droit à la dignité humaine est violé à travers les diverses humiliations, le non accès de tous à l'eau potable, aux soins de santé de qualité, à la bonne alimentation ; les insupportables conditions de vie dans les prisons et cachots ;
- Le droit d'égalité entre citoyens est violé à travers l'impunité, la discrimination, le népotisme, la justice rendue selon le rang social, le non accès de tous aux ressources nationales, le despotisme ;
- Le droit de se choisir les dirigeants est violé à travers la corruption, les élections truquées, le clientélisme, la course au pouvoir, la dictature ;
- Le droit à l'éducation est violé à travers l'insuffisance des infrastructures éducatives, la fermeture et la destruction des écoles, l'enrôlement des enfants dans l'armée et les milices, le coût élevé de

- la formation, le non accès des enfants à la scolarité, la pauvreté, les grèves, l'incapacité de l'Etat à organiser un système éducatif fiable ;
- Le droit à une vie décente est violé à travers le chômage, les salaires impayés, le coût élevé des biens de consommation et des services sociaux, la misère, l'incapacité de l'Etat à assurer le bien-être de tous les citoyens;
  - Le droit de vivre paisiblement chez soi est violé à travers la répression, l'exil, l'insécurité, l'émigration clandestine, le non contrôle des frontières, la présence incontrôlée des réfugiés, les discours belliqueux, la rébellion, le non respect des chartes internationales,
  - Le droit à la liberté d'association est violé à travers les arrestations des membres des associations, l'interdiction aux associations de fonctionner, les menaces et les intimidations, la mise à sac des bureaux des associations<sup>270</sup>.

## **4.2. Les causes de la défaillance de l'Etat en RD Congo**

L'état des lieux de la défaillance de l'Etat en RD Congo, que nous venons de retracer, justifie de manière claire la recrudescence de violation des DH, de la violence et de la justice populaire dans ce pays. Cette section se propose de s'appesantir sur les causes de cette défaillance.

En effet, les raisons sont multiples et varient selon les critères établis par les Etats ou selon la spécialité ou les priorités de l'analyste (politologue, historien, juriste, diplomate, théologien, éthicien, etc.)

Sur le plan de l'éthique politique, nous avons répertorié quatre principales causes de la défaillance de l'Etat en RD Congo : la démocratisation transcendantale, l'émergence non préparée des ONGs

---

<sup>270</sup> A. Ch. Chiza, *Op. cit.*, pp. 127-168.

locales et de la société civile, les guerres et les rébellions cycliques ainsi que la mise sous tutelle du pays par la communauté internationale.

#### 4.2.1. La démocratisation transcendantale de la RD Congo

Par *démocratisation transcendantale*<sup>271</sup>, nous entendons le fait de démocratiser un Etat au niveau institutionnel, alors que ses citoyens ne se sont pas encore approprié la culture démocratique. Il s'agit, en d'autres termes, d'une *démocratisation d'en haut*.

Imposée au continent africain par les bailleurs de fonds (dont la Banque Mondiale) vers les années 90, la démocratie a été présentée comme pouvant contribuer au développement durable et faciliter la participation citoyenne à la gestion de la chose publique<sup>272</sup>. Malheureusement, cette démocratisation n'a pas pris en compte la nécessité d'une socialisation politique des Africains avant l'institutionnalisation de la démocratie dans le continent où la conception du pouvoir est totalement différente de celle de l'Occident. C'est ce qui justifie le fait qu'en RD Congo, par exemple, au lieu de contribuer à la stabilité politique et au développement du pays, la démocratie est la source des tensions sociales et des conflits politiques.

A partir de la théorie de culture politique, cette partie du travail essaie de démontrer comment la démocratisation transcendantale a contribué à la fragilisation de l'Etat en RD Congo. Ayant suffisamment acquis la culture politique paroissiale et de sujétion, les gouvernants, aussi bien que les gouvernés congolais, ont du mal à pratiquer la démocratie.

---

<sup>271</sup> La démocratisation transcendantale **s'oppose à la démocratisation ascendante**, qui consiste à partir de l'appropriation de la culture démocratique par les citoyens pour institutionnaliser ensuite la démocratie. Ce processus procède de la socialisation politique.

<sup>272</sup> R. AfanMawuto, 2001, *La participation démocratique en Afrique. Ethique politique et engagement chrétien*, édition universitaire/Cerf, Fribourg/Paris, p. 26.

La notion de culture politique a été particulièrement développée par les auteurs américains, notamment par Gabriel Almond et Verba<sup>273</sup>.

Le caractère polysémique du concept culture rend difficile la définition de la culture politique et divise jusqu'à ces jours les politologues, les politistes et les sociologues. Non seulement Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) et Max Weber (1864-1920) n'ont jamais trouvé un compromis sur la définition à retenir pour ce concept, mais Bertrand Badié en distingue aussi des définitions de type énumératif, historique, psychologique, structural, génétique et sémiotique<sup>274</sup>.

Pour ne pas nous engager dans le débat conceptuel, nous retenons comme définition du concept *culture* celle des Nations Unies qui, parlant de la culture de paix, définissent la culture comme étant *un ensemble de valeurs, attitudes, comportements et modes de vie*<sup>275</sup>. C'est dans ce sens que nous définissons la culture démocratique comme étant *l'ensemble de valeurs, attitudes, comportements et modes de vie fondés sur la démocratie*. Le déficit d'une culture démocratique sous-entend donc la déficience des valeurs, des attitudes, des comportements et des modes de vie fondés sur la démocratie.

Dans la théorie de la culture politique, Gabriel Almond et Verba<sup>276</sup> en distinguent trois sortes : la culture politique paroissiale, la culture politique de sujétion et la culture politique de participation ou démocratique.

---

<sup>273</sup> J.-M. Denquin, 1985, *Science politique*, PUF, Paris, p.188.

<sup>274</sup> B. Badié, 1986, *Culture et politique*, 2<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée, Economica, Paris, pp.11-16.

<sup>275</sup> [http://www3.unesco.org/iycp/fr/fr\\_sum\\_cp.htm](http://www3.unesco.org/iycp/fr/fr_sum_cp.htm) consulté le 27 mars 2009

<sup>276</sup> G. Almond et Verba cités par Jean-Pierre Cot et Jean-Pierre Mounier, 1974, *Pour une sociologie politique*, T2, Seuil, Paris, pp.17-38 et J.-M. Denquin, *Op. cit.*, p. 190.

#### 4.2.1.a. La Culture politique paroissiale

Elle se caractérise par le fait que les membres du système politique sont peu sensibles aux phénomènes politiques nationaux. Ils sont orientés pour l'essentiel vers le sous-système politique plus limité (village, clan, ethnie, etc.) et ignorent l'Etat-nation. Ce phénomène se trouve surtout dans les nouveaux Etats bâtis sur des collectivités hétérogènes par la colonisation. Dans ces Etats, la culture politique nationale est fragilisée par la culture paroissiale. C'est le système traditionnel dans lequel les chefs coutumiers des clans, des villages et des familles sont considérés comme propriétaires de la terre et des sujets.

Contrairement à ce que dit Léon MutangilaMusalida, selon qui le modèle ancestral de la gouvernance de la cité ou du village peut être une source d'inspiration dans l'effort de doter l'Afrique en général et le Congo Kinshasa en particulier des institutions démocratiques viables, fiables et authentiques<sup>277</sup>, la gestion traditionnelle du pouvoir ne favorise pas la construction d'un Etat, l'unité et la cohésion nationale. Car, selon Jean-Pierre Cot et Jean-Pierre Mounier, la construction d'un Etat exige le dépassement du cadre infra étatique de l'ethnie, de la tribu ou du clan, en dotant un territoire donné d'un appareil politique et administratif<sup>278</sup>. Aussi, ajoutons-nous que dans le modèle ancestral de gouvernance chaque peuple se veut autonome de l'autre avec qui il détient des rapports d'intérêt et de domination.

La persistance de cette culture politique en RD Congo se justifie par les multiples tentatives de sécession, de retour des royaumes, des empires ainsi que par la fragilisation du processus de la construction du *nous national* par le *nous tribal, ethnique ou provincial*.

---

<sup>277</sup> L. M. Musalida, 2001, *Pour une démocratie au Congo-Kinshasa*, L'Harmattan, Paris, p.23.

<sup>278</sup> J.-P. Cot et J.-P. Mounier, *Op. cit.*, p. 26.



Thomas BanjikilaBakajika montre d'ailleurs que ce sont les différentes associations ethniques qui ont constitué les tout premiers partis politiques congolais depuis l'époque coloniale :

*Le premier regroupement reconnu comme parti politique sera l'Action Socialiste, en décembre 1957, à Léopoldville, en même temps que voyait le jour, à Elisabethville, le parti de l'Union Congolaise. Le nombre des partis augment sensiblement en 1959, parce que tous les regroupements ethniques qui le désiraient obtinrent le statut de « partis politiques ». Sur plus de cent partis, deux seulement avaient un caractère national : le Mouvement National Congolais (MNC) et le Parti National du Progrès (PNP)<sup>279</sup>.*

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la mobilisation de la donne identitaire<sup>280</sup> dans les conflits politiques en RD Congo et la sécession katangaise de Moïse Tshombe en 1960, la défense de leurs territoires ethniques par les mouvements politico-militaires à caractère tribal<sup>281</sup> et la religion de Bundu dia Kongo.

#### **4.2.1.b. La culture politique de sujétion**

(la numérotation qui combine les chiffres et les lettres ne me semble pas appropriée) Elle est caractérisée par le fait que les membres du système politique sont conscients de l'existence et de l'influence qu'ils peuvent avoir sur la vie (ses outputs), mais ils ne participent pas aux structures (inputs) et restent passifs. Ils considèrent le système politique

---

<sup>279</sup> Th. B. Bakajika, 2004, *Partis et société civile du Congo/Zaire. La démocratie en crise : 1956-65 et 1990-97*, l'Harmattan, Paris, p. 50.

<sup>280</sup> Pour plus d'information sur la mobilisation de la donne identitaire par le politique congolais, il faut lire KabambaNkamany A Baleme, 1997, *Pouvoir et idéologies tribales au Zaïre*, L'Harmattan, Paris.

<sup>281</sup> Au Sud-Kivu par exemple, les maï-maïBatembo, avec Padiri, ont protégé leur territoire, les Bafuliro avec Nyakabaka, ont protégé le territoire d'Uvira et les Babembe, avec Dunia, ont protégé le territoire de Fizi, sans se soucier de la libération du Bushi occupé par les Rwandais et les Ougandais.

comme quelque chose d'extérieur, de tyrannique et de supérieur dont ils espèrent les bienfaits en redoutant des exactions.

La culture politique de sujétion est une culture du donné et non du recevoir, car les membres n'ont pas conscience de leurs droits, c'est-à-dire des devoirs du système à leur égard. Ces membres pensent que le pouvoir politique a ses bénéficiaires, lesquels passent pour des ayant droit et eux ne sont que des sujets du pouvoir politique dont ils ont développé la peur à cause des représailles. Cette culture politique encourage la dictature ainsi que la mauvaise gestion des affaires et des biens publics.

Dans l'histoire de la RD Congo, la culture politique de sujétion commence avec l'expansion européenne au XV<sup>ème</sup> siècle, lorsque le Mani-Kongo avait protesté contre le commerce des esclaves effectué par les Portugais, depuis leur entrée dans le royaume Kongo, en 1482. Ses messages adressés au roi du Portugal et même au Pape étant restés sans suite, la traite s'intensifia et les Portugais en profitèrent pour assujettir définitivement le royaume.

La sujétion des royaumes et de la population a pris de l'ampleur avec la reconnaissance de Léopold II comme propriétaire de l'Etat indépendant du Congo par la conférence de Berlin en 1885. Mais cette appropriation arbitraire des territoires immenses s'est heurtée, non seulement à la résistance des trafiquants arabes, mais aussi à la résistance des populations locales, d'autant plus que la réquisition de caoutchouc et d'autres produits s'est effectuée avec une brutalité extrême. En 1908, l'Etat indépendant du Congo est devenu une colonie belge. Entretemps, la résistance des populations pris des formes diverses : tantôt elle prend la forme de contestation religieuse (prophétisme), tantôt celle de mouvement de révolte socio politique ou armée.

Pendant la première partie de l'année 1890, Léopold II mena une guerre coloniale contre les N'gwana et les Swahili. Lorsque la campagne

fut terminée en 1894, l'administration coloniale dut faire face à des mutineries des soldats noirs de la force publique. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, un semblant d'ordre fondé sur la terreur et la peur de l'autorité régnait enfin au Congo<sup>282</sup>. C'est grâce à cette sujétion que le colon réussit à former un *Etat* en mettant ensemble les royaumes et empires fonctionnant dans une culture politique paroissiale et dont les rois acceptaient difficilement la confiscation de leurs pouvoirs par le colon.

Comme le soulignent Fernand Bezy, Jean-Philippe Peemans et Jean-Marie Wautelet, dès les premiers jours de l'indépendance, la mutinerie des soldats congolais contre l'ensemble de la hiérarchie et la fuite de l'administration coloniale posent la question de la cohérence et de la primauté du gouvernement central. Or, celui-ci se trouve impliqué dans un ensemble d'institutions fabriquées de toutes pièces à la veille de l'indépendance: gouvernement, parlement et partis politiques. La Belgique avait prévu pour le Congo indépendant des institutions politiques et financières à l'image de celles des démocraties occidentales<sup>283</sup>. Cette tentative de résurgence des rébellions à caractère tribal et ethnique mit en péril le gouvernement Lumumba, jusqu'à sa dissolution.

Sachant que c'est par la sujétion que les Belges avaient réussi à unifier les différents royaumes et empires, Mobutu, peu après la prise du pouvoir le 24 novembre 1965, priva les oppositions de tout moyen légal d'action et d'expression. La mainmise du MPR sur les institutions politiques, les syndicats, les associations culturelles et les mass medias a étouffé toute velléité de retour aux luttes fractionnelles de la classe régnante. Pour les partis nationalistes, cette mainmise faisait suite à l'échec des rébellions d'origine tribale et ethnique voulant ramener le

---

<sup>282</sup> Gauthier De Villers, «Derniers actes au Zaïre de Mobutu : le Phénix et le Sphinx» in Collectif, 1978, *Zaïre le dossier de la colonisation*, L'Harmattan/Vie ouvrière, Paris/Bruxelles, pp.15-30.

<sup>283</sup> F. Bezy, J.-Ph. Peemans et J.-M. Wautelet, 1981, *Accumulation et sous-développement au Zaïre 1960-1980*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, p.52.

pays à la structure des royaumes et empires (MNC/L., PSA, Mulle, Balubakat, Cera, Alliance de Bakongo)<sup>284</sup>.

A la suite de Mobutu, Laurent Désiré Kabila (1939-2001) procéda à la suspension, puis à l'interdiction de l'ancienne opposition, jusqu'à la pratique de la sujétion comme mode de gestion. C'est ce qui explique les manifestations et les mouvements d'hostilité dont l'AFDL fut l'objet, accusée par certains de reproduire les caractéristiques du mobotisme: parti unique, éloignement des perspectives démocratiques, cooptation des membres de l'opposition de manière individuelle, et aussi occupation des maisons, détention sans dossiers voire arrestations arbitraires ; rejet des acquis de la Conférence nationale souveraine, y compris ses projets novateurs<sup>285</sup>.

Tels sont les contextes qui ont facilité l'appropriation de la culture politique de sujétion par les Congolais.

#### **4.2.1.c. La culture politique de participation**

Elle est caractérisée par le fait que les gouvernés, conscients de leurs moyens d'action sur le système politique, de leur possibilité d'infléchir le cours des événements politiques exercent leur droit de vote, signent des pétitions ou peuvent organiser des manifestations. Les gouvernés sont également actifs, en ce sens qu'ils s'engagent dans la formulation ou l'expression des demandes appelées inputs (les revendications, les exigences, les demandes ou soutiens, impôts, taxes, etc.) et dans la prise des décisions politiques. Ils se considèrent comme étant des citoyens à part entière avec les droits et les obligations. Cette culture est appelée *culture démocratique*. Ce type de culture politique n'est pas encore profondément ancré en RD Congo.

Il faut observer que chaque type de culture politique correspond plus au moins à un type d'organisation politique et s'oppose à l'autre. Le fait

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, pp. 236-237.

<sup>285</sup> M. Schmitz et S. Nolet (S/dir.), 1998, *Kabila prend le pouvoir*, GRIP, Bruxelles, pp. 84-85 et 127.

de vouloir faire de la RD Congo un Etat démocratique alors que ses citoyens n'ont pas encore acquis la culture démocratique a et continue à contribuer à la défaillance de l'Etat dans le pays.

#### **4.2.2. L'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile**

La défaillance de l'Etat en RD Congo a pour deuxième cause principale l'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile.

Comme nous venons de le montrer dans la première cause de la défaillance de l'Etat en RD Congo, les Congolais n'ont pas encore acquis la culture politique de participation et ont développé, depuis plusieurs années, une culture politique de sujétion superposée à la culture politique paroissiale. La montée des ONGs, vers les années 80, et de la société civile, vers les années 90-93, avant la socialisation politique des gouvernés et des gouvernants sur le rôle et la place de ces ONGs et de la société civile dans la démocratie, est la deuxième cause principale de la défaillance de l'Etat en RD Congo. Pour bien montrer comment cette émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile a contribué à la défaillance de l'Etat, nous allons partir de l'histoire de la notion de société civile et de l'ONG, avant de montrer comment leur mauvaise compréhension par les Congolais est, au lieu de promouvoir la participation citoyenne, source des conflits entre gouvernés et gouvernants jusqu'à fragiliser l'Etat.

Selon Patrick Charaudeau, la notion de société civile est née avec l'émergence de la modernité politique aux XVII<sup>ème</sup> (Hobbes) et XVIII<sup>ème</sup> siècles (Hegel) par opposition, d'une part, à l'Etat (domaine du public) et, d'autre part, à la famille (domaine du privé)<sup>286</sup>.

---

<sup>286</sup> P. Charaudeau, 2008, *Petit traité de politique à l'usage du citoyen*, Vuibert, Paris, p. 23.

En ce qui concerne la naissance de la « société civile » en Afrique, Eric Kennes explique que l'évolution économique et politique du continent africain, de la politique de plusieurs pays occidentaux et de la politique officielle des grands bailleurs de fonds formaient ensemble un climat de plus en plus favorable à la société et non à l'Etat. Après l'échec des espoirs investis dans l'Etat, comme vecteur de modernisation, vers les années 60, la promesse des indépendances n'a pas été tenue : l'Etat africain ne fut pas le vecteur de la modernisation tel que les théories du développement de l'époque le prétendaient. Les années 80 ont ainsi été, pour la plupart des pays africains, des années d'un remboursement douloureux d'une dette extérieure qui rétrécissait la capacité d'action des Etats. Certains auteurs ont parlé d'une véritable *pathologie* de l'Etat : ce dernier déviait de façon significative de son modèle universaliste, bureaucratique et rationnel, pour devenir un Etat patrimonial fonctionnant sur des réseaux clientélistes, qui n'étaient pas le reflet d'une société structurée normativement selon des relations personnelles et particularistes. L'Etat n'était que le véhicule de l'enrichissement d'une classe politique et l'appareil de domination et de répression d'une population opprimée<sup>287</sup>.

C'est ainsi qu'en 1989 est paru le rapport de la Banque mondiale sur le développement dans le monde, qui inaugurerait un certain changement de sa politique : elle a commencé à critiquer les déficiences des structures administratives et étatiques des pays africains, et à exiger une gouvernance efficace qui respecte la règle de la loi. Dans la même perspective, les gouvernements occidentaux ont conditionné leurs aides au développement : ils exigeaient de plus en plus le respect des DH et une bonne gouvernance en accordant une importance plus grande aux organisations de base et à la société civile qui devraient faire respecter ces droits et faire appliquer cette gouvernance. C'est pourquoi, vers les

---

<sup>287</sup> E. Kennes, « La société civile en Afrique » in Héritiers de la justice, 2004, *Reconstruction de la République Démocratique du Congo. Rôle de la société civile*, Héritiers de la Justice, Bukavu, pp.186-210.

années 90-93, lors des changements politiques sur le continent africain, plusieurs mouvements qui s'appelaient *société civile* ou *Organisations Non Gouvernementale* sont devenus visibles.

En RD Congo, Jean-François Ploquin rappelle que la société civile, comme organisation, tire ses premiers repères dans les préparatifs de la conférence nationale souveraine qui eut lieu d'août 1991 à décembre 1992. Elle rassemblait toutes les composantes organisées de la société autres que les institutions publiques et les partis politiques : Eglises, syndicats, organisations professionnelles, ONGs locales, associations féminines, associations sportives et culturelles, mouvements de jeunesse, mutuelles, sociétés savantes, chefs coutumiers et entrepreneurs<sup>288</sup>. C'est donc en vue de la conférence nationale souveraine que se sont constituées des coordinations régionales de la société civile congolaise qui restent encore actives aujourd'hui.

Cette hypothèse rencontre celle de Martin Kalulambi Pongo, pour qui la constitution de la société civile commença le 22 janvier 1990, lorsqu'après son discours de la démocratisation du pays le 24 avril de la même année, Mobutu créa le bureau national des consultations populaires dirigé par Mokolowa Pombo, et dont la mission était de recueillir toutes les déclarations et autres cahiers de revendications. C'est cette consultation qui a abouti à la convocation de la conférence nationale souveraine<sup>289</sup>.

En RD Congo, l'importance de la société civile ressort non seulement de sa reconnaissance comme partie prenante de la conférence nationale souveraine, mais aussi par le fait que l'accord de Lusaka pour le cessez-le-feu en RD Congo, signé le 10 juillet 1999, la considère comme composante et entité du dialogue inter Congolais au même titre

---

<sup>288</sup> J. - F. Ploquin, 2001, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur » in *Politique africaine* n° 84, pp. 136-146.

<sup>289</sup> Martin Kalulambi Pongo, 2001, *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Karthala, Paris, p. 2.

que les partis politiques, l'opposition politique, les mouvements rebelles et les *Maï-Maï*, ainsi que cela ressort ici :

*Le gouvernement de la RD Congo, le Rassemblement congolais pour la démocratie, (RCD), le Mouvement pour la Libération du Congo (MLC), l'opposition politique, les **forces vives**, le Rassemblement Congolais pour la Démocratie/Mouvement de Libération (RCD/ML), le Rassemblement Congolais pour la Démocratie/National (RCD/N), les Maï-Maï<sup>290</sup> ;[... ].*

Cette considération de la société civile comme structure incontournable dans le processus de la reconstruction de la paix en RD Congo est aussi justifiée par la place que la société civile a pu occuper sur la scène publique congolaise depuis une dizaine d'années. Quelques mois après le déclenchement de la guerre d'août 1998, plusieurs responsables de la société civile ont organisé une table ronde qui a réuni, en janvier 1999, de nombreux acteurs politiques et sociaux représentatifs pour l'identification des causes et la proposition des voies de sortie de la crise. La vitalité de cette société civile s'explique également par le dynamisme des populations qui ont appris depuis des années à combattre les défaillances, voire l'absence de l'Etat dans de nombreux domaines (enseignement, santé, équipement, etc.), un dynamisme canalisé par les initiatives des jeunes diplômés ne trouvant à s'employer ni dans une administration publique déliquescence et atrophiée, ni dans un secteur de l'économie formelle<sup>291</sup>.

La contribution de la société civile à la construction de la paix, à l'encadrement de la population et au développement local en RD Congo est donc indéniable. En l'absence d'une véritable couverture médiatique, de nombreux faits de guerre, d'exactions, de massacres ou simplement d'abus, ont été portés à la connaissance du public grâce à l'action des

---

<sup>290</sup> Accord global et inclusif sur la transition en République Démocratique du Congo signé le 17 décembre 2002.

<sup>291</sup> J. - F. Ploquin, *Op. cit.*, p. 136.



ONGs locales congolaises de défense des DH, à l'issue d'un travail doublement risqué.

Parmi beaucoup d'autres exemples de l'apport de la société civile et des ONGs locales congolaises, l'on peut citer le mémorandum adressé à la délégation du Conseil de sécurité de l'ONU en visite en RD Congo en mai 2001, les propositions de la société civile au Président de la République relatives à la gestion du pays et au dialogue national (6 février 2001), ou encore, dès octobre 1998, le plan de paix de l'ASADHO qui distinguait processus régional (diplomatie et militaire) et processus politique interne (sous forme d'une concertation incluant les parties du dialogue inter Congolais).

Cependant, malgré le rôle positif qu'ont joué la société civile et les ONGs locales, le fait qu'elles soient initiées en RD Congo, sans aucune socialisation politique de la population, a fait qu'elles contribuent à la défaillance de l'Etat. Ce manque d'information et de formation de la population sur le sens et le rôle de la société civile en démocratie a est à la base de beaucoup de dysfonctionnements et de conséquences fâcheuses sur l'Etat.

La première est liée à la composition de cette société civile. Le concept de *Forces vives de la nation*, qui lui a été attribué par les organisateurs de la CNS, a posé problème dès la constitution des délégations tant à la conférence nationale souveraine qu'à la signature des accords de paix. Selon l'accord global et inclusif, le concept *Forces vives* renvoie aux composantes représentatives de la société civile telles que les Eglises, les syndicats, etc. Cette imprécision n'est pas sans effet sur le processus de composition de la délégation des *forces vives*. C'est ce qui justifie à la fois le fait que la représentativité des délégués variait considérablement en fonction de leur mode de désignation, de leur trajectoire personnelle et du poids de l'organisation représentée et de la confusion entre société civile et ONGs locales.

La deuxième difficulté est celle de la cohésion de cette société civile. A cause des clivages national-local, capital-province, la société civile représentée au sein du parlement de transition n'a pas tardé à subir la bipolarisation qui partageait la classe politique entre *mouvance présidentielle* et *forces du changement*, servant ainsi de supplétif à l'un ou l'autre des camps en lutte pour le contrôle ou le partage du pouvoir. Dès les préparatifs des négociations pour le dialogue inter Congolais, les grandes confessions religieuses estimaient ne pas pouvoir être mises sur le même pied que les ONGs locales. Aussi, un clivage entre les délégués de la société civile des provinces de l'Est et ceux de la société civile de Kinshasa et de l'Ouest s'était bien dessiné, montrant ainsi l'absence d'une cohésion au sein de la société civile.

La troisième difficulté est liée à la définition et à la mission de la société civile. Au lieu d'être comprises comme moyen de faire participer les communautés locales à la gestion de la chose publique, les ONGs locales et la société civile ont été définies comme un ensemble d'organisations *autonomes par rapport à l'Etat*, qui ont *unecapacité de résistance par rapport à l'Etat*, et qui sont censées pouvoir *défendre les intérêts des groupes sociaux qu'elles représentent* face à l'Etat<sup>292</sup>.

Cette conception du *remplacement de l'Etat* par la société civile, ou de l'antagonisme entre société civile et l'Etat, a renversé la vision de sa création et contribué à la défaillance de l'Etat en RD Congo.

Koen Vlassenroot confirme ce remplacement de l'Etat par les organisations congolaises membres de la société civile en disant :

*Le déclin de la capacité étatique n'a pourtant pas entraîné un vide de gouvernance. Il a, au contraire, ouvert un espace à d'autres acteurs, chefs traditionnels, groupes de la société civile, les Eglises et agences d'aide, qui ont pris en charge les services autrefois assurés par l'Etat. Depuis les années 80, la souveraineté étatique a connu une « privatisation informelle »,*

---

<sup>292</sup> E. Kennes, *Op. cit.*, pp. 186-210.

*des acteurs non étatiques palliant de plus en plus les manquements de l'Etat. Ces nouveaux acteurs ont pénétré ce que Lund a décrit comme des « sites actifs de négociation et de médiation politiques pour la réalisation des objectifs publics ou la distribution de l'autorité publique dans laquelle les identités locales et régionales et les relations de pouvoir se redessinent et se redistribuent »<sup>293</sup>.*

C'est ce qui justifie le fait qu'au lieu de jouer le rôle de contrôle du pouvoir, la société civile congolaise s'est investie dans la quête du pouvoir, jusqu'à tomber dans le piège de sa domestication par le politique. J.-F. Ploquin déclare : *sans compter des ambitions de notoriété publique : tel postule à un portefeuille ministériel, tel autre au gouvernorat d'une région, un troisième se positionne dans la perspective des élections*<sup>294</sup>.

Au Sud-Kivu par exemple, il est devenu difficile de différencier la société civile des partis politiques, dont le rôle est de conquérir le pouvoir. Les responsables de cette organisation ont respectivement occupé les postes de Vice-gouverneur, de Gouverneur ad intérim et de ministre provincial de l'intérieur, sans faire aucune différence avec les leaders des partis politiques caractérisés par la mauvaise gestion, le pillage du denier public et le népotisme.

La quatrième difficulté est liée à la gestion des ONGs locales et des autres composantes de la société civile. Au lieu d'être un but en soi, les ONGs locales sont devenues un moyen de s'enrichir et de « manger » au nom de la population. Comme le dénonce Jean Ziegler, les ONGs posent de nombreux problèmes:

*Beaucoup d'autres ONGs sont d'origine et de composition ambiguës, douteuses, et elles se conduisent parfois de façon franchement crapuleuse. Les dirigeants de ces ONGs ne sont élus*

---

<sup>293</sup>K. Vlassenroot, *Op. cit.*, p. 45.

<sup>294</sup>J.-F. Ploquin, *Op. cit.*, p.143.

*par aucune assemblée publique. Leurs sources de financements sont couvertes par le secret des affaires.*

*Les versements se font par l'intermédiaire de fondations domiciliées au Liechtenstein ou d'une IBC des Bahamas<sup>295</sup>.*

Cette critique de J. Ziegler est partagée par Sylvie Brunel, ancienne présidente de « l'Action Contre la Faim » qui, dans une interview accordée à *Libération*, critiquait ce qu'elle a appelé les *dérives de l'humanitaire* qualifiées de business, de manque de transparence de ce secteur associatif et de son fonctionnement *bureaucratique*, ouvrant une vive polémique au sein du monde des ONGs françaises<sup>296</sup>.

Echappant au contrôle de l'Etat, les financements reçus par les ONGs locales en RD Congo ne servent qu'à enrichir leurs responsables, au lieu de contribuer à la transformation sociale et à l'amélioration des conditions de vie de la population locale. Il s'agit donc de ce que Samy Cohen appelle *la jungle des ONGs*<sup>297</sup>.

Le fait de considérer l'avènement de la société civile et des ONGs locales comme la seule lueur d'espoir en RD Congo a fait que les associations privées, congrégations religieuses et entreprises encore en état de fonctionner, tentent de se substituer à la déficience des administrations et à la décomposition de l'autorité de l'Etat.

Dans le chaos ambiant sont apparues progressivement de petites enclaves d'autosubsistance et d'auto-administrées fondées sur des solidarités régionales ou communautaires.

Jean-Marc Balencie et Arnaud de La Grange confirment la fragilisation de l'Etat par les ONGs et la société civile en RD Congo, en disant que l'apparition de ces sortes « d'oasis de stabilité » aux quatre coins du territoire devait favoriser l'émergence d'une dynamique

---

<sup>295</sup> J. Ziegler, *Op. cit.*, pp. 215-216.

<sup>296</sup> S. Brunel citée par S. Cohen, 2003, *La résistance des Etats. Les démocraties face aux défis de la mondialisation*, Seuil, Paris, p.52.

<sup>297</sup> S. Cohen, *Ibid.*, p. 51

d'*archipellisation* du pays, susceptible d'aggraver les multiples menaces sur l'unité nationale et accélérer la défaillance de l'Etat<sup>298</sup>.

Il ressort que l'émergence des ONGs locales et de la société civile, sans la compréhension, par les Congolais, de leurs sens, rôles et mission dans le processus de démocratisation, a également contribué à la défaillance de l'Etat en RD Congo. Au lieu de fonctionner comme expression de la participation citoyenne au développement national et à la gestion de la chose publique, les ONGs et la société civile congolaise ont été perçues et fonctionnent comme une alternative qui vient remplacer l'Etat dans son rôle de centre de régulation de la vie nationale. Dans cette perspective, elles ont davantage fragilisé l'Etat, montrant à la population sa défaillance et son inutilité.

#### **4.2.3. Les rébellions et les guerres cycliques**

Outre la démocratisation transcendante et l'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile, la défaillance de l'Etat en RD Congo a également comme cause principale les rébellions et les guerres cycliques que ce pays a connues depuis son accession à la souveraineté nationale le 30 juin 1960. Les pages qui suivent essaient de montrer comment l'Etat, en RD Congo, a été fragilisé par ces rébellions et guerres à répétition.

Selon Jean-Marc Balencie et Arnaud de Lagrange, dès les premiers jours de son indépendance, le Congo belge a plongé dans une longue spirale de violence politique, incitant certains analystes à forger au début des années 60 le néologisme de « *congolisation* », en référence à la situation inextricable prévalant alors dans le pays : mutinerie de la Force publique en 1960, sécession katangaise de 1960 à 1963, insurrection *muleliste* au Kwilu en 1964, rébellion des Simba au Kivu de 1964 à

---

<sup>298</sup> J.-M. Balencie et A. De Lagrange (s/dir.), 2001, « République Démocratique du Congo » in *Mondes rebelles. Guérillas, milices, groupes terroristes*, Michalon, Paris, pp.810.

1970 dans l'Est du pays, auxquelles il faut ajouter les offensives des gendarmes Katangais en 1977 et 1978 au Shaba.

Si les années 80 ont été marquées par un relatif déclin de la violence à caractère politique, un très net regain des tensions s'est produit au début des années 90. Diverses formes de violence politique sont réapparues ou se sont développées, alimentées par la déliquescence du régime Mobutu et les effets contagieux de différentes crises ayant ensanglanté la région des Grands Lacs.

La destitution de Mobutu par Laurent D. Kabila n'a que marginalement amélioré les choses. Nombre de cadres intermédiaires ont imité à leur niveau ces pratiques nocives : la corruption, la prévarication et le népotisme sont devenus des normes sociales intégrées, le cynisme est perçu comme une preuve d'intelligence, la notion d'intérêt général a disparu, le pillage des deniers publics est un réflexe spontané, l'informel est devenu la norme, tandis que l'honnêteté est assimilée à la bêtise<sup>299</sup>.

Le processus chaotique et inachevé de démocratisation, lancé dans les dernières années du régime Mobutu, s'est accompagné d'une flambée de violence. Les principales formes ont été l'insécurité latente enracinée dans le quotidien du plus grand nombre et l'expression d'une *normalité* faite de vols, de rackets, d'exactions diverses, de violence politique résultant de tensions partisans. Celles-ci ont engendré des réactions musclées, et, dans la plupart des cas, disproportionnés, des forces de sécurité sur fond de prolifération des armes à feu et d'émergence du phénomène milicien. Elles ont aussi favorisé le rôle déstabilisant les forces de sécurité *mobutistes*, faisant office de véritables « forces d'insécurité », souvent incontrôlées, l'aggravation des antagonismes ethniques ainsi que la relance des rébellions armées anti-*mobutistes* impulsées par le Rwanda et l'Ouganda, bénéficiant

---

<sup>299</sup>*Ibidem.*

d'une « caution zaïroise » à la vaste entreprise de déstabilisation du régime Mobutu engagée à partir de la fin de l'été 1996<sup>300</sup>.

Dans leur étude consacrée au mouvement politico-militaire *Mai-Mai*, Frank Van Acker et Koen Vlassenroot donnent trois justifications des guerres en RD Congo : la guerre est devenue un moyen alternatif de générer des profits, du pouvoir et de la protection<sup>301</sup>.

L'étude de Koen Vlassenroot sur l'impact des forces armées non étatiques sur la vie publique au cours de la guerre en RD Congo ainsi que sur les retombées de leur présence et leurs interactions avec les autres groupes, acteurs et institutions en terme de régulation locale montre suffisamment comment les guerres cycliques ont contribué à la défaillance de l'Etat au Congo Kinshasa. Selon lui,

*Durant les guerres congolaises (1996-2003), l'Etat a été confronté encore plus durement à de nouveaux types d'acteurs, mouvements rebelles, milices ethniques et entrepreneurs economico-militaires. Certains de ces acteurs ont simplement cherché à établir des monopoles sur des ressources locales. D'autres, en revanche, ont tenté de forger des alliances locales et transfrontalières pour mieux contrôler l'espace public local. Ils ont ainsi essayé d'installer leurs propres administrations, mécanismes de protection, systèmes de justice et structures de taxation*<sup>302</sup>.

Plutôt que de développer une référence idéologique commune qui pourrait s'inscrire dans une nouvelle tentative de construction de l'Etat, ces réseaux se trouvent ainsi mobilisés et divisés dans un processus continu de transformation sur des bases ethniques et /ou selon des considérations financières.

---

<sup>300</sup> *Ibidem*.

<sup>301</sup> F. Van Acker et K. Vlassenroot, 2001, « Les Mai-Mai et les fonctions de la violence milicienne dans l'Est du Congo » in *Politique africaine n° 04*, pp.103-116

<sup>302</sup> K. VLASSENOOT, *Op. cit.*, p.45.

A l'Est de la RD Congo, la crise politique et les guerres qui ont suivi ont créé des espaces qui ont favorisé l'émergence, à côté et en marge de l'Etat, d'autres formes de pouvoir et de régulation sociale et économique. Au cours des guerres congolaises, l'Etat a perdu sa capacité à réguler l'espace public, et s'est vu remplacé par des accords « privés » entre chefs rebelles, hommes d'affaires et autorités locales qui ont plus encore miné ses capacités régulatrices.

Non seulement les milices ont installé leurs propres administrations, tenté d'organiser des pans entiers de l'espace public et de promouvoir des dynamiques locales de développement, ou encore d'introduire des mécanismes judiciaires alternatifs, mais aussi, une fois leur contrôle militaire assuré sur un territoire donné, les autorités traditionnelles locales étaient sollicitées. Les représentants de l'Etat étant ainsi remplacés par des agents loyaux aux mouvements politico militaires, les mécanismes de régulation étaient introduits, les transactions économiques placées sous contrôle et la population mobilisée au travers des discours sur la sécurité collective. Ce qui aura pour conséquence la suspension, si pas la suppression, de l'autorité de l'Etat sur une grande partie du pays.

Selon Radio France Internationale, la spirale des guerres que venait de traverser la RD Congo, de 1996 à 2002, a directement impliqué 11 mouvements politico-militaires téléguidés par les pays voisins, membres de la région des Grands Lacs africains:

- Le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (RCD-Goma), créé en 1998. Il a été le plus important mouvement rebelle congolais. Dirigé par Arthur Zahidi Ngoma, puis par Ernest Wamba Dia Wamba, Emille Ilunga, Adolphe Onusumba et, aujourd'hui, par Azarias Ruberwa Manywa. Ce mouvement a été soutenu, sur le plan militaire, par le Rwanda, et a contrôlé pendant la guerre, entre 1998 et 2003, la province du Maniema, une partie de la province orientale, du Kasaï oriental et du Katanga, et l'ex-Kivu. Il a participé aux



négociations intercongolaises. Son chef Azarias était l'un des quatre vice-présidents du gouvernement de transition;

- Le Mouvement de Libération Congolais (MLC), dirigé par Jean-Pierre Bemba. Basé à Gbadolite, le deuxième mouvement rebelle du Congo après le RCD-Goma a eu le soutien militaire de l'Ouganda dès le début de la guerre, en 1998, et a contrôlé une partie de la province de l'Equateur. Composé d'anciens dignitaires du régime de Mobutu, il a eu comme allié le Rassemblement Congolais pour la Démocratie Nationale (RCD-N) et comme rival le RCD-ML. C'est le bras armé de ce dernier, l'APC, qui l'a empêché à deux reprises de prendre l'Ituri. J.P. Bemba fait aussi partie des quatre vice-présidents de la transition ;
- Le Rassemblement Congolais pour la Démocratie-Mouvement de Libération (RCD-ML). Connu aussi sous le nom de RCD-Kisangani, ce mouvement a été lancé en 1999 à Kampala lorsque Wamba Dia Wamba quitte le RCD-Goma. Soutenu par l'Ouganda, il avait pour aile militaire l'Armée Populaire Congolaise (APC). Il contrôlait principalement deux villes de la province du Nord-Kivu, Butembo et Beni, près de la frontière avec l'Ouganda ;
- Le Rassemblement Congolais pour la Démocratie-National (RCD-N). Basé dans le Nord de l'Ituri, ce mouvement est une dissidence du RCD-ML. Allié du MLC, il a été lui aussi soutenu militairement par l'Ouganda. En 2001 et 2002, le RCD-N a soutenu les tentatives du MLC pour prendre l'Ituri au RCD-ML ;
- Les *Mai-Mai*. Ces milices paramilitaires congolaises ont opéré, sans coordination entre elles, dans les deux provinces du Kivu. Contre la *domination tutsi* et du RCD –Goma, elles étaient surtout présentes dans le Kivu, la province du Maniema et le Katanga, aux côtés des forces gouvernementales comme des mouvements rebelles.

Au Nord-Kivu, la situation était plus confuse : *trois groupes armés différents*, liés au RCD-Goma, y ont coexisté : celui du général

ObediRwibasira, qui contrôlait l'armée supposée loyale à Kinshasa, celui officiellement chargé du maintien de l'ordre du gouverneur de la province, Eugène Serifuli, et celui des dissidents du Général Laurent Nkunda, qui a occupé Bukavu en juin 2004. Plusieurs partis-milices, à base dite *ethnique* (Lendu et Hema notamment), ont également coexisté dans la province de l'Ituri :

- L'Union des Patriotes Congolais (UPC), qui a été soutenue par l'Ouganda, puis par le Rwanda, et qui s'est opposée militairement, en 2003, au front nationaliste intégratif (NFI) ;
- Le Parti pour l'Unité et la Sauvegarde de l'Intégrité du Congo (PUSIC), qui a été soutenu par l'Ouganda ;
- Les Forces Populaires pour la Démocratie au Congo (FPDC), qui bénéficiaient du soutien de l'Ouganda ;
- Le Front Nationaliste et Intégratif (FNI), qui a eu le soutien de l'Ouganda contre l'UPC ;
- La Force Armée Populaire du Congo (FAPC), soutenue par l'Ouganda ;
- Le Front pour l'Intégration et la Paix en Ituri (FIPI), qui a constitué pendant un temps une coalition du PUSIC, du FNI et du FPDC, soutenu par l'Ouganda<sup>303</sup>.

Cette prolifération de mouvements politico-militaires et de milices montre suffisamment comment les rébellions et les guerres cycliques ont contribué à la défaillance de l'Etat en RD Congo. L'Etat, en tant que centre de régulation de la vie nationale, n'exerçait plus ou moins son pouvoir qu'à Kinshasa. Il s'en est donc suivi l'exploitation illégale des richesses congolaises et les violations des DH à grande échelle.

Malheureusement, depuis le lancement du processus de paix en 2003, l'Etat n'est toujours pas refondé en RD Congo. Plutôt que de conduire à la refondation de l'Etat à travers le rétablissement de

---

<sup>303</sup> RFI, 2004, *Afrique des Grands Lacs. Comprendre la crise*, Institut Panos Paris/MFI, sl, p. 37-39

l'autorité de l'Etat sur l'ensemble du territoire national, ce processus de paix se trouve à la base de l'internationalisation ou de la mise sous tutelle de l'Etat, contribuant paradoxalement à ne défaillance qui mérite d'être soulignée comme la quatrième cause majeure de la défaillance de l'Etat en RD Congo.

#### **4.2.4. La mise sous tutelle de la RD Congo par la communauté internationale**

La recrudescence des rébellions et des guerres avec leurs effets sur la situation des DH a atteint un niveau déplorable en RD Congo, surtout de 1998 à 2003<sup>304</sup>. Pour pallier à cette situation, la Communauté Internationale s'est impliquée dans le processus de paix dont l'aboutissement était l'engagement de la RD Congo dans une démocratie de type *power sharing*, en vue de constituer un gouvernement de transition. Pour garantir ce processus de paix, le conseil de sécurité des Nations Unies a créé, en novembre 1999, une mission de maintien de la paix en RD Congo sous le nom de la *Mission des Nations Unies pour le Congo* (MONUC), dont le déploiement a été effectif en novembre 1999 et la création du Comité International d'Accompagnement de la Transition (CIAT).

Bien qu'institués pour la consolidation de la paix, la MONUC et le CIAT ont plutôt accéléré le processus de la mise sous tutelle de l'Etat en RD Congo dont la conséquence a été l'affaiblissement de l'autorité de

---

<sup>304</sup> Il faut préciser que le processus de paix en RD Congo est parti de 1999 à 2003 : d'abord à Lusaka (en Zambie), à Pretoria (en Afrique du Sud) en passant par Addis-Abeba (Ethiopie), Gaborone (Botswana) et Sun City (Afrique du Sud). Pendant cette période de nombreux accords de paix, pilotés par la "Communauté Internationale" ont été signés par les belligérants. En novembre 1999, la MONUC sera déployée et, le 17 décembre 2002, il y a eu signature de l'accord global et inclusif, dont l'aboutissement était la mise en place d'un gouvernement constitué des mouvements politico-militaires engagés dans la guerre, l'opposition politique et le gouvernement en place fut mis en place en juin 2009.

l'Etat. C'est ce que nous essayerons de montrer dans cette section du travail.

D'entrée de jeu, il faut reconnaître que la contribution de la communauté internationale à la stabilité politique et à la construction de la paix en RD Congo est indéniable. Elle peut être résumée en quatre points essentiels :

- Grâce à l'intervention de la communauté internationale, la RD Congo est parvenue au cessez-le-feu, qui a permis l'unification du pays et l'instauration d'une *démocratietranscendantale* de type *power sharing*, à travers la formule 1+4<sup>305</sup> ;
- L'intervention de la communauté internationale a permis aux mouvements politico-militaires et aux différentes milices de passer de l'état de mouvement politico-militaire à celui de parti politique de cadre avec un leadership charismatique<sup>306</sup> ;
- Par son appui financier et logistique, la Communauté Internationale a permis à la RD Congo d'organiser les élections dites *libres, transparentes et démocratiques* ;
- La Communauté internationale a également contribué en vain à la formation d'une armée, d'une police et des services de sécurité républicains.

Cependant, dans deux de ses études, Thierry Vircoulon<sup>307</sup> montre comment l'intervention de la Communauté internationale a contribué à la défaillance de l'Etat en RD Congo. Selon lui, au nom des deux

---

<sup>305</sup> Pendant la transition allant de l'accord global et inclusif de Sun City à décembre 2006, la RD Congo était dirigée par 1 président et 4 Vice-présidents de la République.

<sup>306</sup> Signalons que jusqu'à ce jour, les partis politique congolais demeurent les partis de cadre et ne sont pas encore les partis politiques de masses.

<sup>307</sup>T.Vircoulon, 2007, « L'Etat internationalisé : Nouvelle figure de la mondialisation enAfrique », inwww.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0902\_Vircoulon\_fr.pdf, du 15 avril 2009, pp. 3-20.

T. Vircoulon, 2005, « L'ambiguïté de l'intervention internationale en République Démocratique du Congo » in *Politique africaine* n° 98, pp. 79-95.

impératifs catégoriques de la politique internationale (la globalisation démocratique et la bonne gouvernance), la RD Congo est internationalisée et sa souveraineté relève plus d'une fiction du droit public international que de la réalité. Cette internationalisation inavouée de l'Etat prend l'aspect d'une forte extraversion socio-économique et d'une mise en dépendance politique du pays vis-à-vis de la Communauté internationale.

Les transitions politiques en RD Congo, qu'il s'agisse de celle de 1990 à 1996 que de celle de 2001-à 2006, ne sont pas seulement de nouveaux exemples de la démocratie assistée, mais elles témoignent également de la supplantation de l'Etat congolais par la Communauté internationale.

L'Etat congolais étant déjà fragilisé par la démocratisation transcendantale, l'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile, ainsi que par les rébellions et les guerres cycliques, les bons offices de la communauté internationale dont le but était de sauver l'Etat congolais en sponsorisant des accords de paix et en supervisant la transition politique par des missions internationales chargées de prévenir la violence et d'organiser le retour à la démocratie (MONUC, Radio Okapi et le CIAT) ont plutôt tourné à la défaillance de l'Etat en RD Congo. Certes, la mise sous-tutelle de la RD Congo par la communauté internationale était en germe avant les accords de Sun City : trois quart du budget national était pris en charge par la Communauté internationale et le pouvoir en place évoluait dans l'orbite de grandes puissances. Mais, l'intervention de la Communauté internationale depuis les accords de Sun City a accéléré la logique de la dépendance politique et économique en l'officialisant et en la légitimant. C'est ainsi que toutes les institutions et les acteurs de la transition congolaise (gouvernement, CEI, programmes de pacification et de démocratisation, programmes de développement local, programme DDDR, salaires des fonctionnaires

ainsi que d'autres programmes) ont été financièrement pris en charge par la Communauté internationale.

Sur le plan socio-économique, la dépendance à l'égard de l'extérieur déjà forte n'a fait que s'accroître. Dans certaines villes de la RD Congo où ont été déblayées les bases de la MONUC, l'économie locale a été artificiellement stimulée par la présence internationale : locations immobilières, emplois locaux, achats de petits matériels, dépenses de vie courante, etc. ont abouti à une injection de cash qui a permis de revitaliser les commerces, mais aussi de provoquer une inflation.

La contribution de la MONUC à l'économie congolaise ne se mesure pas seulement en termes financiers, elle se comptabilise aussi en infrastructures puisque, pour ses propres besoins, la MONUC rétablit des liaisons aériennes, des voies fluviales, des pistes carrossables à travers le pays, permettant ainsi le redémarrage des échanges commerciaux et faisant d'elle la première agence de transport du pays. Cette contribution indirecte à l'économie locale s'est accompagnée de l'implantation des agences sociales des Nations Unies (PNUD, UNICEF, OMS, OCHA, etc.) et de grandes ONGs internationales (CICR, MSF, AMI, Avocats sans frontières, ACT international, NCA, PMU). A cause des salaires qu'elles accordent à leurs agents, ces ONGs internationales, par les salaires accordés à leurs agents, dépouillent la fonction publique 'Etat de toutes les compétences lassées par des rémunérations plus que dérisoires. qui préfèrent travailler avec elles que de travailler dans la fonction publique<sup>308</sup>.

Cette intervention massive de la Communauté internationale a abouti à ce que Thierry Vircoulon appelle l'*externalisation* de la prise en charge des secteurs sociaux entiers et de la prise en *charge sociale* de la population<sup>309</sup>, de sorte que c'est le conglomérat international des

---

<sup>308</sup>En RD Congo en général et au Sud-Kivu en particulier, la plupart des professeurs préfèrent travailler dans les ONGs que d'enseigner dans les universités et instituts supérieurs.

<sup>309</sup>T. Vircoulon du 15 avril 2009, *Op. cit.*, p. 12.

organismes onusiens et de grandes ONGs qui est le seul à financer les secteurs de la santé et de l'éducation en RD Congo, agissant en marge du gouvernement congolais. Croyant combler le vide laissé par l'Etat congolais en défaillance, ce conglomérat a encouragé la mise sous tutelle de la RD Congo par la Communauté internationale par le besoin biais de relais locaux, conformément à la logique de la sous-traitance.

C'est ainsi que la RD Congo est placée sous la *souveraineté contrôlée* par la Communauté internationale, qui a sponsorisé non seulement les accords de paix, mais aussi a aussi endossé le rôle de garant d'une unité nationale en péril. Cette *souveraineté contrôlée* de la RD Congo a été matérialisée par l'accord global inclusif, à travers la création d'un créant le Comité International d'Accompagnement de la Transition (CIAT), constitué formé d'ambassadeurs des pays membres du Conseil de sécurité, de ceux des pays ayant un intérêt particulier dans la transition congolaise et du plus grand bailleur institutionnel de l'époque (l'Union Européenne).

Chargé d'appuyer les efforts du gouvernement tout au long de la transition, le CIAT a aussi fragilisé l'Etat congolais en déployant son interventionnisme dans la gestion des affaires relevant exclusivement de la compétence du gouvernement congolais. Il a obligé l'Assemblée nationale à retravailler la loi électorale qu'elle avait élaborée. Il a cadré aussi le travail gouvernemental en édictant un calendrier législatif pour l'élaboration des lois sur la défense, la nationalité, les partis politiques, la décentralisation, les institutions électorales, etc.

Contrairement à ce que veut faire croire son nom, le CIAT était plus qu'un accompagnateur, il était un acteur à part entière de la transition, voire son *compas*, son *ange gardien*, son *gouvernement*.

Cette mise sous-tutelle de l'Etat en RD Congo apparaît aussi dans le processus électoral devant mettre fin à la transition : ce processus a été planifié, financé et validé par la Communauté internationale. La

commission électorale indépendante a bénéficié d'une assistance technique et financière étrangères sans laquelle elle n'aurait pu fonctionner. La MONUC a joué un rôle central dans la logistique électorale, en transportant le matériel des bureaux de vote. Les risques sécuritaires ayant abouti à la disqualification des ce que les militaires nationaux soient disqualifiés pour assurer la protection des scrutins, et cette tâche a été confiée à des puissances étrangères. :La MONUC avait demandé à ce que les forces de défense congolaises soient cantonnées, lors du vote, pendant que l'EUFOR devait s'occuper de la ville de Kinshasa et la MONUC du reste du pays.

En RD Congo, l'internationalisation de l'Etat ne s'applique pas seulement à l'économie et à la politique nationales, mais aussi aux rouages même de l'Etat, et à l'administration. Confrontée à un territoire *sans Etat*, la Communauté internationale *gouverne* le Congo, exerçant son pouvoir jusque sur la gestionpoint sécuritaire. Elle détient actuellement : avecunela plus grande opération de *peacekeeping*, en cours(avec plus de 17. 000 hommes), plus d'un milliard de dollars de budget annuel. A tout ceci, s'est ajoutée une entreprise de la reconstruction du pays.

La mise sous-tutelle de l'Etat en RDcongolais sur le plan sécuritaire s'est rendue effective par la prise en charge quasi-totale de la sécurité de la population par la communauté internationale. La présence de la MONUC dans les zones à haute insécurité, comme le Nord-Kivu, le Sud-Kivu, l'Ituri et la Province orientale, prouve à suffisance que c'est l'armée internationale qui protège la population. C'est dans cette perspective que se sont inscrites les présences des armées rwandaise et ougandaise sur le sol congolais, en janvier-février 2009, sous prétexte de participer à la traque des FDLR et de la LRA. Cette internationalisation de la sécurité nationale a fragilisé l'Etat congolais et a contribué à la méfiance et à la déconsidération du pouvoir en place par les citoyens.



Sur le plan de la reconstruction nationale, le PNUD a élaboré un scénario de refondation à minima de l'Etat congolais, en termes de remise en fonctionnement de ses bases : les forces de l'ordre, la défense nationale, la justice, le fisc, le budget. Les donateurs se sont partagé les tâches en reconstruisant chacun un morceau de cet Etat défaillant qu'est l'administration congolaise. Malheureusement, cette internationalisation de l'ingénierie étatique s'est déployée selon la philosophie et les méthodologies propres à chaque donateur : la formation des policiers congolais par les Sud-africains et/ou par les Français. Les rouages administratifs de la RD Congo s'appuient sur différentes écoles de pensée, sans grand souci de cohérence dans le transfert de savoir-faire. La RD Congo s'est ainsi retrouvée avec un Etat dont les rouages sont internationalisés, avec un grand renfort d'assistants techniques, économiques, sociaux, sécuritaires et administratifs fournis par différentes coopérations nationales, engagées dans un processus de collaboration compétitive ne cadrant pas avec ses besoins réels.

Cette « déresponsabilisation » de l'Etat congolais par les agences des Nations Unies a été dénoncée par l'ambassadeur de la RD Congo à l'ONU, dans une lettre adressée au Secrétaire générale de l'ONU et dans laquelle il trouve que qualifie le travail des agences onusiennes travaillant en RD Congo de manque de lisibilité et de visibilité. Cette critique a été confirmée par le porte-parole du gouvernement congolais en ces termes :

*C'est un point de vue qui est partagé largement par le gouvernement. Ce n'est pas une remise en cause ; c'est un appel à une amélioration. Nous accueillons avec beaucoup de satisfactions ce que les organisations qui travaillent sous la coupole des Nations Unies font. Ce que l'Ambassadeur ILEKA a tenté de démontrer c'est qu'elles peuvent faire mieux.*

*Nous demandons plus de coordination, nous demandons que le représentant spécial du Secrétaire général prenne un peu de*

*contrôle de ces structures en coordination avec le gouvernement ; parce que nous nous estimons que la collaboration avec les autorités congolaises n'est pas suffisamment fluide, il n'y a pas de centre de direction, de centre d'impulsion. Donc c'est une critique tout à fait positive et amicale que nous faisons*<sup>310</sup>.

De ce qui précède, il ressort que la *privatisation internationale* de l'Etat, le *néo-patrimonialisme* de type *sultanique* ou l'*internationalisation* de l'Etat en RD Congo par la communauté internationale a fortement contribué à la défaillance de l'Etat jusqu'à le rétrécir au point d'apparaître comme un *propriétaire absent* aux yeux de la population. Il a perdu son rôle social de haut lieu de commandement, de coercition légitime, de régulateur et d'arbitrage en vue de conduire la société vers ses objectifs fondamentaux. Ce rôle est confisqué et joué en grande partie par la Communauté internationale<sup>311</sup>.

Même si cette dernière la communauté internationale pense avoir trouvé avec *l'Etat internationalisé* le remède adapté aux Etats en faillite, point n'est besoin d'affirmer que ce phénomène cette internationalisation des Etats en faillite ne contribue qu'à la défaillance de ces derniers, qui risquent de les faire disparaître ou les faire sombrer dans l'anarchie après le retrait de la Communauté Internationale. En effet Car, la cette situation de souveraineté contrôlée est mal vécue en

---

<sup>310</sup> Ministre Congolais de communication et porte parole du gouvernement congolais, interview accordé à Radio Okapi, journal du 22 juin 2009 capté sur [www.radiookapi.net](http://www.radiookapi.net).

<sup>311</sup> Précisons que cette internationalisation de l'Etat congolais est loin de prendre fin. Le 23 décembre 2009, le conseil de sécurité des Nations Unies a adopté à l'unanimité, la résolution 1906 qui proroge le mandat de la MONUC jusqu'au 31 mai 2010, avec l'intention de le prolonger, de douze mois. Source : Emission dialogue entre Congolais capté le 18 janvier 2010 sur [www.radiookapi.net](http://www.radiookapi.net) consulté le 23 janvier 2010.

RD Congo et provoque ce que T. Vircoulon appelle la *déresponsabilisation étatique*<sup>312</sup>.

Les différentes causes majeures de la défaillance de l'Etat en RD Congo, que nous venons de présenter, justifient suffisamment la défaillance de l'Etat dans ce pays et fondent la nécessité de lad'une refondation de l'Etat si l'on veut créerfaire de la RD Congo un Etat de droit en RD Congo. La refondation de l'Etat étant un processus qui nécessite une approche participative, la partie qui suit essaie de définir le rôle que peut jouer l'Eglise dans ce processus, en sa qualité de cadre de socialisation et de membre influent de la société civile en RD Congo.

---

<sup>312</sup>T. VIRCOULON, « Ambiguïté de l'intervention internationale en République Démocratique du Congo » in *Op. cit.*, p. 87.

## **LES ROLES DE L'EGLISE DANS LA REFONDATION DE L'ETAT EN RD CONGO**

Nous l'avons déjà dit, le processus de refondation de l'Etat en RD Congo nécessite une approche participative qui puisse faire appel à l'impliquede l'élite politique congolaise, les gouvernés et les gouvernants congolais, les composantes de la société civile congolaise et de même que celles de la Communauté internationale.

Dans ce chapitre, nous essayerons de développer les rôles que l'Eglise devrait jouer pour contribuer à la refondation de l'Etat en RD Congo. Il s'agit de la socialisation politique et de la formation d'une élite éprise des cultures républicaine et démocratique.

La première section de ce chapitre esquisse la théorie de socialisation politique, les agents et cadres de socialisation politique que devrait capitaliser l'Eglise et l'objet de cette socialisation politique que devra faire l'Eglise dans le processus de refondation de l'Etat en RD Congo.

La deuxième partie présente les atouts qu'a l'Eglise et comment elle peutla manière de les capitaliser pour la formation d'une élite éprise des cultures républicaine et démocratique. Pour éviter à l'Eglise d'agir prochainement sur les effets que sur les causes de la défaillance de l'Etat en RD Congo, la partie se termine par la présentation du cadre chrétien de refondation de l'Etat en termes de Centre Interdisciplinaire de Recherches en Ethique.

Les propositions des stratégies et des plans de refondation de l'Etat en Afrique pullulent. Parmi eux, le *Cahier de propositions pour une*

*refondation de l'Etat en Afrique* établi par le Réseau Dialogues sur la Gouvernance en Afrique<sup>313</sup> est plus détaillé et propose six pistes de refondation de l'Etat en Afrique :

- Adaptation de l'Etat aux réalités socioculturelles d'Afrique ;
- Respect de la légalité et des valeurs républicaines ;
- Renforcement des capacités (éducation des citoyens, formation) ;
- Qualité des prestations ;
- Proximité des services et relation avec les acteurs ; et
- Relation Etat et partenaires extérieurs.

Cependant, ces pistes ne peuvent aboutir à la refondation de l'Etat que dans le contexte des pays dont les citoyens sont déjà épris des cultures républicaine et démocratique. Car, dans la plupart des Etats africains, en l'occurrence la RD Congo, le déficit de la culture démocratique est la cause principale de la défaillance de l'Etat. Elle met, par conséquent, en péril tous les efforts jusque-là fournis. C'est pourquoi, l'émergence de la culture démocratique est considérée comme la piste susceptible de refonder l'Etat en Afrique en général, et en RD Congo en particulier.

L'expérience de la RD Congo de 1990 à nos jours rend incontestable la nécessité de l'implication de l'Eglise dans le processus de refondation de l'Etat. Cette nécessité ressort de son double statut de cadre de socialisation encadrant la majorité de la population congolaise et de membre de la société civile congolaise. Ce double statut fait de l'Eglise un faiseur d'opinion le plus influent. Elle a été consultée en matière de décisions politiques, de planification et de mise en œuvre des projets tant au niveau local que national. Elle offre souvent de nouvelles perspectives et possède une grande expérience dans les domaines tels que le développement de la base, la protection de l'environnement, la défense des DH et la protection des groupes défavorisés.

---

<sup>313</sup> « Réseau dialogues sur la gouvernance en Afrique. Cahier de propositions pour une refondation de l'Etat en Afrique, version provisoire », inédit, juillet 2003, p.2.

Au Sud- Kivu par exemple, l'Eglise (catholique et protestante) est plus active et mieux informée sur les cas de violation des DH et sur les besoins de la population que les organes de l'Etat. Les meilleures écoles, les meilleures structures médicales, les plantations, les meilleures infrastructures et les ONGs locales fiables appartiennent à l'Eglise.

Employant des juristes qualifiés, les ONGs de promotion et de protection des DH créées par l'Eglise disposent d'un large éventail de connaissances, de données juridiques, sociales et statistiques fiables sur la situation des DH dans la Province. Elles sont le reflet d'un réel engagement de l'Eglise dans la promotion et la protection des droits des citoyens les moins pourvus. C'est pourquoi, en RD Congo en général et au Sud-Kivu en particulier, l'Eglise influence de plus en plus le gouvernement, mobilise la population à la base par le renforcement de ses institutions et accroît ses compétences jusqu'à avoir une influence sur elle que le gouvernement est souvent accusé par la population de « défaillant<sup>314</sup> ».

De ce fait, l'Eglise reste un partenaire incontournable dans le processus de refondation de l'Etat. Sans vouloir se substituer à l'Etat lui, l'Eglise (en tant que cadre de socialisation encadrant la majorité de la population et membre influent de la société civile) doit jouer, dans une perspective participative, deux principaux rôles dans le processus de refondation de l'Etat : la socialisation politique et la formation d'une élite qui incarne la culture démocratique.

---

<sup>314</sup> Sur ce plan, voir le rôle joué par l'Eglise pendant la période de l'incursion Ougando-Rwandaise à l'Est de la RD Congo ; le rôle joué par l'Eglise Congolaise pour la réussite de la transition (La commission électorale indépendante, la commission vérité et réconciliation et le Sénat ont été, pendant la transition, dirigés par les Leaders Chrétiens sans considérer autant de laïcs animateurs des ministères) ; et son rôle dans la sensibilisation pour la paix et la réussite des élections organisées en juillet et octobre 2006 dans le pays.

## 5.1. La socialisation politique

Après une brève théorie desur la socialisation politique<sup>315</sup>, cette section montre que, pour développer une culture démocratique à la base, la socialisation politique que doit faire l'Eglise en RD Congo nécessite qu'elle atteigne l'ensemble de la population. Pour ce faire, l'Eglise doit capitaliser tous les cadres et agents de socialisation présents dans le pays. En ce qui concerne son l'objet de cette socialisation politique, elle doit porter sur la forme de l'Etat et sur le système politique de la RD Congo.

Sa thématique de la socialisation politique relève de la sociologie fonctionnaliste dont les principaux représentants sont Talcott Parsons et Robert King Merton<sup>316</sup>. En tant que l'une des théories dominantes au XX<sup>ème</sup> siècle en sociologie, la sociologie fonctionnaliste appréhende les sociétés à partir des institutions assurant leur stabilité et structurant les comportements individuels au travers de rôles et de statuts<sup>317</sup>.

Selon Jean-Patrice Lacarnin, la socialisation politique recouvre l'ensemble des mécanismes et des processus de formation et de transformation des systèmes de représentations, d'opinions et d'attitudes politiques<sup>318</sup>.

---

<sup>315</sup>Il faut souligner la différence entre *l'éducation populaire*, dont traite Matthias Preiswerk, et la *socialisation politique*, dont il est question ici : alors que l'éducation populaire est une sorte d'idéologisation des citoyens pour les amener à s'opposer contre un régime ou un système politique jugé inacceptable, la socialisation politique un est processus d'information et de formation des citoyens à la forme et au système politique de leur pays, pour les amener à s'en approprier en vue de la participation citoyenne à l'émergence de la culture politique jugée bonne (cf. M. Preiswerk, 1994, *L'éducation populaire : un lieu théologique : quatre exemples boliviens*, Labor et Fides, Genève).

<sup>316</sup> Ici nous épousons l'approche de TalcottParson qui, dans sa théorie générale de l'action, dépassait les clivages disciplinaires en saisissant les relations entre personnalité, culture, système social et économie.

<sup>317</sup>[fr.wikipedia.org/wiki/Fonctionnalisme#Le\\_fonctionnalisme\\_en\\_sociologie](http://fr.wikipedia.org/wiki/Fonctionnalisme#Le_fonctionnalisme_en_sociologie) consulté le 25 mars 2009.

<sup>318</sup>J.-P-Lacarnin, « Socialisation politique : l'acteur et le contexte » in [www.acversailles.fr/ses/koid9/eco100a.htm](http://www.acversailles.fr/ses/koid9/eco100a.htm) consulté le 10 février 2009.

« France-jeune » définit la socialisation politique comme un domaine particulier qui se veut un apprentissage des valeurs politiques, notamment le sentiment d'appartenance à une nation, la légitimité d'un ordre social et de l'autorité, les modes d'organisation démocratique, l'idéal politique plus globalement. La socialisation correspond à l'acquisition d'une représentation du monde, c'est-à-dire i.e. d'une idéologie. Celle-ci Cette idéologie n'est pas innée à la naissance, étant donné qu'elle est transmise par les agents<sup>319</sup>.

Sans polémiquer, et en reconnaissant tout l'intérêt des travaux sur la socialisation politique<sup>320</sup>, la définition retenue est celle d'un *processus d'information et de formation des citoyens à la politique*. L'avantage qu'offre cette définition est que par l'information, la socialisation politique combat l'ignorance et, par la formation, elle vise le changement de comportement en matières politiques,. Ce qui la rapprochant ainsi de la définition de J.-P. Lacarnin.

Sur le plan historique, J.-P. Lacarnin pense que les travaux des pionniers sur la socialisation politique des enfants apparaissent aux USA à la fin des années 50. L'ouvrage de H. Hyman est généralement considéré comme fondateur et/ou une référence. Selon cette étude, la socialisation politique a deux finalités :

- Si l'on se place du point de vue du système social, comme l'ont fait les politistes fonctionnalistes des années 60, tels G. Almond, S. Verba et B. Powell, la socialisation politique est un mécanisme de régulation. En transmettant la culture politique, elle assure la permanence et la cohésion du système politique. La permanence ou la stabilité verticale, c'est le système politique qui, d'une génération à l'autre, se succède à lui-même sans rupture. La cohésion ou

---

<sup>319</sup> « Opinion et socialisation politique in <http://www.france-jeunes.net> - 1/1 consulté le 10 février 2009.

<sup>320</sup>J.M.Berthelot, 1982, « Réflexion sur les théories de la socialisation » in *Revue française de sociologie*, XXIII, pp. 585-604.



stabilité « horizon-tale », c'est ce qui produit à tout moment dans la société la paix civile ;

- Si l'on se place à présent du côté de l'acteur social, autrement dit de l'enfant qui découvre l'univers politique, la finalité de la socialisation politique devient son insertion dans ses différents groupes d'appartenance, via la construction de son identité politico-sociale.

Contrairement à ce que pensaient les premiers auteurs de la socialisation politique des enfants, dont la vision était extrêmement limitée, au sujet de ce qui se transmet et se construit au cours de ce processus, et pour qui être socialisé se résumait à l'adoption et à le partager de la culture politique nationale, à savoir l'ensemble des croyances et des attitudes politiques auxquelles adhèrent peu ou prou tous les citoyens d'un même pays, la réalité est toutefois plus riche, puisque la socialisation politique débouche sur la formation d'identités et des compétences.

Du côté des identités, il faut distinguer l'identité nationale de l'individu de son identité idéologique partisane. La première est héritée dans une situation de consensus. Elle correspond à la culture politique nationale dont il vient d'être fait état. Elle s'installe très tôt et trouve d'emblée sa forme définitive. La seconde est construite dans une situation de choix. En effet, la société globale n'est pas indifférenciée : il existe des cultures de classes, des cultures locales, une culture dominante, des contre-cultures, etc. Bref, il y a une coexistence entre, d'une part, un noyau dur de sentiments et d'attitudes partagés par tous et, d'autre part, des systèmes des valeurs et des normes spécifiques à tels ou tels autres groupes sociaux.

Du côté des compétences, on entend par là un ensemble d'outils conceptuels et de savoirs pratiques, qui permettent au socialisé de percevoir et de décoder le politique. Que sait-on d'elle ? : Principalement cinq choses notions fondamentales : que les enfants savent très tôt

qualifier les situations politiques, qu'ils peuvent acquérir une représentation cohérente de la vie politique sans en avoir une connaissance complète ou même exacte, qu'ils maîtrisent bien tout ce qui intéresse le niveau de la communauté et, mieux, les rôles des décideurs, que les fonctions de délibération, que la connaissance qu'ils ont d'un objet politique n'est jamais neutre. Il serait donc naïf de croire à l'ignorance politique de l'enfant<sup>321</sup>.

Philippe Perrenoud pense que la notion de socialisation a longtemps été définie par ses fonctions ou ses effets supposés : contribuer à l'intégration des nouveau-nés ou des nouveaux venus dans la société qui les accueille. L'idée que chaque individu doit, pour tenir son rôle dans la société, intérioriser certains codes, certaines valeurs, certains savoirs ne suppose nullement un apprentissage uniforme<sup>322</sup>.

Selon J.-M. Denquin, au lieu de penser la socialisation politique à travers le modèle de conditionnement (où la socialisation serait le processus par lequel les individus sont, dès leur jeune âge, contraints à adopter des modes de pensée et des comportements conformes à des stéréotypes dominants), il faut plutôt la penser à travers le modèle d'interaction, qui permet d'intégrer la notion d'adaptation, étant donné que le socialisé n'est pas passif dans la socialisation, notamment politique.

En ce qui concerne le processus de socialisation politique, il distingue deux types de socialisation, la *socialisation primaire* et la *socialisation secondaire*. Alors que la socialisation primaire est acquise dans l'enfance, alors que la socialisation secondaire s'acquiert à l'adolescence et à l'âge adulte<sup>323</sup>. Dans le processus de socialisation

---

<sup>321</sup> J.-P. L3Op. cit, in [www.acversailles.fr/ses/koid9/eco100a.htm](http://www.acversailles.fr/ses/koid9/eco100a.htm) consulté le 10 février 2009.

<sup>322</sup> P. Perrenoud, 1988, « Sous des airs savants, une notion de sens commun : la socialisation » in *Analyse des modes de socialisation. Confrontation et perspectives*, Actes de la table ronde de Lyon-4 et 5 février 1988, Institut de recherches et d'études sociologiques et ethnologiques, Paris, pp. 149-170.

<sup>323</sup> J.-M. Denquin, *Op. cit.*, pp.197-198.

politique en RD Congo, l'Eglise doit combiner les deux types de socialisation.

### **5.1.1. L'objet de la socialisation politique**

Dans le cadre de la socialisation politique, en vue de l'émergence d'une culture démocratique, le contexte de la RD Congo exige que cette socialisation politique porte sur la forme de l'Etat et sur le système politique du pays.

Selon la Constitution du 18 février 2006, la forme de l'Etat adoptée par les Congolais est la *République*, et le système politique est celui de *ladémocratie libérale décentralisée*. Le républicanisme et la démocratie étant d'origine occidentale, nous présenterons les théories du républicanisme et de la démocratie dans leur relation avec le christianisme. Nous partirons de l'expérience de l'Occident et dégagerons le rôle qu'ont joué les Eglises catholique et l'Eglise protestante dans le développement de ces théories et de l'émergence des cultures républicaine et démocratique en Occident. Le but de cette démarche est de puiser dans l'expérience occidentale pour aider l'Eglise de la RD Congo à une contribution de manière efficace à pour l'émergence des cultures républicaine et démocratique dans son pays.

#### **5.1.1.a. La forme de l'Etat en RD Congo**

Le Point 4 de l'exposé des motifs de la Constitution<sup>324</sup> congolaise du 18 février 2006 présente la *République* comme une forme de l'Etat en RD Congo. De ce fait, la socialisation politique doit premièrement porter sur la *République* car, pour que l'Etat soit refondé, tous les Congolais devraient s'appropriier les valeurs républicaines.

En tant que cadre de socialisation encadrant la majorité de la population, l'Eglise doit contribuer à l'information et à la formation des

---

<sup>324</sup>Voire la *Constitution* du 28 février 2006 disponible sur [www.glin.gov](http://www.glin.gov)

citoyens sur le républicanisme, ses valeurs et son mode de fonctionnement.

En ce qui concerne la théorie du républicanisme, Serge Audier<sup>325</sup> dit déclare que la genèse de cette l'idée républicaine remonte à l'Antiquité, où se formulent déjà certains thèmes clés du républicanisme moderne, notamment l'idéal du gouvernement de la loi. Les travaux les plus connus internationalement sur le républicanisme, (dont ceux de J.G.A. Pocok<sup>326</sup>, de Q.S. Kinner, de M. Viroli<sup>327</sup> ou de Ph. Petit<sup>328</sup>), ont surtout souligné les éléments de continuité depuis l'Antiquité (Aristote, Cicéron) jusqu'à l'époque moderne (Machiavel et Rousseau). Ils ont également mis en avant l'homogénéité et la cohérence de la pensée républicaine. Aussi, ces interprètes ont-ils établi, chacun en sa manière, un clivage entre un courant dit « libéral » et un courant dit « Républicain ».

Le mot République, de l'expression *respublica*, a un sens complexe, désignant l'« activité publique », « la communauté constituée par le peuple ». Les traducteurs anglais ou allemands ont avancé que le mot «Etat» est ce qui est inexact, la « République » n'étant pas une institution distincte des citoyens.

Les origines des idées républicaines remontent à l'Antiquité grecque, mais *respublica* n'y a pas de strict équivalent. Quand les Romains traduisent en Grec *respublica*, ils usent de l'expression *ta démosia pragmata*, « les choses du peuple ». Un équivalent Grec semble « *to koinon agathon* », le « bien commun ». La genèse de l'idée républicaine est indissociable de la naissance de la politique avec la démocratie

---

<sup>325</sup> Pour la partie historique de la *République*, nous nous référons plus à S. Audier, 2004, *Les théories de la République*, Découverte, Paris, pp. 4.

<sup>326</sup> J. G. A. Pocok, 1997, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, PUF (coll. « Léviathan »), Paris, 576 p.

<sup>327</sup> V. Maurizio, 2002, *Republicanism*, Hill and Wang, New York, 124 p.

<sup>328</sup> Ph. Petit, 2002, « Keeping Republican Freedom Simple. On a difference with Quentin Skinner », in *Political Theory*, Gallimard, Paris.

athénienne. C'est en effet en Grèce que se forme une notion de la politique comme domaine spécifique à partir du clivage entre les affaires communes (*ta koinon*) et ce qui appartient au particulier (*to idion*), dont le lieu est la famille (*oikos*). L'idée de république trouve aussi une origine lointaine dans l'idée de liberté, antithèse de la servitude<sup>329</sup>.

La source philosophique majeure du républicanisme se trouve bien davantage chez Aristote (384 av. J.C.-322 av. J.C.), qui anticipe la philosophie de la *République* en distinguant, dans *la politique* (*politika*), les régimes qui visent le « bien commun » et ceux qui sont au service du « bien particulier » des gouvernants<sup>330</sup>.

Critiquant Socrate et Platon, Aristote réfute ainsi « ceux qui croient que *chef politique, chef royal, chef de famille et maître d'esclaves* sont une seule et même notion ». Ainsi se dessinent deux grands types d'autorité, qui seront au centre du républicanisme : celle dite *despotique*, exercée par le maître (le despote) sur ses esclaves, et celle dite proprement *politique*, exercée par le chef qui gouverne (le *politicos*). Si la famille, unité de base de la cité, inclut le rapport en maître et esclave, dont l'association vise la satisfaction des besoins quotidiens, la cité est une communauté de citoyens. Le critère de citoyenneté n'est pas seulement le fait d'habiter un territoire ou de pouvoir prendre part à une action juridique, mais la *participation aux fonctions judiciaires et aux fonctions publiques en général*<sup>331</sup>.

La pratique de *rotation des charges* est au centre de cette conception de la citoyenneté en écho aux principes démocratiques grecs : le citoyen doit être à tour de rôle gouvernant et gouverné. Ceci nécessite un fort investissement dans la vie publique. Ainsi, sont exclus de la citoyenneté, non seulement les esclaves, les étrangers, les métèques, mais aussi les artisans.

---

<sup>329</sup> S. Audier, *Op. cit.*, p.7.

<sup>330</sup> Aristote, 1993, *Les politiques*, Traduction et présentation par P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, pp. 226-228.

<sup>331</sup> *Ibid.*, pp. 138-142.

Dans le livre III des *les Politiques*, Aristote avance une typologie qui nourrira la tradition républicaine. Il y a, en effet, trois types de constitutions correspondant plutôt au terme régime, selon que l'autorité souveraine est entre les mains ou bien d'un seul, ou bien du petit nombre, ou bien de la masse de citoyens. Mais, à ces critères quantitatifs (dont Aristote montre ensuite la dimension sociale) s'ajoute un critère qualitatif, entre Constitution « droite » et « déviée ». Dans le premier cas, le gouvernement a pour objet *l'intérêt commun*, alors que, dans le second, il ne vise que *l'intérêt particulier*<sup>332</sup>.

Il y a ainsi, chez Aristote, trois formes « bonnes » formes de Constitution : la monarchie, l'aristocratie et la *politeia* (ce qu'on a souvent traduit en français et en allemand par République), ou gouvernement constitutionnel comme régime « droit » de la majorité. Il distingue aussi trois formes « mauvaises » : la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie. Les interprètes et traducteurs ont souvent été intrigués par le fait qu'Aristote utilise volontairement le même mot *politica* pour désigner à la fois les diverses Constitutions et la Constitution « droite » du plus grand nombre<sup>333</sup>.

Pour Aristote ce qui importe, c'est une Constitution « droite », l'objet d'un bon régime étant le bien commun et non le bien particulier des gouvernants. Il se trouve que c'est *la politeia*, i.e.c'est-à-dire la « démocratie » dans sa forme droite, autrement dit, la « république », qui semble dans les faits, le meilleur régime. Celui-ci semble correspondre au modèle de la cité athénienne, où il n'existe pas d'hommes sans aucune mesure avec les autres, mais une attitude des citoyens capables de gouverner et d'être gouvernés alternativement, conformément à la loi. Il s'agit donc non pas d'une démocratie intégrale, mais d'une démocratie modérée, réalisant un « juste milieu » entre oligarchie et démocratie<sup>334</sup>.

---

<sup>332</sup>*Ibid.*, p. 230.

<sup>333</sup>*Ibid.*, pp. 229-230.

<sup>334</sup>Aristote, *Op.cit.*, pp.212.

La théorisation la plus élaborée du républicanisme<sup>335</sup> est celle de l'orateur et l'homme politique Cicéron (106-43 Av. JC), qui publie de *De republica* en 54, alors que la République romaine est en Crise. Cette phrase n'est pas claire !

Avec Cicéron, la République apparaît comme la « chose du peuple ». Le républicanisme romain réinvestit certaines idées grecques, en les transformant en profondeur, dans un contexte tout autre que celui de la petite démocratie athénienne. Au cœur du républicanisme romain se trouve la notion de *liberté*. Comme chez les Grecs, le statut d'homme libre s'oppose au statut d'esclave. L'idée majeure, chez Tite-Live ou Salluste, est celle du *gouvernement des lois*, opposée à l'arbitraire du pouvoir personnel. L'opposition entre gouvernement de la loi et règne monarchique arbitraire est ainsi fréquente dans le discours républicain, avec le thème de la « haine de la royauté ».

La communauté est, pour Cicéron, une République, si elle est la volonté commune du peuple, et non de telle ou telle autre faction. Le peuple doit donc avoir sa part dans le gouvernement des affaires publiques : dans la théorie romaine, le pouvoir est exercé *dans l'intérêt du peuple*, par les magistrats et le Sénat. Le républicanisme de Cicéron n'implique donc pas que le peuple prenne lui-même *directement* en charge les affaires communes. La République romaine n'est pas *démocratique* ; elle est un régime censitaire dans lequel les citoyens appartiennent à différents ordres en fonction desquels est déterminé leur degré de participation civique<sup>336</sup>.

La *respublica* est la « chose du peuple ». Cicéron désigne par « peuple », non pas une simple agrégation d'individus, mais un « groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une même loi et par une certaine communauté d'intérêts. Ainsi, au fondement de la République, se trouvent à la fois un consentement

---

<sup>335</sup> S. Audier, *Op. cit.*, pp. 10.

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

donné par chacun à la législation commune, une *communauté d'intérêts* et une sociabilité naturelle. Cicéron se démarque ainsi de la construction platonicienne de la cité dans la *République*, qui assignait à la faiblesse humaine un rôle crucial, pour rejoindre le thème aristotélicien de l'animal politique : l'homme n'as pas pour fin la solitude, mais l'inscription dans une communauté politique spécifique.

En définissant la République comme une réunion d'individus associés en vertu d'un accord sur le droit, Cicéron ne désigne pas seulement la sphère juridique, mais un accord à la fois sur le droit et un accord plus profond liant les citoyens. Quant à l'idée de « communauté d'intérêts », elle montre que la République n'implique pas le sacrifice de chacun. Les individus doivent y trouver la possibilité de réaliser leurs fins<sup>337</sup>.

Comme Polybe (environ 200-120 Av. JC), Cicéron plaide pour la « Constitution mixte », même s'il ne le rejoint pas entièrement sur l'idée d'un cycle semblable à une loi naturelle. Mais la meilleure constitution semble être celle qui, combinant les différents éléments, présente la plus grande stabilité. Il faut donc équilibrer harmonieusement des éléments de pouvoir monarchique, aristocratique et démocratique. Il se détache aussi de Polybe par sa valorisation de l'harmonie sociale.

La notion de liberté chez Cicéron, comme dans tout le discours républicain, ne désigne pas un droit inné de l'homme, mais la somme des droits civils garantis par la loi de Rome. Un des rapports de Cicéron est ici l'idée de la « loi naturelle », d'inspiration stoïcienne. Immuable et éternelle, cette loi naturelle s'impose tel un devoir de chacun. Elle ne peut être modifiée, et « ni le Sénat ni le peuple ne peuvent nous dispenser de lui obéir ». L'homme qui transgresse cette loi « s'ignore lui-même », parce qu'il a « méconnu la nature humaine », et mérite le « pire des châtements ». C'est pourquoi, parmi les qualités nécessaires

---

<sup>337</sup>Cicéron, cité par S. Audier, *Op. cit.*, p. 14.



aux gouvernants, se trouve une « connaissance profonde du droit naturel ».

Après une éclipse de près d'un millénaire, l'idée républicaine revient au centre de la pensée politique, grâce à la traduction et à la diffusion de la *République* d'Aristote au XIII<sup>ème</sup> siècle, à la redécouverte du républicanisme de Cicéron et à l'exhumation des écrits de Polybe. Certes, l'idée républicaine n'est jamais été oubliée : elle avait trouvé une reformulation chrétienne chez Augustin (354-430) puis chez Thomas d'Aquin (1227-1274). Mais c'est avec Marsile de Padoue (1275/1280-1342/1343) dans le *Défenseur de la paix* et les grands humanistes de la renaissance que les thèmes ayant trait à la « République » réapparaissent, adaptés aux cités italiennes. Abolissant le primat de *vita contemplativa*, certains humanistes défendent une idée novatrice de la *vita activa* : la vocation humaine ne consiste plus à contempler un monde hiérarchisé, mais à construire un ordre humain face à l'imprévisibilité de la « fortune »<sup>338</sup>.

Dans ce courant complexe, deux figures ont joué un rôle majeur : Coluccio Salutati (1331-1406) et Leonardo Bruni (1370-1444), respectivement secrétaire de la 1<sup>ère</sup> chancellerie de Florence, et de ses successeurs, dont les écrits exaltent la liberté des Florentins<sup>339</sup>.

Les traités de pré-renaissance valorisent la vie civique en définissant le « bon gouvernement » par son aptitude à procurer la paix, la tranquillité et la concorde aux citoyens. C'est sur Cicéron que les précurseurs du républicanisme italien s'appuient en demandant au gouvernement de placer le bien commun au-dessus de tout, et de prévenir des discordes causées par les factions.

Il s'ensuit que le républicanisme renaissant se nourrit, selon ses représentants, des deux sources : selon certains, « les humanistes civiques » renouent avec l'idéal aristotélicien de l'animal politique

---

<sup>338</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

(J.G.A. Pocock 1997-1998), alors que Q Skinner (2003) et M. Viroli (1995) soutiennent plutôt la thèse d'une source romaine.

A cette lumière, on mesure la singularité de Nicolas Machiavel (1469-1527) qui reformule le républicanisme romain, et dont le nom n'a pas toujours été lié au républicanisme, mais au « machiavélisme », à cause de son opuscule, *Le Prince* (1513). Pourtant, celui qui fut, en 1498, secrétaire de la seconde chancellerie de la République, a renouvelé, en 1512, a renouvelé le républicanisme, avec ses *discours sur la première décade de Titre-Live* (1513-1520), mais aussi *l'Art de la guerre* (1521), et surtout les *Histoires florentines* (1525). Le « réalisme » du *Prince* se retrouve dans les écrits républicains. Machiavel ne prolonge pas les thèses d'Aristote sur « l'animal politique » : selon son analyse « pessimiste », l'homme ne fait le bien que par nécessité<sup>340</sup>.

La défense des procédés violents et le rôle crucial conféré à des individus exceptionnels sont présents dans les *Discours*. Cependant, si Machiavel rompt avec la thématique classique du « meilleur régime », il avance des arguments sur la supériorité des républiques, qui visent le bien commun et la liberté des citoyens<sup>341</sup>.

Même si les interprètes divergent, (les uns, comme Skinner (2001), qui ont parfois suggéré que Machiavel reprenait le modèle de construction mixte, alors que et les autres, comme C. Lefort (1972, 1992), ont souligné de façon convaincante l'ampleur de la rupture de Machiavel avec les classiques, en particulier avec Aristote, par son refus de subordonner la politique à l'idée d'un « bon régime » impliquant une harmonie de différents éléments de la communauté.

En ce qui concerne la liberté républicaine, il n'y a pas chez Machiavel la définition philosophique de ce terme. La liberté se reconnaît à ses effets bénéfiques, en ce qu'elle protège la sûreté des

---

<sup>340</sup>*Ibid.*, p. 15.

<sup>341</sup>*Ibidem.*

citoyens, qui doivent se sentir à l'abri des agressions arbitraires de quiconque viserait leur vie et leurs biens. D'où le rôle des lois, non seulement pour défendre l'individu contre l'Etat - selon le modèle libéral - mais aussi pour le soustraire à toute influence menaçante. En outre, le mot « liberté » s'applique chez lui, comme chez les anciens, non seulement à l'individu, mais aussi aux entités collectives, telle la république, qui exige la discipline, voire le sacrifice des citoyens. Une organisation militaire dynamique requiert donc de s'appuyer sur le peuple<sup>342</sup>.

Comme Polybe (210 av. J.C-126 av. J.C.), Machiavel accorde à la religion un rôle capital. Il l'examine selon son efficacité politique, c'est-à-dire i.e. selon sa capacité à renforcer l'attachement des citoyens à la liberté commune. Car c'est à la religion païenne que Rome doit aussi sa grandeur. Le propos vise ici la religion chrétienne : si le paganisme a nourri le lien des citoyens à la cité, le christianisme lui a été fatal. Ce poids conféré à la religion se retrouvera au XVIII<sup>ème</sup> siècle, sous une autre forme, chez Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). La différence entre les deux penseurs tiendra à l'idée de « souveraineté », qui sera chez Rousseau une, indivisible et inaliénable. En cela, malgré son anti monarchianisme, Rousseau sera, à son insu, l'héritier de Jean Bodin, qui formule, dès le XVI<sup>ème</sup> siècle, une théorie de la souveraineté absolue pour fonder la monarchie. Or, cette fondation implique une réputation des théories de la « Constitution mixte », visant particulièrement Machiavel. Dans les *six livres de la République* (1576), J. Bodin précise les fondements de la théorie de la souveraineté, en tant que pouvoir politique ultime de commandement. Cette souveraineté est comprise comme absolue, perpétuelle et inaliénable. Selon sa définition, la République est un droit ???gouvernement de plusieurs ménages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine. A l'origine de la République se trouve non pas le contrat, mais la famille. Toutefois, à la

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 19.

différence du chef de famille, qui ne s'occupe que de la sphère privée, celui qui dirige la République a en charge ce qui est commun aux différentes familles composant l'Etat<sup>343</sup>. Il faut donc bien distinguer la *respublica* de *resprivata*, i.e. le « public » du « privé ». Ainsi, le terme « République », chez Bodin, ne désigne pas une forme de gouvernement opposé à la monarchie, mais bien « la chose publique ». De ce fait, la « République », qui jouit des a les préférences de Bodin, est une monarchie modérée. C'est pourquoi la République se définit comme un gouvernement « droit », qui respecte les règles de la morale et de la justice. Seul le droit gouvernement permet d'unifier les différentes familles en un seul Etat. En définissant la souveraineté par la puissance absolue de faire et de défaire la loi, Bodin semble renouer avec Machiavel.

Après son épanouissement durant la renaissance, l'idée de République trouve un prolongement en Hollande, et surtout en Grande-Bretagne, avec la révolution antimonarchique (exécution en 1649 de Charles 1<sup>er</sup>) et la proclamation par le parlement du Commonwealth, ou « République », sous le pouvoir de Cromwell (1649-1658). Ainsi se développe alors un courant républicain représenté non seulement par Marchamont Nedham (1611-1677), John Milton (1608-1674) et James Harrington (1611-1677), mais aussi par Henri Neville (1564-1674) et Algernon Sidney (1622-1683). On y retrouve les thèmes du républicanisme renaissant : valorisation de la vertu civique, défense de l'indépendance des citoyens armés. Le républicanisme prône l'éloge de la loi impersonnelle et est le garant de la liberté. La théorie de la Constitution mixte participe de ce dispositif. Ce républicanisme montre qu'un peuple perd sa liberté si, séduit par la richesse et le luxe, il déserte la vie publique, permettant à une « élite » de politiciens de monopoliser le pouvoir aux dépens du bien commun<sup>344</sup>.

---

<sup>343</sup> Sur les idées de Machiavel, Polybe et Harrington, *Ibid.*, pp. 15-26.

<sup>344</sup> *Ibid.*, p. 23.

Thomas Hobbes (1588-1679) pense qu'une République est instituée, lorsqu'un grand nombre d'hommes réalisent un accord et passent une convention ou contrat. Quel que soit le souverain, chacun fait vœux d'allégeance au souverain et passe un contrat avec chacun des autres individus, pour profiter d'une autorité commune, afin d'assurer la préservation de chacun hors de l'état de nature<sup>345</sup>. On retrouve chez Hobbes trois formes de Républiques : la monarchie, la démocratie et l'aristocratie.

Avec James Harrington (1611-1677), on peut parler du retour de Machiavel. D'origine aristocratique, Harrington redéfinit le républicanisme avec son « *utopie Oceana* » dédiée à Olivier Cromwel (1599-1658). Selon une thèse répandue, Harrington serait, à quelques différences près, un disciple de Machiavel. Pourtant, s'il s'en nourrit, il le critique également et s'en détache. Il voit en lui un partisan de la liberté républicaine et insiste à son tour sur le rôle du citoyen armé<sup>346</sup>.

Contrairement à Machiavel, pour qui les institutions sont toujours menacées de destruction, il imagine un ordre permanemment durable en permanence grâce à des mécanismes qui préviennent l'apparition d'une oligarchie. En outre, loin de prolonger la valorisation machiavélienne du conflit, comme source de la liberté républicaine, Harrington conçoit les mécanismes de la République comme un moyen de neutraliser l'influence des parties organisés. Son originalité tient aussi de à son insistance sur les conditions socioéconomiques d'un gouvernement stable : l'équilibre de la propriété, essentiellement la terre, doit garantir une société libre fondée sur les citoyens indépendants<sup>347</sup>.

Dans sa critique contre Hobbes au sujet du républicanisme, Harrington tient aussi à sa définition du *Commonwealth* comme

---

<sup>345</sup> Th. Hobbes, 1971, *Leviathan. Introduction, traduction et note de François Tricaud*, 3<sup>ème</sup> tirage 1983, Sirey, Paris, p.179.

<sup>346</sup> Audier, *Op. cit.*, p. 23.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 192.

« empire des lois ». Il semble rejoindre Aristote, qui opposait le pouvoir tyrannique de l'influence personnelle au gouvernement respectant la loi et l'intérêt public. Ce primat de la loi éclaire aussi la distinction entre « prudence antique » et « prudence moderne » : la première, incarnée par Machiavel, est l'art de gouverner par la loi et pour l'intérêt commun, tandis que la seconde, incarnée par Hobbes, est l'art d'assujettir une communauté pour les intérêts d'une minorité. L'enjeu de la critique de Hobbes est de définir deux idées opposées de la liberté : d'un côté, la définition républicaine de la liberté comme liberté par la loi et, de l'autre, la définition hobbesienne, qui insiste sur l'importance de la non-intervention de la loi<sup>348</sup>.

Montesquieu (1689-1755) joue un rôle clé dans la diffusion du modèle républicain. Il hérite de la pensée de Polybe, de Cicéron, de Machiavel, de Harrington, et surtout de Sidney, sans oublier Bolingbroke. Dans *De l'Esprit des lois*, Montesquieu distingue trois types de gouvernements : la République, la Monarchie et le Despotisme. Ceux-ci sont identifiés par deux critères : la « nature » et le « principe ». La nature est la structure du gouvernement, le nombre de détenteurs du pouvoir. Le gouvernement républicain correspond à la puissance populaire souveraine, selon deux modalités : ou bien le peuple est pris entièrement, et c'est une *démocratie*, ou bien en partie, et c'est une aristocratie.

La nature du gouvernement *monarchique* correspond au pouvoir d'un seul mais avec des lois fixes et établies. Quant au gouvernement *despotique*, il se distingue de la monarchie : un seul gouverne aussi, mais sans lois<sup>349</sup>.

A cette distinction s'ajoute un second critère, celui du « principe », à savoir le sentiment qui doit animer les hommes pour que le régime fonctionne. Ainsi, le principe de la République c'est *lavertu*, celui de la

---

<sup>348</sup>*Ibid.*, pp. 23-27.

<sup>349</sup>Montesquieu, 1979, *De l'esprit des lois I*, présentation par Victor Goldschmidt, Flammarion, Paris, pp. 143-153.

monarchie, *l'honneur*, et celui de despotisme la *crainte*. Si Montesquieu n'est pas républicain, des aspects du républicanisme se retrouvent dans sa pensée. Tandis que certains libéraux, au XIX<sup>ème</sup> siècle, définiront la liberté par opposition à la loi, Montesquieu défend l'idée de la liberté garantie par la loi, rejoignant partiellement la tradition « néo romaine » issue du républicanisme classique, notamment Cicéron. Surtout, l'influence sous-estimée de Machiavel apparaît dans la Constitution *sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). Comme Machiavel, Montesquieu pensait que les conflits et les divisions de la République romaine, loin d'avoir causé sa perte, étaient nécessaires et bénéfiques<sup>350</sup>.

Avec Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) naît le républicanisme contractuel. C'est en se référant à la République de Genève<sup>351</sup> que l'auteur du *Contrat social* (1762) redéfinit l'idée républicaine de la liberté par le gouvernement de la loi, et non des hommes : être libre consiste à obéir à la loi qui exprime la « volonté générale ». La loi impersonnelle et générale a la vocation de protéger chaque citoyen de l'arbitraire. C'est pourquoi Rousseau définit la loi comme garantie, pas contre l'Etat, mais contre les autres citoyens. A la manière d'Aristote, Rousseau définit dans *Du contrat social*, il définit la République comme un régime visant le bien commun : « j'appelle donc République tout Etat régi par des lois sous quelque forme d'administration que ce puisse être, car alors l'intérêt public gouverne et la chose publique est quelque chose. Tout gouvernement légitime est républicain<sup>352</sup> ».

---

<sup>350</sup> Montesquieu, cité par S. Audier, *Op. cit.*, pp. 26-28.

<sup>351</sup> Sur l'éloge de Rousseau sur la République de Genève, lire J.-J. Rousseau, 1996, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Précédé de Discours sur les sciences et les arts*, présentation, commentaires et notes par Gérard Mairet, Librairie générale française, Paris, pp.59-67.

<sup>352</sup> J.-J. Rousseau, 1964, *Du contrat social. Précédé de Discours sur l'économie politique et du Contrat social première version et suivi de Fragments politiques*, texte établis, présenté et annoté par Robert Derathe, Gallimard, Paris, pp. 132-133.

Contrairement à Montesquieu, Rousseau ne célèbre jamais la civilisation moderne du commerce comme facteur de paix et de liberté. Au contraire, c'est au nom de la vertu des anciens qu'il dénonce la corruption de la « civilisation ». A contre-courant des Lumières qui exaltent les bienfaits du « doux commerce », Rousseau en appelle au modèle antique de citoyenneté de Sparte et de Rome, dont la République de Genève à l'époque moderne est la meilleure incarnation. Ainsi Rousseau et Machiavel convergent-ils par leur valorisation de la notion de République.

Comme dans le républicanisme classique, la recherche du bien commun n'exige pas chez Rousseau le sacrifice des individus : si l'intérêt public exige de renoncer à la poursuite égoïste des richesses, cette priorité s'accorde avec la sécurité et le bien être de chacun. Mais une République n'est pas viable dans une société trop inégalitaire. Les disparités entre une masse misérable et une minorité riche empêchent le gouvernement de la loi.

Dans *Du contrat social*, Rousseau oppose et distingue sa méthode à celle de Montesquieu. Dans cette perspective *normative*, et non pas *descriptive*, il soutient qu'il est illégitime de fonder la société sur l'ordre naturel de la famille et sur le droit du plus fort. L'autorité politique légitime requiert donc une convention initiale. Cette convention n'est pas semblable à l'acte par lequel un peuple se donne à un roi : il faut définir la façon dont un peuple *s'institue comme peuple*. De cette manière, l'originalité de Rousseau tient à la façon dont il reformule le républicanisme dans un langage contractuel (qu'on ne trouve pas chez Machiavel) tout en rejetant les thèses des théoriciens du contrat comme Hobbes<sup>353</sup>.

Aussi la République, dit Rousseau, ne conservera-t-elle sa stabilité que par des croyances sacrées, par une « religion civile ». Il insiste

---

<sup>353</sup>Sur la pensée de Hobbes sur le contrat social, il faut lire Th. Hobbes, 1982, *Le citoyen*, présentation par Simone Goyard-Fabre, Flammarion, Paris, pp.106-110.



même sur le rôle de la religion pour nourrir la vertu des citoyens. D'où la nécessité qu'il n'y ait pas d'Eglise face à l'Etat républicain, fragilisant son autorité. Au contraire, une République doit se fonder sur une « religion civile » constituée des croyances indispensables à l'unité sociale, comme l'existence de Dieu, la providence, la vie future, mais aussi la « sainteté du contrat social et des lois<sup>354</sup> ».

Entre la déclaration de l'indépendance des treize colonies anglaises d'Amérique (juillet 1776), rédigée par le républicain Thomas Jefferson (1743-1826) et la Révolution française de 1789, l'idée de république prend une dimension inédite. Les deux révolutions ne peuvent être pensées indépendamment l'une de l'autre : la proclamation de la République en France (septembre 1792) a été vécue par les Américains, notamment Jefferson, comme une confirmation de la légitimité et de la viabilité des institutions républicaines aux Etats-Unis. Pour autant, les acteurs des deux révolutions ont souvent mesuré ce qui distingue l'expérience française de l'américaine.

La Révolution française, avec la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, consacre le double avènement de la République : alors que 1789 affirme la substitution de la souveraineté de la nation à la souveraineté monarchique, et 1792 prône par contre l'abolition de la monarchie et la naissance de la République.

Dès septembre 1789, l'ancien monarque se voit confiné au statut de chef de l'exécutif, et l'on peut parler de « République monarchique ». Même si très rares sont ceux qui avaient, dès le début, appelé ouvertement à l'abolition de la royauté dès le début, le modèle français qui s'était dessiné avant même la proclamation de 1789 diffère profondément du modèle américain.

La loi le *Chapelier* (17 juin 1791), en abolissant les corporations, affirme qu'il n'y a plus que « l'intérêt particulier de chaque individu et l'intérêt général ». De même, c'est avant la proclamation qu'apparaît la

---

<sup>354</sup> S. Audier, *Op. cit.*, p. 30-31.

devise caractérisant le modèle français : « liberté, égalité, fraternité ». Indispensablement, la proclamation du règne de la loi constitue, dès 1789, un thème dominant du républicanisme.

Cette spécificité du modèle républicain français, au regard du modèle américain, a été soulignée par Condorcet (1743-1794). Si son positionnement « Girondin<sup>355</sup> » ne résume pas l'esprit de la révolution, ses écrits présentent une conception républicaine dont l'influence sera durable, jusque sur les 'aux fondateurs de la III<sup>ème</sup> République.

Entre la déclaration de l'indépendance des treize colonies américaines (1776) et la Constitution de 1787, se met en place le modèle républicain américain. Le débat entre les artisans de l'indépendance des Etats (les « antifédéralistes ») se dénoue par la victoire des seconds, avec l'adoption de la Constitution en 1787. La légitimation de ce nouveau modèle se trouve dans le fédéralisme, constitué d'articles de James Madison (1751-1836), Alexander Hamilton (1755-1804) et John Jay (1745-1829)<sup>356</sup>.

Si le fédéralisme doit être conçu comme relevant du républicanisme, c'est parce que les travaux de Bernard Baylin et de Gordon S. Wood ont montré que la Révolution a été préparée par la multitude des pamphlets mobilisant Harrington, Sidney ou Rousseau. Les idées portent sur la nécessité du contrôle des gouvernants par les citoyens, l'exigence de la vertu civique, la corruption causée par la richesse et le luxe. Cette idéologie a ensuite généré un discours critique dans chaque Etat sur le danger que les assemblées n'échappent à la surveillance populaire<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> Girondin : groupe politique né de la révolution française, formé en 1791 autour de Brissot et réunissant plusieurs députés de la Gironde à l'assemblée législative, puis à la Convention (Vergniaud, Guadet, Gensonné, etc.). Défenseurs d'une bourgeoisie éclairée contre la vague populaire Jacobine et centralisatrice, les Girondins se heurtèrent à la Commune de Paris, qui finit par les éliminer (mai-octobre 1793).

<sup>356</sup> *Ibid.*, pp. 33-38.

<sup>357</sup> S. Audier, *Op. cit.*, pp. 28-39

Au XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'idée de « République » s'oppose encore à celle de « démocratie ». Dans le fédéralisme, la République, en tant que comme gouvernement représentatif, se distingue de la démocratie, comme démocratie directe en proie à l'instabilité. Comme chez Rousseau, le fédéralisme vise le bien commun, mais la représentation exclut l'exercice direct de la souveraineté. De ce fait, le fédéralisme est plus proche de Machiavel et de Montesquieu, chez qui la meilleure façon d'éviter les effets néfastes des factions, et de préserver le bien commun, est de créer un artifice institutionnel tel que les multiples partis en concurrence se font obstacle.

Le fédéralisme invente donc un nouveau modèle républicain, qui fait du peuple la source de légitimité de l'ensemble des institutions, tout en l'excluant de l'action politique directe. Dès lors, au cœur du républicanisme se trouve la théorie de la *Constitution*.

Le modèle américain ne serait ainsi ni « moniste » (étant donné qu'il ne confère pas tout le pouvoir aux représentants), ni « fondamentaliste » (il n'accorde pas à la *Constitution* un caractère intangible), mais « dualiste », en ce sens que dans certains cas exceptionnels, à forte mobilisation populaire, la Constitution peut être amendée, sans respecter les procédures prévues.

Condorcet (1743-1794) a médité l'exemple américain et a été lié à Thomas Paine (1713-1809), qui fut l'un des inspirateurs de la révolution américaine, plaidant pour l'indépendance et la République. Il est l'un des seuls à se prononcer pour la République en France en 1789. Contre l'idée que le roi est le seul garant, face à la tyrannie, et que la République ne convient qu'à un petit pays, Condorcet soutient que la division de la France en départements, la spécialisation des fonctions techniques, la multiplicité des journaux et l'éducation des citoyens préviendront la tyrannie<sup>358</sup>.

---

<sup>358</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

Avec Kant, la distinction entre République et démocratie, un épice dans le fédéralisme, trouve une redéfinition, peu après la Révolution française, dans la philosophie politique de Kant. Il montre qu'il ne faut pas confondre un « armistice » avec une véritable paix impliquant un cadre juridique destiné à empêcher la guerre. Kant distingue trois formes de souveraineté : l'autocratie, l'aristocratie et la démocratie. Mais il est un autre critère décisif qui concerne la *manière* dont le peuple est gouverné par son souverain, quel qu'il soit, même s'il est le peuple. Selon ce critère, de la *forme de domination*, il n'y a que deux possibilités : ou bien une forme républicaine, ou bien une forme despotique. On trouve ici une formulation de la distinction d'Aristote entre les régimes qui visent le bien commun et ceux qui ne visent que l'intérêt propre des gouvernants. Cependant Et pourtant, la conception de la République défendue par Kant n'est pas aristotélicienne, parce qu'elle ne valorise pas l'idéal athénien de la citoyenneté, qui insiste sur l'importance d'être alternativement gouvernant et gouverné. Kant est favorable au système représentatif et à la division du travail. Ainsi, pour Kant, toute République implique un système représentatif<sup>359</sup>.

Les idéaux cosmopolitiques du républicanisme kantien joueront un rôle décisif dans la formulation des conceptions républicaines au XIX<sup>ème</sup> siècle, en particulier chez les inspirateurs de la III<sup>ème</sup> République en France, comme Charles Bernard Renouvier (1815-1903) ou Jules Barni (1818-1878).

Avec les mutations postrévolutionnaires, l'idée de la République connaît de profondes transformations au XIX<sup>ème</sup> siècle. L'époque est ordonnée par le débat autour de la Révolution française et de la terreur, et autour de la question de l'organisation de cette société inédite qui a rompu d'avec les principes de l'Ancien Régime. Le deuxième enjeu pour les républicains est la « question sociale » : le développement du capitalisme et l'opposition du prolétariat à l'ordre établi sont

---

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 42.

indissociables de la naissance des théories « socialistes ». Enfin, le XIX<sup>ème</sup> siècle est celui des nationalités. L'idée révolutionnaire de la patrie est reformulée sous l'influence notamment de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), avec la conception romantique de la nation et les mouvements d'émancipation en Grèce, en Pologne, ou en Italie. Au cœur de ces mutations, les théories de la République modifient ainsi leur cadre conceptuel.

Tocqueville (1805-1859) accorde une grande importance au consensus de la République américaine, qui contraste avec les révolutions déchirant la vieille Europe. Selon lui, le modèle américain fait figure des sociétés harmonieuses ayant réussi à implanter la souveraineté populaire dans les conflits.

On retrouve chez Tocqueville un écho aux analyses de Montesquieu sur les causes de liberté de la République romaine, elles-mêmes marquées par les *Discours* de Machiavel : l'éloge de la citoyenneté active des « divisions » et des « tumultes » comme facteurs essentiels du civisme républicain. Cet écho inspire les réflexions tocquevilliennes sur la « vitalité » et « l'énergie » de la république américaine. Tocqueville se réfère d'ailleurs à Montesquieu, lorsqu'il évoque le goût des Américains pour la vie publique. Le modèle tocquevillien de citoyenneté est donc pluraliste : il accorde aux « agitations » et aux « tumultes » de la République un rôle crucial. A cet égard, le républicanisme tocquevillien conserve, par la médiation de Montesquieu, certains aspects du républicanisme conflictuel de Machiavel, malgré tout ce qui l'en sépare.

C'est dans *l'idée de l'Etat* (1895-2003) de Henry Michel (1857-1904), disciple de Charles Renouvier (1815-1903), que se trouve une des formulations les plus abouties de la théorie républicaine de l'Etat, qui prolonge en partie celle de Charles Dupont-White (1807-1878), élaborée dès le second Empire. Celui-ci a l'originalité d'être un libéral [il traduit J.S. Mill (1806-1873)] pour qui l'Etat, loin d'être un obstacle à

la liberté de l'individu, en est la meilleure garantie. Sa thèse avancée dans *l'individu et l'Etat* (1857), visant les libéraux anti-étatistes, est que la liberté individuelle et la croissance de l'Etat sont deux phénomènes indissociables. Cette problématique s'inspire de *l'Ancien régime et Révolution* de Tocqueville, même si Dupont-White ne le cite guère, parce qu'il confère à la centralisation un rôle totalement positif.

Bien que n'étant pas un vrai *républicaniste*, Dupont-White se rattache à la tradition jacobine, par la célébration de la Révolution et de l'Etat centralisé, et à tout le républicanisme, par son insistance sur les républicains<sup>360</sup>.

De cette théorie du républicanisme, l'on peut conclure que la République est une forme de l'Etat fondée sur la Constitution, et dans laquelle la souveraineté appartient au peuple qui exerce le pouvoir par l'intermédiaire de représentants élus. Cette Constitution est fondée sur trois principes dont celui des libertés (garanties à tous les membres en tant qu'hommes), celui de la soumission égale de tous à une législation commune (en tant que sujets) et celui de l'égalité de tous les citoyens.

Ainsi, le caractère républicain de l'Etat congolais ressort du fait que la Constitution de la troisième République consacre les valeurs républicaines de contrat social et de fraternité (préambule), de souveraineté du peuple (Art. 5), de participation citoyenne ( Art. 63, 64, 65 et 67), de gouvernement de la loi (Art. ), de représentativité du peuple par les élus (Art. 5), du contrôle des gouvernants par les gouvernés (exposé de motif), de la souveraineté de l'Etat (Art. 9), de l'égalité de tous devant la loi (Art. 12), de la suprématie de la Constitution (Art. 62), de rotation des charges (Art. 70), de l'Etat comme protecteur des citoyens (Art. 16), de l'accès de tous les citoyens aux richesses nationales (Art. 58) et de séparation des pouvoirs (préambule).

---

<sup>360</sup>*Ibid.*, p. 60.

En ce qui concerne le rôle que doit jouer l'Eglise dans l'émergence d'une culture républicaine, Rousseau<sup>361</sup>, parlant de la « religion civile », montrait déjà la relation entre l'Evangile et les valeurs républicaines de l'égalité et de fraternité. S. Audier le rapporte avec précision :

*Une République doit se fonder sur une religion civile constituée de croyances indispensables à l'unité sociale, comme l'existence de Dieu, la Providence, la vie future, mais aussi la sainteté du Contrat social et des lois [...] Certes, il explique à son tour la nécessité de la religion comme ciment du corps politique et souligne les effets néfaste de l'Eglise. Mais, tout en partageant la fascination du Florentin pour la vertu antique, il n'adhère pas à la religion païenne à cause de son intolérance, et manifeste son admiration pour la religion de l'Evangile, qui est « sainte, sublime, véritable en ce qu'elle reconnaît l'égalité et la fraternité de tous les hommes »<sup>362</sup>.*

Cette valorisation du christianisme, comme moyen de contrecarrer l'individualisme et le goût de bien-être, consacre fait aussi l'originalité de la conception de la République chez Tocqueville. Par le poids accordé à la religion comme condition de la liberté politique, il semble prolonger le républicanisme de Machiavel et Rousseau. Pour Tocqueville, c'est la religion chrétienne, surtout catholique et non païenne, qu'il privilégie comme facteur de cohésion sociale. La proximité avec Rousseau semble plus grande, car la « religion civile » rousseauiste intègre le message de l'Evangile<sup>363</sup>. Rousseau, en effet, souligne le rôle qu'a joué le christianisme dans la diffusion des valeurs républicaines de droit naturel et de la fraternité en disant ces termes :

*Ce que le raisonnement nous démontre à cet égard est parfaitement confirmé par les faits et pour peu qu'on remonte dans les hautes antiquités, on voit aisément que les saines idées*

---

<sup>361</sup> J.-J. Rousseau, 1964, *Op. cit.*, pp.282-291.

<sup>362</sup> S. Audier, *Op. cit.*, p. 33.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p.47.

*du droit naturel et de la fraternité commune de tous les hommes se sont rependues assez (sic) tard et ont fait des progrès si lents dans le monde qu'il n'y a que le christianisme qui les ait suffisamment généralisées*<sup>364</sup>.

Le parcours de la théorie du républicanisme que nous venons de faire montre suffisamment que l'Eglise catholique et l'Eglise protestante ont tellement beaucoup contribué à l'évolution de la notion et à l'émergence du républicanisme en Occident de sorte que les valeurs chrétiennes de liberté et de fraternité ont fini par être considérées comme le fondement de la République. C'est ce que nous voulons montrer de manière détaillée dans les paragraphes qui suivent.

Les protestants Luther comme Calvin, attachés à un certain nombre de textes bibliques dont Romains 13, se sont montrés plutôt conservateurs, sur le plan politique, et ils ont surtout interpellé les hommes à l'obéissance. Désireux de libérer l'Eglise de la tentation du pouvoir matériel, à au rebours de l'exemple donné par Rome, et ne perdant jamais l'espoir de pouvoir un jour compter sur l'appui des princes, Luther et Calvin prêchent la soumission aux autorités en place et condamnent violemment toute idée de tyrannicide.

Cependant, malgré ces prises de position, le fait même de placer au cœur de la compréhension de l'homme la réalité de la foi, c'est ouvrir le champ de la liberté de conscience avec toutes les conséquences sociopolitiques qu'elle implique.

Le second ferment favorable à l'idée républicaine, dont la Réforme était lourde de conséquence dès ses origines ???, tient au principe du sacerdoce universel conduisant à une organisation synodale de type démocratique. Face à l'ordre politique des princes, nécessaire mais passager, se profile une action politique éminemment plus noble, et qui consiste en un appel à la transformation du monde. L'éthique calviniste ouvre la voie à une nouvelle culture associant étroitement action

---

<sup>364</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, *Op. cit.*, p. 109.



politique et morale religieuse. Elle annonce autant la République de Genève, marquée par la dictature du consistoire, que la révolution puritaine guidée par l'ambition de construire sur terre une cité conforme à la Loi de Dieu. Dans ces conditions, le calvinisme prépare la « révolution des Saints » ; d'abord parce qu'il valorise la participation politique, non seulement la destruction de l'Eglise et de son pouvoir hiérarchique, mettant l'accent sur la responsabilité individuelle, et encourage les pratiques électives. Mais bien plus encore, il fait appel à la transformation du monde, qui devient source d'engagement pour tout croyant. C'est sur cette compréhension du pouvoir que l'histoire a bâti des pratiques qui allaient de la théocratie la plus rigide et la plus intolérante à la restauration, face à l'absolutisme royal, à la suprématie de la loi et du parlement. Cette dernière construction a triomphé avec le système politique issu de l'indépendance américaine, mais elle a aussi servi de fondement à la révolution puritaine anglaise et à la construction de la démocratie parlementaire britannique<sup>365</sup>.

Dans son étude sur le « droit à la résistance et réformation », J.-F. Collange<sup>366</sup> montre qu'on retrouve chez Zwingli l'idée de la souveraineté du peuple en ce sens qu'il met en avant l'idée de Contrat : *c'est le peuple qui crée le souverain et non l'inverse et cela sous certaines conditions de justice et d'équilibre.*

Cette idée de souveraineté du peuple est également présente chez Théodore De Bèze, pour qui l'origine du pouvoir réside en Dieu. Mais Dieu le confie celui-ci directement au peuple qui, à son tour, le délègue au souverain ou au magistrat :

*Je dis donc que les peuples ne sont point issus des magistrats, mais que les peuples auxquels il a plu de se laisser gouverner ou par un prince ou par quelques seigneurs choisis, sont plus anciens que leurs magistrats, et par conséquent que les peuples*

---

<sup>365</sup> M. Weber, *Op. cit.*, pp.140-141.

<sup>366</sup> J. Brutus, cité par J.-F. Collange, « Droit à la résistance et réformation », *Op. cit.*, pp. 245-255.

*ne sont pas créés pour les magistrats, mais au contraire les magistrats pour les peuples ; comme le tuteur est pour le pupille et non le pupille pour le tuteur et le berger pour le troupeau et non le troupeau pour le berger. Ainsi, le peuple n'est point pour le magistrat mais le magistrat pour le peuple*<sup>367</sup>.

Quant à la structure du pouvoir, T. De Bèze distingue trois éléments fondamentaux : le peuple, les magistrats dits « inférieurs » (tous ceux qui ont une responsabilité dans l'administration de la chose publique), et les magistrats « supérieurs » ou souverains. Or, les magistrats inférieurs ne sont pas tout simplement subordonnés de façon aveugle au souverain ; ils exercent leur pouvoir dans une manière de collégialité avec lui, et, de plus, ils sont, de plus, responsables – en fonction de la part d'autorité qu'ils détiennent – devant le peuple et devant Dieu. Quand ces conditions ne sont plus remplies, il convient aux magistrats inférieurs de les rétablir. Aussi bien la souveraineté dernière réside-t-elle bien dans le peuple qui a la possibilité de s'exprimer par le biais des « États » (généraux), dont Bèze démontre longuement qu'ils existent, sous une forme ou sous une autre, de tout et dans tous les pays. Il est donc nécessaire à la bonne marche d'un pays que ces États soient régulièrement convoqués, et qu'ils exercent un pouvoir réel. Dans le cas où les souverains magistrats se détournent de bonnes lois et conditions qu'ils ont jurées, et qu'ils se rendent manifestement tyrans manifestes et ne donnent lieu à aucun meilleur conseil juste, alors il est alors permis aux magistrats inférieurs de pourvoir à soi ??? et à ceux qu'ils ont en charge, de lui résister énergiquement à ce tyran manifeste.

Dans *Vindiciae contra Tyrannos* (1574 ou 1581) (De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince), Junius Brutus adopte la même succession que Bèze : le pouvoir vient de Dieu qui le confie au peuple, qui, à son tour, le confie au prince. On trouve

---

<sup>367</sup> J.-F. Collange, « Théodore de Bèze et la modernité : du droit des Magistrats sur leurs sujets » in *Religion et État en Europe du XVI<sup>ème</sup> au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Actes du colloque Strasbourg-Poznan 1983*, Strasbourg, 1985, pp. 23-44.

aussi la distinction entre magistrats supérieurs et magistrats inférieurs, de même que l'évocation des deux principes, qui constituent sont aule fondement de la loi et doivent en assurent la régulation, à savoir la piété et la charité. Mais, plus clairement que Bèze, Junius insiste sur la réalité de l'alliance ou contrat qui lie Dieu et le peuple d'une part, le prince et ses sujets de l'autre. Or, l'armature d'une telle alliance n'est autre que le respect de la loi. Cela dit, le roi est sujet de la loi et la loi ne dépend pas de lui. D'où, encore, à une longue discussion pour savoir s'il peut créer des lois nouvelles, et si l'on réplique que ce n'est chose convenable à la majesté des rois d'avoir leur volonté bridée par des lois, Junius pense qu'il n'y a rien de plus royal que de réprimer sa convoitise par le bien des lois<sup>368</sup>.

On retrouve chez les monarchomaques (Théodore DeBèze et Junius Brutus) les principes chers au républicanisme : le concept du contrat social, de la souveraineté du peuple, de la participation du citoyen à la gestion de la chose publique, de la représentation du peuple par les élus, du gouvernement de la loi et du contrôle des gouvernants par les gouvernés. C'est à partir de là, et avec plus de deux siècles d'avance, que l'on peut dire que le protestantisme nous donna la République, l'idée, la chose et le mot<sup>369</sup>.

En France, l'idée républicaine s'est développée selon une spécificité purement nationale, à l'opposé de la situation Outre Atlantique, où un christianisme aux multiples facettes a trouvé dans la démocratie la garantie de sa liberté. Le principe « une foi, une loi, un roi » a marqué son influence sur les consciences de l'hexagone au point de d'avoir façonné une culture politique française aux antipodes de celle à l'honneur dans les pays anglo-saxons. Il s'agit du Un facteur non négligeable d'incompréhension entre les deux peuples, rendu évident par

---

<sup>368</sup> J. Brutus cité par J.-F. Collange, « Droit à la résistance et réformation » in *Op. cit.*, pp. 252-253. Le nom de Junius Brutus est ici pris comme le pseudonyme attribué à Philippe Duplessis-Mornay.

<sup>369</sup> F. Dermange, *Op. cit.*, p. 934.

Alexis de Tocqueville, dans son *De la démocratie en Amérique*, écrit dans la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, à une époque où les principes politiques issus du Nouveau Monde étaient quasiment inconnus de ce côté de l'Atlantique. Les partisans de la république conceptions républicaines éprouvaient quelques difficultés à se séparer des principes issus de l'Ancien Régime. L'Etat et l'Eglise catholique ont très longtemps fait cause commune au point de façonner une identité nationale aux couleurs de l'Eglise chrétienne majoritaire. Et le sacre du roi à Reims constituait un quasi-sacrement, consacrant l'alliance du trône et de l'autel<sup>370</sup>.

Un penseur comme Joseph De Maistre (1753-1821) représente bien cette résistance aux conceptions issues de la Révolution française, remettant sérieusement en cause la conception d'une Eglise romaine, ciment de la France. Pour De Maistre, il ne s'agit pas seulement de réaffirmer l'origine divine du pouvoir politique – sujet partagé par Luther et Calvin - mais de rejeter toute idée du contrat social (Rousseau) ou de souveraineté populaire. Selon lui, le corps social a besoin d'une base religieuse afin d'assurer l'union traditionnelle de l'Etat et de la religion, comme dans la chrétienté médiévale. Cette base religieuse s'affirme alors comme modèle vers lequel il faut tendre, afin de retrouver cet équilibre rompu par les années de révolution, contre le pouvoir institué par Dieu. De Mestre a recours à la papauté pour sceller cette union intime entre l'ordre religieux et l'ordre politique. A la différence de Bossuet, pour qui doit exister une indépendance entre l'Etat national et l'Eglise romaine représentée par le Pape doit exister, De Maistre plaide pour une restauration de l'union étroite entre la société française et le christianisme. Cela signifie une union entre le pouvoir politique et l'autorité pontificale.

---

<sup>370</sup> Rémy Hebding, 2006, *Le protestantisme et la politique. Loi et dissidence*, Labor et Fides, Genève, p.23.

Il n'est donc pas étonnant qu'en France, le combat républicain se soit vite identifié au combat contre l'Eglise catholique. L'Eglise dominante, pourvoyeuse de ce discours, s'est ainsi présentée comme la cible privilégiée des partisans de la République. Un tel rapport de force explique pourquoi les élites catholiques n'étaient pas très disposées à accorder leur soutien au régime républicain, constitué dans la deuxième partie du XIX<sup>ème</sup> siècle.

Cette séparation forcée entre le pouvoir politique et l'Eglise catholique a permis aux protestants de jouer un rôle prépondérant dans la France du XIX<sup>ème</sup> siècle. Ils ont longuement occupé le terrain en se montrant les artisans de cette République naissante. Tout les y prédisposait : la reconnaissance à l'égard d'un régime disposé à leur réserver une place dans la société et l'adéquation entre le fonctionnement interne de leur Eglise et l'avènement de la démocratie. Car, si les protestants ont toujours été loyalistes sous l'Ancien Régime, ils ont toujours vécu entre eux, selon le principe du sacerdoce universel des croyants. Ils mettaient ainsi directement en cause, dans leur vécu ecclésial, le pouvoir clérical et son « monopole des âmes ». L'examen libre et personnel de la Bible renforçait l'autonomie du croyant contre un clergé jugé seul et unique détenteur de l'interprétation des textes. Autant d'éléments convergeants, qui indirectement à précipitèrent indirectement l'évolution vers l'Etat républicain moderne.

Sous le régime de Louis-Philippe (1773-1850), les protestants se sentirent reconnus, ceci d'autant plus que l'Eglise catholique émit de sérieuses réserves à l'égard d'un gouvernement professant un anticléricalisme quelque peu novateur. On dit du nouveau roi proche des huguenots. Des personnalités protestantes comme Benjamin Constant (1764-1830), Georges Cuvier (1769-1832) ou François Guizot (1787-1874) n'hésitèrent pas à manifester leur adhésion à cette monarchie bourgeoise qui avait ayant décrété le catholicisme comme « la religion de la majorité des Français », et non plus, comme précédemment, la

religion de l'Etat. C'est le règne de la bourgeoisie triomphante, qui se voit confrontée dans ses initiatives en faveur du développement économique de la France. Et la bourgeoisie protestante est avant tout libérale. Elle se sent donc directement en accord avec un régime favorable à cette politique. Il paraît raisonnable de voir aussi l'influence de la doctrine du sacerdoce universel<sup>371</sup>. Il n'est donc pas étonnant de voir les paysans protestants opter presque spontanément pour les valeurs républicaines. Ils y voient une concordance manifeste avec leurs intérêts socio-économiques, mais aussi avec leur appartenance confessionnelle.

La crainte d'une résurgence de l'alliance du trône et de l'autel agit toujours dans l'imaginaire huguenot. Il est le facteur le plus déterminant de l'opinion protestante. C'est la crainte de la puissance politique de la hiérarchie de l'Eglise romaine. Leurs contemporains les considèrent comme des « orléanistes » ou des « libéraux », termes pratiquement synonymes à l'époque. Des idées comme la liberté de la presse ou le parlementarisme trouvent chez les protestants un écho favorable. Ce n'est pas un hasard ! Un principe religieux comme celui du libre examen - lecture inspirée de l'Évangile – se voit aisément transporté dans le domaine politique : il incline directement en faveur des aspirations libérales des forces vives de la société française de cette époque.

Les protestants occupent une place particulière dans ce conflit des deux Frances, caractéristiques du XIX<sup>ème</sup> siècle et de l'avènement de la III<sup>ème</sup> République. Tout les prédispose à grossir les rangs du camp laïc et républicain. Il existe une adéquation certaine entre la liberté d'expression et l'appel à la responsabilité au sein des Eglises et ces mêmes formes d'existence politique appelées à être pratiquées dans l'assemblée de la société<sup>372</sup>. La détermination des protestants en faveur des idées républicaines ne se réduit pas à un rejet du cléricisme incarné superbement par la hiérarchie romaine. Comme le souligne André

---

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>372</sup> *Ibid.*, pp. 29-32.

Encreve, c'est dans le but de défendre leur Eglise que les protestants se dressent contre le pouvoir politique de l'Eglise catholique. Leur rencontre avec les anticléricaux d'origine catholique est donc liée aux circonstances.

En se rangeant résolument dans le camp laïc, le protestantisme a offert à l'opinion publique une image progressiste, en connexion avec les idées républicaines d'émancipation de l'individu des tutelles traditionnelles, particulièrement en particuliers religieuses. Les protestants ont d'ailleurs joué un rôle non négligeable dans l'instauration de cette République laïque. La création de l'école publique dans les années 1880 doit beaucoup à plusieurs conseillers protestants, dont Jules Ferry (1832-1893) : Ferdinand Buisson (1841-1932), Jules Steeg (1836-1898) et Félix Pecaut (1828-1898). Il y a donc partie liée entre les idées nouvelles et un protestantisme prompt à établir des alliances avec les groupes extérieurs au cercle religieux traditionnel. Il s'engage directement dans les débats au cœur de la société civile et évite ainsi d'être assimilé à l'Eglise majoritaire<sup>373</sup>. Leur désir d'accompagner la société dans son évolution vers la modernité conduit cependant les protestants à adhérer à une mesure visant à tourner la page de l'Ancien Régime.

Dans cette situation, les catholiques jugeaient les protestants responsables du recul de la religion suite à la division de l'Europe en confessions chrétiennes différentes après la Réforme du XVIème siècle.

En Suède, Ingun Montgomery montre que la libération nationale est liée à la doctrine de la Réforme dans le domaine de la propagande et de la politique, et elle devient le point de départ d'un nouveau sentiment des valeurs pleinement sous le règne de Gustav II Adolf (1598-1632)<sup>374</sup>.

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>374</sup> I. Montgomery, 1983, « La Réforme en Suède, une libération nationale et politique » in *RHPR*, pp.113-124.

Selon Frédéric Lambert<sup>375</sup>, les ultras royalistes<sup>376</sup> opposent à la révolution stigmatisée le contre-modèle d'une monarchie chrétienne idéalisée. Les libéraux affichent la ferme volonté de préserver l'héritage modéré de 1789 des excès sanguinaires de la terreur, pour considérer la révolution comme définitivement terminée. Les premiers socialistes appellent à renouer la chaîne des révolutions par l'instauration d'une République démocratique et sociale, destinée à surmonter la crainte contradictoire entre l'égalité promise par la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen et la misère qui accable le peuple. Dès la restauration, la position de Lamennais (1781-1853) transcende ces clivages. Si la révolution éloigne l'Eglise du pouvoir et du peuple dans un pays déchristianisé, elle lui offre le moyen de renaître avec plus de force. La perte de ses droits régaliens conduit le catholicisme à se purifier à la source de l'Eglise primitive, en abandonnant les fastes du pouvoir pour partager les souffrances des parias.

Sur le plan politique, le rétablissement de la primauté de l'Eglise passe par l'utilisation des principes de 1789, des libertés révélées sur les ruines de la monarchie.

Pour les catholiques, le royaume de Dieu sur terre s'accomplirait sous la forme de la République démocratique et sociale, à condition que l'universalité du droit du suffrage par laquelle le peuple recouvrira ses libertés et l'abolition de l'esclavage des prolétariats soient respectées.

---

<sup>375</sup> F. Lambert, 2001, *Théologie de la République. Lamennais, prophète et législateur*, Harmattan, Paris, pp. 44-45.

<sup>376</sup> Les Ultra-royalistes : couramment nommés Ultras, forment la force politique prépondérante au cours de la Restauration (1814-1830). Son influence décroît pendant la Monarchie de Juillet (1830-1848), mais subsiste jusqu'en 1879. Ils prônent un retour à l'Ancien Régime, un renforcement de la noblesse, et un pouvoir autoritaire au roi. Comme le régime de la Restauration, ils s'opposent aux idées libérales, républicaines, et démocrates. Les ultras sont même plus extrêmes que Louis XVIII lors du rétablissement de la monarchie. Louis XVIII a en effet dû tempérer la « restauration » de l'Ancien Régime pour qu'elle puisse être acceptable par la population. Les ultras se présentent alors comme « plus royalistes que le roi ». À ce titre l'arrivée au pouvoir de Charles X en 1824 satisfait parfaitement ce courant.



Mais, à la différence des utopistes de l'époque, qui imaginent une communauté idéale sans se préoccuper de ses modalités d'accès, Lamennais développe une véritable réflexion politique, en prônant une transformation de la société dans son ensemble plutôt que la création des micro-communautés en marge d'une société jugée irréformable sans délais. Sous la monarchie de juillet, il est proclamé apôtre de la République. Choisi comme avocat par les Canuts de Lyon, lors du procès d'avril 1834, il figure même à son insu, aux côtés de Barbes et de Blanqui, sur la liste des membres du gouvernement provisoire chargé de prendre en main le pays, après la tentative d'insurrection du 12 mai 1839.

L'influence du prophétisme évangélique des Paroles d'un croyant de Lamennais a pénétré la nouvelle génération républicaine jusqu'à embrasser la révolution de février 1848, traversée par un véritable souffle religieux.

Ainsi, ce ne sont ni le discrédit qui frappe l'Eglise ni la réappropriation de la parole évangélique, qui l'a activement inspirée, qui marquent l'originalité de Lamennais dans le camp républicain, mais c'est plutôt la constante alliance entre le politique et la théologie, alliance mobilisée au service de l'affranchissement du peuple. Ce que l'ultra réclamait sous la restauration au profit du roi, Lamennais l'exige désormais en faveur du peuple : le pouvoir est un, essentiellement un.

Opposé aux théories d'équilibre des pouvoirs, il prône, en 1848, la subordination de l'exécutif au législatif, sans pour autant concentrer l'ensemble du pouvoir entre les mains d'un seul organe. La pensée lamennaisienne, irréductible à l'importation d'éléments clefs du christianisme, pose les jalons d'une véritable théologie de la libération, qui aborde les questions du mal, du péché originel, de la grâce et du surnaturel, en vue de justifier un engagement chrétien dans la société civile. La foi en espace supraterrrestre de félicité parfaite ne détourne pas l'homme de l'action, car le christianisme appelle à changer le monde, et

non à changer de monde. Et si la théologie ne se conçoit pas sans ces prolongements politiques, la politique prend sa source du théocentrisme. On retrouve donc chez Lamennais la notion de l'Evangile comme ciment de la République de Rousseau<sup>377</sup>.

L'Expérience de l'Eglise (catholique et protestante) en Occident montre que l'Eglise en RD Congo a un rôle à jouer dans l'appropriation des valeurs et principes républicains par les Congolais, en vue de l'émergence de lad'unculture républicaine dans le pays. En tant que cadre de socialisation qui encadre la majorité de la copulation population congolaise, l'Eglise (catholique et protestante) doit aider les citoyens à comprendre qu'est-ce qu'ce qu'est une République, quelles sont ses valeurs et son fonctionnement comment fonctionne-t-elle.

On ne peut donc parler d'une République que lorsque les principes du contrat social, de fraternité, de souveraineté du peuple, de participation citoyenne à la gestion de la République, du gouvernement de la loi, de représentation du peuple par les élus, du contrôle des gouvernants par les gouvernés et de suprématie de la Constitution sont reconnus et respectés par tous.

Si la forme de l'Etat est le premier objet de la socialisation juridique que doit faire l'Eglise en RD Congo, le second objet de cette socialisation politique est le système politique du pays. Nous annonçons déjà que la démocratie libérale décentralisée est le système politique de la RD Congo. La section qui suit essaie de montrer comment doit se faire la socialisation politique des Congolais sur la démocratie libérale décentralisée.

#### ***5.1.1.b. Le système politique de la RD Congo***

Nous avons suffisamment montré comment la démocratisation transcendante est source des crises sociales et des conflits politiques en RD Congo. Nous avons expliqué cette situation par le déficit d'une

---

<sup>377</sup> J, Lambert, *Op. cit.*, pp. 200-201.

culture démocratique à la base où la population éprouve des difficultés à consommer la démocratie. Pour remédier à cette situation, l'Eglise doit procéder à une socialisation politique sur la démocratie et la décentralisation. Le but de cette socialisation est de permettre aux Congolais, non seulement de comprendre ce que sont la démocratie et la décentralisation, mais aussi leurs valeurs et modes de fonctionnement en vue de s'approprier la participation citoyenne comme culture politique.

Parce qu'il s'agit d'une socialisation politique que doit faire l'Eglise, nous commencerons par présenter les théories de la démocratie libérale et de la décentralisation dans leur relation avec le christianisme ; ensuite, la démocratie étant aussi venue de l'Occident, nous montrerons le rôle qu'a joué l'Eglise (catholique et protestante) occidentale dans le processus de l'enracinement de la culture démocratique en Occident ; et, à partir de cette expérience, nous montrerons comment l'Eglise de la RD Congo peut aussi contribuer à l'émergence de la culture démocratique dans son pays.

Selon les articles 1 et 3 de la Constitution du 18 février 2006, ainsi que l'article 9 de la loi électorale<sup>378</sup> de la RD Congo, la Démocratie libérale décentralisée est le système politique adopté dans la troisième République.

Célestin Tagou pense qu'une démocratie est libérale lorsque tous les citoyens sont libres de se présenter comme candidats à la quête du pouvoir. C'est pourquoi elle est dite une démocratie de type « one man one vote », à l'opposé de la démocratie rotative et la démocratie de partage de pouvoir entre le groupe stratégique et le groupe conflictuel<sup>379</sup>.

---

<sup>378</sup> La Loi électorale de la RD Congo disponible sur [www.glin.gov](http://www.glin.gov).

<sup>379</sup> C. Tagou, « Démocratie rotative comme un modèle de régulation de l'accès au pouvoir pour le maintien de la paix et pour le développement », Conférence animée à l'Université Protestante d'Afrique Centrale, Yaoundé, avril 2007.

Précisons que dans sa conférence C. Tagou distingue trois sortes de démocratie : *La démocratie rotative* entre le groupe stratégique et le groupe conflictuel (qui renvoie à un modèle de démocratie dans lequel

M. Dubost souligne que beaucoup d'Etats africains vont de soubresaut en soubresaut, de putsch en rébellion, parce qu'ils n'ont pas une justice et un Etat puissant pour garantir le droit<sup>380</sup>. De ce fait l'Eglise doit, pour contribuer de manière efficace à la refondation de l'Etat en RD Congo, informer et former la population sur la démocratie libérale et la décentralisation.

En ce qui concerne la démocratie comme système politique, LamBidjek enseigne que c'est à Athènes que naquit le concept de la démocratie, lorsque les conquérants romains appelèrent par la suite la Grèce *polis* ou ville, Etat.

L'Agora, place publique, ou place du marché, constituait le cœur même de toute l'activité économique-sociale de la polis. ;Là le *polis* ou le citoyen (seuls les hommes) nés dans la polis se livraient chaque jour à des débats publics, souvent animés, sur d'urgentes questions politiques utiles à la *polis* ; il s'y déroulait aussi des procès publics aux procédures complexes.

Dès le Vème siècle av. J.C., Athènes devint le centre du monde grec faisant de son agora le grand forum des idées du monde. Fortement peuplée, Athènes pratiquait une forme radicale de la démocratie. Elle était divisée en dix sections sociopolitiques définies de manière à établir et à maintenir les pouvoirs locaux. Les athéniens fondèrent leurs principales institutions : législative et exécutive (une assemblée et une cours suprême) se réunissant toutes deux sur l'agora.

De 455 à 422 av. JC, un homme, Périclès, domine la vie politique latine. Il symbolise l'apogée de la cité au Vème siècle, dit le siècle dit de Périclès (495 av. J.C.- 425 av. J.C.). Il a reçu de son maître Anaxagore

---

l'élément de groupe et ici groupe ethnique constitue un important critère de participation au niveau de l'accès au pouvoir politique et plus précisément au niveau de l'exécutif), la *démocratie du type Power sharing* (ou de partage de pouvoir) et la *démocratie libérale* du type « *one man, one vote* ».

<sup>380</sup> M. Dubost, *Op. cit.*, p.188.

(500-428av. JC.) une profonde formation rationaliste dotée d'une culture très poussée et d'orateur très remarquable, qui sait s'imposer au peuple par sa probité et ses arguments raisonnables et persuasifs. Son calme imposa le fait surnommé olympien. Son idéal est d'assurer à tous les citoyens la vie la plus juste, la plus libre, par le développement et le bon fonctionnement de la démocratie. Non seulement que la démocratie grecque a pour base la souveraine puissance du peuple en corps, mais elle préfigure aussi les trois autres principes de liberté, d'égalité et de la majorité, selon lesquels s'exerce aujourd'hui le pouvoir du nombre.

Chez les Grecs, l'égalité et la liberté se confondent en un seul mot, Isegoria, qui est le droit égal de prendre la parole dans l'assemblée ; car, avec la démocratie antique, il y a peu de places pour l'écrit, l'essentiel étant dans le discours. La souveraineté, disait-on, revient à la parole éloquente. La démocratie antique remet la décision à la majorité. Lorsque le débat se prolonge, lorsque les facultés réciproques de conviction seront épuisées, il faut trancher par la voie de vote pour chercher la majorité<sup>381</sup>.

Depuis Platon (dans *La République* et dans *Les lois*), la philosophie s'est interrogée sur ce qui fonde la nécessité de la vie humaine en société et sur la forme la meilleure des institutions de la vie publique. Deux positions s'affrontent sur la question du fondement du lien social et demeurent présentes dans le débat actuel :

- La position des Sophistes, centrée déjà sur le droit de la personne contre l'arbitraire des systèmes aristocratiques ou oligarchiques et l'usage oppresseur de la coutume telle que celle-ci pouvait être pratiquée dans ces régimes,. Ils revendiquent le droit de chacun de participer à la délibération qui établit les lois,(celles-ci devront être désormais écrites et promulguées publiquement). Par là, ils posent les bases du régime démocratique, en référence à l'évolution de la

---

<sup>381</sup>LamBidjek, Introduction au droit, cours inédit dispensé en première année de Licence FSSR, l'UPAC, 2006-2007.

cité d'Athènes. Les Sophistes développent également la théorie du contrat, pour rendre compte de la formation des communautés politiques. Cette théorie sera reprise plus tard par J. Locke (1632-1704), D. Hume (1711-1776) puis J.-J. Rousseau ; et

- Connaissant l'enseignement des Sophistes, Aristote fonde sa réflexion politique à partir de l'importance accordée à la nature de l'homme, notion chère aux Sophistes. Il est aussi familier à l'enseignement de Platon, qui insiste sur la vertu de justice dans l'individu pour assumer le primat de la raison sur les passions et la droiture des relations sociales. Le concept de la nature humaine reçoit ainsi une détermination spécifique et qualifie la personne dans son rapport aux autres dans l'Etat. Pour Platon, une société sera juste dans la mesure où tous ses membres seraient justes. Il a dû projeter le gouvernement d'une oligarchie des philosophes, seuls capables de s'élever à la sagesse et à la justice requise à l'exercice du pouvoir politique. Projet paraît bien naïf, en face des forces sociales que représentaient les militaires et les riches marchands ou propriétaires fonciers qui avaient une toute autre vue sur les enjeux politiques et économiques de la cité.

Aristote critiquera Platon, en montrant que les conditions d'une communauté juste ne reposent, ce n'est pas d'abord sur la vertu personnelle des individus, mais sur la justice des institutions organisant la vie publique. Aristote étudie également les différentes formes de Constitutions et de gouvernements politiques de la Grèce, et en distingue trois types principaux : la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. La pensée d'Aristote fonde la préférence à organiser la société en démocratie, grâce à la clarification et à l'approfondissement du concept de *justice* menés au livre V de *l'Ethique à Nicomaque*. Il rend compte et articule *l'unité* (ordre de la cité/paix), *la liberté*, *l'égalité* et *la participation* (solidarité réciproque) comme valeurs anthropologiques et éthiques de la vie politique. Ces valeurs fondent le

droit de la personne, appelant reconnaissance et garantie dans la vie politique<sup>382</sup>.

S'appliquant à un régime politique, Cécile De Lannoy pense que la démocratie implique, au sens littéral, que ce soit le peuple qui exerce directement le pouvoir de commandement au sein de la société. Idée que confirme l'étymologie grecque de ce mot, formé à partir de *demos*, le peuple, et *kretein*, gouverner. La démocratie est donc « gouvernement du peuple pour et par le peuple », comme il est de la tradition d'ajouter, et s'oppose à la monarchie ou gouvernement d'un seul.

Si le XIX<sup>ème</sup> siècle a été le siècle du progrès, avec le développement moderne de l'esprit scientifique et la révolution industrielle, le XX<sup>ème</sup> siècle, après la seconde guerre mondiale, a été caractérisé par l'aspiration des peuples à la liberté et à la démocratie. Celle-ci apparaît comme le régime politique le plus adapté à la reconnaissance et à la mise en œuvre des DH, de chaque être humain, tel que le proclame la DUDH du 10 décembre 1948.

La définition la plus utilisée pour la démocratie est celle d'Abraham Lincoln (1809-1868) (Gettysburg 1863) pendant la guerre de sécession : *la démocratie est le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple*. Dans la démocratie, les décisions politiques ne sont légitimes que si elles reposent sur l'expression de la volonté de tous les citoyens. Réciproquement, tous les citoyens sont engagés de la même manière par la volonté du peuple exprimée publiquement, dans le cadre de la Constitution et des lois librement établies en vue de l'intérêt général ou du bien commun. Les membres de la société ont à respecter la décision de la majorité, même en ce qui les concerne. A l'inverse, la majorité doit prendre en compte l'ensemble de la société, en particulier les droits légitimes des minorités, fondés sur les DH fondamentaux des groupes concernés.

---

<sup>382</sup> AntoGavric Op, 2006, *Théologien dans le dialogue social. Ecrits de Roger Berthouzoz Op présentés par AntoGavric Op*, Academic Press, Fribourg, p. 268 – 270.

De façon générale, le but de l'organisation politique de la société démocratique est d'assurer à chacun de ses membres légitimes, dans la coopération sociale, la réalisation de soi et de son aspiration au bonheur, suivant les exigences de la justice et la visée de la paix<sup>383</sup>.

Prise de nos jours comme unique mode de gouvernement acceptable, la démocratie n'a pas toujours eu bonne compréhension en Afrique. Elle a même été longtemps perçue de façon négative sous l'Antiquité comme une variété de la tyrannie puis, jusqu'au début du XIX<sup>ème</sup> siècle, comme l'antichambre d'une révolution destructrice. Si Platon y voyait le règne d'une populace prompte aux débordements, et prête à s'abandonner aux mains d'un tyran, Aristote se représentait la démocratie comme un régime aristocratique sensible aux attentes populaires mais restreint. Deux millénaires plus tard, à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'idée de démocratie a resurgi de ses cendres en portant toujours les stigmates de ses préventions antiques.

Les pères fondateurs de la Constitution américaine la reconnaissaient à la fois comme un élément de leur culture classique, et comme un modèle périmé, ou mieux comme une formule de participation directe du peuple aux décisions ne convenant qu'à des petites collectivités dont tous les membres auraient eu la faculté de s'assembler sur une seule place<sup>384</sup>.

D'autres, qui ne partagent pas ce sentiment antipopulaire, n'imaginaient pas pour cela les institutions démocratiques telles que nous les connaissons. Ainsi Rousseau conservait-il l'image d'une souveraineté exercée sans intermédiaire par les citoyens, dans une vaste prairie où ils se seraient retrouvés chaque année pour délibérer dans le style très helvétique des petits cantons montagnards. D'ailleurs, il défendait surtout une autre vision : celle d'une utopie à ses yeux réalisable, où la démocratie qu'il ne nommait pas aurait consisté en un

---

<sup>383</sup> AntoGavric Op, *Op. cit.*, p.264.

<sup>384</sup> *Ibidem.*



effort permanent de transformation de la nature humaine, dans sa conversion au culte du bien public acquis au prix de l'abandon des mesquines préoccupations personnelles<sup>385</sup>.

Si l'on s'en tient à une acception stricte, il ne saurait donc exister de démocratie que directe. Pourtant, la démocratie, devenue « l'horizon de tout ordre politique légitime », ne se comprend plus aujourd'hui que comme représentative. Ce qui implique, en théorie, l'identification des gouvernants et des gouvernés<sup>386</sup>.

Dans le processus de socialisation politique, l'Eglise doit insister sur la place que doit occuper la Constitution dans un Etat qui se veut démocratique. Car, comme le souligne Kä Mana, pour être féconde et efficace, l'idée et la foi démocratiques doivent s'incarner dans une culture juridique dont dépend la transformation concrète se traduisant dans la gestion quotidienne des espaces politiques, économiques, sociaux et culturels.

La première de ces réalités concrètes, c'est la loi fondamentale ou la Constitution qui puisse être pour tous la référence majeure, l'ensemble des principes régulateurs de l'espace politique commun. C'est par et dans l'existence même d'une Constitution que la démocratie se donne un principe qui la transcende et pose la mesure par rapport à laquelle elle puisse être appréciée comme valeur. Dans cette perspective, son élaboration suppose que l'idée et la foi démocratique soient éclairées par la conviction que toute démocratie doit pouvoir « inclure et respecter ce qui la transcende ». Ainsi, ce qui transcende la démocratie et permet d'en apprécier le fonctionnement devient la réalité du « bien public » défini selon la dynamique de l'agir communicationnel.

---

<sup>385</sup> Guy Hermet, 2008, *Exporter la démocratie ?*, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, p.12.

<sup>386</sup> C. Delannoy, « Aperçus sur la notion de la démocratie » in P. Cabanel et J.-M.Fevrier (S/dir), 2000, *Questions de démocratie*, Presse Universitaire de Mirail, Toulouse, pp. 15-34.

Face aux principes éthiques du bien public que la Constitution doit définir, et dont elle doit également structurer les mécanismes de fonctionnement les plus efficaces et les plus fertiles, la démocratie ne peut plus se penser seulement comme le pouvoir de la majorité ou *le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple*, selon la formule consacrée mais comme *laparticipation citoyenne*, hors des intérêts partisans et des passions manipulables. Au fond, il s'agit de faire participer le peuple, non seulement en tant que citoyens, mais aussi comme souverain premier. Il s'agit de faire que les conflits d'intérêts et des antagonismes entre les couches sociales (gouvernants et gouvernés) soient régulés par une idée supérieure du bien pour lequel la société peut vivre et mourir, la plus haute idée d'elle-même comme société rationnelle et responsabilité du sens de l'humain en elle.

La Constitution a donc pour visée de définir les principes fondamentaux de gouvernement et de vie commune, principes au nom desquels toute majorité, quelle qu'elle soit, doit se légitimer, et auxquels elle doit se conformer. Tout problème qui se pose dans la vie républicaine pourrait être jugé, apprécié et résolu à la lumière des principes préalablement posés dans le cadre de la Constitution, de la rationalité de ses choix et de la sagesse de ses options fondamentales<sup>387</sup>.

C'est pourquoi, l'Eglise devrait participer, à travers ses élites politiques, au débat public, pour faire valoir ses convictions et les conditions à respecter ou à promouvoir pour être en accord avec l'Evangile. Pour y parvenir, elle doit avoir des membres qui siègent au pouvoir exécutif, législatif et judiciaire<sup>388</sup>.

Toutes les caractéristiques de la démocratie (souveraineté puissante du peuple, la liberté, l'égalité de tous devant la loi, la participation citoyenne et la suprématie de la Constitution), que nous venons de dégager et de mettre en évidence, concourent à montrer l'utilité d'une

---

<sup>387</sup> Kä Mana, 1993, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Karthala, Paris, pp. 158-159.

<sup>388</sup> Alain Mougnotte, 1994, *Eduquer à la démocratie*, Cerf, Paris, p.83.

socialisation politique des Congolais sur la démocratie. Sa nature même exige une culture, étant donné que les droits et les devoirs des citoyens d'un Etat ou du partenaire d'une institution à participer à la gestion impliquent la compréhension des problèmes sur lesquels ils sont, philosophiquement et juridiquement, habilités à se prononcer. Plus encore, leur adhésion aux décisions et positions qu'ils ont à prendre appellent un jugement sain, sans lequel elle pourrait être dangereuse. Ainsi, la démocratie requiert des hommes éclairés, pourvus d'une compétence, d'une capacité à l'examen des problèmes et à l'appréciation des conjonctures, qui s'ajoute au désir de participation, renforcé par la formation morale.

En ce qui concerne la décentralisation, l'article 3 de la Constitution congolaise du 18 février 2006 et l'exposé des motifs de la Loi organique sur la décentralisation<sup>389</sup> définissent les entités territoriales décentralisées. Il s'agit de la ville, de la commune, du secteur et de la chefferie. Les provinces et les entités territoriales décentralisées de la RD Congo sont dotées de la personnalité juridique et sont gérées par les organes locaux. Elles jouissent de la libre administration et de l'autonomie de gestion de leurs ressources économiques, humaines, financières et techniques.

Une telle décentralisation ne peut éviter les conflits que lorsque l'ensemble des citoyens incarnent la culture démocratique et s'approprient cette décentralisation.

C'est pourquoi, avant de procéder à l'application de la loi sur la décentralisation, les gouvernants aussi bien que les gouvernés congolais devraient être politiquement socialisés pour leur information et leur formation sur la décentralisation. L'Eglise doit donc participer à ce processus de socialisation politique sur la décentralisation, sa pratique et

---

<sup>389</sup> RD Congo, Loi organique n° 08/016 du 07 octobre 2008 portant composition, organisation et fonctionnement des Entités Territoriales Décentralisées et leurs rapports avec l'Etat et les Provinces in *Journal officiel de la RD Congo, numéro spécial, 49<sup>ème</sup> année du 10 octobre 2008*, p.4 disponible sur [www.glin.gov](http://www.glin.gov).

son mode de fonctionnement en vue d'éviter les confusions et les conflits de pouvoir.

Selon une étude commanditée par *Christian Aid*, et réalisée par le CERPROU ???, sur « la décentralisation, vue par le citoyen de Bukavu », l'étude dont le but était de savoir circonscrire la compréhension que les populations de Kalehe et de Bukavu ont de la décentralisation, les réponses des enquêtés ont démontré la nécessité d'une socialisation politique globalisante sur la décentralisation. Trois conceptions majeures, mais erronées, de la décentralisation ont été données par les enquêtés: la décentralisation est quelque chose venue d'en haut, et qui n'a rien à voir faire avec la population ;, elle est une réponse à l'attente de la population, et elle est la victoire de la population sur la dictature<sup>390</sup>. Les résultats de cette recherche sous-entendent que toute *décentralisation transcendantale*<sup>391</sup> de la RD Congo conduirait le pays dans un cycle des conflits de pouvoir, d'intérêts et d'autorité, dont les conséquences ne seront autres que les révoltes populaires, les rébellions, les sécessions<sup>392</sup> et les guerres. Le conflit entre le gouvernement central et les provinces sur la restitution de 40 % des recettes aux provinces, en est un signe avant-coureur.

Comme le souligne Michel Liegeois, la littérature spécialisée sur la décentralisation dans les Etats fragiles est rare. En dehors des études de cas, elle se présente le plus souvent sur le mode normatif. La décentralisation y apparaît comme une modalité d'organisation de l'Etat censée favoriser la bonne gouvernance.

Dans un sens général, le terme « décentralisation » désigne un processus engageant des transferts de pouvoir d'un niveau central à un

---

<sup>390</sup> CERPRUS, restitution faite à Bukavu, le 4 juin 2008.

<sup>391</sup> Par *décentralisation transcendantale* nous entendons une décentralisation institutionnelle mais que la population ne s'est pas appropriée.

<sup>392</sup> C'est par crainte de sécessions que la décentralisation a été préférée que le fédéralisme que certains partis politiques comme le RCD-Goma proposaient.

niveau local. Lesdits transferts peuvent, bien entendu, être déclinés sur le mode sectoriel pour désigner les processus suivants :

- Politique : dévolution de pouvoirs à des entités politiques décentralisées ;
- Administrative : répartition des responsabilités pour la fourniture de services à la population ; et
- Financière : attribution des ressources, pouvoir fiscal aux entités décentralisées<sup>393</sup>.

Vu que le droit administratif distingue la décentralisation (qui est fondamentalement de nature politique) de la déconcentration (qui est strictement de nature administrative), laquelle organise la répartition sur le territoire des organes représentant l'Etat ou prestant des services en son nom, M. Liegeois pense qu'une bonne décentralisation ne peut s'opérer sans une bonne déconcentration, sous peine de voir l'Etat absent, en dehors de la capitale et des entités décentralisées, constituer, en dehors de cette dernière, la seule figure de la puissance publique perceptible par la population.

En situation post-crise et dans les Etats fragiles comme la RD Congo, la décentralisation devrait avoir pour principal objet de combler le déficit de légitimité de l'appareil de l'Etat, lequel a perdu une part importante de la crédibilité auprès des citoyens. D'abord, parce qu'il s'est révélé incapable de maîtriser le conflit et de protéger sa population contre les sources d'insécurité externes et /ou internes. Ensuite, parce que les péripéties du conflit ont le plus souvent eu pour conséquence de dégrader, voire d'interrompre les services publics. Enfin, parce que, livrés à eux-mêmes et privés de leurs salaires, les agents de l'Etat sont à leur tour devenus source de divers harcèlements et d'insécurité pour leurs administrés. Il est donc important que les gouvernés, aussi bien que les gouvernants, soient politiquement informés et formés sur la

---

<sup>393</sup> M. Liegeois, 2008, « La décentralisation en RD Congo. Enjeux et défis » in *www.grip.org* consulté le 09 avril 2009, p. 7.

décentralisation, avant la mise en place effective des entités locales décentralisées<sup>394</sup>.

Raogo Antoine Sawadogo pense que l'opportunité de la décentralisation, comme atout pour la refondation de l'Etat, ressort de la recherche permanente de sécurité de la part des communautés de base. Cette sécurité n'est pas seulement matérielle, mais aussi psychologique, morale et spirituelle dans ses dimensions individuelle et collective. Ce rejet de l'Etat, et l'appel à l'Etat, caractérise la relation entre l'Etat et le local, relation empreinte de méfiance mutuelle, de phagocytose réciproque, de capture où domine la logique de survie. Dans cette perspective, la décentralisation est à comprendre comme une science et une technique d'organisation et de gestion qui pose la problématique de la redéfinition des rôles entre l'Etat, d'autres entités infra-étatiques autonomes et la société civile<sup>395</sup>.

Il est vrai que la décentralisation, par rapport à la centralisation du pouvoir, offre trois avantages :

- Elle permet de comprendre qu'on ne peut pas écarter l'Etat dans le processus du développement, comme c'est le cas depuis 1980, lorsque les ONGs et la société civile ont été considérées comme une alternative à l'Etat ;
- Elle est participative à la place de la centralisation administrative et la nécessité d'un Etat ; et
- Elle permet la définition de la démocratie comme participation citoyenne au lieu d'un gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple, définition qui donnait l'impression que les gouvernants ne font pas partie du peuple.

Malheureusement, dans le contexte congolais, la décentralisation se fait de manière transcendante, sans commencer par la socialisation

---

<sup>394</sup> *Ibidem*.

<sup>395</sup> R. A. Sawadogo, « La refondation de l'Etat africain, la décentralisation et société civile » in *Partenaires en Afrique. Quelle coopération pour quel développement. Le rêve et la réalité*, inédit, Berne, mai 2002, pp. 18-27.

politique. Car, en RD Congo, l'Etat est encore conçu comme une institution qui impose des contraintes ; les populations continuent à se gérer à travers les cadres organisationnels qu'elles avaient avant la mise en place de l'Etat d'inspiration occidentale. C'est ce qui justifie la consolidation des mutualités tribalo-ethniques qui, au Sud-Kivu par exemple, sont figurent parmi les institutions très influentes.

Pour réussir, la socialisation politique sur le républicanisme et la démocratie libérale décentralisée doit avoir pour visée l'appropriation, par la population, de la forme de l'Etat et du système politique du pays. Comme l'affirme Encore R.A. Sawadogo, au sujet du dans le processus de refondation de l'Etat, il faut assigner trois objectifs à la décentralisation: transformer la conscience infranationale en conscience nationale, faire émerger de nouveaux centres de décisions et de gestion, et rendre l'Etat capable de jouer son rôle de centre de régulation. Ce qui sous-entend que l'Etat doit être capable d'édicter des normes et des règles dans lesquelles chacun reconnaît l'intérêt qu'il a à s'y conformer ; il ne doit être ni arbitraire, ni bureaucratique, ni précaire ; laisser à la collectivité la possibilité de disposer d'un espace pour lui demander des comptes au sujets de la sécurité qu'il offre ; il doit donner à chaque citoyen un rôle valorisant ; faire émerger des espaces publics reconnus et respectés comme tels ; et il doit être régulé, d'où la nécessité d'une société civile forte<sup>396</sup>.

Dans un Etat aussi vaste que la RD Congo, c'est le fédéralisme qui est la forme de l'Etat susceptible d'accélérer la participation citoyenne en vue de la reconstruction et du développement durable.

Ainsi, l'Eglise congolaise, en sa qualité de cadre de socialisation, doit s'impliquer dans le processus de socialisation politique, en vue de l'émergence des cultures républicaine et démocratique dans le pays. Car, le rôle joué par l'Eglise dans l'appropriation des cultures républicaine et démocratique en Occident moderne montre que l'Eglise congolaise, si

---

<sup>396</sup>R.A.Sawadogo, *Op. cit.*, p. 24-26.

elle s'engage avec détermination, est capable de contribuer efficacement à l'émergence de ces deux cultures politiques dans le pays.

S'agissant de la contribution de l'Eglise dans l'enracinement de la culture démocratique en Occident, André Bieler montre que les faits et les idées rapprochent mieux Réforme et révolution. Au XVI<sup>ème</sup> siècle, la rupture de Luther avec l'Eglise romaine est bien plus radicale, révolutionnaire que ne le sera, en 1789, celle des représentants de la nation et de la monarchie de droit divin. S'il faut établir ici un ordre logique, et non pas seulement une chronologie, il apparaît que la révolution politique pourrait bien succéder à la révolution religieuse, comme la conséquence lointaine se tire de la cause première.

Dès lors qu'il se met personnellement à l'écoute de la parole de Dieu plutôt que de se fier à l'enseignement dogmatique de l'Eglise visible, le fils de la Réforme se dispose à douter tôt ou tard de l'autorité du prince. Luther, s'il approuve les princes allemands qui matent la révolution de leurs paysans, ne se prive pas de rappeler que le respect dû à leur ministère n'a rien de commun avec l'obéissance au seul Seigneur.

Par la suite, à Genève et en Ecosse, les calvinistes rédigent tout un code de la révolte légitime contre les détenteurs d'un quelconque pouvoir abusif :

*L'autorité des magistrats, avertit Théodore de Bèze en 1574, ne peut être établie ni la tranquillité publique conservée, sinon en empêchant que la tyrannie ne survienne ou en l'abolissant quand elle est survenue. Les peuples ne sont pas créés pour les magistrats, mais au contraire les magistrats pour les peuples.*<sup>397</sup>

Ce respect de la liberté de tous, qui n'est rien d'autre que le principe de la démocratie, doit s'exercer en priorité dans l'Eglise. Celle-ci se définit, dès la confession d'Augsbourg (1530), comme « l'assemblée de tous les croyants » et non plus, à la romaine, comme une sorte de

---

<sup>397</sup> Paul Viallaneix, 1990, *Réforme et révolutions. Aux origines de la démocratie moderne*, Presses du Languedoc, Montpellier, p.8.



monarchie où le souverain pontife exerce sur les fidèles l'autorité qu'il tiendrait de la succession apostolique. C'est par un vote des représentants de diverses communautés qui la composent que l'Eglise Réformée de France se dote, en 1559, dans une cave du Quartier Latin, d'une discipline prévoyant l'élection de tous ses ministres et représentants.

Tel est l'effet, parmi tant d'autres, du début de l'abrogation, par la volonté des réformateurs, du pacte séculaire qui unissait, depuis l'empereur Constantin, le trône et l'autel. Le pouvoir temporel cesse d'être démesurément sacralisé, tandis que l'Eglise, de son côté, se voit contester son pouvoir séculier. A la faveur de cet événement, partout où la Réforme donne le ton, s'inventent les modalités de la démocratie. L'ecclésiologie de Calvin favorise le modèle politique genevois, dont J.J. Rousseau, d'origine huguenote, se réclame formellement dans le *Contrat social*. Aux pays bas, les Provinces unies affranchies en 1574 de la tutelle du roi d'Espagne, fondent une République dont le chef rend des comptes devant une assemblée typiquement calvinienne.

Il faut encore saluer deux autres révolutions, les plus grandes, qui établirent durablement la démocratie en terre protestante. Avec la chute de Charles 1<sup>er</sup> d'Angleterre (1649) s'appliqua, par le bras de Cromwell, la volonté puritaine d'une réforme radicale de la vie publique assortie du refus d'une monarchie et d'une religion officielle insuffisamment affranchie du papisme. La glorieuse révolution de 1689 finit par sauver la couronne, mais avec la conclusion d'un véritable contrat fixant les droits respectifs du souverain et du parlement. Si l'action révolutionnaire aboutit ainsi à un compromis constitutionnel, i.e.c'est dire que la pratique de la religion réformée avait suffisamment laïcisé le pouvoir suprême, pour que la mise à mort de l'infortuné Charles 1<sup>er</sup> n'interdit point l'établissement d'une relation libre entre le roi et ses sujets.

L'histoire de la Révolution américaine souligne encore mieux la filiation de la spiritualité protestante et la modernité démocratique. Tout commence avec l'embarquement volontaire des puritains anglais vers le Nouveau Monde en 1620 et le légendaire *Contrat de la Fleur de mai* (May-flower compact) du nom du vaisseau que les émigrants avaient affrété : *nous convenons par consentement mutuel et solennel et devant Dieu de nous former en corps de société politique en vue de nous gouverner et de travailler à l'accomplissement de nos desseins.*

C'est pourquoi, la révolution anglaise ne peut pas se comprendre seulement en terme économique ou comme une simple lutte des classes, mais bien davantage comme un conflit politique, comme l'effet d'une division entre élites, opposant d'une part le monarque à ses partisans et, d'autre part, une noblesse locale, attentive à ses prérogatives politiques, marquée en même temps par la tradition juridique au parlementaire de l'Angleterre, ainsi que par l'influence du courant puritains, fait de méfiance et de rejet à l'égard de tout appareil constitué. Le puritanisme s'imposa ainsi comme vecteur des pratiques révolutionnaires qui se développèrent dans le contexte de la mobilisation contre l'Etat Stuart et servit de code culturel pour l'élaboration des revendications, tant de la noblesse que des juristes défenseurs du pouvoir parlementaire traditionnel<sup>398</sup>.

Ce processus s'est tout d'abord traduit par une exaltation religieuse du parlement qui, dans sa lutte contre Charles 1<sup>er</sup>, demandait notamment l'institution des journées de jeûne et de sermons, lesquels deviennent rapidement la base principale de l'action de contestation politique menée par les parlementaires dénonçant en même temps les catholiques, la hiérarchie anglicane, les cavaliers et le roi. Inversement, la culture puritaine devient le code privilégié justifiant la liberté parlementaire contre l'Etat monarchique, et cela au nom de la supériorité de la loi face au pouvoir hiérarchique. Le puritanisme s'impose ainsi comme la

---

<sup>398</sup>*Ibid.*, p. 9.

véritable Réforme anglaise, et, de ce fait, comme support du modèle britannique de développement politique. Le passage du calvinisme en tant que théologie au puritanisme comme construction culturelle du politique a été profondément marqué par les structures de la société anglaise, les rapports entre groupes sociaux, ainsi que la nature des enjeux qui ont fait l'histoire de l'Angleterre<sup>399</sup>.

Il serait présomptueux de redire, après Tocqueville, tout ce que la démocratie, née un siècle et demi plus tard en Amérique lors de l'émancipation des colonies britanniques (1775-1783), tira du terreau religieux où elle avait germé. Le fédéralisme du nouvel Etat américain reproduit encore plus fidèlement que ne l'avait fait le système hollandais des Provinces unies le schéma de l'ecclésiologie calviniste, respectueuse des consciences individuelles comme de l'autonomie des communautés associées. Dans un tract diffusé en 1684 à l'intention de futurs immigrants, les quakers de Philadelphie posaient le principe d'une tolérance légale : *Nul ne sera forcé à aucun exercice de religion, mais le plein pouvoir sera donné à chacun de faire librement l'exercice public de la sienne, pourvu qu'il fasse profession de croire en un seul Dieu éternel et qu'il remplisse tous les devoirs de la société civile*<sup>400</sup>.

En 1684, année qui précède la révocation de l'Edit de Nantes, les Français avaient été bien mal préparés par leur clergé et leur roi au respect d'une pareille charte. On sait qu'ils s'employèrent à rattraper leur retard au siècle des Lumières, avec la propagation des principes de gouvernement dont les révolutionnaires de 1789 devaient se réclamer. Mais, il faut rappeler que cette philosophie d'inspiration démocratique avait été mise en chantier dans le refuge huguenot et avec le concours de plus d'un exilé<sup>401</sup>.

Toute enquête sur le protestantisme, et les principes issus de la Révolution française, doit commencer avec la pensée de Jean Calvin,

---

<sup>399</sup> M. Weber, 2007, *Op. Cit.*, pp. 142-145.

<sup>400</sup> P. Viallaneix, *Op. cit.*, p. 10.

<sup>401</sup> *Ibidem.*

qui n'est pas seulement l'initiateur de la théologie adoptée par la plupart des protestants hors de l'Allemagne, mais aussi le créateur d'une espèce d'Eglise tout à fait nouvelle, gouvernée selon les règles diamétralement opposées à celles de l'Eglise Catholique romaine. Cette nouvelle espèce d'Eglise était, pour les gouvernements monarchiques des temps modernes, difficile à accepter. Elle offrait aux fidèles, et même aux autres, un modèle mieux approprié que la monarchie à l'organisation d'une communauté. Elle a rendu aussi plus facile l'évolution vers une société démocratique dans les régions où le calvinisme fut adopté comme dans les pays anglo-saxons. L'absence du modèle calviniste a rendu plus difficile, et aussi plus tardive, cette même évolution dans les pays restés fidèles au catholicisme romain, comme la France. C'est ce qui a poussé la France, une fois entrée en contact avec le calvinisme, vers un processus de changement social plus brusque, plus violent : vers une révolution<sup>402</sup>.

Se référant à E. Troeltsch, Denis Müller montre de manière plus claire la contribution du calvinisme à l'émergence de la démocratie moderne :

*Le théologien allemand Ernst Troeltsch avait montré avec force, mais sans une certaine tendance à l'idéalisation, combien la logique théologique et politique du calvinisme a contribué à préparer et à accompagner l'émergence de la démocratie moderne et des courants subséquents de sécularisation et de laïcisation*<sup>403</sup>.

Le parcours des théories de la démocratie libérale et de la décentralisation, que nous venons d'examiner, montre que le christianisme a beaucoup contribué à la construction de la théorie et à l'émergence de la culture démocratique en Occident. En sa qualité de cadre de socialisation, l'Eglise congolaise doit aussi s'investir dans la

---

<sup>402</sup> Robert M. Kingdom, « Calvin et la démocratie » in P. Viallaneix, *Op. cit.*, pp.42-55.

<sup>403</sup> D. Müller, *Op. cit.*, p. 113.

refondation de l'Etat à travers la socialisation politique sur la démocratie et la décentralisation en vue de l'émergence de la culture démocratique dans le pays.

Il reste maintenant de savoir comment doit se faire cette socialisation sur le républicanisme, la démocratie et la décentralisation. C'est à cette question que nous essayons de répondre en parlant des cadres et agents de socialisation que devra capitaliser l'Eglise pour une socialisation globalisante<sup>404</sup> des Congolais.

### **5.1.2. Cadres et agents de socialisation politique**

Malgré le fait qu'elle encadre la majorité de la population congolaise, il faut reconnaître que l'Eglise n'est pas le seul cadre de socialisation en RD Congo. Plus encore, nous avons montré que, pour aboutir, le processus de refondation de l'Etat nécessite une approche participative, i.e. impliquant à la fois la communauté internationale, l'élite politique, toutes les organisations de la société civile et les individualités. Au niveau national, cette synergie dans le processus de socialisation politique devra intégrer tous les cadres et impliquer tous les agents de socialisation disponibles dans le pays. C'est ce que développe cette section.

Dans une société différenciée comme celle de la RD Congo, la diversité des apprentissages est, comme le soulignait déjà E. Durkheim, une condition de reproduction de la division du travail et des systèmes de rôle complémentaires dans une société caractérisée par une « solidarité organique ». C'est pourquoi, pour que s'installe une culture, politique ou non, tous les cadres et agents de socialisation doivent être capitalisés<sup>405</sup>.

---

<sup>404</sup> Par socialisation globalisante nous entendons une socialisation qui atteint toutes les couches de la population.

<sup>405</sup> E. Durkheim cité par P. Perrenoud, *Op. cit.*, p.151.

Plusieurs auteurs confondent les cadres avec les agents de socialisation<sup>406</sup>.

Par cadre de socialisation, il faut entendre les différentes institutions au sein desquelles la personne est socialisée, alors que les agents de socialisation sont des acteurs sociaux ayant une influence essentielle sur la formation de l'individu durant toute sa vie. Il peut s'agir des parents, des aînés dans la famille, des enseignants, des camarades de classe, des chefs d'entreprises, des délégués syndicaux, des collègues de service, des journalistes, des animateurs des ONGs, des présidents et entraîneurs des équipes de sport ou les coéquipiers, des encadreurs des scouts, des moniteurs d'écoles de dimanche, des pasteurs, etc.

Dans notre mémoire de DEA, nous avons présenté les différents cadres de socialisation qui sont au Sud-Kivu et avec lesquels l'Eglise devrait collaborer pour que la socialisation politique soit globalisante. Il s'agit de la famille, de l'école, des mouvements religieux, des partis politiques, des mouvements syndicaux, des groupes de pairs, des mutualités tribalo-ethniques, des associations membres de la société civile et les mass médias, les ONGs, des équipes de Football, basketball et Volleyball<sup>407</sup>.

Outre la collaboration avec ces cadres à caractère externe, l'Eglise congolaise devrait capitaliser les différents cadres internes de socialisation constitués des départements, des services et des groupes ministériels pour la socialisation politique<sup>408</sup>. C'est le cas des

---

<sup>406</sup> Malek Chebel, 1986, *La formation de l'identité politique*, PUF, Paris, p. 133 ; Maurice Chaumont, 1975, *Les socialisations. Société-Etat-Parti*, Duculot, Gembloux, p.23 ; [fr.wikipedia.org/wiki/Socialisation](http://fr.wikipedia.org/wiki/Socialisation), [www.skyminds.net/economie-et-sociologie/les-activites\\_economiques-et-leur-cadre/la-socialisation-l'homme-entrant-qu'etre-social](http://www.skyminds.net/economie-et-sociologie/les-activites_economiques-et-leur-cadre/la-socialisation-l'homme-entrant-qu'etre-social).

<sup>407</sup> Kitoka Moke Mutondo, 2006-2007, *Op. cit.*, pp.87-110.

<sup>408</sup> Parmi les atouts qu'a l'Eglise congolaise dans en tant que cadre de socialisation, c'est son caractère transversal. Plusieurs membres d'autres cadres de socialisation au Sud-Kivu appartiennent soit à l'Eglise catholique, soit à l'Eglise protestante.

départements d'évangélisation et vie de l'Eglise, femme et famille, œuvres sociales, œuvres médicales, de l'enseignement, du service de développement, de santé, du service social ainsi que des ministères parmi les jeunes, les femmes, les hommes, le laïcat, l'école de dimanche, les chorales, etc.

La socialisation politique sur le républicanisme et la démocratie libérale décentralisée ne suffit pas à elle seule pour permettre à l'Eglise de participer de manière efficace au processus de la refondation de l'Etat. Elle ne se limite qu'à l'information et à la formation des citoyens sur la forme de l'Etat et le système politique de la RD Congo. Il faut donc qu'à cette socialisation politique, l'Eglise ajoute l'instruction et l'éducation des citoyens pour doter le pays d'une élite qui, depuis le bas âge, s'approprie les valeurs républicaines et démocratiques de liberté, de la suprématie du droit, de l'égalité de tous devant la loi, de l'intérêt de tous, d'intégrité et du sens de responsabilité. C'est de cette formation d'une élite qui s'approprie les valeurs républicaines et démocratiques que traite la section qui suit.

## **5.2. La formation d'une élite éprise des cultures républicaine et démocratique**

Ce qui vient d'être dit sur la socialisation politique n'épuise pas le rôle que doit jouer l'Eglise dans le processus de refondation de l'Etat en RD Congo. Dans ce processus, l'Eglise devrait également mettre l'accent sur la formation d'une élite qui incarne les cultures républicaine et démocratique, étant donné que le problème de la RD Congo est plus de type d'homme que de la pauvreté. L'inadéquation entre les richesses que regorge le pays et la paupérisation des citoyens témoigne d'une mégestion, si pas d'une « digestion » du bien public par les gouvernés et les gouvernants, à tous les niveaux de la vie sociale. Cette digestion se caractérise par l'injustice distributive, le détournement du denier public, la corruption, le népotisme et le non respect des DH.

L'identité chrétienne de la majorité des Congolais nécessite que l'on s'interroge sur le se demande quel type de formation que l'Eglise donne-t-elle à ses membres. Le manque de sens de responsabilité, d'intégrité, d'honnêteté et de transparence dans la gestion de la chose publique en RD Congo nécessite la formation d'une génération des Congolais épris de ces valeurs.

Dans le processus d'enracinement des cultures républicaine et démocratique en Occident, l'Eglise ne s'est pas seulement limitée à la socialisation politique comme approche. Elle s'est également investie dans la formation de l'élite. Nous essaierons de parcourir cette expérience occidentale pour proposer la façon dont l'Eglise (catholique et protestante) de la RD Congo peut capitaliser les atouts dont elle dispose pour la formation d'une élite congolaise qui incarne les cultures républicaine et démocratique.

Comme le souligne Michel Dubost, parmi les rôles que doit jouer l'Eglise dans la construction de la paix, il y a celui d'éduquer le peuple. Selon lui, éduquer et aimer, c'est faire confiance aux enfants, aux adolescents, aux adultes en prenant distance à leur égard, pour pouvoir jouer réellement un rôle d'éducateur. L'Eglise agit pour la paix, et doit continuer à agir ainsi, en donnant aux croyants le goût de la démocratie, en répandant ce goût là où il manque encore. Car la politique est aussi, et peut-être avant tout, un problème spirituel. Sans cesse, les chrétiens doivent travailler sur les critères qui permettront aux démocraties de s'implanter, de s'épanouir ou de « guérir ». Bien que la démocratie suppose la vertu, comme le disaient déjà les Grecs le disaient déjà, elle exige aussi quelquefois la force, pour faire accepter la vertu, quand la liberté des uns attende à celle des autres<sup>409</sup>.

La question que suscite la crise congolaise est celle de savoir comment un pays à majorité christianisé peut aussi sombrer dans le

---

<sup>409</sup> M. Dubost, 2003, *La guerre. Un évêque prend la parole*, Mame/Plon, Paris, pp. 182-188.



chaos sans que les chrétiens ne pèsent de leur poids sur la vie sociale, économique, politique et spirituelle du pays. Pourtant, l'histoire de l'Occident montre que l'Eglise (catholique romaine et protestante) a beaucoup contribué à l'émergence des cultures républicaine et démocratique.

Chez les Catholiques, la création de l'ordre des Jésuites par Ignace De Loyola (1491-1556) avait pour but de former une élite capable de lier la formation à l'action, la foi à l'engagement et à l'intégrité. La poursuite du développement intellectuel de chaque élève pour atteindre la pleine mesure des talents donnés par Dieu était la préoccupation d'Ignace de Loyola.

Parlant de l'éducation des Jésuites, Vincent J. Duminuco<sup>410</sup> dit que la visée ultime de l'éducation Jésuite est bien plutôt cette pleine croissance de la personne qui conduit à « agir-agir », tout spécialement, par une action habitée par l'esprit et la présence de Jésus Christ, Fils de Dieu, Homme-pour-les-autres. Le but de cette action, elle même fondée sur une saine intelligence et vivifiée par la contemplation, pousse les élèves à l'autodiscipline et à l'initiative, à l'intégrité et à l'exactitude. En même temps, cette éducation regarde des manières de penser désordonnées ou superficielles comme indignes de l'homme et, ce qui est plus important, dangereuses pour le monde au service duquel chacun est appelé.

Une éducation dans la foi et pour la justice commence par le respect de la liberté, du droit et du pouvoir dont les individus et les communautés ont créé une vie différente pour eux-mêmes. Cela signifie aider les jeunes à s'engager dans le sacrifice et la joie qu'il y a à partager leur vie avec d'autres ; les aider à découvrir que ce qu'ils ont le plus à offrir est ce qu'ils sont plutôt que ce qu'ils ont. Cela signifie aussi les aider à comprendre et à apprécier que les autres sont leur plus riche trésor, marcher avec eux dans leur propre itinéraire vers une plus grande connaissance, une plus grande

---

<sup>410</sup>V. J. Duminuco S.J., « Pédagogie ignacienne. Approches concrètes » in [www.sjweb.info /documents/education/pedagogie\\_fr.doc](http://www.sjweb.info/documents/education/pedagogie_fr.doc) consulté le 12 avril 2007, pp. 3-4.

liberté, un plus grand amour. C'est une part essentielle de la nouvelle évangélisation à laquelle nous appelle l'Eglise. Ainsi l'éducation dans les écoles jésuites cherche à transformer le regard que les jeunes portent sur eux-mêmes et sur les autres êtres humains, sur les systèmes sociaux et les structures de la société, sur l'ensemble de la communauté humaine et sur l'ensemble de la création.

L'éducation jésuite a pour ultime résultat une transformation radicale, non seulement de la manière dont on pense et agit habituellement, mais aussi de la manière même dont vivent dans le monde hommes et femmes ayant compétence, conscience et compassion, recherchant le plus grand bien dans ce qui peut être fait, en raison d'un engagement de foi dans la justice, pour améliorer la qualité de la vie des hommes, particulièrement parmi les pauvres de Dieu, les opprimés et les laissés pour compte<sup>411</sup>.

Francesco Sacchini, second historien officiel de la Compagnie, quelques années après la publication du *Ratio* de 1599, présentait la richesse de l'éducation jésuite en ces termes :

*Chez nous l'éducation de la jeunesse ne se limite pas aux seuls rudiments de la grammaire, mais elle s'étend en même temps à la formation chrétienne." L'Epitomé adoptant la distinction entre "l'instruction" et l'"éducation" comprise comme une formation du caractère, pose en principe que les professeurs doivent être préparés comme il convient aux méthodes d'instruction et à l'art d'éduquer. La tradition éducative de la Compagnie a toujours insisté sur le fait que le critère du succès dans nos institutions n'est pas la maîtrise des propositions, des formules, des philosophies, etc. Le vrai test réside dans les actions, non dans les paroles: que vont-ils faire nos étudiants de la capacité que leur a fournie leur éducation ? Ignace se souciait de former des hommes et des femmes aptes à rendre meilleur leur prochain, et pour obtenir ce but l'érudition ne suffit pas. Pour employer*

---

<sup>411</sup>*Ibidem.*

*généreusement l'efficacité de son éducation, une personne doit être à la fois bonne et éduquée. Si elle n'est pas éduquée, elle ne sera pas à même d'aider son prochain comme elle le pourrait; si elle n'est pas bonne, elle ne l'aidera pas, ou au moins on peut s'attendre à ce qu'elle ne le fasse pas d'une façon importante. Cela suppose que notre travail éducatif doit viser au-delà du développement des connaissances, le développement humain, qui comporte compréhension, motivation et persuasion*<sup>412</sup>.

Il ressort que, tenant compte des besoins de la société, la pédagogie ignacienne met plus l'accent sur le type d'homme à former que sur le rendement scolaire.

Dans son étude sur la méthode évangélisatrice jésuite à Grenade et à Quito, Youssef El Alaoui montre que les Jésuites utilisaient une méthode à trois phases: christianisation, éducation et contrôle. L'adoption de la nouvelle religion et l'abandon des coutumes anciennes étaient consolidés par l'éducation, mais il fallait veiller de près à ce que ces acquis se maintiennent ; c'était le rôle des confréries.

Encadrées par les pères jésuites, avec la participation des indigènes les plus acculturés, elles (les confréries) contrôlaient le comportement des néophytes et mettaient en pratique, telle une classe de travaux dirigés, les connaissances acquises pendant les cours de doctrine chrétienne, en leur inculquant les valeurs de la société espagnole, et surtout dans le champ social par leur activité caritative dont ces nouveaux chrétiens, souvent marginalisés, étaient demandeurs<sup>413</sup>.

En ce qui concerne le secret de la réussite des Jésuites à Grenade et à Quito, Y. ElAloui dit que l'outil principal des Jésuites fut la renommée qui précéda leur arrivée dans ces milieux : le sérieux de leur formation,

---

<sup>412</sup> F. Sacchini cité par V. J. Duminuco S.J., *Op. cit.*, p.44.

<sup>413</sup> Y. El Aloui, 2006, *Jésuites, Morisques et Indiens. Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Ed. Champion, Paris, pp.301-302.

l'intégrité des pères, leur expérience dans le domaine de l'éducation et de la mission étaient des arguments qui favorisèrent et facilitèrent leur implantation dans ces endroits<sup>414</sup>.

Cette insistance sur *le type d'homme* à former devrait caractériser l'éducation chrétienne en RD Congo, marquant ainsi la différence entre les citoyens issus des familles chrétiennes ou formés dans les écoles conventionnées protestantes et catholiques des citoyens qui viennent des milieux non chrétiens sur les plans de l'intégrité, de civilité, de moral, éthique, de l'honnêteté et sur le sens de responsabilité<sup>415</sup>.

Chez les catholiques, on trouve également l'accent mis sur la formation dans la Compagnie de sainte Ursule, fondée en 1535 par Angèle Merici, et dont le but était d'assurer la bonne éducation des jeunes filles.

Du côté protestant, après la crise de 1848, et pendant le second Empire, chez les leaders républicains, chez les démocrates ??? qui exercent une forte influence sur la pensée et sur l'action populaire, le protestantisme est à l'honneur. Les libéraux, les démocrates s'efforcent de sauver une éthique chrétienne au moment où, pensent-ils, les vieux dogmes religieux s'effondrent de façon irrémédiable. Le protestantisme apparaît comme un jalon sur la route qui va de la vieille cathédrale catholique au temple des Francs-maçons : on les considère comme pouvant jouer un rôle de premier plan dans la lutte menée contre l'obscurantisme. Il est parfois prôné par des voltairiens qui, au fond d'eux-mêmes, le méprisent un peu, mais sont séduits par sa vigueur pragmatique : le peuple ne possède pas une instruction suffisante pour pouvoir camper gaiement sur les claires collines de la Libre Pensée. Qu'il fasse un stage dans la vallée protestante, moins bourbeuse que la vallée catholique. D'autres hommes, de tempérament plus grave, plus

---

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>415</sup> Pour enrichir la réflexion sur l'Eglise catholique et l'éducation, lire M. Launay, 1988, *L'Eglise et l'école en France XIX<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècles*, Desclée, Paris.

nourris de piétisme kantien, plus douloureusement attentifs aux crises morales que traverse la nation estiment que le protestantisme remédierait à ces crises. Si les révolutions françaises échouent, déclare Edgar Quinet (1803-1875), c'est que notre peuple n'a pas été moralement armé par la Réforme. La greffe protestante n'a pas réussi sur l'arbre français : Quinet le regrette amèrement, car la rigueur morale et l'esprit d'entreprise propres au protestantisme auraient affermi un peuple toujours tenté par la nonchalance et la violence<sup>416</sup>.

Pour montrer son estime envers le protestantisme, George Sand déclare qu'elle élèvera sa famille dans la religion protestante. Elle II avait donné pour précepteur à ses enfants Eugène Pelletan, petit-fils de J.-J. Rousseau, qui fut Pasteur du désert à Saint-Georges-de-Didonne, auprès de Royan. Pelletan exalte la Réforme. On peut résumer sa pensée en ces termes : *Qui dit peuple protestant dit peuple de pionnier. Qu'il s'agisse des terres à défricher, de mers à assécher pour les livrer à la culture, d'usine à installer, l'action, le talent, la virilité semblent l'apanage des peuples protestants*<sup>417</sup>.

Eugène Pelletan, porté par le suffrage ouvrier, entre en 1863 au Corps Législatif. Son fils Camille devait, sous la III<sup>ème</sup> République, devenir un des Pères de l'Eglise radicale. Eugène Pelletan relie industrialisme et protestantisme.

Sous le Second Empire, les éléments les plus dynamiques de l'économie de la banque sont protestants. Protestants, les grands patriciens du textile alsacien, protestants Cornouls et Houllès à Mazamet, protestante la bonneterie nîmoise, protestants les métallurgistes de Condé-sur-Noireau, protestants les manufacturiers qui peuplent la vallée de l'Avre, à la lisière de l'Eure et de l'Eure-et-Loir ; un autre nom illustre de la III<sup>ème</sup> République est William Henry Waddington (1826-

---

<sup>416</sup>Georges Duveau, 1951, « Protestantisme et prolétariat en France au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle » in *RHPR T.31*, Faculté de théologie de Strasbourg, Strasbourg, pp. 417-428.

<sup>417</sup>*Ibid.*, pp. 418-419.

1894), auquel Jules Grevy (1807-1891) confie, en 1879, la présidence du Conseil.

Le protestant se présente devant l'ouvrier à la fois comme éducateur et comme patron : remplira-t-il aisément ce double rôle. L'ouvrier désireux de s'instruire accourt dans les écoles qu'ouvre ce patron protestant lui-même hostile à l'obscurantisme.

L'Angleterre, pense Nadaud, doit sa force au protestantisme qui :

- A favorisé l'instruction et ainsi développé la technicité agricole, commerciale, industrielle. La manufacture a remplacé le couvent. Double bienfait. Elle a créé du coude-à-coude, elle a renforcé les sentiments de fraternité virile.
- A été un ciment d'unité nationale. Nadaud ne se dissimule pas l'ampleur des luttes sociales en Angleterre au XIX<sup>ème</sup> siècle, mais à ses yeux, les classes dirigeantes du pays, si dures qu'elles soient, n'ont pas l'âpreté mesquine de la bourgeoisie française, elles mènent leur action avec *fair-play*.

Aux Etats-Unis, Max Weber montre comment l'intégrité des protestants a contribué à l'essor du capitalisme. Il justifie cette intégrité par leur éthique fondée sur la foi : la vraie foi se reconnaît à un type de conduite qui permet au chrétien d'augmenter la gloire de Dieu<sup>418</sup>. Et il illustre:

*Il y a une génération à peine, lorsque les hommes d'affaires venaient s'établir dans le pays et cherchaient à nouer de nouvelles relations sociales, ils devaient s'attendre à la question : « To whatchurch do you belong » ? [...]. Les choses deviennent un peu plus nettes avec le récit qu'un médecin, Allemand de naissance, installé dans une grande ville des bords de l'Ohio, me fit de la visite de son premier client. Le patient s'était allongé sur le divan, à la demande du médecin, et celui-ci*

---

<sup>418</sup> M. Weber, 2007, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi des sectes protestantes et l'esprit du capitalisme*, Plon-CPI, Paris, p. 131.

*s'apprêtait à l'examiner à l'aide d'un réflecteur nasal, lorsque le malade se redressa pour dire avec force et dignité : Monsieur, je suis membre de l'église baptiste de la rue [...]. Surprise du médecin : quelle importance cela pouvait-il avoir pour une affection nasale et son traitement ?*

*La spécialiste se renseigna discrètement auprès d'un confrère américain qui lui expliqua en souriant : Cela veut dire tout simplement : soyez sans inquiétude au sujet des honoraires [...]. L'admission dans la communauté (baptiste) équivaut à la garantie absolue des qualités éthiques d'un gentleman, et surtout de celles exigées dans les affaires, si bien que ledit gentleman peut être assuré des dépôts de toute la région et d'un crédit illimité sans concurrence possible. C'est désormais un homme fait*<sup>419</sup>.

Parlant de l'importance de l'éducation, Lamennais dit que l'éducation offre à la fois la seule voie d'accès à la connaissance certaine de la vérité ainsi que le meilleur fondement de l'ordre social, ce qui justifie le magistère de l'Eglise en la matière. De l'éducation dépendent tant le bonheur individuel que la régénération de la société. De surcroît, chez Lamennais, la primauté de l'éducation, ce fonds précieux pour celui qui souhaite modeler l'homme, tient à ses potentialités démiurgiques. L'ultra cite Leibniz (1646-1716): *J'ai toujours cru qu'on réformait le genre humain, si on réformait l'éducation de la jeunesse*. En particulier, l'éducation, instrument de socialisation politique par excellence, œuvre à l'enracinement de la nation, en forgeant un sentiment d'appartenance commune à un destin partagé. Pour les révolutionnaires, tout changement de société exige la maîtrise préalable de l'éducation investie d'une double mission libératrice et régénératrice, en vue de créer soudain un ordre nouveau, une nation nouvelle.

---

<sup>419</sup>*Ibid.*, pp.232-235.

Au sujet de la distribution des tâches entre l'Eglise et la société civile, Lamennais pense que si la société civile offre à l'homme l'instruction (relative au temps, diffuse les connaissances contingentes et offre à l'être tout ce qui touche aux besoins du corps et à la matière), la société spirituelle dispense l'éducation. C'est pourquoi il pense qu'une éducation publique s'avère utile si elle prépare à l'Etat des citoyens intègres, nourris dans la pratique et l'amour des devoirs, des sujets religieusement soumis, des pères de familles vertueux.

Dans son projet d'éducation de décembre 1792, Rabaud de Saint-Etienne exhorte à s'emparer de l'enfant dès le berceau et même avant sa naissance, afin de faire des Français un peuple nouveau. L'école participe d'un vaste projet d'uniformisation d'une société composée d'individus libres, soustraits à l'aliénation des traditions archaïques et des communautés locales<sup>420</sup>.

Yves Cattin rapporte les éloges que Mathias Engel fait au développement de l'instruction à Strasbourg :

*En fait Strasbourg peut même mieux que Nazareth cultiver le patriotisme, en particulier parce que l'instruction y est plus développée ! Et sous l'influence bienfaisante d'une Constitution digne d'une nation sage et généreuse, les moyens d'une éducation excellente ne pourraient qu'être multipliés, perfectionnés, approchés de la portée des classes même inférieures du peuple<sup>421</sup>.*

Dans sa prédication prononcée le 2 août 1789, M. Engel montrait déjà le privilège dont devraient jouir les citoyens honnêtes à Strasbourg, en affirmant que les membres du magistrat sont invités à protéger et à

---

<sup>420</sup> Lamennais et Rabaud cités par J. Lambert, *Op. cit.*, pp.53-60.

<sup>421</sup> Y. Cattin, 1989, « La foi chrétienne à l'heure de la Révolution : l'itinéraire spirituel et politique du Pasteur alsacien Mathias Engel (1755-1811), in *RHPR*, pp. 451-473.



favoriser [...] les citoyens honnêtes, utiles et laborieux [...] plutôt que de songer à augmenter le nombre des consommateurs<sup>422</sup>.

Au sein du protestantisme, l'enseignement visait à la fois l'instruction et l'éducation. L'aspect moral était pris en compte et les collègues devaient insister sur le comportement et l'habillement exemplaire des jeunes protestants. Pour le réformé du XVI<sup>ème</sup> siècle et pour ses petits enfants, les devoirs clairs et précis sont les consignes. D'abord, celles de la mesure. Le vocable « convenance » serait sans doute celui qui définirait le mieux le protestant. Il se différencie de la masse par la rigidité de sa tenue que le corsetage consistorial des premières décennies, l'éducation familiale ensuite, lui ont imposé comme une seconde peau. Ni cris, ni injures, ni manières ou attitudes outrées ou exagérées. Les petits écoliers et les étudiants des collèges et académies religieuses sont éduqués d'abord à contraindre leurs corps. Habillés des « vêtements convenables et modestes », on leur défend le port des « accoutrements de soldats avec l'habit sur une épaule ou les manches pendantes, surtout avec un poignard caché sous les vêtements. Le règlement de l'Académie de Béarn spécifie que les élèves seront vêtus d'un manteau ou d'une robe, l'un et l'autre strictement ajustés et fermés<sup>423</sup>.

En RD Congo, l'Eglise devrait capitaliser la libéralisation de l'enseignement par l'Etat, pour former une génération des Congolais épris des valeurs républicaines et démocratiques. Possédant les meilleurs écoles, les meilleures universités, les meilleures structures sociales et sanitaires du pays ; la plupart des faiseurs d'opinion, d'animateurs politiques, de gestionnaires et décideurs congolais étant chrétiens, l'Eglise a un rôle important à jouer dans la refondation de l'Etat en produisant le type d'homme dont le Congo a actuellement besoin pour sa stabilité politique et son développement. Pour ce faire, il lui faut (à la

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 453.

<sup>423</sup> Janine Garrisson, 1986, *L'homme protestant*, Editions Complexe, Bruxelles, p. 113.

différence des écoles officielles) avoir un programme de formation combinant l'instruction et l'éducation, mettant plus d'importance sur le type d'homme à former que sur la connaissance empirique, sur ce qu'il faut être que sur ce qu'il faut connaître. D'où la nécessité d'un programme d'enseignement, d'instruction, d'information, de formation et d'éducation des citoyens susceptible de produire le type d'homme dont le Congo a besoin<sup>424</sup>.

C'est dans cette perspective de la formation, de l'instruction et de l'éducation d'une élite consciente de ses responsabilités citoyennes que s'inscrit le *curriculum* d'éthique que l'UEA va intégrer, comme spécialité, dans son programme de cours dès la rentrée académique 2010-2011<sup>425</sup>.

### 5.3. Outil chrétien de refondation de l'Etat en RD Congo

Pour éviter l'erreur actuelle d'agir sur les effets que sur les causes des violations des DH, cette partie présente le projet d'un Centre Interdisciplinaire de Recherches en Ethique (CIRE)<sup>426</sup> comme outil chrétien de refondation de l'Etat. Ayant créé des universités en RD Congo, l'Eglise se doit de capitaliser ce cadre dans le processus de la refondation de l'Etat, à travers la maîtrise des causes, des enjeux et d'acteurs de la défaillance de l'Etat, en vue de proposer les stratégies les plus fiables.

---

<sup>424</sup> Dans cette perspective, j'ai conçu un programme des cours d'éthique pour toutes les facultés qu'organise l'université évangélique en Afrique. Ce programme sera utilisé à titre expérimental avant d'en concevoir pour les écoles primaires, secondaire et professionnelles conventionnées, pour la capacitation des agents de l'Etat, des acteurs sociaux et de la population.

<sup>425</sup> Se référer au Livret de *curriculum studium* d'éthique à l'UEA.

<sup>426</sup> Pour plus de détails sur la vision du CIRE, il faut lire le prospectus ou le projet CIRE-UEA.

### **5.3.1. Création, but et bénéficiaires du CIRE**

La vision de la création d'un Centre Interdisciplinaire de Recherches en Ethique au sein de l'Université Evangélique en Afrique (CIRE-UEA), comme outil chrétien de refondation de l'Etat en RD Congo, a été conçue pour la concrétisation des acquis de ce travail et a solennellement lancé ses activités en octobre 2010 à Bukavu, dans la Province du Sud-Kivu.

Ce centre a pour but de contribuer à la refondation de l'Etat à travers la construction d'une paix durable, et par ricochet, au développement durable de la RD Congo en général et au Sud-Kivu en particulier.

En tant que principal Centre Interdisciplinaire de Recherches en Ethique dans la sous-région, le CIRE attend également mettre sur pied un cadre de collaboration pour tous ceux qui ont pour préoccupations la refondation de l'Etat en RD Congo et la stabilité politique de la région des pays des Grands Lacs africains.

En effet, la sous région des Grands Lacs africains en général et la RD Congo en particulier sont confrontées à beaucoup de questions éthiques brûlantes : l'inadéquation entre les principes démocratiques et la conception africaine du pouvoir, la corruption, la mauvaise gouvernance, les insécurités sociale et alimentaire, le non accès de tous aux soins de santé de qualité, à l'eau potable et à l'électricité, le non accès de tous les enfants à l'éducation, le taux élevé de l'analphabétisme, l'enrôlement des enfants dans l'armée et les milices, l'existence des valeurs culturelles favorisant l'expansion du VIH et la discrimination de la femme, les tensions sociales et tribales ethniques, la justice populaire, les viols et violences faites aux filles et femmes, les violations des Droits de l'Homme, le déficit des cultures démocratique et juridique, le non respect de l'éthique de l'information et de communication, le non respect des principes de la bioéthique et de l'éthique médicales dans les hôpitaux, centre de santé et dispensaires, la sensibilité aux conflits d'intérêt et fonciers, les questions

environnementales comme la déforestation, la pollution, la gestion des déchets et la production de l'effet de serre, la disparition de certaines espèces de la biodiversité des lacs Kivu et Tanganyika ainsi que des forêts et des réserves naturelles de la région, l'urgence croissante des questions du génie et manipulation génétiques entre autres dans le domaine agricole, biologique.

Les gouvernements, la société civile, les confessions religieuses, les secteurs public et privé, ainsi que les individus, attendent des orientations et des réponses éthiques à ces questions d'actualité. Il y a trop peu d'institutions de recherches en éthique en Afrique et aucune à l'Est de la RD Congo,; alors que le besoin de la stabilité politique, du développement et de la paix durables est urgent pour l'intérêt des pays de la sous-région, mais aussi dans l'intérêt des populations qui subissent les conséquences de la non prise au sérieux des problèmes éthiques dans la région.

Pourtant, depuis 1988, les Communautés protestantes membres de l'Eglise du Christ au Congo/Sud- Kivu ont créé, avec l'aide de leurs partenaires extérieurs (PMU, PYM et EZE), une institution universitaire dénommée université évangélique en Afrique (UEA), dont le but est de mettre à la disposition de la sous-région des cadres universitaires compétents et capables de faire face aux défis qui déstabilisent la sous-région pour contribuer ainsi au développement longtemps attendu par tous.

Constituée de quatre facultés (médecine et santé communautaire, sciences agronomiques et environnement, sciences économiques et gestion ainsi que de la faculté de théologie protestante) et d'un département de paix et développement, l'UEA a déjà mis sur le marché de l'emploi plusieurs cadres qui contribuent déjà au développement de la sous-région.

Toutefois, pendant que la communauté internationale s'investit dans la recherche de la paix, en vue d'un développement durable de la sous

région des Pays des Grands Lacs africains, la croissance des problèmes éthiques ci-dessus mentionnés met en péril tous les efforts jusque-là fournis. C'est dans le but d'élargir la réflexion éthique, de la nourrir des expériences interdisciplinaires, interreligieuses et interculturelles existantes dans la sous-région en général et en RD Congo en particulier que l'UEA compte mettre sur pied un Centre Interdisciplinaire de Recherches en Ethique dont les activités d'imprégnation ont commencé en janvier 2009<sup>427</sup> et l'ouverture solennelle en octobre 2010.

Pour contribuer de manière efficace à la stabilité politique de la sous région à travers la promotion de l'éthique, les bénéficiaires directs du Centre sont les animateurs politiques de la sous région, les agents publics, les leaders religieux, les médiateurs ruraux, les acteurs sociaux, les ONGD et les ONGDH, les enseignants, les associations des femmes et des jeunes, les services de sécurité, l'armée et la police, les structures médicales et sanitaires, les médias publics et privés, les hommes d'affaires, la population rurale et urbaine, etc.

Les bénéficiaires indirects du centre sont l'ensemble de la biodiversité disponible dans le champ d'action du CIRE-UEA. Parce que la paix et la sécurité de l'homme dépend de la paix et de la sécurité du reste de la création, le CIRE-UEA aura pour devise : « Qui veut la paix, protège la création ».

Par rapport à d'autres structures qui interviennent dans la région, le CIRE aura trois spécificités :

- Au delà de sa vocation de centre de recherches, il visera la transformation sociale en vue d'un développement durable ;

---

<sup>427</sup> Il a été question d'organiser les journées de réflexion et les cafés éthiques avec les différents groupes (agents de l'Etat, les hommes d'affaires, les enseignants, les journalistes, les gestionnaires d'institutions étatiques, paraétatiques, le secteur privé, les acteurs sociaux, les entrepreneurs, les chefs coutumiers, les autorités politico-administratives, militaires et policières, les populations rurales et urbaines) et les structures sociales (institutions étatiques, paraétatiques, ONGD, etc.).

- Il sera un outil au service de la population, de l'Etat, des ONGs, des acteurs sociaux, des écoles et universités leur permettant de réajuster leurs politiques et stratégies d'intervention ; et
- Il agira plus sur les causes que sur les effets de la crise multisectorielle qui sévit dans la région.

### **5.3.2. Organisation et personnel du CIRE**

La structure et l'organisation du CIRE sont fonction des objectifs qu'il poursuit. Il se compose de 3 trois services et d'une cellule administrative :

- La direction et la coordination des activités du centre;
- Le comité de recherches constitué de quatre maîtres de conférences ou professeurs spécialisés en différents domaines ;
- La bibliothèque et la documentation ; et
- La cellule administrative qui s'occupe des questions administratives et financières du centre.

Le CIRE sera dirigé par un directeur du centre spécialiste en éthique assisté des quatre directeurs de recherches.

Le comité de gestion du CIRE sera constitué du Directeur du centre, du Secrétaire administratif et financier ainsi que des Directeurs de recherches du centre. Il définira la politique scientifique du CIRE, préparera les programmes de recherches et de formation nécessaires chaque année et encadrera les stagiaires et chercheurs tant internes qu'externes pendant leurs recherches.

Le comité scientifique restreint du CIRE comprendra les membres du comité de gestion du CIRE, ceux du comité de gestion de l'UEA ainsi que les doyens de différentes facultés et du chef de département de paix et développement à l'UEA.

Le comité scientifique élargi comprendra, outre les membres du conseil scientifique restreint, les différents consultants en recherches et

partenaires scientifique du centre ainsi que les chercheurs associés aux recherches et les partenaires commanditaires des recherches en cours.

Le service de la bibliothèque et documentation sera chargé de l'acquisition, du codage des ouvrages et de la gestion quotidienne de la bibliothèque.

Le service de publication et information sera chargé de la validation des résultats de la recherche, de leur encodage et vulgarisation.

La cellule administrative sera dirigée par un Secrétaire administratif et financier chargé des questions administratives et financières du centre.

Le personnel permanent du CIRE sera composé de 8 agents dont un Directeur du centre, un Secrétaire administratif et financier, un Secrétaire chargée de l'encodage et du codage des résultats de recherches, un bibliothécaire, deux chauffeurs, un huissier et un vigile.

#### ***5.3.2.a. Le Directeur du CIRE***

Pendant ses quatre premières années, le CIRE sera dirigé par un docteur spécialisé en éthique, dont le quinquennat aura pour mission de coordonner et superviser l'ensemble du programme des recherches, d'enraciner l'éthique dans la région ainsi que d'accélérer la formation d'autres éthiciens dans les différents domaines.

#### ***5.3.2.b. Les Directeurs de recherches***

Quatre directeurs de recherches devront être des professeurs et proviendront des quatre facultés qu'organise l'université évangélique en Afrique, en fonction d'un professeur par faculté.

#### ***5.3.2.c. Les Chefs de Travaux***

Chaque directeur de recherches pourra se joindre deux Chefs de Travaux de sa faculté dont les orientations de recherche ne sont pas identiques.

#### **5.3.2.d. Les Assistants de recherche**

Chaque Directeur de recherches mettra à la disposition de chacun de ses deux Chefs de Travaux deux Assistants de recherches. Ce qui ramènera à 12 le nombre d'Assistants de recherches.

Les Chefs de Travaux et les Assistants de recherches ne faisant pas partie du personnel permanent du Centre, ils pourront être remplacés par d'autres selon le projet de recherches à exécuter.

### **5.3.3. Fonctions et activités du CIRE**

Quatre fonctions sont assignées au CIRE, en rapport avec sa mission : Recherches, formation, publications et la bibliothèque de la documentation en éthique.

#### **5.3.3.a. Recherches**

La fonction de recherches du CIRE comporte deux volets :

- Un programme des recherches collectives à caractère appliqué ayant pour objet spécifique les problèmes éthiques et une série de projets de recherches dans le domaine de la bioéthique, l'éthique médicale, l'éthique économique, l'éthique des affaires, l'éthique politique, l'éthique sociale, l'éthique juridique, l'éthique familiale, l'éthique de communication, l'éthique professionnelle, l'éthique de l'environnement, l'éthique du développement, l'éthique religieuse, éthique de l'éducation, etc.
- Un programme de recherches personnelles en éthique.

En tant que centre interdisciplinaire de recherches, le CIRE donne priorité aux recherches collectives en relation directe avec l'éthique et consacre la plus grande partie de ses ressources matérielles, financières et humaines dans cette activité. Il pourra également soutenir, dans les limites de ses moyens, des projets individuels de recherches répondant à sa vocation.



Dans l'un ou l'autre programme des recherches, le CIRE sera un outil à la disposition des gouvernements, des acteurs sociaux, des ONGD et ONGDH internationales, continentales, régionales, sous-régionales, nationales et locales qui souhaitent comprendre les enjeux de leur domaine d'intervention pour le réajustement conséquent de leur politique d'intervention.

Ce choix est fondé sur l'analyse des problèmes éthiques dans leur dimension multisectorielle et transversale abordés dans une approche interdisciplinaire, interreligieuse et interculturelle de l'analyse.

Les programmes des recherches collectives et individuelles seront définis au début de chaque année académique selon les enjeux et les besoins sociaux ou selon la gravité des problèmes éthiques du moment.

#### **5.3.3.b. Formation**

Fonctionnant au sein d'une université, le CIRE a également pour rôle de contribuer à l'émergence de l'éthique dans la région à travers l'information, la formation et la capacitation en éthique. La fonction de formation sera remplie de plusieurs manières :

- En associant les chercheurs de différentes facultés (professeurs, Chefs de Travaux, Assistants et étudiants) à la réalisation du programme des recherches collectives ;
- En intégrant les cours d'éthique dans le programme d'enseignement primaire, secondaire et professionnel ainsi que dans chacune des facultés de l'UEA et dans le département de paix et développement<sup>428</sup> ;
- En faisant des échanges d'expériences avec d'autres institutions universitaires et avec les chercheurs qui ont pour préoccupation les questions éthiques à travers le monde ;

---

<sup>428</sup> Précisons que les Eglises protestantes fondatrices de l'université évangélique en Afrique comptent 16. 000 écoles primaires, secondaires et professionnelles et trois institutions d'enseignement supérieur et universitaire dans la seules Province du Sud-Kivu

- En finançant les études postuniversitaires, post doctorales et de spécialisation dans l'un des domaines éthiques choisis par les enseignants et les finalistes de l'UEA ;
- En organisant, pour les écoliers ou les élèves, les enseignants et étudiants, les acteurs sociaux et les gestionnaires publics des séminaires, des sessions de formation et de capacitation, des colloques et des ateliers sur les questions éthiques ;
- En prenant en charge la direction et le financement des travaux de fin de cycle, des mémoires et des projets de recherches individuels ayant trait à l'éthique ;
- En organisant des journées portes ouvertes, des cafés éthiques, des séminaires ateliers, des journées d'échanges et d'imprégnation, des émissions radiotélévisées au profit de la population, des responsables politico-administratifs, militaires et policières, des associations et organisations des femmes, des jeunes, des paysans, des mouvements syndicaux, des membres du gouvernement et du parlement provinciaux ainsi que des gestionnaires à tous les niveaux ;
- En formant les conseillers éthiques devant animer les comités éthiques dans la fonction publique, les structures médicales et sanitaires, les écoles et les universités, les mouvements syndicaux, les équipes du sport, les mutualités tribalo ethniques, les villages, les quartiers, les grands centres et dans les villes ; et
- En créant les comités éthiques dans les différentes structures : hôpitaux, écoles, églises, parlements, gouvernements, ONG, organisations paysannes, entreprises, mouvements syndicaux, armées, polices, prisons, etc.

### ***5.3.3.c. Bibliothèque et documentation***

En sa qualité de centre de recherches, le CIRE sera doté d'une bibliothèque qui sera au service, non seulement des chercheurs du Centre, mais aussi de toute la population intéressée par les questions éthiques. Complétée par la bibliothèque centrale de l'université et la

connexion Internet, la bibliothèque du CIRE sera avant tout une bibliothèque de spécialité.

La section documentation de la bibliothèque aura pour vocation de devenir une banque des données, en ce qui concerne les enjeux et les problèmes éthiques de la région. Elle entend, dans cette perspective, développer ses relations avec le gouvernement congolais, les pays de la région des Grands Lacs africains ainsi qu'avec les institutions universitaires et centre de recherches en éthique à travers le monde.

Le champ ouvert est celui d'éthique. Il comprendra les ouvrages, les périodiques et les documents ayant trait à ce domaine. Les travaux de fin de cycle, les mémoires et thèses seront également recensés dans la mesure où ils offrent un intérêt scientifique en éthique.

Le CIRE pourra adopter une méthode d'analyse et d'indexation et un thesaurus des mots descripteurs qui répond aux normes de la standardisation internationale recommandée par l'UNESCO et les autres organisations internationales. Il pourra s'inspirer notamment des expériences de l'WINISIS pour le catalogage des livres.

#### **5.3.3.d. Publications**

Pour vulgariser les résultats des recherches et faciliter l'accès de tous à l'information, le CIRE pourra publier dans la revue dénommée *Les cahiers du CIRE*.

Ces cahiers visent d'abord à communiquer l'état d'avancement des projets et les résultats des recherches entreprises par le CIRE, ou entrant dans son programme de développement durable, mais aussi à publier des articles et travaux à caractère scientifique rentrant dans le cadre de sa fonction interdisciplinaire et de sa localisation dans la région des pays des Grands Lacs africains. En plus des publications scientifiques, le CIRE pourra produire des feuillets d'information, de sensibilisation et

d'imprégnation de la population sur les problèmes éthiques du milieu ou de la région<sup>429</sup>.

---

<sup>429</sup> Pour plus d'information sur la vision CIRE-UEA, il faut lire le PROSPECTUS du CIRE et le projet de création du CIRE-UEA.



## CONCLUSION

Dans cette partie stratégique consacrée à la refondation de l'Etat en RD Congo, nous venons de présenter les principales causes de la défaillance de l'Etat congolais et de préciser le rôle que devrait jouer l'Eglise dans le processus de refondation de l'Etat dans ce pays.

Les données de la première partie de ce travail, relative à la contribution de l'Eglise à la protection des DH au Sud-Kivu, nous ont confirmé que la principale cause de la recrudescence des violations des DH, de la violence et de la justice populaire en RD Congo, est la défaillance de l'Etat.

Pour comprendre comment l'Etat congolais est parvenu à la situation de défaillance, le quatrième chapitre vient de présenter quatre principales causes qui ont entraîné cette défaillance de l'Etat : la démocratisation transcendantale du pays, l'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile, les rébellions et guerres cycliques ainsi que la mise sous tutelle de la RD Congo par la communauté internationale.

Le fait de démocratiser le système politique et les institutions de la RD Congo avant la socialisation politique des Congolais, épris des cultures politiques paroissiale et de sujétion, n'a fait qu'aggraver les conflits politiques, les tensions sociales et les conflits entre les gouvernés et les gouvernants. Les conceptions clanique et tyrannique du pouvoir que les Congolais 'ont acquises au fil du temps les Congolais pendant des années se retrouvent en déphasage avec les principes démocratiques de la souveraine puissance du peuple, de liberté, d'égalité de tous devant la loi, de la majorité, de la fraternité, de la participation

citoyenne à la gestion de la chose publique, de la suprématie de la Constitution et du contrat social.

L'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile sans la préalable compréhension, par les Congolais, de ce que sont le rôle et la place des ONGs et de la société civile dans un système démocratique, a fait qu'au lieu qu'elles soient les outils de participation citoyenne à la gestion du pays, elles ont plutôt contribué à fragiliser l'autorité de l'Etat à la base. Considérées comme venant remplacer l'Etat « démissionnaire » vers les années 80, les ONGs locales et la société civile congolaise ont beaucoup contribué à la défaillance de l'Etat en RD Congo.

L'autorité de l'Etat ayant déjà été fragilisée par les tensions sociales et politiques consécutives au déficit de la culture démocratique et à l'émergence non préparée des ONGs et de la société civile ayant déjà fragilisé l'autorité de l'Etat, les guerres et les rébellions qui s'enont suivies consécutives ne purent pouvoir que plonger l'Etat congolais dans une défaillance sans précédent, allant jusqu'à perdre le contrôle de la grande partie du territoire national et à perdre la maîtrise de la situation des DH dans le pays.

C'est ainsi que, depuis 1999, la RD Congo est devenu un pays sous tutelle des Nations Unies qui ont fini par se substituer à l'Etat qui devient de plus en plus incapable de jouer son rôle régalien.

C'est pourquoi la refondation de l'Etat, comprise comme processus visant à rendre l'Etat capable de jouer son rôle de centre de régulation, de transformation de la conscience infranationale en conscience étatique, d'élaboration d'un outil d'harmonisation qui puisse faire respecter une certaine autorité politique, morale et psychologique sur l'ensemble du territoire national, est considérée comme l'approche la plus efficace susceptible de construire un Etat de droit en RD Congo. Il s'agit de doter la RD Congo d'un gouvernement avec une administration publique fonctionnelle, d'un budget et des forces de l'ordre qui lui permettent

d'assumer toutes les fonctions régaliennes en respectant les usages de la démocratie.

En tant que processus, cette refondation de l'Etat nécessite la participation de l'élite politique congolaise, de la population, des composantes de la société civile et de la communauté internationale. C'est dans cette perspective que l'Eglise congolaise, en sa qualité de cadre de socialisation et de membre influent de la société civile congolaise, devrait également jouer un double rôle dans ce processus de refondation de l'Etat : la socialisation politique et la formation d'une élite éprise des cultures républicaine et démocratique.

La socialisation politique étant le processus d'information et de formation des citoyens à la politique, l'Eglise congolaise devrait informer et former les Congolais sur la forme de l'Etat et du système politique qu'ils ont adoptés à travers la Constitution du 18 février 2006. La République étant la forme de l'Etat et la démocratie libérale décentralisée étant le système politique congolais, l'Eglise devrait s'investir dans la socialisation politique pour que les gouvernés et les gouvernants congolais s'approprient, d'une part ce que signifient une République, ses valeurs et son mode de fonctionnement, et la démocratie libérale et la décentralisation avec leurs principes et modes de fonctionnement d'autre part. Sans cette socialisation politique, il sera impossible à la population de s'approprier les cultures républicaine et démocratique.

Pour que cette socialisation politique développe ces deux cultures politiques à la base, l'Eglise devrait procéder à une socialisation politique globalisante et continue, c'est-à-dire. i.e. qui atteint toutes les couches sociales de la population sans interruption. Il lui faudra non seulement collaborer avec les autres cadres de socialisation mais aussi capitaliser tous les agents de socialisation disponibles dans le pays.

S'agissant de la formation d'une élite éprise des cultures républicaine et démocratique, l'Eglise congolaise devrait mettre l'accent



sur le type d'homme dont la RD Congo a besoin pour la refondation de l'Etat. La nécessité de la différence entre les personnes formées et instruites dans les milieux chrétiens doit se faire sentir dans la société. L'histoire de l'Occident montre sans ambages que l'Eglise a joué un rôle important non seulement pour la naissance du républicanisme et de la démocratie modernes, mais aussi dans l'émergence des cultures républicaine et démocratique dans cette partie de la planète. En tant que cadre de socialisation encadrant la majorité de la population en RD Congo, l'Eglise a une grande responsabilité dans la construction d'un Etat de droit qui n'est possible que grâce à la présence d'un Etat fort.

Pour éviter que l'Eglise n'agisse sur les effets de la défaillance de l'Etat comme c'est le cas dans la protection des DH, nous avons proposé la création d'un Centre Interdisciplinaire de Recherches en Ethique dont la vocation sera à la fois de comprendre les causes profondes de la crise multisectorielle qui sévit dans le pays, un outil au service de la population, des décideurs politiques, de l'Etat congolais, des ONGs, des acteurs sociaux, des écoles, des universités et de la communauté internationale leur permettant de réajuster leurs politiques et stratégies d'intervention ainsi que d'accélérer la transformation sociale en vue de la construction d'un Etat de droit.

## **CONCLUSION GENERALE : CONSTRUIRE UN ETAT DE DROIT EN RD CONGO**

Faire participer de manière efficace l'Eglise à la construction d'un Etat de droit en République Démocratique du Congo, tel est le but de cette publication qui présente et évalue la contribution de l'Eglise à la construction d'un Etat de droit au Sud-Kivu, à travers les expériences de Héritiers de la Justice et de l'Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées.

L'expérience de la RD Congo démontre que l'on ne peut pas parler de protection des DH sans un Etat qui joue pleinement son rôle régalien. Ainsi, la présence d'un Etat fort paraît la fonction d'un Etat de droit.

Concept fondateur de droit public moderne, l'Etat de droit traduit une certaine vision du pouvoir, forgée au cours de l'histoire de l'Occident, et qui apparaît comme inhérente à la conception libérale de l'organisation politique. Donnant à voir un pouvoir limité, parce qu'assujéti à des règles, l'Etat de droit implique que les gouvernants ne soient pas placés au-dessus des lois, mais exercent une fonction encadrée et régie par le droit. La diffusion actuelle du thème témoigne que cette représentation s'est désormais mondialisée, l'Etat de droit devenant la caution de la légitimité de tout pouvoir.

Le concept d'Etat de droit est apparu au cours du XXème siècle dans la pensée juridique allemande (Rechtsstaat), avant d'être repris plus tardivement par les juristes français, au prix d'un certain nombre d'adaptation. L'Etat de droit, c'est tantôt l'Etat qui agit au moyen du droit, tantôt l'Etat qui est assujéti au droit, tantôt encore l'Etat dont le droit comporte certains attributs intrinsèques. Ces trois conceptions

(instrumentale, formelle et substantielle) dessinent plusieurs figures possibles, plusieurs types de configuration de l'Etat de droit qui ne sont pas exemptes d'implications politiques<sup>430</sup>.

L'Etat de droit, c'est aussi un Etat qui, dans ses rapports avec ses sujets, se soumet à un régime de droit : dans un tel Etat, le pouvoir ne peut user que des moyens autorisés par l'ordre juridique en vigueur, tandis que les administrés disposent des voies de recours juridictionnelles contre les abus qu'il est susceptible de commettre.

D'autres auteurs définissent l'Etat de droit comme une situation résultant, pour une société, de sa soumission à un ordre juridique excluant l'anarchie et la justice privée<sup>431</sup>.

Au cœur de la théorie de l'Etat de droit, il y a donc le principe selon lequel les divers organes de l'Etat ne peuvent agir qu'en vertu d'une habilitation juridique : tout usage de la force matérielle doit être fondé sur une norme juridique ; l'exercice de la puissance se transforme en une compétence instituée et encadrée par le droit. Dans la mesure où les organes de l'Etat sont ainsi tenus au respect de normes juridiques supérieures, l'Etat de droit tend à se présenter sous l'aspect formel de la hiérarchie des normes.

La théorie de l'Etat de droit postule d'abord la soumission de l'administration au droit : l'administration doit obéir aux normes qui constituent à la fois le fondement, le cadre et les limites de son action ; et cette soumission doit être garantie par l'existence d'un contrôle juridictionnel exercé soit par le juge ordinaire, soit par des tribunaux spéciaux. Mais, la théorie postule aussi la subordination de la loi à la

---

<sup>430</sup> J. Chevallier, « Etat de droit » in Collectif (s/dir), 2008, *Dictionnaire des droits de l'homme*, PUF, Paris, pp. 388-390.

Renaud Denoix De Saint Marc précise que c'est en opposition à la doctrine bismarckienne, doctrine selon laquelle la force doit primer sur le droit, que les juristes allemands ont forgé l'Etat de droit pour soutenir que la puissance publique doit être soumise au droit. In Renaud Denoix De Saint Marc, 2004, *L'Etat, collection Que sais-je ?*, PUF, Paris, pp. 31-48.

<sup>431</sup> G. Cornu (s/dir.), 1987, *Vocabulaire juridique*, PUF, Paris, pp. 368.

Constitution: le Parlement doit exercer ses attributions dans le cadre fixé par la Constitution ; et, là encore, l'intervention d'un juge (constitutionnel) apparaît indispensable pour faire respecter cette primauté constitutionnelle.

Contrairement à l'Etat policier totalitaire, l'Etat de droit est un Etat qui, dans ses rapports avec les citoyens et pour la garantie de leur statut individuel, se soumet lui-même à un régime de droit, et cela en tant qu'il enchaîne son action sur eux par des règles, dont les unes déterminent les droits réservés aux citoyens et dont les autres fixent par avance les voies et moyens qui pourront être employés en vue de réaliser les buts étatiques.

Dans cette perspective, l'Etat de droit sous-tend l'idée selon laquelle les citoyens sont titulaires des droits face au pouvoir, et disposent des moyens de les faire valoir. Caractérisé par le respect de la hiérarchie des normes, l'égalité des sujets de droit et l'indépendance de la justice, l'Etat de droit est devenu une référence incontournable, autour de laquelle se construisent tous les discours politiques : l'Etat de droit garant de l'ordre et de la justice<sup>432</sup>.

Aujourd'hui, la formule a reçu une signification dérivée, selon laquelle l'Etat de droit est la société politique dans laquelle règne le droit, dans laquelle les rapports sociaux, et non pas seulement les relations qui confrontent les citoyens aux pouvoirs publics, sont régis par le droit. De ce fait, l'Etat de droit est caractérisé par la soumission du pouvoir exécutif au droit, la soumission du législateur à la Constitution, la réparation des dommages causés par l'Etat ainsi que par la garantie des droits universels et des libertés fondamentales<sup>433</sup>.

De ce qui précède, l'on peut retenir que l'Etat de droit est un Etat dans lequel chacun est soumis au respect du droit, du simple individu

---

<sup>432</sup> J. Chevallier, 1992, *L'Etat de droit*, Montchrestien, Paris, pp.12-19 et 135.

<sup>433</sup> R. D. De Saint Marc, *Op. cit.*, pp.31-48.

jusqu'à la puissance publique et où sont respectés par tous les mécanismes juridictionnels de revendication des droits.

Les résultats de nos recherches font état qu'en République Démocratique du Congo, l'article 1er de la Constitution du 18 février 2006 affirme que le Congo est un Etat de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible, social, démocratique et laïc. Cette caractéristique d'Etat de droit est non seulement l'un des principes fondamentaux de la Constitution de la troisième République. Mais aussi elle fonde aussi la volonté commune du peuple congolais à bâtir, au cœur de l'Afrique, un Etat de droit et une nation puissante et prospère fondée sur une véritable démocratie politique, économique, sociale et culturelle. Ceci sous-entend que la RD Congo se veut un Etat dont l'organisation et le fonctionnement obéissent au principe de la prééminence de la loi, laquelle doit garantir les libertés publiques, les droits fondamentaux de l'homme et des citoyens, l'égalité de tous devant la loi ainsi que la protection des sujets de droit contre l'arbitraire. C'est pourquoi le deuxième point de l'exposé des motifs de la Constitution réaffirme l'attachement de la RD Congo aux DH et aux libertés fondamentales tels que proclamés par les instruments juridiques internationaux auxquels elle adhère.

Pour ce faire, l'article 60 de la Constitution propose que le respect des DH et des libertés fondamentales consacrés dans la Constitution s'impose aux pouvoirs publics et à toute personne.

Malheureusement, la République Démocratique du Congo est reconnue parmi les pays au monde où les DH sont quotidiennement violés, qu'il s'agisse des droits civils et politiques, des droits économiques sociaux et culturels ou des droits des minorités pourtant reconnus et garantis par les articles 12 à 67 de la Constitution.

La recrudescence des violations des DH dans ce pays ne date pas d'aujourd'hui. Depuis son accession à l'indépendance le 30 juin 1960, les rébellions sécessionnistes qui s'en sont suivies ont favorisé l'entrée

du pays dans un cycle des violences qui ont facilité le coup d'Etat militaire qui a porté au pouvoir Mobutu Seseseko Kukungbendu Wa Zabanga, le 24 novembre 1965.

Caractérisée par le totalitarisme, le népotisme, l'arbitraire, les massacres, l'injustice distributive, le clientélisme, les arrestations arbitraires et le pillage des ressources nationales par une poignée d'individus au pouvoir ; les dernières années du règne de Mobutu ont accéléré le développement de la culture politique de sujétion contraignant la population à la peur de l'autorité et à la non participation à la gestion de la chose publique.

Grâce au courant de la démocratie qui a soufflé sur le continent africain vers les années 90, le régime de la deuxième République a fini par proclamer, le 24 avril 1990, la démocratisation du pays ouvrant ainsi la voie au multipartisme politique, à la liberté d'expression, à la participation citoyenne et au respect des DH.

C'est dans ce contexte que l'Eglise congolaise s'est engagée dans le processus de la construction d'un Etat de droit à travers la création des ONGDH dont la vocation est de développer une culture juridique à la base.

Pour atteindre cette cible, les ONGDH créées par l'Eglise combinent la promotion et la protection des DH comme approches:

- Pour promouvoir les DH, elles procèdent par la socialisation juridique informant et formant les citoyens au droit en vue de combattre la délinquance consécutive à l'ignorance des leurs droits et devoirs par les citoyens ;
- Pour protéger les DH, elles procèdent par les mécanismes non juridictionnels et juridictionnels jusqu'à l'engagement des avocats *pro deo* chargés de l'accompagnement judiciaire des indigents dont les droits sont violés et qui sont incapables d'assurer les frais judiciaires.

Malheureusement, dix-huit ans après l'implantation de ces ONGDH par l'Eglise au Sud-Kivu, force est de constater qu'au lieu que se développe à la base une culture juridique et que diminuent les cas de violations des DH dans la Province, c'est plutôt la recrudescence des violations de ces droits, de la violence et de la justice populaire qui sévit au Sud-Kivu.

C'est ce problème de l'inadéquation entre l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH et la recrudescence des violations de ces droits, de la violence et de la justice populaire au Sud-Kivu qui a suscité notre curiosité et soulevé la problématique centrale de comprendre pourquoi l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH n'arrivent pas à développer une culture juridique à la base et à construire ainsi un Etat de droit en RD Congo.

Pour répondre objectivement à cette question, il nous a fallu à la fois analyser et évaluer le travail de protection des DH que fait l'Eglise à travers HJ et APRODEPED, comprendre la relation entre l'annonce de l'Evangile et la protection des DH comme missions de l'Eglise dans le monde d'une part et entre la promotion et la protection des DH dans l'émergence de la culture juridique de l'autre, et étudier l'approche susceptible de permettre à l'Eglise de contribuer efficacement à la construction d'un Etat de droit en RD Congo.

Au terme de nos recherches, la partie théologique de ce travail a montré que la protection des DH fait partie de la mission de l'Eglise dans le monde étant donné qu'elle tire son fondement de l'existence, dans la Bible, des lois qui garantissent les DH ainsi que des institutions et agents chargés de les promouvoir, de les défendre et de les protéger.

Faisant à la fois usage de l'imprégnation, de la dénonciation ainsi que des pressions sociale, spirituelle et psychologique, les prophètes étaient chargés de la protection des DH alors que le roi, les anciens et les juges devaient les garantir et les défendre ; et les prêtres, les lévites et les émissaires du roi devaient les promouvoir.

La partie consacrée à la généalogie des DH et à l'histoire de l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH a montré que l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH n'est pas une innovation de l'Eglise au Sud-Kivu, mais s'inscrit dans la suite logique de l'engagement du catholicisme et du protestantisme dans la protection de ces droits à travers l'histoire. Si l'on cherche à rechercher à expliquer l'origine de la notion moderne des DH, on s'aperçoit que c'est du conflit du pouvoir entre l'Eglise et l'Etat, le protestantisme et le catholicisme que sont nés le Bill of rights de 1689 et la Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen de 1789 dont s'étaient inspirées les Nations Unies pour l'élaboration de la DUDH du 10 décembre 1948. C'est ce qui a justifié la réticence, si pas l'indifférence de l'Eglise catholique romaine et des Eglises issues de la Réforme vis-à-vis de la DUDH.

L'Eglise catholique romaine étant suffisamment préparée par la lutte qu'elle a menée pour se maintenir devant les Révolutions américaine et française ainsi que contre l'émergence du protestantisme, le combat pour la liberté religieuse mené par Rome avait facilité la publication de l'Encyclique *Pacem in Terris* par le Pape Jean XXIII le 11 avril 1963, date qui marquera un tournant décisif dans l'histoire de l'engagement de l'Eglise catholique en faveur de la DUDH. L'homme, sa dignité, ses droits et ses devoirs étant les mots-clés de son pontificat, le Pape Jean XXIII est considéré comme le premier Pape à s'adresser, selon la formule qu'il inventa, à tous les hommes de bonne volonté à s'engager en faveur des DH. C'est cette Encyclique qui déclencha définitivement l'engagement de l'Eglise catholique romaine dans la promotion et la protection des DH tels que définis dans la DUDH.

Du côté protestant, nos investigations ont aussi permis de constater une réticence vis-à-vis des libertés modernes et des DH, à cause du souci de la restauration de la souveraine autorité de Dieu et de sa vision très hiérarchique de la société. C'est pourquoi il a été impossible de trouver dans l'enseignement des Réformateurs, qui insiste sur l'obéissance à



l'autorité, une source des DH. C'est plutôt dans la Réforme comme événement que nous avons trouvé la contribution de l'Eglise protestante à l'avènement des DH : le primat accordé à la foi personnelle, i.e. à la relation de confiance individuelle avec Dieu, sans aucune médiation de l'autorité ecclésiastique et sans le secours de l'intercession des saints qui devait conférer à l'homme une éminente dignité. Ainsi, le thème réformateur de justification par la foi a porté un coup mortel à la tyrannie religieuse en faisant disparaître tous les intermédiaires humains entre l'âme et Dieu, faisant de chaque chrétien un affranchi du Christ revêtu d'une inaliénable dignité et d'une indépendance dont il ne devait rendre compte à personne sur la terre. C'est justement cet individualisme protestant qui a contribué, dans les siècles suivants, à la prise de conscience des DH.

Lorsque fut proclamée la DUDH, ce qui préoccupe l'Eglise issue de la Réforme, ce fut c'est d'abord le double souci de la justification théologique des DH proclamés dans la DUDH et la question de la prescription des DH par le droit naturel. Il fallait attendre la conférence mondiale des églises luthériennes tenue à Evian en 1970 pour que le mariage entre les Eglises protestantes et la DUDH soit définitivement conclu.

Les traditions catholiques et protestantes s'étant déjà engagées dans la promotion et la protection des DH, il allait de soi que l'Eglise catholique et l'Eglise protestante de la RD Congo en général et du Sud-Kivu en particulier s'inscrivent dans la même dynamique une fois la démocratisation du pays décrétée en 1990. C'est dans ce contexte que virent le jour la Commission Diocésaine Justice et Paix (en 1998), Héritiers de la Justice (en 1991), Groupe Jérémie (en 1993) et Action pour la Promotion et la Protection des Droits des Personnes Défavorisées (en 1997), quatre organisations non gouvernementales des DH et d'obédience chrétienne.

Ayant pris comme champ de recherche les expériences de HJ et de l'APRODEPED, nous avons constaté que ces deux OCDH sont régies chacune par les statuts, le règlement intérieur et jouissent de personnalités juridiques.

En ce qui concerne HJ, elle fonctionne à travers quatre programmes supervisés par un secrétaire exécutif chargé de la gestion quotidienne de l'association. Il s'agit des programmes : aide légale, protection et recherche ; campagne et communication ; formation et renforcement institutionnel ; et du programme femme et enfant.

Quant à APRODEPED, elle fonctionne à travers trois programmes coordonnés par un Coordinateur de l'association : le Programme de consultation juridique et d'assistance judiciaire aux indigents aux prises avec la justice et aux victimes des violations des DH ; le Programme d'assistance aux prisonniers, aux détenus et à toute personne privée de liberté et du Programme de promotion des DH, des libertés publiques, d'éducation au droit, à la paix et à la démocratie.

De ces deux expériences (catholique et protestante), Nous avons constaté que ces deux associations utilisent onze approches non juridictionnelles et une approche juridictionnelle allant jusqu'à mettre à la disposition des indigents aux prises avec la justice et des victimes de violation des DH des avocats pro deo chargés de défendre leurs causes dans les cours et tribunaux de la Province.

C'est ainsi que de 2005 à 2008, les deux associations ont introduit et géré 1. 918 dossiers judiciaires des indigents dans les différents cours et tribunaux du Sud-Kivu, alors que le service d'accompagnement des détenus a réussi à visiter 2. 126 personnes détenues dans les différents lieux carcéraux, de détention, cachots, prisons et amigos de la Province.

Après l'analyse de ces résultats, il s'est avéré que si l'engagement de l'Eglise dans la protection des DH ne contribue pas efficacement à la construction d'un Etat de droit en RD Congo, c'est à cause du fait qu'au lieu d'agir sur la défaillance de l'Etat qui est la cause principale de la

recrudescence des violations des DH, de la violence et de la justice populaire dans la province, les ONGDH qu'elle a créées agissent plutôt sur les cas quotidiens des violations de ces droits, de la violence et de la justice populaire qui ne sont que les conséquence de cette défaillance de l'Etat.

Cette défaillance de l'Etat congolais a été démontré par :

- Le dysfonctionnement de l'appareil judiciaire congolais gangrené par la corruption, le népotisme et l'impunité est pour beaucoup dans la recrudescence des violations des DH, de la violence et de la justice populaire à cause de l'impunité qu'il entretient. Sur les 1.918 dossiers judiciaires introduits et gérés par HJ et APRODEPED de 2005 à 2008, 76 % des dossiers judiciaires demeurent sans jugement. Dans une telle situation où le recours à la justice devient perte de temps, il est normal que les auteurs des violations des DH continuent à violer les droits des citoyens et que ceux-ci se prennent en charge par la justice populaire et le règlement de compte ;
- L'inexécution de la plupart des jugements prononcés ;
- Les arrestations et emprisonnements illégaux. Sur les 2.126 détenus visités par APRODEPED de 2005 à 2008, 73 % des cas sont illégaux au vu et au su des magistrats et commissaires des prisons représentant le pouvoir judiciaire congolais ;
- Son incapacité à contrôler l'ensemble du territoire national, à assurer l'Etat de droit et à sécuriser tous les citoyens, à mettre en œuvre une gouvernance efficace, à fournir à la population des services de base, à faire face à un éventuel choc interne ou externe, le dysfonctionnement et la privatisation des services publics ainsi que par son incapacité à se doter d'une armée républicaine et disciplinée.

C'est ce qui plonge le pays dans la délinquance et la victimisation des citoyens acculés à se prendre en charge par le règlement de compte et/ou par la justice populaire.

De ce constat, l'hypothèse de départ, selon laquelle la principale cause de l'inefficacité de l'engagement de l'Eglise dans la construction de l'Etat de droit au Sud-Kivu est l'approche activiste qu'utilisent les ONGDH qu'elle a créées, est confirmée.

Fragilisé par le déficit d'une culture démocratique, par l'émergence non préparée des ONGs locales et de la société civile, par les guerres et les rébellions cycliques ainsi que par sa mise sous tutelle de la communauté internationale, l'Etat congolais est aujourd'hui dans une situation de défaillance qui le rend incapable de jouer son rôle régalien et qui complique les efforts de faire de la RD Congo un Etat de droit.

Pourtant, pour qu'émerge un Etat de droit, la promotion et la protection des DH doivent cohabiter aller de pair. L'expérience du Sud-Kivu a démontré que sans un Etat fort, capable de garantir, de promouvoir, de défendre et de protéger les droits des citoyens, il va de soi qu'émergent les violations des DH, la violence et la justice populaire. Car, confrontée à un Etat impuissant devant les défis de l'insécurité généralisée, de l'arbitraire, de l'injustice distributive, de l'extorsion, de viol et de violence sexuelle, du népotisme, des arrestations arbitraires et de l'homicide dont elle est victime de la part des bandes armées, des milices et des armées étrangères incontrôlées ainsi que des structures et agents de l'Etat... ; bref, devant la violation quotidienne de ses droits sur tous les plans, la population congolaise a développé une culture de violence et une prise en charge par la justice populaire.

L'hypothèse selon laquelle la refondation de l'Etat est l'approche la plus efficace de protection des DH en RD Congo se confirme.

C'est pourquoi, la thèse soutenue dans ce travail est la suivante : *il n'y aura pas d'Etat de droit en RD Congo sans la présence d'un Etat fort qui joue pleinement son rôle régalien de premier garant, promoteur et protecteur des droits de tous les citoyens.*

De ce fait, pour contribuer de manière efficace à la construction d'un Etat de droit en RD Congo, l'Eglise doit travailler pour la refondation de l'Etat.

Comprise comme processus visant à rendre l'Etat capable de jouer son rôle de centre de régulation, de transformer la conscience infranationale en conscience étatique et d'élaborer un outil d'harmonisation et de régulation qui puisse faire respecter une certaine autorité politique, morale et psychologique sur l'ensemble du territoire national, la refondation de l'Etat implique le rétablissement d'un Etat fonctionnel i.e., c'est-à-dire un gouvernement doté d'une administration publique, d'un budget et des forces de l'ordre qui lui permettent d'assumer toutes les fonctions régaliennes en respectant tendanciellement les usages de la démocratie. Elle exige, pour réussir, la participation à la fois des gouvernés et des gouvernants congolais, de l'élite politique congolaise, de la population congolaise, des composantes de la société civile congolaise et de la communauté internationale.

En tant que cadre de socialisation et membre influent de la société civile congolaise, l'Eglise a un double rôle à jouer dans le processus de refondation de l'Etat en RD Congo : la socialisation politique et la formation d'une élite éprise des cultures républicaine et démocratique.

Si la socialisation politique est le processus d'information et de formation des citoyens à la forme de leur Etat et au système politique de leur pays, l'analyse de la Constitution congolaise du 18 février 2006 a montré qu'en RD Congo cette socialisation politique devra porter sur le *républicanisme* et la *démocratie libérale décentralisée*.

En ce qui concerne la socialisation politique, l'Eglise congolaise devrait collaborer avec les autres cadres de socialisation, capitaliser tous les services et départements qu'elle organise, et impliquer tous les agents de socialisation qui ont une certaine influence à la base. Le parcours historique des théories du républicanisme et de la démocratie a

montré comment l'Eglise a joué un rôle déterminant pour qu'émergent les cultures républicaine et démocratique en Occident.

C'est pourquoi, à la suite d'autres auteurs, Jean-Claude Guillebaud affirme que la plupart des convictions qui sont inscrites dans la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789, et qui fondent la démocratie occidentale, trouvent leur source dans le biblique<sup>434</sup>.

La RD Congo étant un pays à majorité dont la population est majoritairement christianisée<sup>435</sup>, l'Eglise congolaise doit, à l'instar de celle de l'Occident moderne, informer et former les citoyens aux valeurs et au fonctionnement d'une République et d'une démocratie libérale décentralisée en vue de l'émergence des cultures républicaine et démocratique sans lesquelles la refondation de l'Etat n'est pas possible.

En plus du rôle de socialisation politique, l'Eglise congolaise doit également contribuer à la refondation de l'Etat à travers la formation d'une élite congolaise qui incarne les cultures républicaine et démocratique. La mauvaise gouvernance et l'absence d'un leadership responsable qui caractérisent les gouvernants congolais fragilisent la consolidation de la paix et la construction d'un Etat de droit en RD Congo. Ce déficit d'une citoyenneté responsable s'observe également au niveau des gouvernés qui, habitués à la corruption, à l'informel et à l'anarchie, ne participent pas à la construction d'un Etat de droit.

Pour ce faire, qu'il s'agisse de l'éducation chrétienne, de l'éducation familiale, scolaire et/ou sociale, l'Eglise en RD Congo doit mettre l'accent sur le type d'homme que sur les critères de la pédagogie traditionnelle basée sur le rendement scolaire.

---

<sup>434</sup> J.-CL.Guillebaud, 2007, *Comment je suis redevenu chrétien*, Albin Michelin, Paris, p. 58.

<sup>435</sup>Sans prendre en compte les statistiques des membres des Eglises indépendantes et de réveil, l'Eglise catholique et protestante représente à elle seule 80% de la population congolaise. In J.-M. Balencie et A. De Lagrange (s/dir.), *op. cit.*, p. 810.

L'expérience de l'Occident moderne a également démontré que la création de l'ordre des Jésuites par Ignace de Loyola avait pour but de former des cadres épris du sens de responsabilité, de l'autodiscipline, de l'initiative, de l'intégrité et à l'exactitude. La tradition éducative de la compagnie de Jésus insistait sur le fait que le critère du succès dans ses institutions n'est pas la maîtrise des propositions, des formules et des philosophies ou le rendement scolaire. Le vrai test réside dans les actions. Ignace se souciait de former des hommes et des femmes aptes à rendre meilleur leur prochain, et pour obtenir ce but l'érudition ne suffit pas.

Après la crise du 1848 et pendant le second Empire, chez les leaders républicains ou démocrates qui exerçaient une forte influence sur la pensée et sur l'action populaire, le protestantisme était à l'honneur. Les libéraux et les démocrates protestants s'efforçaient de sauver une éthique chrétienne au moment où les vieux dogmes religieux s'effondraient de façon irrémédiable. Le protestantisme apparaissait comme un jalon sur la route qui allait de la vieille cathédrale catholique au temple des Francs-maçons : on les considérait comme pouvant jouer un rôle de premier plan dans la lutte menée contre l'obscurantisme. La vigueur pragmatique du protestantisme avait fait que qui disait peuple protestant disait peuple de pionnier.

La crise multisectorielle qui sévit en RD Congo, pendant que les dimanches la majorité tant des gouvernants que des gouvernés vont à l'Eglise ou à la Messe, participent à la sainte cène et prient, montre que la nécessité, pour l'Eglise congolaise, de s'invertir sur le type d'homme que de se contenter du nombre de personnes qui communient se fait sentir avec acuité.

Si les objectifs théoriques poursuivis par cette recherche ont été atteints, l'objectif principal de la contribution efficace de l'Eglise à la construction d'un Etat de droit en RD Congo dépendra de la capitalisation de la partie stratégique de ce travail, tant par l'Etat congolais, que par l'élite politique congolaise, par l'Eglise congolaise,

l'université évangélique en Afrique, nous-mêmes, par la communauté internationale et par tous ceux qui ont à cœur la stabilité politique de la RD Congo.

Cependant, quelques questions restent pendantes à la fin de ce travail : Vue l'étendue de la RD Congo, par quelle partie du pays et par quel groupe social la socialisation politique devra-t-elle commencer ? Qui en seront les premiers agents, étant donné que tant les gouvernés que les gouvernants accusent le déficit des cultures républicaine et démocratique ?

Ce sont ces questions d'importance capitale qui justifient la nécessité de la présence d'un centre interdisciplinaire de recherches, dont la vocation sera d'éclairer le gouvernement congolais, les décideurs politiques, les acteurs sociaux, les organisations non gouvernementales locales, les composantes de la société civile, la population congolaise et la communauté internationale en vue du réajustement de leurs politiques d'intervention dans la construction d'un Etat de droit en RD Congo.





# NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

## I. Versions bibliques

1. ELLIGER K. et RUDOLPH W. (s/dir), *BibliaHebraicaStuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, Germany, 1984.
2. RALFS A., *Septuagita*, Vol. I et II, Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, 1935.
3. *Traduction œcuménique de la Bible*, Edition intégrale, Cerf, Paris, 1978.
4. *Bible Works 7.0.012g*, LLC, 2006.

## II. Dictionnaires

1. ALEXANDER T. D. et RONSNER B.S., (s/dir.), Dictionnaire de théologie biblique, Exelsis /Brepols, Paris, 2006.
2. BALENCIE J.-M. et DE LAGRANGE A. (s/dir.), *Mondes rebelles. Guérillas, Milices, groupes terroriste*, Michalon, Paris, 2001.
3. COHEN M., *Nouveau dictionnaire Hébreu-Français*, Librairie Larousse, Paris, 1986.
4. COLLECTIF, *Dictionnaire de la Bible et des religions du livre. Judaïsme/Christianisme/Islam*, 1985.
5. COLLECTIF (s/dir.), *Dictionnaire des Droits de l'Homme*, PUF, Paris, 2008
6. CORNU G. (s/dir.), *Vocabulaire juridique*, PUF, Paris, 1987.
7. DAVIDSON B. (s/dir.), *The analytical Hebrew and chaldee lexicon*, Rergency reference library, Zondervan Publishing House, Michigan, 1850.
8. GISEL P. (s/dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Labor et Fides, Genève, 2006.
9. GILLIERON B., *Dictionnaire biblique*, 2ème éd., éd. Du moulin, Paris, 1990.
10. REYMOND Ph., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen bibliques*, Cerf, Paris, 1991.

12. Léon-DUFOUR X. (s/dir.), Vocabulaire de la théologie biblique, 4ème éd., Cerf, Paris, 1977.

### **III. Ouvrages généraux**

1. ACHARD R.M., Amos. L'homme, le message, l'influence, Labor et Fides, 1984.
2. AMSLER S., Amon, prophète de la onzième heure, Theologische Zeitschrift, Basel, 1962.
3. ANONYME, Confession d'Augsbourg, Centurion/Labor et Fides, Paris/Genève, 1979.
4. ARISTOTE, Les politiques, Traduction et présentation par P. PELLEGRIN, GF Flammarion, Paris, 1993.
5. ARON R., Etudes sociologiques, PUF, Paris, 1988.
6. AUBERT J.-M., Droits de l'homme et libération évangélique, Centurion, Paris, 1987.
7. AUDIER S., Les théories de la République, Découverte, Paris, 2004
8. AURENCHE G., L'aujourd'hui des Droits de l'Homme, Nouvelle cité, Paris, 1980.
9. BADIE B., Culture et politique, 2ème éd. revue et augmentée, Economica, Paris, 1986.
10. BAKAJIKA Th. B., Partis et société civile du Congo/Zaïre. La démocratie en crise : 1956-65 et 1990-97, l'Harmattan, Paris, 2004.
11. BARTH K., L'humanité de Dieu, Traduction française de Jacques de SENARCLENS, 2ème éd., Labor et Fides, Genève, 1956.
12. BEZY F., PEEMANS J.-Ph. et WAUTELET J.-M., Accumulation et sous-développement au Zaïre 1960-1980, Presses Universitaires de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1981.
13. BIROU P. A., Las Casas et la politique des droits de l'homme, Institut d'études politiques, Aix en- Provence, 1974.
14. BLENKINSOPP J., Une histoire de la prophétie en Israël, Cerf, Paris, 1993.
15. BOFF CL. M., Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération, Cerf, Paris, 1990.
16. BONHOEFFER D., Ethique, Labor et Fides, Genève, 1949.
17. BOVATI P. et MEYNET R., Le livre du prophète Amos, Cerf, Paris, 1994.
18. BRAECKMAN C., Les nouveaux prédateurs. Politique des puissances en Afrique centrale, Fayard, France, 2003.
19. BREILLAT D., Libertés publiques et droits de la personne humaine, Gualino, Paris, 2003.

20. CALVEZ J.-Y., Droits de l'homme, justice, évangile, Le Centurion, Paris, 1985.
21. CAMPICHE R. J. et al., L'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande, Labor et Fides, Genève, 1990.
22. CASALIS G., Les idées justes ne tombent pas du ciel, Cerf, Paris, 1978.
23. CHARAUDEAU P., Petit traité de politique à l'usage du citoyen, Vuibert, Paris, 2008.
24. CHAUMONT M., Les socialisations. Société-Etat-Parti, Duculot, Gembloux, 1975.
25. CHEBEL M., La formation de l'identité politique, PUF, Paris, 1986
26. CHEVALLIER J., L'Etat de droit, Montchrestien, Paris, 1992
27. CLEMENTS R.E., Prophecy and covenant studies in biblical theology, London, 1965.
28. COHEN S., La résistance des Etats. Les démocraties face aux défis de la mondialisation, Seuil, Paris, 2003.
29. COLLANGE J.-F., Théologie des droits de l'homme, Cerf, Paris, 1989.
30. COLLECTIF, Droits de l'Homme. Approche chrétienne, Herder, Rome, 1984.
31. Idem, Jérémie. Un prophète en temps de crise, Labor et Fides, Genève, 1985.
32. Idem, Les Droits de l'Homme. Leur réalisation, une mission des chrétiens, Edition universitaire Fribourg, Suisse, 1989.
33. COT J.-P. et MOUNIER J.-P., Pour une sociologie politique, T2, Seuil, Paris, 1974.
34. CRESPIN R., Des protestants engagés. Le christianisme social 1945-1970, Les Bergers et les Mages, Paris, 1993.
35. DE PURY R., Evangile et droits de l'homme, Labor et Fides, Genève, 1981.
36. DE SAINT MARC R. D., L'Etat, Collection Que sais-je ?, PUF, Paris, 2004.
37. DE VAUX R., Les institutions de l'Ancien Testament, T1. Le nomadisme et ses survivances, institutions familiales, institutions civiles, 2èmeéd. revue, Cerf, Paris, 1961.
38. DENQUIN J.-M., Science politique, PUF, Paris, 1985.
39. DJIKEMA F., Le fond du prophète Amos, Oudtestamentische Studien, Leiden 2, 1943.
40. DUBOST M., La guerre. Un évêque prend la parole, Mame/Plon, Paris, 2003.

41. EKETI-OTOBELA M.-L., *Le totalitarisme des Etats africains : le cas du Cameroun*, Harmattan, Paris, 2003.
42. EL ALOUI Y., *Jésuites, Morisques et Indiens. Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, Ed. Champion, Paris, 2006.
43. ELLUL J., *Le fondement théologique du droit*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1946.
44. EPSTEIN I., *Le judaïsme. Origine et histoire*, Payot, Paris, 1959.
45. EPSZTEIN L., *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*, Cerf, Paris, 1983.
46. FEVRIER J.-M. (S/dir), *Questions de démocratie*, Presse Universitaire de Mirail, Toulouse, 2000.
47. FUCHS E. et GRAPPE C., *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Labor et Fides, Genève, 1990.
48. FUCHS E. et OSSIPOW W., *L'homme respecté. Etat, identités économie, et Droits de l'homme*, Labor et Fides, Genève, 1994.
49. FUCHS E. et STUCKI, *Au nom de l'autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Labor et Fides, Genève, 1985.
50. GARRISSON J., *L'homme protestant*, Editions Complexe, Bruxelles, 1986.
51. GAUCHET M., *La révolution des droits de l'homme*, Gallimard, Paris, 1989.
52. GAVRIC A. OP., *Théologien dans le dialogue social. Ecrits de Roger BERTHOUSOZ OP présentés par Anto GAVRIC OP*, Academic Press, Fribourg, 2006.
53. *Global Rights, La nouvelle loi portant Statut des magistrats : un outil important dans la promotion d'une justice équitable pour tout Congolais*, Global Right, CEDI, Kinshasa, 2006.
54. *Idem, S.O.S. Justice, Quelle justice pour les populations vulnérables à l'Est de la RD Congo? Rapport d'évaluation du secteur de la justice au Nord Kivu, Sud Kivu, Maniema et Nord Katanga (version électronique)*, 2005.
55. GRAWITZ M., *Méthodes des sciences sociales*, 11ème édition, Dalloz, Paris, 2001.
56. GUILLEBAUD J.-CL., *Comment je suis redevenu chrétien*, Albin Michel, Paris, 2007.
57. HEBDING R., *Le protestantisme et la politique. Loi et dissidence*, Labor et Fides, Genève, 2006.
58. HERMET G., *Exporter la démocratie ?*, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 2008.

59. HEUSSI K. et PETER E., Précis d'histoire de l'Eglise, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1967.
60. HOBBS Th., Léviathan, Introduction, traduction et note de François TRICAUD, 3ème tirage 1983, Sirey, Paris, 1971
61. Idem., Le citoyen, présentation par Simone GOYARD-FABRE, Flammarion, Paris, 1982.
62. JOBLIN J., L'Eglise et la guerre. Conscience, violence, pouvoir, Desclée de Brouwer, Paris, 1988.
63. KÄ MANA, L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique, Karthala, Paris, 1993.
64. KABAMBA NK. A. B., Pouvoir et idéologies tribales au Zaïre, Harmattan, Paris, 1997.
65. KABONGO MB. Ph., L'Eglise du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature, Karthala, Paris, 1992.
66. LAMBERT F., Théologie de la République. Lamennais, prophète et législateur, Harmattan, Paris, 2001.
67. LAS CASAS, Evangile et la Force, Cerf, Paris, 1977.
68. LAUNAY M., L'Eglise et l'école en France XIX-XX siècles, Desclée, Paris, 1988.
69. LAQUEUR W. et RUBIN B. éd., Anthologie des droits de l'homme. Traduit de l'américain par Thyerry PIELAT, JOUVE, Paris, 1978.
70. LEBRETON J. et ZEILLER J., Histoire de l'Eglise. Depuis les origines jusqu'à nos jours, T.1, Bloud et Gay, sl, 1941.
71. LEMAIRE A., Prophètes et rois, Cerf, Paris, 2001.
72. LEMANA E., Qu'avez-vous à opprimer mon peuple ? (Is 3, 1-15). Etude linguistique et exégétique d'Esaië 3, 1-14, Echterverlag GMBH, Würzburg, 2005.
73. LOCHAK D., Les droits de l'homme, la découverte, Paris, 2005.
74. MARTIN K. P., Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa, Karthala, Paris, 2001.
75. MARTIN R. H., Francisco de VITORIA et la « la leçon sur les Indiens », Cerf, Paris, 1997.
76. MAURIZIO V., Republicanism, Hill and Wang, New York, 2002.
77. MAWUTO R. AFAN, La participation démocratique en Afrique. Ethique politique et engagement chrétien, Edition universitaire/Cerf, Fribourg/Paris, 2001.
78. MONLOUBOU L., Prophète, qui es-tu. Le prophétisme avant les prophètes, Cerf, Paris, 1968.
79. MONTESQUIEU, De l'esprit des lois T.1, présentation par Victor Goldschmidt, Flammarion, Paris, 1979.

80. MOUGNIOTTE A., *Eduquer à la démocratie*, Cerf, Paris, 1994.
81. MÜLLER D., Jean Calvin. *Puissance de la loi et limite du pouvoir*, Michalon, Paris, 2001.
82. MUSALIDA L. M., *Pour une démocratie au Congo-Kinshasa*, l'Harmattan, Paris, 2001.
83. NGOMO O. L., *L'engagement politique de l'Eglise catholique au Zaïre 1960-1992*, l'Harmattan, Paris, 1998.
84. OSBORN E., *La morale dans la pensée chrétienne primitive. Description des archétypes de la morale patristique*, Beauchesne, Paris, 1978.
85. PELLETIER A.-M., *Le livre d'Esaië ou l'histoire au prisme de la prophétie*, Cerf, Paris, 2008.
86. POCOK J. G. A., *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, PUF (coll. « Léviathan »), Paris, 1997.
87. PREISWERK M., *L'éducation populaire : un lieu théologique : quatre exemples boliviens*, Labor et Fides, Genève, 1994.
88. RENAN E., *Histoire du peuple d'Israël*, CalmannLévy, Paris, 1989.
89. RFI, *Afrique des Grands Lacs. Comprendre la crise*, Institut Panos Paris-MFI, sl, 2004.
90. ROUSSEAU J.-J., *Du contrat social. Précédé de Discours sur l'économie politique et du Contrat social première version et suivi de Fragments politiques, texte établis, présenté et annoté par Robert DERATHE*, Gallimard, Paris, 1964.
91. Idem., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. Précédé de Discours sur les sciences et les arts, présentation, commentaires et notes par GERARD MAIRET*, Librairie générale française, Paris, 1996.
92. RUMPF L., *Chrétiens devant l'injustice. Questions œcuméniques et responsabilité personnelle*, Labor et Fides, Genève, 1981.
93. SCHMITZ M. et NOLET S. (S/dir.), *Kabila prend le pouvoir*, GRIP, Bruxelles, 1998.
94. SIX J.-F., *Religion, Eglise et Droits de l'Homme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.
95. SPINOZA B., *Œuvres complètes, Bible de la pléiade*, Paris, 1954.
96. STEINMANN J., *Le prophète Esaië. Sa vie, son œuvre et son temps*, Cerf, Paris, 1950.
97. VERWILGHEN M. J., s/dir., *Culture chrétienne et droits de l'homme. Du rejet à l'engagement*, Bruylant, Bruxelles, 1991.
98. VESCO J. L., *Amos de Teqoa, défenseur de l'homme*, RB, 87, 1980.

99. VIALLANEIX P., Réforme et révolutions. Aux origines de la démocratie moderne, Presses du Languedoc, Montpellier, 1990.
100. WEBER M., L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, suivi de « les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », Plon, Paris, 1964.
101. Idem, Sociologie du droit, Introduction et traduction de J. GROSCLAUDE, PUF, Paris, 2007.
102. WESTERMANN C., Mille ans et un jour. L'histoire, miroir de notre temps, Cerf, Paris, 1975.
103. ZANETTI V., L'intervention humanitaire. Droits des individus, devoirs des Etats, Labor et Fides, Genève, 2008.
104. ZIEGLER J., Les grands maîtres du monde et ceux qui leur résistent, Fayard, Paris, 2002.

#### **IV. Articles publiés**

1. ACHARD R.-M., « Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques. Contribution à l'étude de thème prophétie et politique » in RHPR n° 47, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1967, pp. 208-224.
2. BALENCIE J.-M. et DE LA GRANGE A. (s/dir.), « République Démocratique du Congo » in Mondes rebelles. Guérillas, milices, groupe terroristes, Michalon, Paris, 2001, pp.810-850.
3. BERTHELOT J.M., « Réflexion sur les théories de la socialisation » in Revue française de sociologie, XXIII, 1982, pp. 585-604.
4. BIFFI F., « Les Droits de l'Homme dans le magistère des Papes » in COLLECTIF, Les Droits de l'Homme. Approche chrétienne, Herder, Rome, 1984, pp. 153-197.
5. CARBONNIER M., « Le droit de punir et le sens de la peine chez Calvin » in RHPR n° 54, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1974, pp.187-201.
6. CATTIN Y., « La foi chrétienne à l'heure de la Révolution : l'itinéraire spirituel et politique du Pasteur alsacien Mathias Engel (1755-1811), in RHPR, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1989, pp. 451-473.
7. CHIZA, CH. A., « Les Droits de l'Homme et leur promotion dans la Région des Grands Lacs » in Les Droits de l'Homme dans la région des Grands Lacs. Réalité et illusions, BRUYLANT-ACADEMIA s.a., Louvain-la-Neuve, 2003, pp. 127-168.



8. COLLANGE J.-F., « Droit à la résistance et réformation » in RHPR n°54, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1985, pp.277-286.
9. Idem, « Théodore de Bèze et la modernité : Du Droit des Magistrats sur leurs sujets » in Religion et Etat en Europe du XVIème au XVIIIème siècle. Actes du colloque de Strasbourg-Poznan Strasbourg, 1983, pp. 23-44.
10. COLLECTIF, « Las CASAS et VITORIA » in Revue d'éthique et théologie morale n°160, mars 1987.
11. DELANNOY C., « Aperçus sur la notion de la démocratie » in P. CABANEL et DEYON S., « Protestants avant et après la révolution » in RHPR n°66, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1986, pp. 15-34.
12. DE VILLERS G., « La guerre dans les évolutions du Congo-Kinshasa » in Afrique contemporaine, 2005-3, pp. 47-70.
13. DUVEAU G., « Protestantisme et prolétariat en France au milieu du XIXème siècle » in RHPR T.31, 1951, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, pp. 417-428.
14. EHRHARDT EUG., « L'influence de la Réforme sur le développement du droit international » in RHPR, Faculté de théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1927, pp. 180-184.
15. EPHRAÏM KAHAMIRE, « Les instruments juridiques relatifs aux Droits de l'Homme » in Les Droits de l'Homme dans la région des Grands Lacs. Réalité et illusion, BRUYLANT-ACADEMIA s.a., Louvain-la-Neuve, 2003, pp. 61-62.
16. ETCHEGARAY R., « Culture chrétienne et Droits de l'Homme : du rejet à l'engagement » in COLLECTIF, Culture chrétienne et Droits de l'Homme, Bruylant/Academia, Bruxelles/Louvain-la-Neuve, 1991, pp. 3-15.
17. GAUTHIER DE VILLERS, « Derniers actes au Zaïre de Mobutu : le Phénix et Le Sphinx » in COLLECTIF, Zaïre le dossier de la colonisation, Harmattan/Vie ouvrière, Paris/Bruxelles, 1978, pp. 15-30.
18. JACKSON S. « Nos richesses sont pillées : Economie de guerre et rumeurs de crime au Kivu » in Politique africaine n°84, 2001, pp.117-135.
19. JACOB E., « Prophètes et intercesseurs » in CARREZ M., DORE J. et GRELOT P., De la Tôrah au Messie. Mélanges Henri Cazelles, Desclée, Paris, 1981, pp.205-217.
20. KINGDOM R. M., « Calvin et la démocratie » in P. VIALLANEIX, Réforme et révolutions. Aux origines de la

- démocratie moderne, Presses du Languedoc, Montpellier, 1990, pp.42-55.
21. KENNES E., « La société civile en Afrique » in *Héritiers de la Justice, Reconstruction de la République Démocratique du Congo. Rôle de la société civile*, Héritiers de la Justice, Bukavu, 2004, pp. 186-210.
  22. KISS A., « La convention européenne des Droits de l'Homme et la France » in *Positions luthériennes*, 1972, pp. 198-205.
  23. LANGE M., « La religion de J.J. Rousseau d'après les ouvrages récents » in *RHPR n°1*, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1921, pp. 245-255.
  24. LEGARE K., « Les Etats défailants dans la filière terroriste : un apport nécessaire ou contingent ? » in *Sécurité mondiale n°28*, septembre-octobre 2007.
  25. LIENHARD M., « Luther et les Droits de l'Homme » in *RHPR T. 54*, 1974, pp. 15-29.
  26. MANDOUZE A., « L'Eglise devant l'effondrement de la civilisation romaine » in *RHPR n°41*, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1961, pp.1-10.
  27. MEHL R., « La tradition protestante et les Droits de l'Homme » in *RHPR n°2*, 58ème année, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1978, pp. 367-377.
  28. MOLTSMANN J., «Théologie et Droits de l'Homme » in *Université des sciences humaines de Strasbourg*, 52ème année, n°1, janvier 1978, pp. 299-311.
  29. MONTGOMERY I., « La Réforme en Suède, une libération nationale et politique » in *RHPR n°1-2*, Faculté de théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1983, pp.113-12.
  30. MUSHANA K., « Mobutu et les 40 voleurs. Qui doit-on blâmer pour la destruction du géant de l'Afrique centrale » in *Africa international n° 305*, Juin 1997, pp 12-16.
  31. PERRENOUD P., « Sous des airs savant, une notion de sens commun : la socialisation » in *Analyse des modes de socialisation. Confrontation et perspectives*, Actes de la table ronde de Lyon-4 et 5 février 1988, Institut de Recherches et d'Etudes Sociologiques et Ethnologiques, Paris, 1988, pp. 149-170.
  32. PETIT Ph., « Keeping Republican Freedom Simple. On a difference with Quentin Skinner », in *Political Theory*, Gallimard, Paris, 2002, pp. 339-353.
  33. PLOQUIN J. - F., « Dialogue inter congolais : la société civile au pied du mur » in *Politique africaine n° 84*, 2001, pp. 136-146.

34. RD Congo, "Loi organique n° 08/016 du 07 octobre 2008 portant composition, organisation et fonctionnement des Entités Territoriales Décentralisées et leurs rapports avec l'Etat et les Provinces » in Journal officiel de la RD Congo, numéro spécial, 49ème année du 10 octobre 2008.
35. SCHEUMER U., « Les droits de l'homme à l'intérieur des églises protestantes » in RHPR n°54, Faculté de Théologie de Strasbourg, Strasbourg, T. 54, 1974, pp. 379-397.
36. VAN ACKER F. et VLASSENROOT K., « Les Mai-Mai et les fonctions de la violence milicienne dans l'Est du Congo » in Politique africaine n°04, 2001, pp.103-116.
37. VIRCOULON T., « Ambiguïté de l'intervention internationale en République Démocratique du Congo » in Politique africaine n°98, 2005, pp.79-95.
38. VERMEYLEN J., « Esaïe » in RÖMER T., MACCHI Jn.-D. et NIHOU CHR. (s/dir.), Introduction à l'Ancien Testament, Labor et Fides, Genève, 2004, pp. 329-344.
39. VLASSENROOT K., « Négocier et contester l'ordre public dans l'Est de la République Démocratique du Congo » in Politique africaine n° 111, 2008, pp. 44-67.
40. VOELTZEL R., « L'être suprême pendant la Révolution française (1789-1794) » in RHPR n° 38, Faculté de théologie de Strasbourg, Strasbourg, 1958, pp. 250-272.
41. BARNES W., « Kivu : l'enlèvement dans la violence » in Politique africaine n°73, 1999, pp.123-136.

## **V. Mémoires, Rapports et Etudes inédits**

1. Accord global et inclusif sur la transition en République Démocratique du Congo signé le 17 décembre 2002.
2. APRODEPED, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des Droits de l'Homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la Province du Sud-Kivu RD CONGO, rapport annuel d'activités du 1er janvier 2003 au 31 décembre 2005, Projet n° 148-005/1017Z financé par MISEREOR, janvier 2006.
3. Idem, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des Droits de l'Homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la Province du Sud-Kivu RD CONGO, rapport annuel d'activités du 1er janvier au 31 décembre 2006, Projet n° 148-005/1065 financé par MISEREOR, mars 2007.

4. Idem, Assistance judiciaire aux prisonniers, aux détenus, aux victimes des violations des droits de l'homme et aux indigents aux prises avec la justice dans la province du Sud-Kivu-RD Congo, Rapport triennal d'activités / projet 148-005/1065, du 1er janvier 2006 au 31 décembre 2008.
5. BALUME A., Rapports sectoriels du programme, 2005, 2006, 2007 et 2008
6. Cellule de Communication du gouvernorat de Province, « Voici le Sud-Kivu », dépliant de la province, mai 2009.
7. CERPRUS, restitution faite à Bukavu, le 4 juin 2008.
8. MAYAO CHEMUPENGE Ch., Rapport de stage inédit effectué à Héritiers de la Justice du 30 janvier au 28 mars 2006.
9. Idem., Rapport de stage inédit effectué à Héritiers de la Justice du 30 Janvier au 28 mars 2006.
10. CIKWANINE K. D., 2005, Héritiers de la Justice et la lutte contre les viols et violences faits aux femmes (Cas de la Province du Sud-Kivu), Rapport de stage effectué du 13 décembre 2004 au 15 janvier 2005.
11. Héritiers de la Justice, Plan de renforcement institutionnel et organisationnel de Héritiers de la Justice (Plan PRIO-CCI, inédits, mars 2005).
12. Idem, Programme Aide légale, Protection et Recherche, Rapport sectoriel annuel Janvier-Décembre 2005, janvier 2006.
13. Idem, Rapport du brainstorming sur les méthodes de travail de Héritiers de la Justice, Bukavu, du 22 au 23 décembre 2004.
14. KITOKA MOKE MUTONDO, « Apport de Héritiers de la Justice à l'émergence d'une culture juridique et de paix au Sud-Kivu », mémoire inédit, UPAC, Yaoundé, 2006-2007.
15. KWIGWASA, Forces et faiblesses des comites de médiation et de défense (CMD) de Héritiers de la Justice, sd.
16. PFRI, Les Comites de Médiation et de Défense des Droits Humains (CMD) : Etat de lieu et perspectives après dix ans d'âge, Analyse de Gérard KWIGWASA NAKAHUGA, animateur du Programme Formation et Renforcement Institutionnel, septembre 2005.
17. MAMBO SHERULA Marcelin, Rapport de stage effectué à l'APRODEPED du 10 avril au 10 mai 2007, inédit, Bukavu.
18. RWABIRA MAKUBULI M., « Les ONG et la gestion des conflits en territoire d'Uvira : Cas de Héritiers de la Justice et de GASAP », Mémoire inédit, ISDR, Bukavu, 2005-2006.

19. MUSHAGALUSA MPARARA, rapport de stage effectué à l'APRODEPED du 30 septembre au 30 octobre 2003 et du 05 au 17 janvier 2004.
20. KISANGULA P., Discours prononcé le 27 décembre 2007 au CAP Nguba.
21. Idem., L'éducation à la paix à travers l'école. Une expérience de Héritiers de la Justice, Exposé présenté au séminaire atelier organisé par RIO, Bukavu, le 19 juillet, 2006.
22. PAPR, rapport annuel 2008.
23. Idem, Rapport synoptique 2005-2008, Bukavu, 26 mars 2009.
24. Réseau Dialogues sur la Gouvernance en Afrique, Cahier de propositions pour une refondation de l'Etat en Afrique, version provisoire, juillet 2003.
25. SAWADOGO R. A., « La refondation de l'Etat africain, la décentralisation et société civile » in Partenaires en Afrique. Quelle coopération pour quel développement. Le rêve et la réalité, inédit, Berne, mai 2002.

## **VI. Conférences, Medias et Documents électroniques**

1. « Opinion et socialisation politique » in *www.france-jeunes.net* - 1/1 consulté le 10 février 2009.
2. ASADHO, Rapport couvrant la période allant du 1er janvier 2008 à mars 2009 in Radio Okapi, Journal du 09 avril 2009 capté à 15 heures GMT.
3. DIEK V. GR., Courte description de la Recherche-Action Visuelle (RAV), version amendée le 12 mars 2004.
4. Idem., Quelques notions au sujet de la Recherche-Action, exposé présenté au RIO, Bukavu, 17 octobre 2006.
5. Direction générale de la coopération internationale et du développement, « La stratégie gouvernance » In [http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/ministere\\_817/missions-organisation\\_823/structure\\_administration-centrale\\_808/direction-generale-cooperation-internationale-du\\_developpement\\_3146/index.html#sommaire\\_1](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/ministere_817/missions-organisation_823/structure_administration-centrale_808/direction-generale-cooperation-internationale-du_developpement_3146/index.html#sommaire_1) consulté le 12 mars 2009.
6. DUMINUCO J. V. S.J., « Pédagogie ignacienne. Approches concrètes » in *www.sjweb.info/documents/education/pedagogy\_fr.doc* consulté le 12 avril 2007.
7. *fr.wikipedia.org/wiki/socialisation*, *www.skyminds.net/economie-et-sociologie/les-activites-economiques-et-leur-cadre/la-socialisation-lhomme-en-tant-quetre-social* consulté le 23 mars 2009.

8. HARVILL-B. K., « Le nazisme comme religion, quatre théologiens déchiffrent le codere religieux nazi (1932-1945) » compte rendu réalisé par LAURENCE FRITSCH-ORY [www.clionautes.org/spip.php? article1371](http://www.clionautes.org/spip.php?article1371) consulté le 28 janvier 2009.
9. [fr.wikipedia.org/wiki/fonctionnalisme#Le\\_fonctionnalisme\\_en\\_sociologie](http://fr.wikipedia.org/wiki/fonctionnalisme#Le_fonctionnalisme_en_sociologie) consulté le 25 mars 2009.
10. [www3.unesco.org/tycp/fr/fr\\_sum\\_cp.htm](http://www3.unesco.org/tycp/fr/fr_sum_cp.htm) consulté le 28 janvier 2009.
11. [fr.wikipedia.org/wiki/woodrow\\_wilson#biographie](http://fr.wikipedia.org/wiki/woodrow_wilson#biographie) consulté le 11 février 2009.
12. [www.linternaute.com/histoire/motcle/evenement/104/1/a/54953/1\\_e\\_cosse\\_conclut\\_le\\_national\\_covenant.shtml](http://www.linternaute.com/histoire/motcle/evenement/104/1/a/54953/1_e_cosse_conclut_le_national_covenant.shtml) consulté le 23 janvier 2010.
13. LACARNIN J.-P., « Socialisation politique : l'acteur et le contexte » in [www.acversailles.fr/ses/koid9/eco100a.htm](http://www.acversailles.fr/ses/koid9/eco100a.htm) consulté le 10 février 2009.
14. LIEGEOIS M., 2008, « La décentralisation en RD Congo. Enjeux et défis » in [www.grip.org](http://www.grip.org) consulté le 09 avril 2009.
15. PERRON K., « La christologie barthienne et le nationalisme théologique raciste » in [pages.usherbrooke.ca/ctrhus/index.php](http://pages.usherbrooke.ca/ctrhus/index.php) consulté le 27 janvier 2009.
16. « Position de la France sur les Etats fragiles et les situations de fragilité » in [www.diplomatie.gouv.fr/en/img/pdf/etatsfragiles-2.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/en/img/pdf/etatsfragiles-2.pdf) consulté le 16 mars 2009.
17. Statuts de Héritiers de la Justice, Art. 6.
18. TAGOU C., Démocratie rotative comme un modèle de régulation de l'accès au pouvoir pour le maintien de la paix et pour le développement, Conférence animée à l'Université Protestante d'Afrique Centrale, Yaoundé, avril 2007.
19. VIRCOULON T., « L'Etat internationalisé : Nouvelle figure de la mondialisation en Afrique », in [www.diplomatie.gouv.fr/fr/img/pdf/0902\\_vircoulon\\_fr.pdf](http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/img/pdf/0902_vircoulon_fr.pdf), consulté le 15 avril 2009.
20. [www.glin.gov](http://www.glin.gov) consulté le 11 janvier 2009.
21. [www.heritiers.org](http://www.heritiers.org) consulté le 13 janvier 2009.
22. [www.radiokapi.net](http://www.radiokapi.net) consulté le 23 janvier 2010.

**VII. Personnes ressources**

N°	Noms	Fonction	Lieu et date d'interview
1	ALPHONSE	Président du CMD Kadutu	Bukavu, le 05 août 2006
2	BAGULA BURUME	Animateur au PCC	Bukavu, le 07 août 2006
3	BAHATI NAMWIRA	Secrétaire Exécutif a. i. de Héritiers de la Justice	Bukavu, le 15 et le 23 août 2006
4	BWEYO M.	Président du CMD Uvira	Uvira, le 16 août 2006
5	BYAMUNGU N.	Président du CMD Sange,	Sange, le 16 août 2006
6	BYAMUNGU DUNIA	Avocat et animateur au PAPR	Bukavu, le 24 août 2006
7	Chantal BILULU	Responsable actuel du PFE	Bukavu, le 18 août 2009
8	Enquêté anonyme	Responsable politico-administratif du Sud-Kivu	Bukavu, le 26 août 2006
9	Enquêté anonyme	Responsable à l'ECC/ Sud- Kivu	Bukavu, le 30 août 2006
10	Enquêté anonyme	Avocat près la cours de Bukavu	Bukavu, le 12 octobre 2006
11	KABWE MUKAMBILWA	Membre du CMD Baraka	Baraka, le 17 août 2006
12	LUBALA MUGISHO KAZA	Président de Héritiers de la Justice	Bukavu, le 25 août 2006
13	MANOKA Noé	Président du CMD Luvungi	Luvungi, 19 août 2006
14	MULONGECHA L.	Président du CMD Lemera	Lemera, le 18 août 2006
15	MUNDYO MWENELUSIBA	Chargé d'Evangelisation et Vie de l'Eglise à l'E. C. C./ Sud -Kivu	Bukavu, le 28 août 2006
16	NDAGANO Pierre	Président du CMD Bideka	Bukavu, le 25 août 2006

17	RUHANYA MULEMANGABO	Président du CMD Kamisimbi	Kamisimbi, le 13août 2006
18	SEMURONGO K.	Membre du CMD Lemera	Lemera, le 18 août 2006
19	Epimark KWOKWO	Animateur chargé des RVDH au sein de APRODEPED	Bukavu, 13 nov. 2007 ; 15 juin 2008 ; 23 juin 2008
20	Papy KAJABIKA	Avocat au sein de APRODEPED	Bukavu, le 15 juillet 2008
21	Anaclet BALUME	Avocat chargé de suivi dans les prisons et autres lieux de détention	Bukavu, le 25 juin 2008 ; le 25 juin 2008
22	Enquêté anonyme	Agent au parquet de grande instance de Bukavu	Bukavu, le 31 juillet 2008
23	Enquêté anonyme	Agent à la division provinciale de la justice Sud-Kivu	Bukavu, le 31 juillet 2007
24	Th. KAMBERE KATSONGO	Animateur au sein de Global Rights Bukavu	Bukavu, le 23 juin 2008





## **LES ANNEXES**



# ANNEXE 1 : QUESTIONNAIRE D'ENQUETES POUR LES PREFETS ET DIRECTEURS

Lisez attentivement chaque question et répondez-y.

- Pour certaines questions mettez X entre parenthèses

- Pour d'autres, écrivez brièvement votre réponse entre les ..... prévus.

En cas de nécessité, utilisez le verso du papier en précisant le n° de la question.

## A quelle communauté appartient votre école ?

a. 8<sup>ème</sup> CEPAC

c. 26<sup>ème</sup> CELMC

e. 7<sup>ème</sup> CEGC

b. 5<sup>ème</sup> CELPA

d. 40<sup>ème</sup> CECA

f. 21<sup>ème</sup> CNCA

## Quelle est votre fonction ?

a. Préfet d'école b. Directeur d'école

## Votre âge varie entre :

a. 18 ans - 27 ans

c. 38 ans - 47 ans

e. 58 ans et plus

b. 28 ans - 37 ans

d. 48 ans - 57 ans

## QUESTIONS

1. Pouvez-vous dire le nombre des lois promulguées pendant toute la période de transition dans notre pays ? Oui ( ) ; Non ( )

2. Si oui, Précisez le nombre...

3. De toutes ces lois, combien en avez-vous lues ? Précisez le nombre...

4. De qui avez-vous eu (la) les lois lues (lue) ?

a. D'un parti politique

d. D'une autorité ecclésiastique

b. De Héritiers de la Justice

e. De votre Pasteur

c. Du comité diocésain Justice et Paix

f. De qui d'autre ?

5. Avez-vous personnellement une certaine connaissance sur Héritiers de Justice ? Oui ( ) ; Non ( )

Si oui, laquelle ? ...

6. Votre école entretient-elle de relation avec Héritier de Justice ?

Oui ( ) ; Non ( ) (

7. Comment avez-vous fait connaissance de Héritiers de Justice ?

8. Avez-vous déjà Bénéficié des services de Héritiers de Justice ?

Oui ( ) ; Non ( ) (Lequel...

9. Selon vous que devrait faire Héritiers de la justice pour être de plus en plus utile à la population ?

## **ANNEXE 2 : QUESTIONNAIRE POUR LE COORDINATEUR ET LES RESPONSABLES DES PROGRAMMES DE L'APRODEPED**

Dans le cadre d'identifier la contribution de l'APRODEPED à la protection des Droits Humains à l'Est de la RD Congo, nous vous prions de remplir le tableau suivant :

<b>Objectifs</b>	<b>Activités organisées</b>	<b>Résultats ou impact sur terrain</b>
Faciliter un meilleur accès à la justice et aux services administratifs sur une base égalitaire aux démunis, aux indigents aux prises avec la justice, aux personnes victimes des diverses violations de leurs droits ainsi qu'à d'autres personnes défavorisées.		
La réalisation du bien être des personnes défavorisées moyennant une assistance juridique, humanitaire et sociale.		
La vulgarisation, la promotion et la défense des droits de l'homme et des libertés publiques, plus particulièrement ceux des personnes défavorisées tels que garantis par les lois nationales et les instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme.		
La vulgarisation du droits et de l'éducation de la population à la paix, à la paix, à la démocratie et aux droits de l'homme afin que mieux informée sur ses droits, elle puisse s'opposer à leur violation et revendiquer leur respect.		
La formation, le recyclage et l'éducation des agents publics aux droits de l'homme, aux libertés publiques et à la gestion saine de la chose publique		
La consultation socio juridique et l'aide judiciaire en faveur des personnes défavorisées aux prises avec la justice devant les instances tant nationales qu'internationales.		
L'appui technique aux Avocats Pro Deo (ceux		

désignés d'office pour l'assistance gratuite des indigents en justice.		
La réhabilitation des infrastructures judiciaires et pénitentiaires, l'humanisation de l'univers carcéral et l'assistance sociale, humanitaire et juridique aux détenus, aux prisonniers ainsi qu'à toute personne privée de liberté.		
La prévention des crimes par des moyens divers.		
La prévention et la lutte contre tout traitement cruel, inhumain ou dégradant.		
Promouvoir le droit de l'environnement, des minorités, des peuples autochtones et des personnes victimes des discriminations.		
Amener l'Etat Congolais à respecter et à faire respecter les droits humains.		

Dans le cadre d'identifier l'impact du Service d'assistance judiciaire aux indigents, aux victimes des violations des droits de l'homme ; de prévention et résolution des conflits organisé par APRODEPED sur la protection des Droits Humains à l'Est de la RDC, nous vous prions de remplir le tableau suivant :

Activités du service	Résultats déjà escomptés sur terrain

Dans le cadre d'identifier l'impact du Service d'assistance aux prisonniers et à toute personne privée de liberté organisé par APRODEPED sur la protection des Droits Humains à l'Est de la RDC, nous vous prions de remplir le tableau suivant :

Activités du service	Résultats déjà escomptés sur terrain

Dans le cadre d'identifier l'impact du Service de promotion des droits de l'homme, des libertés publiques ; d'éducation au Droit, à la paix et à la démocratie organisé par APRODEPED à la protection des Droits Humains à l'Est de la RDC, nous vous prions de remplir le tableau suivant :

Activités du service	Résultats déjà escomptés sur terrain

Pour nous permettre de réaliser l'apport d'APRODEPED dans la lutte contre les violations massives des droits de l'homme à l'Est de la RD Congo, voudriez-vous compléter le tableau ci-dessous :

Cas des droits violés <sup>436</sup>	Nombre d'affaires suivies par l'APRODEPED dans les tribunaux en				Nombre des cas ayant fait l'objet d'un jugement en				Nombre des procès gagnés et exécutés en				
	Année	2005	2006	2007	2008	2005	2006	2007	2008	2005	2006	2007	2008

Pour nous permettre de réaliser l'apport du PAPR dans la lutte contre les violations des droits de l'homme par Héritiers de la Justice au Sud-Kivu voudriez-vous compléter le tableau ci-dessous :

Cas des droits violés	Nombre d'affaires suivies par le PAPR dans les tribunaux en				Nombre des cas ayant fait l'objet d'un jugement en				Nombre des procès gagnés et exécutés en				
	Année	2005	2006	2007	2008	2005	2006	2007	2008	2005	2006	2007	2008

Dans le cadre d'identifier l'impact du Programme, formation et Renforcement Institutionnel organisé par Héritiers de la Justice sur la protection des Droits Humains à l'Est de la RDC, nous vous prions de remplir le tableau suivant :

Activités du service	Résultats déjà escomptés sur terrain

Dans le cadre d'identifier la contribution du programme Campagne et communication organisé par Héritiers de la Justice à la protection des Droits Humains à l'Est de la RDC, nous vous prions de remplir le tableau suivant :

Activités du service	Résultats déjà escomptés sur terrain

Dans le cadre d'identifier l'impact du Programme Femme et Enfant organisé par Héritiers de la Justice sur la protection des Droits Humains à l'Est de la RDC, nous vous prions de remplir le tableau suivant :

<sup>436</sup> Exemple : arrestation arbitraire, viol, assassinat, etc.

Activités du service	Résultats déjà escomptés sur terrain

## **ANNEXE 3 : QUESTIONNAIRE POUR LES DIRECTEURS DE HJ ET APRODEPED**

1. Quelle est l'année de la création de votre Association ?
2. Quelle année l'Association a commencé à fonctionner ?
3. Ton association, appartient-elle à l'Eglise ou à des particuliers ?
- 4 Dans quelles circonstances est-elle née
5. Qu'est-ce qui a motivé sa création ?
6. Dans quel but a-t-elle été créée ?
7. Quels sont les objectifs que poursuit votre association ?
8. De quoi s'occupe-t-elle réellement ?
  - De la socialisation politique ?
  - De la socialisation juridique ?
  - De la culture paix ?
  - De la protection des Droits de l'Homme
  - De Quoi d'autre ?
9. Quelles sont les stratégies qu'utilise votre association pour protéger les Droits de l'Homme ?
  - Quelle interaction entretient-elle avec : L'administration publique, l'armée, la police, la justice, l'Eglise, la population à la base, les autres asbl de la Province ?
10. Quel langage utilise votre association?
  - Langage militant
  - Langage sensibilisateur
  - Plaidoirie
  - Socialisation
  - Autre :
11. Que fait votre association pour amener l'Etat Congolais à garantir et à défendre les droits des citoyens ?
12. Pensez-vous que votre association est un bon modèle de respect de Droits de l'Homme en son sein ?



13. Quel est l'impact du travail de votre association à la base ? Stratégies de ces associations à la base ?
14. Quelles sont les contraintes auxquelles votre association est confrontée ?
15. Quelles sont les limites de vos approches ?
16. Quelles sont les réussites de votre action sur terrain ?
17. Depuis l'existence de votre association, il y a-t-il déjà une culture juridique à la base à cause de votre action ?
18. Quels sont les indicateurs de cette émergence ?
19. Comment appréciez-vous le rapport entre votre association<sup>437</sup> et :
  - l'administration publique
  - l'armée
  - la police
  - la justice
  - les églises
  - les autres asbl du même but
20. Combien de programmes et lesquels gère votre association ?

## **ANNEXE 4 : QUESTIONNAIRE AUX MEMBRES DES CMD ET RVDH**

1. Comment s'appelle votre organisation ?
2. Depuis quelle année fonctionne votre organisation ?
3. Depuis quelle année collabore votre organisation avec Héritiers de la justice ?
4. Combien de membre compte votre association ?
5. Quelles sont les activités qu'effectue votre organisation ?
6. Des approches ci-après, laquelle utilise votre organisation ?
  - Plaidoirie
  - Médiation entre personnes ou groupes en conflit
  - Séminaires de formation
  - Sensibilisation pour le respect des droits humains et la paix
  - Diffusion des différentes lois
  - Accompagnement judiciaires des indigents

---

<sup>437</sup> Mettre la lettre en gras correspondante : Tb (très bonne), B (bonne) , M (mauvaise), T (de tension), C (de collaboration), R (de rivalité).

7. Quel type de soutien recevez-vous de Héritiers de la Justice ou de l'APRODEPED :
- Financier
  - Frais de communication
  - Assistance pendant les difficultés
  - La formation
8. Quels sont les types d'ouvrages que vous donne Héritiers de la Justice ou APRODEPED ?
9. Comment appréciez-vous la relation entre votre structure<sup>438</sup> et :
- L'administration publique
  - la police
  - l'armée
  - l'autorité politique locale
  - les églises
  - la justice
10. Quelles sont les difficultés que vous éprouvez dans votre fonctionnement ?
11. Pensez-vous qu'il est important à votre organisation de continuer à fonctionner ou faut-il maintenant la fermer ?
12. Quels conseils donneriez-vous à Héritiers de la Justice ou à l'APRODEPED pour l'amélioration de votre manière de travailler ?

## **ANNEXE 5 : MODELE DE FICHE DE VISITE DES STRUCTURES RELAIS A LA BASE**

N°	Date et heure de la visite	Structure visitée	Responsable contacté	Signature
1				
2				
3				
4				
5				
6				
7				
8				

---

<sup>438</sup> Mettre la lettre en gras correspondante : Tb (très bonne), B (bonne) , M (mauvaise), T (de tension), C (de collaboration), R (de rivalité).

Globethics.net est un réseau mondial sur l'éthique basé à Genève, appuyé par un Conseil de fondation international composé de personnalités éminentes, qui regroupe 70'000 participants provenant de 200 pays et avec des programmes régionaux et nationaux. Globethics.net offre ses services en particulier pour les personnes en Afrique, en Asie et en Amérique latine afin de contribuer à un accès plus équitable aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée et, de ce fait, rendre plus visible et audible la voix des pays du Sud dans le discours global. Il fournit une plateforme électronique permettant une réflexion et une action éthiques. Son principal outil est le site Internet [www.globethics.net](http://www.globethics.net). Globethics.net a quatre objectifs :

#### **Bibliothèque : Accès libre aux informations on-line**

Pour assurer un accès aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée, Globethics.net met à disposition sa propre bibliothèque, *Globethics.net Library*, la plus importante bibliothèque numérique mondiale sur l'éthique, avec plus d'un million de textes disponible au téléchargement gratuit. Une deuxième bibliothèque sur la théologie et l'œcuménisme a été ajoutée et une troisième bibliothèque sur le droit africain et la gouvernance est en préparation et sera lancée en 2013.

#### **Réseau : Communauté internationale on-line**

Les participants inscrits sur Globethics.net forment une communauté internationale d'individus intéressés ou spécialistes d'éthique. Cette communauté offre aux participants l'opportunité de contribuer à des forums, de mettre à disposition des articles, et de participer ou former des groupes de travail virtuels dans le but de créer des réseaux ou de faire de la recherche collaborative internationale.

#### **Recherche : Groupes de travail on-line**

Les participants inscrits peuvent rejoindre ou créer des groupes de recherche en ligne sur tous les sujets qui les intéressent tandis que le secrétariat international, basé à Genève, se concentre actuellement sur six domaines de recherche : l'éthique des affaires, l'éthique interreligieuse, le leadership responsable, l'éthique environnementale, l'éthique de la santé et de l'éthique de la science et de la technologie. Les résultats obtenus par les groupes de travail et de recherche sont publiés dans des collections et publications en ligne divisées en quatre séries (voir liste des publications), et peuvent également être téléchargés gratuitement.

#### **Services : Conférences, Certification, Conseil**

Globethics.net propose des services tels que l'organisation du *Global Ethics Forum*, une conférence internationale sur l'éthique des affaires, la certification personnalisés et des projets éducatifs, ainsi que des conseils ponctuels dans un contexte multiculturel et multilingue.

**[www.globethics.net](http://www.globethics.net)** ■

## Publications Globethics.net

L'éditeur des différentes collections publiées par Globethics.net: Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Fondateur et Directeur de Globethics.net à Genève et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle en Suisse.

Contact pour des manuscrits et suggestions: [stueckelberger@globethics.net](mailto:stueckelberger@globethics.net).

### Globethics.net Global

Livres sur des questions éthiques avec une portée globale et contextuelle. Chaque volume avec des contributions provenant d'au moins deux continents et avec deux éditeurs, souvent un du Sud et un du Nord.

- 1 Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 376pp, 2007
- 2 Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 212pp, 2009
- 3 Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 258pp, 2009
- 4 Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 418pp, 2010
- 5 Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 400pp, 2012
- 6 Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 380pp, 2012

### Globethics.net Focus

Chaque numéro de cette série est centré sur un problème éthique actuel avec une portée globale, normalement d'un auteur.

- 1 Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 80pp, 2009
- 2 Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 278pp, 2010
- 3 Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Un bilan 50 ans après l'indépendance*, 380pp, 2011
- 4 *The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations*, 90pp, 2011
- 5 Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 172pp, 2012
- 6 Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia*, 252pp, 2012 (des articles sur l'éthique islamique, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais)

- 7 Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, Dan Kearifan Local Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan*, 224pp, 2012 (des articles sur l'éthique indonésien, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais)
- 8 Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 140pp, 2012
- 9 Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 136pp, 2012
- 10 *Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014*, 112pp, 2012.
- 11 Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2012 (forthcoming)
- 12 Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamochrétien en RD Congo*, 48pp, 2012

### **Globethics.net Texts**

Déclarations et lignes directrices, une partie adoptés par le Conseil de Fondation de Globethics.net.

- 1 *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions*, 20pp, 2012 (disponible en anglais, français, espagnol, allemand, chinois, indonésien, perse ; autres langues en préparation)
- 2 *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference. A Declaration*, 8pp, 2012 (en anglais et en français)

### **Globethics.net Thesis**

Publication de thèses doctorales avec une priorité des thèses de l'Afrique, l'Asie et l'Amérique Latine.

- 1 Kitoka Moke Mutondo, *Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 410pp, 2012
- 2 Ange Sankieme Lusanga, *Ethique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 356pp, 2012
- 3 Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 356pp, 2012

**Pour commander des exemplaires imprimés ou pour une liste des prix, contacter [infoweb@globethics.net](mailto:infoweb@globethics.net). Toutes les livres peuvent être téléchargées gratuitement depuis la bibliothèque en ligne de Globethics.net. Voir : [www.globethics.net/publications](http://www.globethics.net/publications)**

ISBN 978-2-940428-30-4



# Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo

Miettes d'une éthique politique engagée



## Kitoka Moke Mutondo

Thèse de doctorat approuvée par l'Université Protestante d'Afrique Central UPAC avec l'Université de Lausanne en Suisse. Prof. Dir. Centre de Recherches à l'Université Evangélique en Afrique UEA à Bukavu.

Que fait l'Eglise devant les violations des Droits de l'Homme dont sont quotidiennement victimes les populations de la République Démocratique du Congo ? Comment l'Eglise, peut-elle contribuer à la construction d'un Etat de droit dans ce pays ? C'est à ces questions que tente de répondre Kitoka Moke Mutondo en définissant les rôles que doit jouer l'Eglise dans le processus de refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo en vue de faire de ce pays un Etat de droit.