UCLouvain
Faculté de théologie

Les confessions religieuses et la démocratisation de la RD Congo (1990-1997)

Modalités et enjeux de l'agir catholique, protestant et kimbanguiste dans un contexte laïc

Mémoire réalisé par

Jean Bosco Mbolo Belambo

Promoteur

Pierre-Joseph Laurent

Lecteurs

Brigitte Maréchal
Walter Lesch

Année académique 2021-2022

Master en sciences des religions, à finalité approfondie

Vous êtes partis, sans perspective de retour, alors que j'entamais ce cursus. A vous, Célestin Bedji Nkoloma et Célestine Indja Bola, avec le souvenir inaltérable de votre amour, je dédie ce travail.

Avant-propos

Ce travail a été, dans une certaine mesure, une construction collective. Nous voudrions ici traduire notre reconnaissance à toutes les personnes qui ont contribué, de l'une ou de l'autre façon, à la matérialisation de ce projet.

Nous pensons au professeur Pierre-Joseph Laurent dont les échanges, les suggestions et orientations ont été éclairants pour mener à bien nos investigations. Le professeur Walter Lesch a cru dès le départ à l'aboutissement de ce projet d'études. Avec la professeure Brigitte Maréchal, ils ont été lecteurs de ce mémoire. Je voudrais les remercier sincèrement pour leur accompagnement. Qu'à travers eux le corps professoral ainsi que tout le personnel de l'UCLouvain lise à travers ces lignes toute ma gratitude.

Nous voudrions que les responsables du diocèse de Namur et toutes les personnes que nous avons rencontrées à Neufchâteau avec qui nous continuons à marcher et qui nous ont soutenu retrouvent ici la marque de notre reconnaissance.

Jean-Luc Zéler, Christine Eppe, Willy Lambert, Robert Sebisaho, Jerry Lokela, ont abattu un travail de toilettage remarquable de ce texte. Nous leur en savons très sincèrement gré.

Nos amis et familiers, Philippe Rossion et sa famille, Léon Iyenga, André et Patricia Georges, Don-Jean Belambo, Patrick et Alyette Giroud, Marie-Annick, Anne-Marie le Buhé, Nadine Lambert, Chris Mato, Christiane Nickers Noëlie Basinga, Yaya Monica, Venance Bentoto, Eugénie Lokoho et leur famille, Augustine Esambo, Régine Danga, trouvent dans ces lignes l'expression de ma gratitude.

Puissent toutes celles et ceux dont les noms ne se retrouvent pas ici ne pas se sentir oubliés. Nous les portons toutes et tous dans notre cœur.

Introduction générale

Toute personne qui s'intéresse au déploiement du religieux en République Démocratique du Congo est vite frappée non seulement par la fragmentation du croire et l'éclatement des appartenances religieuses, mais surtout par l'omniprésence des confessions religieuses dans la construction de l'Etat congolais. Tout se passe comme si les confessions religieuses devenaient des acteurs indispensables à l'existence même du pays. A titre illustratif, en 2016, alors que prenait fin le deuxième et dernier mandat du président Joseph Kabila, il a fallu la médiation des confessions religieuses (et surtout de l'Eglise catholique) pour qu'ait lieu un dialogue qui a permis d'éviter au pays un désordre qui s'annonçait destructeur. Des tensions vont vite surgir entre l'Etat congolais et les organisations religieuses lorsque celles-ci vont remarquer que l'Etat appliquait de façon sélective les recommandations de l'accord signé sous leurs auspices. Et quand seront organisées les élections du 30 décembre 2018, les rapports entre les confessions religieuses et le pouvoir public sont des plus ambigus, les altercations se faisant quotidiennement jour entre ces deux instances sociales.

Par ailleurs, la constitution de la République Démocratique du Congo présente ce pays comme un Etat laïc, caractérisé par une neutralité religieuse à même de promouvoir la séparation entre le religieux et le politique. Dans ce sens, la considération de l'omniprésence et du caractère indispensable des confessions religieuses en tant qu'acteurs-clés de la vie nationale congolaise devient aussi surprenante que déroutante. Aussi, les relations entre les groupes religieux et l'Etat congolais sont si étroites que chacune de ces sphères n'hésite pas à s'appuyer sur l'autre pour assurer son existence. Se dégage ainsi l'impression que l'existence de l'une ne dépend que de sa capacité à se servir des atouts de l'autre. Eu égard à cette logique utilitariste et expansionniste, les liens entre ces deux sphères de la société congolaise vont jusqu'à un affrontement à l'issue duquel chacun de ces domaines vise le contrôle total du paysage social.

Mobilisée pour assurer de temps en temps la stabilité de l'ordre social et politique, la médiation religieuse ne manquait pas d'être récusée, lorsqu'elle semble mettre en péril les intérêts des gouvernants, au nom du principe constitutionnel et sacro-saint de la laïcité de l'Etat congolais. Les confessions religieuses étaient donc perçues, tantôt comme des partenaires du pouvoir politique pour la stabilité socio-politique, tantôt comme d'âpres adversaires à ce même pouvoir dont elles dénonçaient les abus et les déviations. Les organisations religieuses se révèlent être dotées de pouvoirs à même de contrebalancer l'autorité politique, au point de s'afficher comme les garants de la continuité de l'Etat. Jusqu'en début 2022, la désignation du président de la centrale électorale congolaise, dénommée la « Commission électorale nationale et indépendante » (C.E.N.I.), a été à la base d'un bras de fer qui a opposé d'une part les confessions religieuses entre elles-mêmes, et, d'autre part, les confessions religieuses et le régime du président Félix Tshisekedi. Le champ social se percevait ainsi comme une arène où les acteurs, notamment les organisations religieuses et l'Etat, s'affrontaient, s'opposaient et s'unissaient en fonction du positionnement de chacun.

C'est donc l'observation de ces relations ambiguës entre organisations religieuses et pouvoirs publics congolais qui nous a poussé à réfléchir sur la place qu'occupent les religions dans le

paysage public congolais. Il nous nous a paru important à cet égard de comprendre le fondement et la pertinence ou non de l'implication de la religion dans la gestion de la Cité congolaise. Il s'agissait, en effet, de tenter d'appréhender la place que les traditions religieuses s'octroyaient dans le fonctionnement de l'Etat et d'essayer de cerner le socle de légitimité sur lequel se fondaient les confessions religieuses dans leur insertion dans le fonctionnement des affaires publiques du pays. En d'autres termes, nous voudrions chercher à répondre à quelques questions que suscite l'observation des relations entre le religieux et le politique. Quels sont les facteurs susceptibles d'éclairer les postures politiques des regroupements religieux dans le champ social congolais ? Comment expliquer que les confessions religieuses aient autant de poids dans la gestion de la société congolaise ? Sur quoi se fondent les organisations religieuses pour prétendre gérer la société et réguler le champ politique ? Quelle place l'Etat congolais reconnaît-il aux organisations religieuses ? Comment peut-on expliquer les récupérations et les tensions mutuelles qui existent entre les confessions religieuses et l'Etat dans la gestion des affaires politiques ?

Pour répondre à ces interrogations, nous nous proposons dans ce travail de faire un plongeon dans l'histoire pour trouver les traces de l'implication des traditions religieuses dans la gestion socio-politique en République Démocratique du Congo. Pour ce faire, nous nous limiterons à la période qui va de 1990 à 1997. Le choix de cette période n'est pas fortuit. En effet, parallèlement à la chute du Mur de Berlin, un vent de démocratisation souffle sur l'Afrique. Alors que s'organisaient des conférences nationales qui emportaient plusieurs dictatures, notamment au Bénin, au Niger, au Congo-Brazzaville, …, poussé par une société désormais revendicatrice de démocratie et d'un nouvel ordre social, le président Mobutu prononce un discours historique du 24 avril 1990. Dans ce discours, il annonçait l'avènement de la démocratie, l'instauration du multipartisme, la fin de la Deuxième République et la tenue d'une conférence appelée à créer un cadre légal pour la Troisième République. 1990 sera une année importante car elle va marquer le début de la transition politique en vue de la Troisième République. *Terminus a quo* de notre travail, elle est témoin de l'enclanchement du processus de démocratisation de la R.D.C.[1] Le *terminus ad quem* de cette étude est l'année 1997. Le 17 mai 1997, le président Mobutu est chassé du pouvoir par les rebelles de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération (A.F.D.L.) soutenus par les forces rwandaises. La République du Zaïre devient République Démocratique du Congo. Cette année 1997 constitue aussi un tournant dans l'histoire du Zaïre. Elle marque la fin de la transition démocratique initiée par Mobutu[2]. Ainsi, la période qui s'étale de 1990 à 1997 peut être considérée comme une époque significative qui permet de rendre compte des mutations sociales mais surtout de l'implication des confessions religieuses dans la construction politique, économique et sociale du pays. Les confessions religieuses y ont joué un rôle de premier plan tant dans l'opposition à Mobutu que dans la tenue de la Conférence nationale souveraine et l'appel au respect des acquis de cette conférence.

[1] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo. Marche des chrétiens et paroles des évêques catholiques sur les élections*, Paris, Karthala, 2016, p. 14, 17, 82 ; J.-C. WILLAME, *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991)* (Zaïre, années 90, vol 1), Bruxelles, CEDAF, 1991, p. 1.

[2] G. DE VILLERS, J. OMASOMBO TSHOND A, *Zaïre. La transition manquée (1990-1997)* (Zaïre, année 90, 7), Tervuren-Paris, Institut Africain-CEDAF-L'Harmattan, 1997, p. 13.

Et pour mener à bien notre recherche, nous procéderons à l'étude de l'agir socio-politique des confessions religieuses au cours de cette période de transition du Zaïre. Notre démarche se voudra pluriconfessionnelle en ce que nous nous proposons de nous intéresser aux déclarations officielles des instances dirigeantes de l'Eglise catholique, des communautés protestantes et de l'Eglise kimbanguiste. Le choix de ces traditions religieuses s'est fait en raison du poids qu'elles avaient au sein de la société congolaise et dans le processus de démocratisation de ce pays. Au-delà de ces positions religieuses officielles, nous aurons un regard sur quelques actions qui ont été initiées par les croyants, indépendamment de leurs chefs religieux, pour contester le régime de Mobutu et, en même temps, remettre en cause le positionnement politique des instances dirigeantes de leurs groupes religieux. C'est une illustration des rapports de pouvoirs et d'organisation sociale générée « par le bas » qu'Anne Mélice relève en s'inspirant de Bayart[3]. Les déclarations officielles des confessions religieuses et les actions des croyants constituent ce que nous avons appelé *l'agir religieux* . En clair, il s'agira pour nous d'analyser le discours socio-politique des instances dirigeantes des confessions religieuses et d'approcher certaines actions significatives que les croyants ont réalisées dans le but de parvenir à décrypter les enjeux de l'implication religieuse dans le contexte laïc zaïrois. Cela pourrait éclairer d'un jour nouveau les dynamiques qui s'observent encore aujourd'hui entre les confessions religieuses et les pouvoirs publics congolais.

Notre propos va s'articuler en quatre chapitres. Le premier chapitre consistera en un effort historique pour mettre à jour les rapports qui ont existé entre les confessions religieuses et l'Etat depuis l'époque coloniale belge jusqu'au prologue de l'éclatement de la dictature mobutienne, vers 1989. Le deuxième chapitre se focalisera sur la période de la démocratisation du Zaïre et relèvera les dynamiques sociales, politiques et religieuses qui l'ont traversée. Nous essayerons de dégager les rapports complexes qui ont uni les confessions religieuses entre elles d'une part, et entre les confessions religieuses et le régime de Mobutu, d'autre part. Le troisième chapitre sera axé sur la parole religieuse, c'est-à-dire le discours officiel des institutions religieuses au Zaïre. Le déploiement, les contradictions et les limites de cette parole seront relevés. Le quatrième et dernier chapitre se voudra être une tentative de présentation des incidences du discours politique religieux. L'objectif de ce chapitre est de montrer que la régulation du politique par la religion non seulement engendre des enjeux qui vont au-delà des fins spirituelles auxquelles sont destinées les organisations religieuses, mais qu'elle participe d'une logique de propagande et d'expansion qui vise à marquer la société tout entière.

Notre travail entend se situer à l'intersection de plusieurs disciplines : l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la théologie, les sciences politiques et la philosophie. Sa démarche complexe lui donne toute son actualité et invite à une réflexion postérieure et approfondie.

[3] A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », dans *Civilisations*, n° 58, 2009, p. 62 ; voir aussi Th. TREFON, « La réinvention de l'ordre à Kinshasa », dans Th TREFON (éd.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 24.

Chapitre Premier : De la sainte alliance coloniale et post-coloniale

1.0. Introduction

Dans ce chapitre inaugural, nous nous attèlerons à retracer les liens qui ont existé entre l'Etat congolais et les manifestations religieuses congolaises. Nous relèverons les dynamiques qui ont sous-tendu les rapports de ces deux sphères afin de pouvoir de proposer une grille de lecture pour comprendre les négociations qui s'observeront pendant la période de la démocratisation du Congo. Nous partirons de la période précoloniale pour déboucher sur la fin de la Deuxième République, soit de 1491 à 1989.

1.1. Le Congo avant la colonisation

1.1.1. Les religions traditionnelles

Avant la colonisation belge, le territoire qui sera désigné sous le nom « Congo » constitue un ensemble de royaumes plus ou moins antagonistes dont les confins débordent les limites administratives du futur Etat du Congo. Le nom « Congo » renvoie à l'un de ces royaumes, le royaume Kongo, qui rassemblait les territoires compris entre les actuels Etats angolais (au Sud) et gabonais (au Nord), en passant par une partie des deux Congo[4]. Les peuples qui habitent le « Congo » croient en la présence d'une force vitale en chaque être vivant. Ce socle religieux est celui de l'Afrique traditionnelle[5]. On l'a désigné sous le terme d'*animisme* parce que cette force vitale est l'âme qui meut chaque élément de la nature[6]. Ce courant religieux traditionnel est un monothéisme qui repose sur la croyance en un seul être suprême, créateur de tout ce qui existe ; sur l'existence des esprits, des génies et sur le culte des ancêtres passés à l'autre forme d'existence. A la mort, les âmes sont séparées du corps[7]. Selon Aurélien Mukoko Gampiot, la croyance en la puissance des esprits maléfiques est une autre caractéristique de l'animisme. En effet, la sorcellerie suppose l'utilisation de ces esprits maléfiques en vue de la destruction de la vie. L'animisme développe des techniques d'*anti-sorcellerie* dont le but est de neutraliser la puissance de la sorcellerie et de protéger, voire de renforcer, la vie terrestre, cette croyance religieuse n'incluant pas la notion de la rétribution[8].

Au contact de la civilisation occidentale et orientale, à la faveur de grands voyages de découvertes, ces expressions religieuses traditionnelles sont évincées au profit du christianisme et de l'islam qui s'installent respectivement à l'ouest et à l'est du « Congo ». En effet, les Européens et les Arabes ou Afro-arabes qui débarquent sur le territoire de l'Afrique centrale disqualifient l'expression religieuse des indigènes. Les supports de cette religion sont bannis (même si ces expressions religieuses vont survivre de façon informelle jusqu''à nos jours) et la religion de l'étranger est présentée comme la meilleure forme religieuse que l'indigène est obligée d'embrasser[9].

---

[4] A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 30.
[5] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo. Histoire du droit congolais des religions (1885-2003)*, Paris, L'Harmattan, 2008, p 22.
[6] A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 35.
[7] *Ibid*.
[8] *Ibid.*, p. 36.
[9] D. VAN REYBROUCK, *Congo. Une histoire*, Paris, Actes sud, 2012, p. 39.

Par ailleurs, l'arrivée notamment des Occidentaux par l'entremise des Portugais annonce la création des Etats-Nations modernes dont la véritable mise en place concrète débutera avec la Conférence de Berlin. Dans cette recomposition par l'Occident du paysage socio-politique africain, les différentes formes de la religion traditionnelle s'en trouveront exclues du fait que celles-ci ne disposent pas de structures modernes pouvant faciliter le dialogue avec l'Etat-Nation moderne[10]. Les propagandes religieuses musulmanes et chrétiennes ont réussi à rendre inaudibles les croyances religieuses traditionnelles de l'Afrique centrale.

1.1.2. La première évangélisation

La campagne d'évangélisation amorcée par les Portugais à la fin du XV[e] siècle est l'une de ces propagandes religieuses. En effet, lorsque Diego Caô, explorateur portugais atteint la localité de Mpinda[11], à l'embouchure du fleuve *Maia Nzadi*, c'est-à-dire *rivière*[12], au sud du Golfe de Guinée, il ouvre l'Afrique centrale à la domination portugaise. Le Portugais est conduit auprès du *Manikongo*, le roi kongo, Nzinga Kuvu[13]. Il présenta au souverain kongo « le linge » et « les hosties »[14], la civilisation et la foi européenne. Le roi portugais, Jean II recommandait de faire parvenir le nom du Christ à tous les peuples qui étaient sous « l'ombre de la mort »[15] afin de les arracher de l'emprise de Satan. L'effervescence religieuse qui régnait en Europe était telle qu'il fallait convertir le plus de gens au Christ et créer ainsi un ordre mondial chrétien[16], une « société indigène de chrétienté »[17].

Ainsi commence l'histoire de ce que l'Eglise catholique de la République Démocratique du Congo a appelé « la première évangélisation »[18] de ses terres. Les premiers missionnaires catholiques foulent le sol du royaume kongo le 3 mai 1491[19]. Le roi kongo se convertit, se fait baptiser et prend le nom de Don Joao[20]. La majorité du peuple kongo emboîte le pas à son souverain et se fait chrétien. On trouve dans cette nouvelle foi un exutoire pour accéder à certains privilèges et avantages en même temps qu'on la considère comme à même de protéger efficacement contre la sorcellerie. Le message catholique s'adresse à la couche supérieure de la société, les nobles du royaume[21]. C'est une foi qui reste superficielle et

---

[10] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, Paris, Economica, Présence africaine, 1981, p. 147.
[11] P. BALEMBA B., « L'implication de l'Eglise Catholique dans la politique en RD Congo : un protagoniste traditionnel face au pouvoir », 2019, en ligne : https://www.justicepaix.be/l-implication-de-l-eglise-catholique-dans-la-politique-en-rd-congo-un/ (consulté le 17 janvier 2021).
[12] E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo* (Histoire du protestantisme en Belgique 5), Bruxelles, Editions de la Librairie des Eclaireurs unionistes, 1961, p. 14.
[13] *Ibid*.
[14] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 5.
[15] P. EUCHER, *Le Congo. Essai sur l'histoire religieuse de ce pays depuis sa découverte (1484) jusqu'à nos jours*, Huy, Charpentier et Emond, 1894, p. 18.
[16] J.-L. VELLUT (éd.), *Simon Kimbangu. 1921 : de la prédication à la déportation. Vol II : Fonds missionnaires catholiques*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 2015, p. 6.
[17] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, E*glise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 31.
[18] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 19.
[19] *Ibid*, p. 20.
[20] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 20.
[21] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 38.

utilitaire[22] de sorte qu'en dépit des efforts du roi Dom Afonso, cet « apôtre du Kongo » qui réussit à mettre momentanément en veilleuse les expressions religieuses traditionnelles et à faire du christianisme la religion du royaume[23], la foi catholique va dépérir. En 1704, la décadence du royaume kongo est consommée. Il emporte avec lui le charme de sa culture en même temps que la foi chrétienne dont il s'est fait le propagateur en Afrique centrale[24]. Cette foi catholique sans sève achèvera son processus de dénaturation pour devenir un ensemble de syncrétismes[25]. Il faudra attendre la fin du XIX[e] siècle pour voir naître une nouvelle alliance entre les religions et le pouvoir séculier au kongo.

1.2.Les missions nationales

1.2.1. Le jaune sur le bleu

L'Europe du XIX[e] siècle est hantée par la fièvre coloniale. Il faut apporter aux peuples indigènes et primitifs la lumière de la culture. Ainsi, le roi des Belges, Léopold II, fasciné par les conquêtes, la géographie et les voyages[26], nourrit secrètement l'idée d'offrir à la Belgique une colonie[27]. Après des tentatives infructueuses en Asie[28], il se tourna vers l'Afrique centrale, cette partie du monde encore mal connue. Cette idée d'un « territoire d'outre-mer » belge passant mal au sein de l'opinion nationale[29], le roi fit preuve de finesse. En entendant lutter contre le commerce des Noirs auquel s'adonnaient les Afro-arabes musulmans[30], le roi Léopold II présentait sa mission comme une entreprise noble qui allait lui coller une image de philanthrope et d'humaniste[31]. Sans vouloir faire le procès de l'œuvre coloniale ni de l'héritage léopoldien qui semble loin de faire l'unanimité[32], nous entendons relever que le caractère « humanitaire » de l'œuvre léopoldienne a donné crédit à sa mission en y ralliant une bonne partie de l'opinion de son royaume[33].

Compte tenu de l'effervescence coloniale de l'époque et des affrontements que cela provoquait entre les puissances européennes, Léopold II opta pour un passage en douceur au travers d'une série d'actes en apparence dénués d'intérêt politique. C'est dans ce contexte qu'il réunit 35 explorateurs, géographes et hommes d'affaires du 12 au 14 septembre 1876, dans ce qu'on a appelé la « Conférence géographique de Bruxelles », en vue d'explorer plus méthodiquement lu bassin du Congo, d'ouvrir l'Afrique aux efforts de la civilisation

[22] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 39.
[23] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 20.
[24] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 39.
[25] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 66.
[26] A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997) substitut à l'absence de contre-pouvoir*, Thèse de doctorat, UCLouvain, 2018, p. 24.
[27] E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, p. 15 ; A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 24.
[28] A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 24 ; R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908). L'organisation des missions catholiques*, Paris, L'Harmattan, 2016, p. 27.
[29] Alain Flavien N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 24.
[30] ELIKIA M'BOKOLO, « La question de la laïcité au Congo (R.D.C.) : origines, perspectives », dans *Morale laïque*, 195, p. 7.
[31] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 32 ; J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 41.
[32] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 13.
[33] A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 33.

européenne et de lutter contre le commerce des esclaves[34]. Née de cette conférence, l'Association Internationale Africaine (A.I.A.)[35], dirigée par Léopold II, était conçue pour en mettre en œuvre les conclusions. En même temps, les voyages de l'explorateur anglais Henry Morton Stanley au Congo vont finir par intéresser le roi Léopold II d'autant que l'Angleterre n'y trouve aucun intérêt. De la rencontre de Stanley et du roi des Belges en 1878 naquit le C.E.H.C. (Comité d'étude du Haut Congo, qui sera dissout en 1879), qui avait une mission de caractère apolitique, philanthropique et scientifique[36]. Sur ses cendres va naître l'A.I.C. (Association Internationale du Congo), dirigée par Léopold II[37] avec pour mission la civilisation du bassin du Congo. Le drapeau qui accompagna et signifia cette œuvre philanthropique placée sous les auspices de l'A.I.A./A.I.C. fut « […] une étoile jaune sur un fond bleu. Ce bleu se référait à l'obscurité dans laquelle ils [les Noirs] erraient, le jaune à la lumière de la civilisation qui à présent venait à eux »[38].

A travers la civilisation, les puissances européennes visaient des gains économiques et territoriaux. Afin d'endiguer la concurrence[39] et de préserver la paix, le Portugal puis Bismarck avec la France lancèrent l'idée des assises de Berlin qui vont devenir célèbres et donner lieu à la Conférence de Berlin, du 15 novembre 1884 au 26 février 1885[40]. Loin de s'atteler à la question de l'émancipation des Africains, cette rencontre se transforme en un partage de l'Afrique où les intérêts économiques prennent le dessus[41]. S'appuyant sur les négociations antérieures que Léopold II avait menées et sur son œuvre philanthropique, la Conférence de Berlin reconnaît à l'A.I.C. la souveraineté sur le territoire encore mal délimité du Congo. Naît ainsi un Etat nouveau, l'E.I.C. (Etat Indépendant du Congo) propriété du roi des Belges, Léopold II[42]. Ce territoire que le roi Léopold II acquiert se placera désormais sous le signe de la neutralité politique et économique pour servir de tampon aux velléités expansionnistes des uns et des autres[43]. Léopold II cédera à la Belgique son Etat qui deviendra le 15 novembre 1908 le Congo belge, une colonie de la Belgique.

1.2.2. L'alliance coloniale

Au-delà de la neutralité politique et économique du Congo, l'Acte de la Conférence de Berlin appelait aussi à voir ce territoire devenir un lieu où la liberté de religion est reconnue. Il s'agit

[34] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 39 ; R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 27.
[35] E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, p. 17 ; J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 42-44 ; R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 31.
[36] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 33.
[37] *Ibid*.
[38] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 70 ;voir ce qu'en dit le roi Léopold II dans E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, p. 17.
[39] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 72.
[40] A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 41 ; L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 23.
[41] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 53 ; A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 40.
[42] S ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 15 ; R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 50-53.
[43] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 49, 56 ; A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 40.

clairement de la protection qui doit être accordée aux traditions religieuses européennes et de la tolérance envers les expressions religieuses africaines qui ne sont pas incompatibles avec la civilisation européenne[44]. Ces dispositions sont formalisées dans l'article 6 de l'Acte de Berlin, le seul article qui aborde la question religieuse[45].

1.2.2.1.Les Protestants et l'Etat colonial

Avant la naissance de l'A.I.A., des explorateurs anglais parcourent l'Afrique, soutenus par les communautés protestantes, pour des motifs scientifiques, économiques et religieux. C'est le cas notamment, pour le territoire qui nous occupe, de Henry Morton Stanley, mais surtout du pionnier David Livingstone. En effet, ce dernier parcourt la partie orientale du Congo, affecté par le commerce des esclaves pratiqué par les marchands afro-arabes venus de la côte orientale de l'Afrique. Il appela ses concitoyens à mettre tout en œuvre pour lutter contre l'esclavage, cet « ulcère béant de l'Afrique »[46]. Son appel sera entendu. Les missionnaires protestants vont débarquer au Congo, se revendiquant de l'héritage de Livingstone[47].

En janvier 1878, les premiers missionnaires protestants de la B.M.S. (Baptist Missionary Society) arrivent à l'ouest du Congo. Ils sont suivis en février de la même année par ceux de la L.I.M. (Livingstone Inland Mission) et par d'autres communautés[48]. Ils sont Anglais, Américains, Suédois, Danois, … Léopold II ne manquera pas de s'en inquiéter[49]. Les inquiétudes du Roi trouvèrent justification dans l'attitude des missionnaires protestants qui se mettront à dénoncer les abus de pouvoir de l'Etat colonial dans le recouvrement de l'impôt en nature. C'est ce que l'on a appelé la « campagne anti-congolaise »[50]. Dès lors, le pouvoir colonial ne se montrera guère favorable aux missionnaires protestants considérés comme ennemis de l'œuvre coloniale, eux qui travaillent en défaveur de la Belgique et sèment le venin de la révolte dans l'esprit des Congolais. L'action missionnaire protestante sera étouffée[51] et désavantagée au profit de l'activité catholique[52].

Toutefois, il ne convient pas de dire qu'il n'y a eu qu'antagonisme et haine entre le pouvoir colonial et les missions protestantes[53]. Le pouvoir colonial a eu recours aux missions protestantes pour réaliser certaines œuvres sociales. En effet, les missionnaires protestants ont ouvert et géré des écoles[54], des hôpitaux[55] et autres services sociaux. En ce sens, le pouvoir

---

[44] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 57.
[45] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 67 ; cf. J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 57.
[46] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 24 ; E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, p. 333.
[47] P. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992, p. 11 ; E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, p. 60.
[48] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 191 ; Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 12.
[49] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 191 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 16.
[50] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 87.
[51] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 193.
[52] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 11 ; J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 86.
[53] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 96.
[54] E. M. BRAEKMAN, *Histoire du protestantisme au Congo*, p. 5.

colonial s'est évertué, bien que timidement et malgré lui, à appliquer les recommandations de la Conférence de Bruxelles qui a ouvert l'œuvre civilisatrice à toutes les missions religieuses chrétiennes[56]. De toutes les actions sociales protestantes, les œuvres médicales ont eu plus de renommée[57]. Les écoles n'ont pas connu la même aura à la suite de plusieurs facteurs : le non-financement de celles-ci par l'Etat jusqu'en 1945 ; la difficulté de la langue d'enseignement, la plupart des missionnaires protestants étant anglophones ; la discrimination des entreprises qui n'offraient du travail qu'aux ressortissants des écoles catholiques ; et l'hostilité des catholiques[58]. Leur refus de participer à l'organisation des *colonies scolaires* instituées par le décret royal du 12 juillet 1890[59] a retardé leur décollage dans ce secteur-clé de socialisation. Malgré le subventionnement par l'Etat colonial du réseau d'enseignement protestant en 1946, le retard des missions protestantes était si grand qu'il n'a pas pu être rattrapé. Généralement, elles ont eu du mal à s'implanter solidement à cause d'une collaboration faite de soupçons et d'appréhensions avec le pouvoir colonial. Vu du côté protestant, la liberté religieuse qu'a consacrée l'Acte de Berlin est restée un mirage.

1.2.2.2.Les missions catholiques et l'Etat colonial

Lorsque l'Eglise catholique revient sur les terres congolaises, elle amorce, par le travail missionnaire des Français, sa « deuxième évangélisation »[60]. Au cours de cette évangélisation, les missionnaires spiritains s'installent à l'ouest où avaient pris place les protestants alors que les Pères Blancs érigent leurs camps à l'est, bastion de l'Islam[61].

Le roi Léopold II voulut très tôt se servir des missionnaires catholiques de Belgique dans la réalisation de son œuvre de civilisation. Dans le fond, le roi nourrissait le dessein inavoué de se servir de l'Eglise, de son expérience missionnaire, pour des fins politiques. Par l'entremise de la nonciature de Bruxelles et des évêques de Belgique[62], le roi fait part de son souhait de voir confier l'évangélisation du Congo aux missionnaires belges au Pape Léon XIII, admirateur de l'œuvre de ce monarque philanthrope[63]. Le Saint-Siège est conscient du jeu auquel se donne le monarque. Toutefois, il ne s'oppose pas à cette demande et entend lui aussi tirer son épingle du jeu[64] en obtenant l'élargissement de son cercle d'influence.

La préférence royale au travail missionnaire des religieux catholiques belges dans la réalisation de son œuvre a conduit à la « belgicisation » des missions au Congo désormais appelées « missions nationales »[65] par opposition aux missions protestantes qui sont étrangères. Cette option pour les missions nationales et la participation active de ces missions

---

[55] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 140.
[56] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 29.
[57] *Ibid*.
[58] *Ibid*., p. 24.
[59] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 106 ; A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 47.
[60] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 23 et 25 ; A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 32.
[61] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 66 ; Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 14.
[62] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 33.
[63] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 92.
[64] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908*), p. 76.
[65] *Ibid*., p. 193 ; Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 21.

à l'œuvre coloniale a contribué à l'expansion du catholicisme[66] autant qu'elle a induit à établir une équivalence entre la civilisation et la « catholicisation »[67]. La collaboration entre l'Etat colonial et les missions nationales a atteint son point culminant avec la signature de la Convention le 26 mai 1906 entre l'Etat Indépendant du Congo et le Saint-Siège[68]. Cette convention « […] ne règle que les questions des propriétés terriennes des missions, d'enseignement scolaire, du ministère sacré ainsi que de procédure d'administration et de gestion du personnel »[69]. A partir de ce moment, la liste des privilèges que l'Etat colonial octroie aux missions nationales s'allonge considérablement. Il s'agit de la gestion des écoles, de la gratuité des soins médicaux des missionnaires, de subventions annuelles directes et indirectes[70]. Ajoutons encore la gratuité du transport des missionnaires et de leurs biens, l'assurance du logement, l'entretien et la réparation des bâtiments[71].

En contrepartie, les missions nationales devaient soutenir l'œuvre civilisatrice en assurant le service administratif et judiciaire par la délivrance, par exemple, d'actes de l'Etat civil[72]. Chaque missionnaire devait produire, selon son domaine d'études, des œuvres scientifiques spécialisées, tenir des hôpitaux[73] voire d'autres services sociaux[74]. Mais le secteur où la contribution des missions nationales s'est le plus fait sentir est sans nul doute celui de l'enseignement. A travers les *colonies scolaires*, et les *fermes-chapelles*, les missionnaires catholiques enseignaient la lecture, l'écriture, le calcul élémentaire et le jardinage aux enfants congolais pour faciliter la communication et la réalisation des fins propres aux missions d'Etat dont la Force publique[75]. L'Eglise catholique exerça un monopole irrécusable sur le secteur de l'enseignement[76]. Ce secteur a accru le prestige et le poids social de l'Eglise catholique si bien que d'aucuns sont parvenus à considérer l'Eglise catholique comme « un Etat dans un Etat »[77]. Par ailleurs, il serait incongru de considérer que cette position de l'Eglise catholique est propre au Congo-Kinshasa. C'est une caractéristique commune à plusieurs pays africains[78].

---

[66] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 15.
[67] *Ibid.*, p. 163 et 171.
[68] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 27.
[69] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 271 ; voir aussi J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, E*glise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 28-29.
[70] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 143-144.
[71] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 140-141 ; BUETUBELA BALEMBO, « L'Eglise catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Pour quoi faire ? », dans *Présence de l'Eglise catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Contribution des professeurs des Facultés Catholiques de Kinshasa et de la Conférence Episcopale du Zaïre*, Kinshasa, Editions Saint Paul, 1993, p. 26.
[72] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 16 ; J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 85.
[73] BUETUBELA BALEMBO, « L'Eglise catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Pour quoi faire ? », p. 26 ; P. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 133.
[74] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 28.
[75] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 180 ; D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 93.
[76] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 16 ; Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 131.
[77] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 51.
[78] G. HERMET, « Perspectives », dans Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON (éds.), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 366.

Par son influence sur la société, la religion catholique était devenue une structure politiquement très puissante au sein de l'Etat colonial[79]. C'est à ce titre qu'elle a été un des fondements de l'œuvre coloniale. De fait, la colonisation a reposé sur trois piliers, à savoir l'Etat, les entreprises commerciales et l'Eglise. Cette alliance de fait entre le pouvoir, le capital et l'Eglise a été désignée par les historiens sous les expressions « trinité coloniale »[80], « sainte alliance coloniale »[81], « troïka coloniale »[82]. La convergence des objectifs de ces trois piliers favorisa leur unité. Si les entreprises recherchaient des travailleurs loyaux, le pouvoir misait sur l'obéissance des citoyens alors que l'Eglise entendait conduire par la foi les gens honnêtes vers le ciel. David Van Reybrouck résume cette convergence d'objectifs en avançant que la trilogie sainte « […] avait permis de maintenir la population dans la soumission et la docilité »[83].

De par sa complicité avec le pouvoir colonial, l'Eglise catholique s'est dotée d'un poids et d'une influence que même les pouvoirs publics auront du mal à contrecarrer. Il devient, dès lors, éclairant de comprendre pourquoi Alain Flavien N'kisi Nganda adopte l'expression « monde catholique congolais » en lieu et place d'« Eglise catholique congolaise ». Il entend désigner par là l'ensemble des actions de l'Eglise catholique ainsi que leur influence sur la société. Le monde catholique congolais est à ses yeux « […] l'Eglise-Institution avec ses membres (la hiérarchie, le bas clergé et les laïcs) et ses œuvres à travers lesquelles elle agit sur la société congolaise »[84].

Malgré cette influence sociale, il nous paraît exagéré de considérer le catholicisme comme « une religion d'Etat » ainsi que l'exprime Elikya M'bokolo à la suite de Robert Cornevin[85]. En effet, aucun encadrement juridique ne vient étayer cette considération. Nous rejoignons donc Dieudonné Wamu Oyatambwe qui affirme : « L'œuvre missionnaire a donc porté des fruits et établi une véritable puissance catholique sans pour autant faire du catholicisme une religion d'Etat »[86]. D'ailleurs, l'idylle entre l'Etat colonial et les missionnaires catholiques ne fut pas exempte de heurts. Il y a eu des missionnaires qui ont été opposés à l'œuvre coloniale[87]. De même, certains agents de l'Etat colonial avaient du mal à supporter le pouvoir toujours croissant et concurrent des agents de l'Eglise[88]. Toutefois, il ne reste pas moins vrai que ces tensions, avant 1945, restent le fait isolé de certains agents : elles ne sont pas caractéristiques d'une prise de position institutionnelle. Au contraire, les deux structures mettront en place des mécanismes pour résorber les crises éventuelles et favoriser la coexistence pacifique[89]. Une

[79] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 191.
[80] *Ibid.*, p. 189.
[81] ELIKIA M'BOKOLO, « La question de la laïcité au Congo (R.D.C.) : origines, perspectives », p. 5.
[82] J. DIANGIENDA KUNTIMA, *L'histoire du kimbanguisme*, Lausanne, Editions du Soc, 1984, p. 107.
[83] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 530.
[84] A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 17.
[85] ELIKIA M'BOKOLO, « La question de la laïcité au Congo (R.D.C.) : origines, perspectives », p. 8.
[86] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 26.
[87] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998), t. 1 : Textes de la Conférence épiscopale* (Documents du christianisme africain 8), Kinshasa, Editions Saint Paul, 1998, p. 31.
[88] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, p. 28.
[89] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 28 ; MISSIONS CATHOLIQUES DU CONGO BELGE, *Instructions aux missionnaires*, Stavèle, 1926, p. 7.

même collaboration est recommandée et souhaitée entre les missionnaires catholiques et les agents des entreprises[90].

1.2.2.3. L'Etat colonial et les mouvements religieux congolais

Dans la réalisation de *la philanthropie coloniale*, il était fait table rase de tout ce qui, dans la culture du colonisé, était incompatible avec la civilisation occidentale. Les religions traditionnelles congolaises ont été affaiblies et leur décadence s'est accéléré au contact de l'évangélisation et de la civilisation entamée par les Portugais et activement renouvelée avec la période coloniale belge[91]. Toutefois, ces traditions religieuses n'ont jamais pu être éradiquées totalement : elles ont survécu d'une manière ou d'une autre.

Les autres manifestations religieuses congolaises à l'époque coloniale sont nées dans le sillage du protestantisme. Elles se présentaient comme une résurgence prophétique qui remettait en question le christianisme traditionnel et l'infériorité des Noirs que sous-tend l'ordre colonial[92]. Aussi ne furent-elles jamais autorisées. La trinité coloniale a trouvé en ces expressions religieuses les lieux de fabrique d'une latente révolte contre l'ordre civilisateur[93]. Ceci explique la méfiance de l'Etat colonial envers ces mouvements qu'il n'hésitait pas à anéantir. Toutefois, à partir de 1945, les positions du pouvoir colonial fléchissent au point d'observer une certaine tolérance vis-à-vis de mouvements religieux congolais[94]. Cela est dû à la montée des revendications d'émancipation qui seront à la base de l'éclatement de la sainte alliance coloniale.

1.2.3. Les fissures de la trinité coloniale

Divers facteurs ont secoué et désagrégé le socle de l'entreprise coloniale qui voyait l'Etat s'unir aux entreprises et à l'Eglise. Le premier facteur que nous pouvons citer est la revendication par les Noirs de leurs droits civiques. En effet, il s'était développé, au début du XX^{e} siècle, un mouvement amorcé par Du Bois et Garvey pour la reconnaissance des Noirs. La doctrine de ce mouvement panafricain reposait sur trois thèses, à savoir la primauté de la civilisation des Noirs, l'appel aux Noirs à se libérer de l'emprise du Blanc et l'invitation aux Noirs à se réconcilier avec leur propre civilisation[95]. En outre, une classe s'était constituée des Noirs qu'on appelait « évolués »[96]. Ces colonisés vivaient aux côtés des colons et étaient leurs employés. Lors de la Seconde Guerre mondiale, des soldats congolais ont participé à l'effort de libération de la métropole. Il y en a qui ont participé à l'Exposition universelle de Bruxelles et à la Conférence panafricaine d'Accra[97]. Mis au contact quotidien avec la

[90] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 28.
[91] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 22.
[92] J.-L. VELLUT (éd.), *Simon Kimbangu*, p. 67.
[93] A. SUSAN, « Contradictions internes d'une institution religieuse. l'EJCSK au Zaïre », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°52, 1981, p. 100 ; É. DORIER-APPRILL, R. ZIAVOULA, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », dans *Hérodote*, n° 119, 2005, p. 39 ; J.-L. VELLUT (éd.), *Simon Kimbangu*, p. 63.
[94] A. SUSAN, « Contradictions internes d'une institution religieuse. l'EJCSK au Zaïre », p. 100.
[95] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, p. 21-22.
[96] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo* (Publications universitaires européennes, XXIII/842), Frankfurt, Peter Lang, 2007, p. 101.
[97] Ph. DE DORLODOT, *« Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 5.

civilisation européenne, ces évolués se considéraient comme une classe intermédiaire entre leurs compatriotes et les colons. Tous ces évolués ont milité pour les droits des Noirs, à savoir l'accès à l'éducation[98] et l'émancipation politique[99] qui suppose la participation à la gestion des pouvoirs publics[100].

Le deuxième facteur est le contexte politique belge. La vie politique belge était dépendante de conflits entre les libéraux, les socialistes et les chrétiens. Les deux premiers, contrairement aux derniers, avaient du mal à admettre l'immixtion et l'omniprésence de l'Eglise catholique dans les affaires de l'Etat[101]. C'est d'ailleurs dans ce contexte d'opposition larvée que le monopole catholique sur l'enseignement a été levée, que les écoles du réseau protestant ont commencé à être subventionnées et qu'un enseignement officiel laïc a été créé[102]. L'Eglise catholique perd sa mainmise totale sur la société[103]. Ainsi, bousculée par la première guerre scolaire congolaise et obligée de se faire aux douloureuses réalités du temps, l'Eglise réalise qu'elle n'a plus à fonder son prestige et sa crédibilité sur la relation privilégiée qu'elle entretenait jusque-là avec l'Etat[104]. Elle doit consentir à basculer vers une société différenciée qui promeut l'égalité de toutes les expressions religieuses. Elle doit passer du statut de *l*'Eglise congolaise à celui d'*une* Eglise congolaise. Ce passage est douloureux. Il faut une adaptation sans délai car l'indépendance qui s'annonce va voir s'affermir l'autorité de l'Etat et même une forme de religion nationale en concurrence ou en remplacement du christianisme traditionnel.

1.3.Les missions authentiques

Une nouvelle période s'ouvre en 1945 au Congo belge tant sur le plan social, politique que religieux. Le point d'orgue de cette période verra le Congo accéder à la souveraineté nationale et internationale le 30 juin 1960. Cela représente, sur le plan des rapports entre les religions et l'Etat, une nouvelle forme de collaboration, inédite, pleine de péripéties et de rebondissements.

1.3.1. L'Etat congolais et la mise au banc du religieux

1.3.1.1.Les religions dans la Première République

L'euphorie de l'indépendance n'a été qu'un éclair fugitif. A peine acquise, l'indépendance révèle qu'elle doit se consolider au jour le jour dans la responsabilité. L'on se rend compte que l'indépendance n'a pas créé, comme par une baguette magique un Etat-Nation[105]. C'est plutôt le point de départ d'une spirale de violence qui risque de faire voler en éclats la coexistence pacifique. Deux provinces, le Katanga et le Kasaï, proclament leur indépendance.

---

[98] A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997),* p. 59.
[99] BUETUBELA BALEMBO, « L'Eglise catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Pour quoi faire ? », p. 26.
[100] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 101.
[101] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908),* p. 77.
[102] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 101.
[103] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre,* p. 397.
[104] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 102.
[105] L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique. Défis, fondements et perspectives*, Kinshasa, Presses de l'Université catholique du Congo, 2019, p. 50.

On observe des mutineries au sein de la Force publique ; les rebellions, telle celle de Pierre Mulele, sèment la terreur. L'opposition et les luttes de positionnement au sommet entre le Président Kasa-Vubu et ses Premiers ministres sont récurrentes[106].

Dans ce désordre qui caractérise le lendemain de l'indépendance du Congo, s'amorce une faillite totale de l'Etat. Toutes les institutions tombent en déliquescence. Faisant l'autopsie de la situation de l'Etat congolais après l'indépendance, Philippe B. Kabongo-Mbaya note :

> « L'une des plus importantes manifestations de la crise de la 1re République fut la disparition quasi complète du pouvoir central. L'Etat congolais était structuré sur un modèle fédéraliste … Le pouvoir central, incarné par le Chef de l'Etat et le Premier ministre, faisait apparaître une forme de dyarchie »[107].

Dieudonné Wamu Oyatambwe explique ce sombre tableau par le fait que l'élite politique congolaise qui a pris la direction des affaires publiques après l'indépendance n'avait pas reçu une préparation sérieuse les disposant à ces hautes responsabilités publiques[108]. Dans ce chaos, l'Eglise catholique restait la structure la mieux organisée du pays[109]. Depuis 1959, elle disposait d'une Hiérarchie, de circonscriptions ecclésiastiques ayant parfois à leur tête des évêques autochtones, ce qui en garantissait une certaine autonomie[110]. Les Eglises protestantes ne furent pas aussi puissantes. Avec l'indépendance, alors que les missionnaires étrangers catholiques choisissaient de continuer leur mission en restant au Congo, la plupart des missionnaires protestants optent pour le retour dans leurs pays respectifs. Ainsi les communautés protestantes furent-elles comme décapitées[111].

On accusait l'Eglise catholique de vouloir perpétuer sa main mise sur la société congolaise et de maintenir la colonisation, elle qui avait été l'auxiliaire de l'œuvre coloniale[112]. Elle ne saura se dédouaner de l'accusation d'agent secret du colonialisme[113]. Se leva un anticléricalisme, une tendance qui consistait à contester l'immixtion de l'Eglise catholique dans les affaires temporelles. Les acteurs politiques nationalistes souhaitaient que l'Eglise catholique s'occupe des œuvres sociales par des relais laïcs[114]. La Convention de 1906 qui liait l'Etat colonial à l'Eglise catholique fut de fait révoquée[115]. Dans son discours d'investiture, Lumumba dira :

> « Le gouvernement s'engage à assurer aux habitants de la République les garanties des libertés humaines, en tout premier lieu la liberté de religion. Le gouvernement empêchera par tous les moyens à une religion, quelle qu'elle soit, de s'imposer directement ou indirectement, notamment par la voie de

[106] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 58-60 ; L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 101.
[107] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 112.
[108] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 25.
[109] *Ibid.* ; Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 134.
[110] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 77.
[111] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 134.
[112] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 79.
[113] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 61.
[114] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 102.
[115] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 18.

> l'enseignement. A cet effet, il proclame la séparation absolue entre l'Etat et les Eglises. (…) La République du Congo sera un Etat laïc, démocratiquement gouverné par le peuple pour le peuple »[116].

Ces prises de positions de Lumumba lui valurent d'être qualifié d'athée, d'anticatholique et de communiste[117]. Mgr Malula se dressa contre Lumumba. Entre les deux hommes régnait une hostilité réelle motivée par des raisons « politiques, sociales et personnelles »[118] voire religieuses, Lumumba ayant des origines protestantes. Une campagne anti Lumumba se déclencha[119]. Après la mort de Lumumba le 17 janvier 1961, les autres gouvernements veilleront à ne pas attaquer de front la puissante Eglise catholique ni à faire ombrage à ses intérêts. Ils auront même souvent recours à ses bons offices pour certaines questions de la vie nationale.

La prétention de l'Eglise catholique à jouir des avantages que lui octroyait le régime colonial sur pied de la Convention de 1906 s'éteint. Et pour Louis Ngomo-Okitembo, à l'indépendance du Congo,

> « Les missions perdent alors les privilèges dont elles jouissaient jusque-là et la loi fondamentale de 1960 se contente de garantir seulement la liberté des cultes. Le fossé se creuse de plus en plus entre l'Etat et l'Eglise. Le principe de collaboration, quoique maintenu dans certains domaines, n'est plus appuyé par des textes légaux autorisant l'Eglise à avoir un droit de regard sur la vie politique du pays. L'Etat prend, au contraire, une nouvelle orientation et veut se débarrasser de l'influence de l'Eglise sur la société »[120].

L'Eglise catholique congolaise traverse une zone de turbulences où se joue sa survie. Il en est de même de la société en général où les désordres politiques aboutiront à un coup de force qui fera parvenir Mobutu au pouvoir.

1.3.1.2. L'avènement de Joseph Mobutu

En 1963, Moïse Tshombe qui avait mené la sécession katangaise devient Premier ministre. Les relations avec le président Joseph Kasa-Vubu se font orageuses. Mobutu en profite pour prendre les rênes du Pays le 24 novembre 1965[121]. Il va opérer des réformes institutionnelles et administratives pour faire émerger l'autorité de l'Etat[122]. Devant cette volonté affichée de redressement de la vie nationale, les confessions religieuses font allégeance au nouveau régime. Lors du *Te Deum* du 20 décembre 1965, Mgr Malula dit au président Mobutu : « Monsieur le Président, l'Eglise reconnaît votre autorité, car l'autorité vient de Dieu. Nous appliquerons fidèlement les lois que vous voudrez bien établir »[123]. L'attitude des

[116] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 28.
[117] *Ibid.*
[118] *Ibid.*, p. 27.
[119] *Ibid.*, p. 28.
[120] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 29.
[121] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 113 ; D. POLLET-PANOUSSIS, « la constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la constitution française », dans *Revue française de droit constitutionnel*, n° 75, 2008, p. 451.
[122] *Ibid.*, p. 123.
[123] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 124.

protestants reste floue, au départ. Au fil des jours, leur position va se clarifier pour devenir un soutien inconditionnel au régime[124]. Les kimbanguistes, pour leur part, alignent leurs discours sur celui du pouvoir de Mobutu[125]. Il y a lieu de reconnaître que les trois confessions religieuses ont appuyé l'avènement du régime de Mobutu. Ce soutien s'est poursuivi en général jusqu'en 1970. Cependant, ces relations ne vont pas tarder à devenir moins cordiales, surtout entre la hiérarchie catholique et le régime de Mobutu.

En effet, à partir de 1967, Mobutu fait adopter une nouvelle constitution qu'il appelle « La Constitution révolutionnaire » ou « la Constitution de la Deuxième République ». Cette constitution instaure un Etat unitaire et présidentiel qui deviendra un présidentialisme de fait[126] avec la dérive dictatoriale qu'il implique[127]. Mobutu entreprend de concentrer tous les pouvoirs, conforté par le succès de sa réforme monétaire[128]. La dérive dictatoriale s'accompagne des dérives morales marquées, selon Philippe B. Kabongo-Mbaya, avec par ces maux : « [...] chômage, délinquance, aventurisme, prostitution et corruption »[129]. Pire, les ouvriers sont sous-payés au profit des fonctionnaires de la présidence[130]. Cette situation morose ne rend pas compte du discours du Président qui se présente comme l'apôtre de la « justice sociale ». Aussi le Cardinal Malula opposa-t-il la nécessité d'appliquer plutôt la « justice distributive »[131].

Cette prise de bec reste relativement limitée entre les deux personnalités, sans qu'elle n'engage officiellement l'Etat congolais et l'Eglise catholique. Cependant, les développements ultérieurs indiqueront que cette querelle est prémonitoire d'affrontements plus violents qui verront le pouvoir politique canaliser l'expression des sentiments religieux à travers une nouvelle forme de religion qui l'accrédite et le légitime.

1.3.2. L'authenticité et le messianisme politique

1.3.2.1.L'authenticité

Les tendances dictatoriales du nouveau régime ne vont pas tarder à devenir plus radicales. Pour cela, il sied de reprendre le fil de l'histoire par où nous l'avons interrompu. En avril 1966, Mobutu fonde son parti politique, le M.P.R. (Mouvement Populaire de la Révolution)[132]. Le 20 mai 1967, est publié le *Manifeste de la N'Sele*. C'est un document qui exprime l'idéologie du parti en vue de l'érection d'un Etat fort et démocratique[133]. En juin 1969, le *Manifeste de la N'Sele* est imposé comme matière d'enseignement dans toutes les écoles. Dans la foulée, toutes les associations syndicales sont fusionnées, les associations de

[124] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 125.
[125] *Ibid.*, p. 124.
[126] D. POLLET-PANOUSSIS, « la constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la constitution française », p. 451.
[127] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 118-122.
[128] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 147.
[129] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 124 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 35.
[130] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 110.
[131] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 122 ; J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 139.
[132] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo. Marche des chrétiens et paroles des évêques catholiques sur les élections*, p. 34.
[133] *Ibid.*

jeunesse sont supprimées au profit de la J.M.P.R. (Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution)[134]. Suite à la suppression des associations estudiantines, les étudiants organisent à Kinshasa une marche violemment réprimée[135]. L'ouverture démocratique dont se prévaut le nouveau régime n'est pas de nature à favoriser la participation de tous dans la construction de la République. Elle n'inscrit pas le Congo dans le cadre des sociétés ouvertes[136], sociétés où l'expression des libertés est garantie à chaque citoyen. On s'achemine vers une société monolithique à pensée unique. Dans cette optique, les partis politiques sont suspendus, le M.P.R. étant devenu un parti unique en mai 1970. Comme le fait remarquer Jean-Bruno Mukanya Kaninda-Mwana, le régime cherche à supprimer toutes les idéologies pour les ramener à une seule[137].

Le moment significatif de ce processus d'homogénéisation sociale se trouve être l'imposition de la doctrine du *recours à l'authenticité* en octobre 1971. Pour Mobutu, du haut de la tribune des Nations Unies, l'authenticité

> « […] est une prise de conscience du peuple zaïrois de recourir à ses propres sources, de chercher les valeurs de ses ancêtres afin d'en apprécier celles qui contribuent à son développement harmonieux et naturel. C'est le refus du peuple zaïrois d'épouser aveuglément les idéologies importées. C'est l'affirmation de l'homme zaïrois ou de l'homme tout court, là où il est, tel qu'il est avec ses structures mentales et sociales propres »[138].

Le recours à l'authenticité est donc une révolution culturelle, politique, économique et religieuse. Il sous-entend la désaliénation et une décolonisation mentale[139] pour que les Congolais retrouvent la fierté de leur *congolité* de sorte que posant un regard lucide sur leur culture, ils y puisent des éléments à même d'orienter leur pratique politique, économique et religieuse. Cette entreprise suppose au préalable le rejet de ce qui ne ressort pas du promontoire existentiel congolais. Au nom de l'aspect culturel de l'idéologie de l'authenticité, on rebaptise les noms des lieux afin d'effacer toutes les traces de la colonisation. Le recours à l'authenticité formate les codes langagiers et vestimentaires en supprimant les titres de Monsieur et de Madame au profit de citoyen et de citoyenne. Le port du costume est prohibé et on le remplace par l'« abacost ». La cravate est interdite.

Au départ, les confessions religieuses n'ont pas désapprouvé cette idéologie. Malula lui-même se donnait pour objectif de créer « une Eglise congolaise dans un Etat congolais »[140]. Pourtant, en surévaluant les valeurs proprement congolaises et en jetant l'anathème sur tout ce qui n'en ressort pas, l'idéologie du recours à l'authenticité plantait le décor pour une entreprise de musellement des expressions religieuses importées, dont le christianisme. En même temps, cette idéologie ouvrait le champ public aux expressions religieuses purement congolaises

[134] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 298 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 34.
[135] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 124.
[136] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 41.
[137] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 154.
[138] *Ibid.*, p. 156.
[139] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 185 et 217.
[140] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 235.

qu'elle se donnait la tâche de réhabiliter[141]. Les religions d'inspiration congolaise sont, à ce point de vue, de *nouvelles missions nationales* du fait de leur authenticité congolaise. Les religions d'origine non congolaise sont, dès lors, délégitimées.

Par ailleurs, voulant abolir toute discordance dans la production de l'idéal républicain, le régime trouvait en cette idéologie un instrument divin pour éradiquer un christianisme étranger, mais influent et concurrent. Et les événements qui vont suivre seront d'autant plus difficiles qu'ils toucheront à l'existence même de l'expression de la foi chrétienne. En effet, même si la loi réglementant les cultes de décembre 1971 reconnaît le catholicisme, le protestantisme et le kimbanguisme[142], les mesures qui ont suivi, de 1971 à 1974, porteront un coup de grâce à l'exercice des cultes importés. Il s'agit de la laïcisation des universités catholique et protestante ; de la suppression des fêtes chrétiennes et des prénoms chrétiens ; de l'exil de Malula ; de la suppression des facultés de théologie, de la nationalisation des écoles et de la suppression du cours de religion[143] ; de la suppression de la fête de Noël et du crucifix dans les lieux publics. La zaïrianisation initiée en novembre 1973 et par laquelle on passe du Congo au Zaïre ne sera que l'aboutissement du processus amorcé par le recours à l'authenticité. Le recours à l'authenticité devient alors une idéologie englobante et structurante de la société. Elle cherche à se servir des religions pour une emprise totale sur la société.

1.3.2.2. Le messianisme politique

En 1974, la réforme constitutionnelle établit le mobutisme, « […] ensemble des actes et dires du président Mobutu »[144], comme une doctrine nationale. Dans la foulée, le M.P.R. devient la religion nationale de sorte que l'appartenance au M.P.R. se présente comme « comme un devoir constitutionnel »[145]. S'instaure à partir de ce moment une religion civique et politique qui consacre la messianité de Mobutu[146]. Susan Asch reprend le discours d'un prédicateur du mobutisme, le Commissaire Engulu, qui affirmait :

> « Notre Eglise est le MPR Son chef est Mobutu, nous le respectons comme on respecte le Pape. Notre loi, c'est l'authenticité … Notre évangile est le mobutisme, le Manifeste de N'Sele … Il [le crucifix] doit être remplacé par l'image de Notre Messie (le président Mobutu). Et les militants auront à cœur de placer à ses côtés sa mère glorieuse, Mama Yemo, celle qui donna le jour à un tel fils »[147].

Cette nouvelle religion d'Etat sacralise le temps au travers des fêtes qui s'instaurent : 4 janvier, martyrs de l'indépendance ; 20 mai, fondation du MPR ; 30 juin, indépendance du

[141] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 211 ; M. AHANHANZO GLELÉ, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 105.
[142] A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 63.
[143] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 160.
[144] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 43.
[145] *Ibid.*, p. 74 ; voir aussi D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 43.
[146] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 310, 321.
[147] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, p. 75.

pays ; 17 novembre, armée nationale ; 24 novembre, nouveau régime[148]. Le lieu de pèlerinage de la nouvelle religion est la cité de la N'Sele, siège du M.P.R.[149] Dans ce paysage où le mobutisme devient une religion d'Etat, les regroupements religieux sont obligés de se mettre au service du mobutisme[150]. Pour son expansion, les pasteurs et les prêtres sont appelés à en devenir les apôtres[151].

En 1975, Mobutu est au sommet de sa gloire. Une entente entre son régime et les entreprises commerciales et industrielles se réalise[152]. En même temps, l'Etat se rapproche des religions nouvelles et arrache le soutien des protestants et des kimbanguistes. C'est à raison que Dieudonné Wamu Oyatambwe se demande s'il ne s'agit pas d'une tentative de restaurer la trinité coloniale[153]. Nous pensons que porté par le souci d'asseoir efficacement sa mission de désaliénation mentale, Mobutu entendait restaurer l'ancienne alliance coloniale. D'ailleurs David Van Reybrouck ne s'écarte pas de notre propos lorsqu'il avance : « La « trinité post-coloniale » était constituée d'une caste politique corrompue qui faisait alliance avec des religions toutes nouvelles et avec des stars de la pop hissées au sommet par le monde des affaires »[154]. Le pouvoir de Mobutu comprend que dans le contexte congolo-zaïrois aussi, la religion est un fondement de la légitimité politique[155].

1.3.3. Le religieux face à l'alliance post-coloniale

Selon les pesanteurs de l'histoire et les intérêts à glaner, les confessions religieuses soutiendront ou s'opposeront à la religion d'Etat proposée par le régime[156]. Les protestants collaborent finalement étroitement avec le pouvoir en place. Ils trouvent même des arguments théologiques pour justifier le messianisme mobutiste[157]. Comment pouvait-il en être autrement alors que l'institution protestante a été bénéficiaire des mesures politiques favorables, notamment le regroupement de nombreuses communautés protestantes en un seul organe, l'E.C.C. (Eglise du Christ au Congo) par la loi du 8 mars 1970[158] ?

Par ailleurs, même s'ils ne vont pas jusqu'à trouver un fondement théologique à l'œuvre de Mobutu, les kimbanguistes portent à bras le corps le messianisme mobutiste. Ils appliquent les mots d'ordre du mobutisme dans leur pratique religieuse[159]. Ce soutien des kimbanguistes au messianisme politique congolais s'explique par plusieurs raisons, notamment la volonté affichée par cette Eglise authentiquement congolaise de devenir la religion d'Etat et d'évincer les deux autres Eglises concurrentes du paysage religieux congolais. Cette collaboration avec

[148] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 143 et 160.
[149] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 39.
[150] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 152.
[151] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, p. 69 et 106.
[152] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 41.
[153] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 38.
[154] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 107.
[155] B. MASSIGNON, V. RIVA, *L'Europe sans Dieu ? Héritages et nouveaux défis*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2010, p. 20.
[156] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 44.
[157] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 142 ; Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 325.
[158] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 147.
[159] A. SUSAN, « Contradictions internes d'une institution religieuse. l'EJCSK au Zaïre », p. 106.

le régime de Mobutu ne va pas faiblir même lorsque certaines mesures de ce régime porteront préjudice à l'expression de la foi kimbanguiste.

Les mesures du régime de Mobutu visaient à diminuer l'influence de l'Eglise catholique sur la société congolo-zaïroise. La hiérarchie catholique s'est présentée comme le porte-parole des autres regroupements religieux réduits au silence et comme le défenseur de la liberté de religion[160]. L'Eglise catholique était en effet la seule institution à même de résister au régime de Mobutu[161]. Ce positionnement contestataire de l'Eglise catholique face au pouvoir absolu de Mobutu débouchera sur un conflit qui verra le Cardinal Malula être exilé à Rome en 1972[162].

Pour ne pas se méprendre, il n'est pas juste de considérer ces différentes orientations des regroupements religieux comme figées. Elles ont évolué au gré des intérêts des acteurs. En effet, les protestants estimaient arrivé le moment de prendre leur revanche sur les catholiques. Ils préconisaient la libération de la société congolaise du joug catholique[163]. Quant aux kimbanguistes, tout en convoitant le statut de la religion d'Etat, ils espéraient devenir à court terme la troisième Eglise du Congo, après le catholicisme et le protestantisme[164]. Ainsi, l'attitude des protestants et des kimbanguistes n'est pas tant motivée par la réelle convergence de leurs doctrines avec le messianisme mobutiste que par une stratégie d'expansion et d'éviction du monde catholique congolais[165]. En même temps, les communautés protestantes et kimbanguistes n'ont pas hésité à s'associer à l'Eglise catholique pour condamner la répression barbare, par le régime de Mobutu, de la révolte de Bandundu et de la deuxième guerre du Shaba en 1978[166].

Il serait illusoire de penser que la hiérarchie catholique n'a adopté qu'une posture de contestation du régime mobutiste. De temps en temps, elle se soumettait aussi au régime. En outre, il arrivait que les évêques s'opposent entre eux dans la conduite à tenir devant le messianisme mobutiste. L'intérêt général de l'Eglise catholique passant également par les intérêts particuliers de chaque diocèse, certains évêques furent des associés du régime et firent parvenir à Mobutu presque instantanément le compte-rendu des réunions épiscopales[167]. D'ailleurs lorsque Mobutu dissout l'ASBL C.E.Z. (Conférence des évêques du Zaïre), il fallut la soumission des évêques pour que cet organe fut autorisé à reprendre ses réunions[168].

Comme on peut le voir, l'attitude de principaux regroupements religieux du Congo-Zaïre à l'époque de Mobutu révèle comment la religion peut se servir de l'ordre politique pour son expansion. L'intérêt de l'institution religieuse et son positionnement semblent être la boussole de ses postures dans une société qui n'a plus peur d'afficher sa laïcité.

---

[160] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, p. 78.
[161] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 155.
[162] *Ibid.*, p. 145.
[163] *Ibid.*, p. 161.
[164] *Ibid.*, p. 114.
[165] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 114.
[166] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 55-57.
[167] *Ibid.*, p. 48.
[168] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 75.

1.3.4. La laïcité de l'Etat congolo-zaïrois

La séparation entre l'Etat et l'Eglise, la soumission de cette dernière à l'Etat ont été l'option de l'Etat congolais postcolonial. Cela conduisait, selon Jean-Bruno Mukanya Kaninda-Muana, à « […] la promotion de la laïcité et du rôle social de l'Etat »[169]. Juste après l'indépendance, Lumumba a insisté sur le caractère laïc de l'Etat[170]. La laïcité comme principe constitutionnel remonte à la révision constitutionnelle de 1974. L'article premier de cette version révisée de la Constitution stipule que « La République du Zaïre est un état unitaire, démocratique, social et laïque »[171].

Dans le constitutionalisme congolais, la laïcité impliquait la neutralité de l'Etat dans le domaine spirituel, l'indépendance de l'Etat vis-à-vis des religions [172]. La neutralité de l'Etat repose sur l'égalité de tous, la liberté d'expression ainsi que sur la liberté de pensée, de conscience et de religion. La laïcité de l'Etat congolais implique aussi sa non-confessionnalité au sens où il n'existe pas de religion d'Etat[173]. Ainsi, dans le sens d'Aristide Briand que relaye Maurice Ahanhazo Glélé, « […] l'Etat n'est ni religieux, ni irréligieux, il est areligieux ». Cela veut dire que « L'Etat laïc ignore donc et la religion de l'Etat et l'athéisme de l'Etat »[174]. La laïcité de l'Etat implique enfin, au Congo-Zaïre, le non-subventionnement direct des cultes[175].

Pour s'approcher de l'exhaustivité en ce point, il est important de noter que la laïcité de l'Etat congolais ne signifie pas l'indifférence de celui-ci par rapport aux manifestations religieuses. Fait de société, le fait religieux intéresse l'Etat en ce sens que ce dernier est appelé à le gérer pour préserver l'ouverture et le pluralisme dont se réclame toute société démocratique[176]. Fort de ce rôle de gestionnaire et d'arbitre de l'expression religieuse, l'Etat instrumentalise le plus souvent les institutions religieuses pour atteindre ses objectifs [177]. L'Etat congolo-zaïrois n'a pas dérogé à cette norme. En même temps, les regroupements religieux ont essayé, frontalement ou astucieusement, à s'opposer à ce laïcisme, ce qui a été à la base de beaucoup d'affrontements, notamment dans la gestion de l'enseignement.

1.4.La question scolaire

La gestion de l'enseignement au Congo colonial et post-colonial a été le lieu où s'est cristallisée la crise entre l'Etat et les organisations religieuses. Ceci n'est pas la marque de fabrique du Congo : plusieurs Etats africains ont connu la guerre scolaire, qu'il s'agisse du

[169] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 407.
[170] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 136 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 28.
[171] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 219.
[172] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 37 ; J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 219.
[173] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 222.
[174] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 37.
[175] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 222.
[176] *Ibid.*, p. 186.
[177] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 37.

Burundi[178], du Cameroun[179], du Burkina Faso [180] que du Congo Brazzaville[181]. Depuis ses débuts, l'Eglise chrétienne est toujours enseignante[182]. Et l'Etat colonial avait confié la gestion des écoles aux missions nationales. Par la suite, les protestants et les kimbanguistes ont été gestionnaires des écoles.

L'école est un lieu de socialisation à travers lequel une structure forge son influence sur la société[183]. La prise de conscience de cette vérité par l'Etat post-colonial fut à la base du conflit entre l'Etat et le religieux. Pour l'Etat post-colonial, si l'on voulait diminuer l'emprise de l'Eglise catholique sur la société congolaise, il fallait surtout lui ravir le monopole qu'elle exerce sur l'enseignement. En réalité, ce n'est pas qu'à l'époque post-coloniale qu'il faut situer la guerre scolaire au Congo-Zaïre. Pendant la colonisation, la première guerre scolaire a eu lieu lorsque le socialiste Godding devint ministre des colonies. Jusqu'en 1946, selon une Convention de 1929 entre l'Etat colonial et l'Eglise catholique, l'Etat ne subventionnait que l'enseignement catholique. Godding décide alors d'accorder les subventions au réseau protestant et d'ouvrir des écoles officielles non confessionnelles pour les enfants blancs se trouvant au Congo. Cette réforme se prolongea avec son successeur, le libéral Auguste Buisseret. Il décida d'instaurer un enseignement laïque pour les Noirs et surtout de réduire les subsides alloués aux écoles catholiques. Les évêques menacèrent de fermer les écoles qu'ils tenaient. Un compromis fut trouvé[184].

La deuxième guerre scolaire congolaise éclata sous la dictature de Mobutu. Voulant briser l'hégémonie catholique, Mobutu décida, d'une part, en 1971 de laïciser l'Université catholique de Lovanium et l'Université libre du Congo (protestante) en les fusionnant dans l'Université Nationale du Congo qui deviendra Université Nationale du Zaïre (UNAZA)[185] ; d'autre part, en 1974, en même temps qu'il supprime la faculté de Théologie de l'UNAZA, le Président-Fondateur nationalise et déconfessionnalise les écoles gérées par les catholiques, les protestants et les kimbanguistes en supprimant aussi le cours de religion[186]. Ces mesures dépassent un seuil que ni Lumumba, ni Godding, ni Auguste Buisseret n'avaient osé franchir. Elles réduisent complètement le poids social des Eglises. Malheureusement, le système

[178] C. THIBON, « La démocratisation en crise. Les occasions manquées de l'Eglise catholique au Burundi », dans Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 359.
[179] J.-Fr. MEDARD, « Les Eglises protestantes au Cameroun, entre tradition autoritaire et ethnicité », dans Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 197.
[180] R. OTAYEK, « L'Eglise catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire ? », dans Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 230.
[181] J. TONDA, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Eglises et mouvements religieux au Congo de 1990 à 1994 », dans Fr. CONSTANTIN, C. COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 259-284.
[182] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 156.
[183] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 173 ; M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 156.
[184] A. Fl. N'KISI NGANDA, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997)*, p. 58-63 ; A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 101 ; L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 32.
[185] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 80.
[186] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 249.

scolaire, non porté par les valeurs, s'effondre et perd de son lustre. Au regard de cet affaissement, Mobutu entame les pourparlers avec les regroupements religieux pour la reprise de la gestion des écoles. Ce processus aboutira à la signature de la Convention entre l'Etat et les Eglises sur la gestion des écoles le 26 février 1977. Le cours de religion fut de nouveau autorisé à être enseigné[187]. Ce retour en grâce des Eglises est annonciateur d'une nouvelle ère de collaboration entre les confessions religieuses et l'Etat zaïrois.

1.5. Courte lune de miel

Les relations entre les confessions religieuses et le régime de Mobutu se détendent. N'eût-été la lettre des évêques, *Appel au redressement de la Nation* de 1978, on aurait pu dire que la Convention sur la gestion des écoles a réussi à réinventer les relations entre les confessions religieuses et le pouvoir de Mobutu. Certes, le messianisme mobutiste avait presque célébré sa propre messe de requiem. Mais ce qui est intéressant de relever ici, c'est le fait que se développe en général pendant toute la décennie 1980 un silence complice des confessions religieuses. Aucune organisation religieuse n'ose prendre la parole pour dénoncer les abus du régime[188].

Bien au contraire, les responsables religieux courent derrière un enrichissement facile. Les largesses et libéralités du pouvoir rendent les responsables religieux insensibles et sourds aux appels de leur base en proie à tous les maux[189]. De plus en plus attirés par l'appât du gain facile, les responsables religieux constituent une bourgeoisie à la recherche du lucre. On observe la naissance d'une cléricature avec deux clergés, les nantis et les démunis, le haut et le bas clergé, correspondant à l'Eglise d'en haut et à l'Eglise populaire d'en bas[190]. Cependant, cet appétit du matériel ne doit pas occulter un autre facteur qui a forcé les responsables religieux au silence. Ce sont les menaces et les intimidations du régime qui ont eu raison du courage prophétique[191].

1.6.Conclusion

Ce chapitre a voulu retracer l'histoire des relations entretenues entre l'Etat et les organisations religieuses au Congo-Zaïre depuis l'époque léopoldienne jusqu'à l'aube de 1990. Le chapitre a essayé de mettre en lumière les récupérations, les alliances, les manipulations auxquelles se sont adonnés l'Etat et les regroupements religieux. Entre les acteurs, se sont dégagées des postures d'attestation et de contestation, d'affrontements et de collaborations dont la base était l'intérêt de l'Etat ou des regroupements religieux. A la décennie 1980, les relations sont devenues beaucoup plus cordiales avant qu'elles ne cèdent la place aux orages que la démocratisation du Zaïre va occasionner dans les rapports entre le religieux et le politique. Cette nouvelle ère va libérer la parole des responsables religieux et leur redonner le courage de la dénonciation.

---

[187] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 171.
[188] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 37.
[189] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 62-64 ; P. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 138.
[190] D WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 67 et 83.
[191] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 38 ; J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 146.

Chapitre deuxième : L'agir politique religieux des années 1990

2.0. Introduction

La décennie 1990 s'appréhende comme un tournant dans la conception et la mise en œuvre de l'idéal républicain. Elle a été le point de départ d'un grand séisme qui a emporté nombre de totalitarismes et de dictatures de l'Afrique post-coloniale. Nous nous proposons à présent d'analyser dans quelle mesure les vagues de ce tsunami socio-politique ont affecté le Zaïre. Et surtout nous chercherons à faire ressortir différentes postures que les organisations religieuses ont adoptées dans leurs rapports avec le régime de Mobutu en cette décennie où l'Afrique est traversée par des bouleversements socio-politiques.

2.1. La vague des années 1990

2.1.1. Le Zaïre de 1990

L'embellie économique zaïroise des années 1970 ne masquait que difficilement l'autre face du Zaïre. Une nouvelle bourgeoisie aristocratique finit d'éclore[192]. La crise sociale et économique amorcée avec la chute du prix du cuivre en 1975 atteint les sommets. Isidore Ndaywel résume la situation en disant que s'installe au Zaïre « une crise de la faim »[193]. Le fossé ne cesse de s'élargir entre une minorité bourgeoise et le bas peuple. Les services sociaux de base sont inexistants[194]. L'absence d'institutions sociales pouvant essayer de soulager les souffrances du peuple révèle bien la déliquescence et la dégénérescence de l'Etat[195].

En plusieurs secteurs de la vie nationale, le malaise se fait de plus en plus sentir. Dans l'administration publique, les fonctionnaires sont « sous-prolétarisés » tandis qu'au sein de l'armée la trop grande attention portée à l'endroit de certains corps (la Division Spéciale Présidentielle, D.S.P., et la Garde civile) au détriment d'autres ouvre la porte à plusieurs désordres sociaux. Les étudiants de l'enseignement supérieur, quant à eux, confrontés aux difficultés financières et logistiques rendues aiguës par le manque des bourses d'étude et des moyens de transport, seront à la base de plusieurs manifestations[196]. Le peuple se lance alors dans la recherche de solutions pour sa survie. On voit apparaître à Kinshasa, dans les années 1990 une floraison d'associations et d'O.N.G. (Organisations non gouvernementales) où se créent des réseaux d'aide et de soutien[197]. Les Zaïrois , en proie à la misère, tournent le dos au pouvoir politique et découvrent que le Président-Messie n'est pas assez divin pour faire du Zaïre un paradis terrestre.

---

[192] *Ibid.*, p. 43.
[193] I. NDAYWEL E NZIEM, *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*, (Zaïre, année 90, vol 3), Bruxelles, Institut africain, 1993, p. 17.
[194] Th. TREFON, « La réinvention de l'ordre à Kinshasa », p. 13.
[195] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 147.
[196] J.-C. WILLAME, *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991)*, p. 11-18.
[197] M. GIOVANNONI, Th. TREFON, J. KASONGO BANGA, Ch. MWEMA, « Agir à la place – et en dépit – de l'Etat : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », dans Th. TREFON (éd.), *Ordre et désordre à Kinshasa, Réponses populaires à la faillite de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 119.

2.1.2. Le contexte international

La crise socio-économique que nous venons succinctement de décrire ne suffit pas à elle seule pour expliquer l'affaissement du régime de Mobutu. En effet, peu avant 1990, s'observent de grands changements au niveau mondial. Un vent de démocratisation souffle dans le monde et en Afrique[198]. La chute du Mur de Berlin, à la suite de la pérestroïka, met un terme à la guerre froide et dessine une nouvelle stratégie géopolitique[199].

C'est le moment de signaler le « facteur roumain »[200]. En effet, le président Mobutu s'était fait l'allié et l'ami du Guide roumain Nicolaï Ceausescu. Cet homme fort était au sommet de sa gloire lorsque son assassinat mit fin à son régime. Cette disparition inattendue de Ceausescu permit aux Zaïrois de réaliser que Mobutu n'était pas ce chef éternel que voulait faire croire son épopée messianique. Si on arrive à mettre fin à la domination et à la vie de Ceausescu, se disent les Zaïrois, c'est qu'on peut le faire aussi pour Mobutu.

En même temps, plusieurs Etats subsahariens sont traversés par des orages politiques[201] . Il s'agit du Bénin, du Niger, du Sénégal, du Gabon, de la Côte d'Ivoire et du Congo-Brazzaville[202]. Dans ces pays, éclate une remise en cause des dictatures et un appel explicite à l'instauration d'une société démocratique qui promeut les droits de l'homme et la justice. Ces événements permettent aux Zaïrois d'aspirer eux aussi au même changement, partageant eux aussi les mêmes conditions de vie que les autres peuples africains qui se libèrent des totalitarismes.

Les autres faits qui conduisent à la décrépitude du régime de Mobutu sont sa mise à l'écart dans les grandes manœuvres géopolitiques de l'heure. En effet, dans les conflits en Afrique, Mobutu était devenu un facilitateur incontournable. Cependant, dans les années 1990, grandit un manque d'intérêt pour lui. De fait, dans le conflit namibien et dans les négociations en vue de l'évacuation des Cubains de la République d'Angola, les grandes puissances occidentales ne recourent plus à Mobutu[203]. Outre ce fait, les relations entre Mobutu et les grandes institutions mondiales (Banque mondiale et Fonds monétaire international) se dégradent[204]. Tout ceci indique que l'Occident a lâché Mobutu, lui qui servait de paravent dans la lutte contre le communisme en Afrique centrale[205]. Ces facteurs vont permettre aux Zaïrois de recouvrer le courage de retrouver la rue.

---

[198] D. POLLET-PANOUSSIS, « la constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la constitution française, p. 452 ; L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », dans *Études*, n° 9, 2012, p. 165.
[199] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 302 ; I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 45.
[200] J.-Cl. WILLAME, *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991)*, p. 20 ; voir aussi L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 302 ; I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 45.
[201] J.-Cl. WILLAME, *Gouvernance et pouvoir. Essai sur trois trajectoires africaines. Madagascar, Somalie, Zaïre*, Bruxelles, Paris, Institut africain-Cedaf, L'Harmattan, 1994, p. 7.
[202] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 302 ; J.-Cl. WILLAME, *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991)*, p. 21.
[203] J.-Cl. WILLAME, *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991)*, p. 21.
[204] *Ibid*. p. 43.
[205] M. GIOVANNONI, Th. TREFON, J. KASONGO BANGA, Ch. MWEMA, « Agir à la place – et en dépit – de l'Etat : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », p. 119.

2.1.3. Investissement de l'espace public

L'espace public est, au plus fort de la Deuxième République, le lieu où on acclame le Président-Fondateur. En 1982, est fondé un parti politique d'opposition, l'Union pour la Démocratie et le Progrès Social (U.D.P.S.). C'est l'œuvre de treize parlementaires et anciens dignitaires du régime de Mobutu. Cette formation politique, avec les marches qu'elle tente d'organiser, les journées villes mortes qu'elle promeut, permet de s'approprier la rue, l'espace public. Elle instaure une autre catégorie socio-politique, *les parlementaires debout*, qui désacralise l'hémicycle en le transposant dans la rue afin de ravir au M.P.R. le monopole de l'espace public. Ignace Ndongala Maduku explique cette situation comme suit :

> « Au fil des années, les fonctions de la rue se diversifient. Lieu des cortèges religieux, corporatifs et festifs, de deuils et des cortèges funèbres, des manifestations ludiques et sportives, la rue devient autant le lieu des abréactions et l'exutoire des frustrations. Elle se prête à un investissement non autorisé qui donne libre cours à l'humour, à la dérision, à l'ironie et à la parodie »[206].

A partir de ce moment, la rue se prêtera à toutes les manifestations le plus souvent sévèrement réprimées. Il sera question tantôt de dénoncer les conditions de vie précaires dans lesquelles se trouve le peuple, tantôt de réclamer l'instauration de la démocratie. En effet, les plans de redressement économiques[207] que met en place le régime ne permettent pas de remettre à l'heure les pendules d'une situation économique définitivement compromise. Surviendront alors une série de pillages[208] et de grèves[209] qui marqueront le ras-le-bol d'un peuple qui a faim et en lutte pour sa survie[210]. Ces actions constituent une remise en question radicale du système socio-économique du régime mobutiste[211]. Et les diverses manifestations traduisent la fin de la « prostration collective sévère » dans laquelle le régime mobutiste avait réussi à maintenir les Congolais-Zaïrois[212]. Ce dynamisme de la société zaïroise dans l'expression de ses frustrations débouchera sur la convocation par Mobutu d'une grand-messe où devait se concevoir et se réinventer l'Etat zaïrois.

2.1.4. Des consultations nationales à la Conférence nationale

Face à la montée des contestations de son régime et au regard de la situation internationale, Mobutu sent que le vent tourne en sa défaveur. Ainsi, dès janvier 1990, il initie les consultations par lesquelles il convie le peuple zaïrois à faire une autopsie de la situation du pays et à proposer des pistes de solutions pour jeter les bases d'une nouvelle société[213]. Le Bureau national de coordination recueillera 6128 mémorandums provenant de différentes

---

[206] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 135-136.
[207] R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995). Essais et témoignages* (Eglise africaine en dialogue, 16), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1996, p. 24.
[208] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 436 ; I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 41-43.
[209] Roger GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 43.
[210] *Ibid*.
[211] *Ibid.*, p. 19.
[212] D. CASTILLO DURANTE, *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, 2004, p. 35.
[213] D. WAMU OYATAMBWe, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 97 ; L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 38.

couches de la société congolaise en guise de réponse aux consultations populaires. Les différents mémorandums ont permis à Mobutu de se rendre compte, s'il en était besoin, d'une part, de la perte de la piété envers sa personne et, d'autre part, de la misère du peuple.

En réponse à ces mémorandums, Mobutu prononça un discours historique le 24 avril 1990. Dans ce discours, le Président-Fondateur s'engagea à écouter le peuple et à ouvrir le champ politique et social aux libertés et aux droits collectifs et individuels. Sonna ainsi la fin du monolithisme politique et idéologique au Zaïre pour autant qu'il décidait alors d'instaurer le multipartisme. Ce multipartisme consacrait la fin du M.P.R. en tant que parti unique et Parti-Etat qui, dorénavant, était séparé d'autres institutions du pays. En plus, Mobutu balisa la voie vers la Troisième République en manifestant sa volonté de convoquer une conférence qui serait chargée de préparer la nouvelle constitution et de définir un calendrier électoral[214].

L'ouverture politique que Mobutu initie est fortement contrôlée. Il entend instaurer un multipartisme à trois partis[215], pour que l'effectivité du pouvoir ne lui échappe pas. Cette démocratie par le haut sera qualifiée comme « octroyée » par Jean-Claude Willame. Et parce qu'elle est octroyée, l'ouverture démocratique est aussi contrôlée de sorte que lorsque le président Mobutu sentira ses prérogatives être menacées, il fermera la porte qu'il a ouverte. Démocratie « octroyée », elle est aussi « enrayée »[216]. Le contexte national et international que nous avons précédemment brossé impose cette révision d'optique à Mobutu pour éviter à tout son système d'être emporté par les vagues de la nouvelle demande politique[217].

Il y a en effet comme un nouvel esprit qui prend corps en Afrique avec la tenue des conférences nationales où s'inventent de nouveaux paradigmes sociaux et où se conçoit un avenir différent et meilleur pour chaque pays[218]. La conférence que le président Mobutu convoque se veut initialement *constitutionnelle* avec la mission de réfléchir sur les modalités de la mise en place de la Troisième République en en élaborant la constitution et en réfléchissant sur le calendrier électoral[219]. Pour les partisans de Mobutu, cette conférence ne devait pas être au-dessus de toutes les institutions du pays. En d'autres termes, il ne fallait pas accorder à cette conférence le caractère souverain[220]. Comme on pouvait s'y attendre, ces prises de positions ne pouvaient pas être de l'avis des opposants. Pour eux, en effet, cette conférence devait être *nationale* et *souveraine*. Les opposants qui ont appelé à cette

---

[214] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 46 ; R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 39-40.
[215] R. GAISE N'GANZI, L*'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 39.
[216] J.-Cl. WILLAME, *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991)*, p. 126 ; G. DE VILLERS, J. OMASOMBA TSHONDA, *Zaïre. La transition manquée (1990-1997)*, (Zaïre, année 90, 7), Tervuren, Paris, Institut Africain-CEDAF, L'Harmattan, 1997, p. 17.
[217] D. POLLET-PANOUSSIS, « la constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la constitution française », p. 452 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 103.
[218] F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 9.
[219] R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 65.
[220] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 144 ; R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 69.

conférence[221]s'inspirent de l'exemple béninois où les travaux ont abouti à un nouvel ordre social et à différents pays africains dont le Congo voisin[222].

Finalement, Mobutu, à son corps défendant, convoque la conférence nationale par son décret du 11 avril 1991. Sous la présidence du pasteur Katalay puis de Mgr Laurent Monsengwo Pasinya[223], la conférence s'ouvre le 8 août 1991 pour se clôturer 6 décembre 1992[224]. Avec 23 commissions et 100 sous-commissions[225], la conférence nationale congolaise va se tenir en 486 jours[226] avec 2800 participants dont 200 femmes[227]. Elle connaîtra suspension (à la base des marches, de répressions sanglantes et de violence) et manœuvres et se clôturera dans la confusion[228]. Au cours de sa tenue, les délégués de la mouvance présidentielle soulèveront moult questions afin d'en retarder les travaux. Il s'est agi de la question de la représentation des régions. Ils ont estimé en effet que le Kasaï, la région de l'opposant Etienne Tshisekedi, était surreprésentée au détriment du Shaba. Donc pour eux, la « géopolitique », euphémisme d'*ethnicisme* et de régionalisme, n'avait pas été suffisamment prise en compte[229]. A ceci s'ajoute le retrait des délégués du Haut-Zaïre et la délocalisation du logement des conférenciers vers la cité de la N'Sele[230].

A l'issue de ces travaux, fut promulgué *L'Acte portant dispositions relatives à la période de la Transition* (ou *Acte de la transition*) qui devait remplacer l'ancienne loi fondamentale de 1967[231]. Etienne Tshisekedi fut élu Premier ministre par le Haut Conseil de transition qui faisait office de Parlement de transition et Mobutu reconnu garant de la Transition[232]. Dans la suite, Mobutu, conforté par la légitimité glanée à la Conférence nationale, s'opposa farouchement au Premier ministre de sorte qu'il s'en suivit un dédoublement des institutions avec notamment deux premiers ministres et deux parlements. Il y avait d'un côté les institutions issues de la Conférence nationale, et de l'autre celles nommées par Mobutu qui n'a plus reconnu la validité de l'ordre constitutionnel mis en place par la Conférence nationale souveraine. Il fallait donc une troisième voie pour mettre de côté Etienne Tshisekedi et le Premier ministre nommé par Mobutu. Cela conduisit à la nomination de Kengo wa Dondo par

[221] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 109 ; R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 64 ; G. DE VILLERS, J. OMASOMBA TSHONDA, Zaïre. La transition manquée (1990-1997), p. 17-18.
[222] F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire*, p. 68 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 109 ; L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique*, p. 51.
[222] J.-Cl. WILLAME, *Gouvernance et pouvoir*, p. 126.
[223] J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », dans *Politique africaine*, n° 84, 2001, p. 144, note 6 ;
[224] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 47.
[225] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 434.
[226] R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 125.
[227] *Ibid.*, p. 427.
[228] J.-Cl. WILLAME, *Gouvernance et pouvoir*, p. 129.
[229] R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 81 ; J.-Cl. WILLAME, *Gouvernance et pouvoir*, p. 133.
[230] R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 82.
[231] *Ibid.*, p. 127 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 153.
[232] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 140.

le H.C.T./PT en 1994. Dans la foulée, Mgr Monsengwo démissionna de son rôle de Président du H.C.T./P.T.[233]

La même année, le génocide rwandais eut lieu. La situation humanitaire se dégrada avec les réfugiés rwandais qu'il fallut accueillir au Zaïre. Mobutu revint au-devant de la scène mais ce fut pour être emporté par un mouvement armé, l'A.F.D.L., soutenu par le Rwanda, le 17 mai 1997[234].

2.1.5. La société civile

Les années 1990 voient s'éveiller la conscience des citoyens pour prendre en mains leur destin. Ils se regroupent en associations qui constituent la société civile avec l'objectif de pallier aux défaillances de l'Etat[235]. La société civile zaïroise naît véritablement en 1990 avec la convocation de la Conférence nationale souveraine[236] à la faveur de la libération de l'espace public et de la constitution de celui-ci comme lieu de contestation.

Selon François Constantin et Christian Coulon, la société civile signifie

> « […] non pas la société séparée de l'Etat, mais plutôt dans son rapport avec l'Etat, c'est-à-dire comme espace intermédiaire. Ainsi conçue, la société civile se présente à la fois comme un lieu d'avancée de la société dans le champ politique et comme lieu de détotalisation de l'Etat. La société civile est un espace de protection face à l'Etat, mais aussi un site d'interaction et de négociation entre l'Etat et la société »[237].

La société civile apparaît dans le sillage de la modernité qui voit s'opérer une distinction entre l'Etat, domaine public et la famille, domaine privé[238]. Dans cette optique, la société civile entendait militer pour la sauvegarde et la protection du bien-être du domaine privé face à la puissance de l'Etat.

Au Zaïre, la société civile est l'ensemble des forces vives de la Nation : syndicats, organisations professionnelles, O.N.G., associations féminines, sportives et culturelles, mouvements de jeunesse, de chefs coutumiers et d'entrepreneurs, sans oublier les confessions religieuses[239]. Tous ces acteurs sociaux se donnent pour mission de suppléer la classe politique comme l'explique Jean-François Ploquin, « les acteurs de la société civile

---

[233] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 49.
[234] *Ibid.*, p. 50.
[235] J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 136 ; Th. TREFON, « La réinvention de l'ordre à Kinshasa », p. 24.
[236] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 163 ; J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 139 ; D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 427.
[237] Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 23 ; voir aussi L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique. Défis, fondements et perspectives*, p. 23.
[238] M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 15 ; L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique. Défis, fondements et perspectives*, p. 23.
[239] J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 139 ; L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique. Défis, fondements et perspectives*, p. 23-24.

congolaise remplissent une fonction souvent délaissée par la classe politique »[240]. Cette lourde responsabilité obligerait les organisations de la société civile à observer la neutralité politique. Pourtant, au Zaïre comme au Congo plus tard, les forces vives sont souvent récupérées par les courants politiques de tout bord et elles se montrent comme des lieux où les acteurs de la société civile se positionnent pour des postes politiques[241]. Une autre caractéristique de la société civile zaïroise est sa diversité. Hantée et courtisée par la politique et des gains économiques, la société civile zaïroise présente l'aspect d'un monstre à plusieurs têtes, un ensemble hétéroclite de mouvements à finalité sociale, mais le plus souvent politique ou économique[242].

Nous avons abordé la question de « l'ONGisation »[243] de la société zaïroise à l'orée de la décennie 1990. Les O.N.G. qui voient le jour forment la composante laïque de la société civile zaïroise. Cette composante laïque suppose une autre, religieuse, à laquelle il convient de réserver les lignes qui suivent.

2.2. Les religions dans l'Etat zaïrois

2.2.1. L'effervescence religieuse

Parmi les caractéristiques essentielles de la société zaïroise des années 1990, il y a la ferveur religieuse. Peu avant 1990, une chrétienté nouvelle en provenance du monde anglo-saxon s'installe[244]. De prédicateurs déferlent sur l'Afrique et le Zaïre avec une autre manière d'être religieux. Ils bousculent les anciennes Eglises établies, surtout dans les villes. En exaltant les forces occultes, ces nouvelles manifestations religieuses présentent une vision binaire du monde[245] : il y a Dieu et le Diable. Leurs efforts consistent dès lors à libérer le croyant de l'emprise des forces maléfiques qui l'empêchent de se réaliser spirituellement, mais surtout matériellement. Ce sont donc des Eglises de réveil qui s'appréhendent comme des refuges contre la « désaffiliation sociale »[246], créent de nouveaux réseaux de faire et d'être société en même temps qu'ils suppléent l'échec de l'Etat[247] dans ses fonctions d'encadrement de la population. On assiste à ce qu'on a appelé « la pentecôtisation de l'espace politique »[248] étant donné que ces mouvements se positionnent comme acteurs sociaux qui établissent des réseaux importants dans l'appareil politique. Au Zaïre, on n'assiste pas à « la sortie de la religion » dont parle Marcel Gauchet au sens où la religion ne structure plus l'ordre social[249]. Ce qu'il sied de remarquer, c'est que malgré la vague de la sécularisation et en dépit des efforts de

[240] J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 146.
[241] J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 140 ; L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique. Défis, fondements et perspectives*, p. 30.
[242] J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 145.
[243] Th. TREFON, « La réinvention de l'ordre à Kinshasa », p. 24.
[244] É. DORIER-APPRILL, R. ZIAVOULA, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », p. 129-130 ; N. EGGERS, « Prophètes, politiciens et légitimité politique. Discours locaux du pouvoir et transformation religieuse dans le conflit congolais », dans *Politique africaine*, n° 129, 2013, p. 75.
[245] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 527 .
[246] G. ANDRE, M. HILGERS, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », dans *Civilisations*, n°58, 2009, p. 9
[247] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 525.
[248] G. ANDRE, M. HILGERS, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », p. 9. Voir à ce propos, pour le cas du Burkina Faso, P.-J. LAURENT, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2009, 2e édition.
[249] M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, p. 11.

Mobutu pour mettre en place une religion civile, les religions traditionnelles sont omniprésentes dans la société zaïroise. Elles se présentent même comme un substitut ou un contre-poids au pouvoir étatique qui s'est affaissé.

Cette vague des Eglises de réveil n'ébranle pas au Zaïre l'édifice des Eglises traditionnelles comme c'est le cas, selon Bérengère Massignon et Sylvie Riva, en Europe[250]. En effet, les Eglises de réveil sont minoritaires et presqu'absentes dans les villages[251]. Mais leur influence sur la société est si spectaculaire que ses thèmes s'insinuent dans le langage ordinaire des Zaïrois[252] et dans la musique de sorte que les frontières entre le religieux et le profane deviennent si poreuses[253]. Le religieux devient plastique et s'insinue partout[254]. D'ailleurs, ne s'opère pas dans le chef de croyants zaïrois une rupture entre les Eglises de réveil et les anciennes confessions religieuses. L'entrée de ces nouvelles croyances dans le champ social zaïrois engendre un syncrétisme qui rappelle que dans cette « religion en miettes » que révèle Danièle Hervieu-Léger[255], les Zaïrois se donnent à « croire sans appartenir » ainsi que le fait remarquer Grace Davie reprise par Bérangère Massignon et Sylvie Riva[256].

Ce christianisme nouveau est hétérogène. On y rencontre des mouvements de tendance baptiste et des regroupements à caractère pentecôtiste ou évangélique[257]. En mettant l'accent sur l'acculturation, la valorisation de l'individu et la prospérité matérielle[258], ce christianisme entend proposer à ses adeptes le salut de l'âme, la santé du corps, la protection, les biens matériels. Ainsi remplit-il des fonctions messianique, prophétique et thérapeutique[259]. C'est donc à bon escient qu'on l'a considéré comme un christianisme de la prospérité[260] avec le développement « d'un véritable marché de l'offre du salut », pour reprendre le mot de Paul Willaime que cite Déborah Vandewoude[261]. Enfin, ce christianisme évangélique invite ses adeptes, au temps de Mobutu, à se distancer des affaires du monde, de la politique pour s'occuper de leur salut et de leur bien-être[262].

---

[250] B. MASSIGNON, V. RIVA, *L'Europe sans Dieu ? Héritages et nouveaux défis*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2010, p. 10.
[251] G. ANDRE, M. HILGERS, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », p. 11.
[252] A. MATANGILA, « Pour une analyse du discours des Eglises de réveil à Kinshasa. Méthode et contexte », dans *Civilisations*, n° 54, 2006, p. 84.
[253] I. NDAYWEL E NZIEM, *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*, p. 8.
[254] N. CARON, G. MARCHE, « Du religieux au politique. Terrains anglophones », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité* (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 7.
[255] B. MASSIGNON, V. RIVA, *L'Europe sans Dieu ? Héritages et nouveaux défis*, p. 243.
[256] *Ibid.*, p. 25.
[257] É. DORIER-APPRILL, R. ZIAVOULA, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », p. 131.
[258] *Ibid.*, p. 134-136.
[259] A. MATANGILA, « Pour une analyse du discours des Eglises de réveil à Kinshasa. Méthode et contexte », p. 84.
[260] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 536.
[261] D. VANDEWOUDE, « L'Eglise catholique d'Irlande : redéfinition d'une institution désacralisée », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, p. 135.
[262] L. DE SAINT MOULIN, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo*, p. 83.

Si l'espace social zaïrois est ainsi investi par des tendances religieuses aussi diverses que concurrentes, comment l'arsenal juridique zaïrois appréhende-t-il les manifestations religieuses ?

2.2.2. La religion dans la tradition juridique congolaise

Depuis l'époque coloniale, les religions ont été considérées comme des cultes. Cela veut dire que les religions s'appréhendaient comme extériorisation du sentiment religieux[263]. Cette approche du religieux a été maintenue par la tradition juridique congolaise. En même temps, le droit congolo-zaïrois des religions considère les regroupements religieux comme des associations sans but lucratif. C'est à ce titre qu'elles font partie de la société civile. Ces associations sont des lieux où s'exprime concrètement le sentiment religieux par des pratiques et des rites. Elles sont déterminées par leur objet qui est cultuel. L'Etat accorde à ces associations une personnalité juridique, selon la loi, pour en faire des sujets de droit en tant que personne morale[264]. Ainsi, s'ouvre pour toutes les manifestations religieuses l'espace public pour autant qu'elles respectent la loi et l'ordre public.

Pour se conformer à cette disposition légale, des regroupements religieux ont tenté de se rassembler en associations. C'est le cas des communautés protestantes en 1902. Elles ont voulu résorber leurs divisions pour se réunir en un organe qui deviendra avec le temps le C.P.C. (le Conseil protestant du Congo). Compte tenu du contexte dans lequel les protestants évoluaient au Congo colonial, leurs statuts ne seront élaborés qu'en 1934[265]. Les catholiques, quant à eux, vont constituer, dès 1908, une structure, le Comité permanent des supérieurs des missions du Congo pour coordonner et appuyer l'œuvre des missions. Celui-ci deviendra en octobre 1955 le Comité Permanent des Ordinaires du Congo belge et du Ruanda-Urundi dont le siège est à Léopoldville[266] avant de se transformer en C.E.Z. (Conférence épiscopale du Zaïre).

Toute organisation religieuse non reconnue par le Gouverneur ne pouvait exister juridiquement. Une fois reconnue, l'association avait droit aux subventions pour participation à l'œuvre coloniale. En effet, le principe qui guidait le droit colonial des religions fut celui du *privilège de la civilisation* de sorte que ne pouvait être reconnue comme garantissant l'ordre public qu'une association qui était compatible avec l'œuvre civilisatrice et coloniale[267]. Dans cette perspective, l'ordre public ne renvoyait pas à l'ordre interne de la colonie. La notion de l'ordre public faisait référence, en cette période, à l'ordre international et colonial tel que défini par la Conférence de Berlin. Etant donné que cet ordre consistait à civiliser, mieux à européaniser le Congolais, l'Etat colonial n'a pas accordé de personnalité juridique à l'Eglise orthodoxe[268] qui, on le sait, est grecque. De la même manière, vu que le prophétisme africain semblait atteint du virus de la contestation de l'œuvre coloniale, il ne pouvait être légalisé ou

[263] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 222.
[263] *Ibid.*, p. 109.
[264] *Ibid.*p. 222.
[264] *Ibid.*, p. 32.
[265] *Ibid.*, p. 139.
[266] *Ibid.*, p. 140.
[267] *Ibid.*, p. 123.
[268] *Ibid.*, p. 159.

permis. C'est ce qui explique le sort que l'on a réservé au prophétisme kimbanguiste et à ses dissidences pendant de longues années.

Avec la décolonisation et surtout l'authenticité, le droit congolais/zaïrois des religions va se situer dans la négation de la mission civilisatrice et du monopole des missions nationales. Peu avant l'indépendance, le kimbanguisme est reconnu après des ajustements dans sa doctrine. Il s'ensuivra une réorganisation des protestants et des kimbanguistes dans l'optique de tordre le cou au catholicisme[269]. Désormais, toutes les religions sont égales, au nom de la laïcité de l'Etat.

En résumé, selon Jean-Pacifique Balaamo Mokelwa,

> « La tradition juridique congolaise a toujours considéré les églises ou confessions religieuses comme des associations sans but lucratif à caractère religieux dotées de la personnalité juridique, qui naissent et qui meurent. Aucune Eglise ne peut exister que sous forme d'association sans but lucratif »[270].

Comme l'observe Jean-Pacifique Balaamo Mokelwa, en concevant les religions du point de vue de leurs manifestations extérieures et organisationnelles, la tradition juridique zaïroise/congolaise met de côté le courant religieux traditionnel du fait que ce dernier ne connaît pas une organisation dans la forme d'*ecclesia*. Pour cette raison, *le privilège de civilisation* que la tradition juridique congolaise post-coloniale a voulu combattre demeure[271]. Non reconnues jusqu'à la fin de la période de notre étude, les croyances animistes se mettront en marge des questions politiques et de la démocratisation du Zaïre.

2. 3. Les religions à l'heure de la démocratisation du Zaïre

Lors de la démocratisation de l'Afrique, les traditions religieuses ont assumé un rôle très important[272]. A l'exception du Niger, les hommes d'Eglise ont présidé les conférences nationales souveraines. Au Zaïre de Mobutu, ils ont été aux premières loges[273] pour exiger la tenue et la poursuite des travaux de la Conférence nationale souveraine ainsi que de la mise en place des réformes que cette conférence avait promues. Les pentecôtistes se sont mis en retrait.

2.2.1. L'agir catholique

L'Eglise catholique du Zaïre dispose, au moment de la démocratisation de ce pays, d'une bonne organisation territoriale en ce qu'elle comprend 6 provinces ecclésiastiques qui se divisent en 47 diocèses et en 1450 paroisses[274]. Cette organisation et la couverture sociale qui en résulte font de cette confession religieuse une grande force sociale. L'Eglise catholique du

---

[269] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo* p. 217-218.
[270] *Ibid.*, p. 147.
[271] *Ibid*, p. 261.
[272] Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », p. 21 ; F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire*, p. 43.
[273] G. ANDRE, M. HILGERS, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », p. 9, note 4.
[274] P. BALEMBA B., « L'implication de l'Eglise Catholique dans la politique en RD Congo : un protagoniste traditionnel face au pouvoir », 2019, en ligne : https://www.justicepaix.be/l-implication-de-l-eglise-catholique-dans-la-politique-en-rd-congo-un/ (consulté le 17 janvier 2021).

Zaïre est représentée juridiquement par la C.E.Z. (Conférence Episcopale du Zaïre) qui regroupe tous les évêques de ses 47 diocèses[275]. Cet organe décisionnel et exécutif donne à l'Eglise catholique une unité et fait sa cohésion et sa force. Il fait aussi apparaître que l'Eglise catholique est une forme pyramidale, organisée selon le modèle « normatif »[276].

A côté de cette forme institutionnelle, existent aussi les laïcs et les prêtres qui constituent la grande majorité de ses membres. Ainsi, pour essayer d'approcher l'agir catholique en ce temps de démocratisation du Zaïre, nous proposons de considérer ces deux aspects, l'Eglise en tant qu'institution et l'Eglise en tant que communauté des croyants.

2.2.1.1. La C.E.Z.

Les années 1990 augurent une nouvelle étape dans les relations entre l'Eglise catholique institutionnelle et l'Etat zaïrois. C'est à partir de cette époque que se développe véritablement le discours social de l'Eglise catholique au Zaïre[277]. Après la décennie 1980 d'étroite collaboration avec le régime mobutiste et de silence coupable face aux injustices dudit régime, l'Eglise catholique sort de son silence en répondant aux consultations populaires initiées par Mobutu. Le mémorandum des évêques aura pour effet de réactiver la vieille hostilité qui a caractérisé ses rapports avec le régime de Mobutu. Ce n'est pas que le mémorandum des évêques ait été le plus véhément de tous. D'ailleurs celui des fonctionnaires du ministère des affaires étrangères a été plus rude et aucun autre ne pouvait le concurrencer en audace. Ce qui a favorisé la focalisation dont le mémorandum des évêques a fait l'objet, c'est le fait qu'il a été publié dans *Jeune Afrique* avant que le président n'en ait pris connaissance[278]. Le président voyait en ceci une ineptie et une volonté délibérée de la part des évêques de ternir son image.

Le mémorandum était divisé en deux parties. La première établissait les causes de la faillite de l'Etat. Pour les évêques, la dégénérescence de l'Etat s'expliquait par « l'hybridisme » du système. En effet, selon les évêques, cet hybridisme tenait au fait que le système politique emprunte aussi bien au libéralisme qu'au totalitarisme des éléments pour sa construction. C'est cela qui était à la base de la prédation, de la concentration de pouvoirs et de la mauvaise gestion de l'Etat[279]. Les évêques récusaient en même temps la politique de l'authenticité qui était à la base de beaucoup de maux du Zaïre. La deuxième partie du mémorandum offrait le remède à la situation du Zaïre. Pour les évêques, la solution pour le Zaïre passe par des réformes courageuses du système[280]. Soulignons que malgré cette analyse pertinente, le mémorandum des évêques présente un caractère mou en ceci qu'il ménage la responsabilité personnelle du président Mobutu dans la crise qui secoue le pays. Les évêques renouvellent

[275] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 194.
[276] *Ibid.*, p. 14 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 226.
[277] A. RUKWATA KAMBALE, *Pour une théologie sociale en Afrique. Etude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Eglise catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 15 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 133.
[278] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 126 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 97.
[279] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 127 ; R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 20 ; .
[280] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 100.

leur loyauté au président en même temps qu'ils avancent la thèse de la culpabilité *collective*[281]. Les évêques en effet ont du mal à oser. Leur message reste terne et cache mal la bonne entente qu'ils veulent préserver avec le Président Mobutu.

Après ce document, les évêques produiront plusieurs textes en rapport avec la situation socio-politique du pays. Ils exigeront la tenue de la conférence nationale, condamneront les répressions sanglantes des manifestations pacifiques ou des révoltes et ne manqueront pas d'appeler les dirigeants à appliquer les acquis de la conférence nationale. Si, avant 1990, les évêques produisent des messages généraux, après cette année, les discours deviennent précis et la critique ne fera que s'intensifier au fur et à mesure que passent les années de sorte qu'au vu d'Anicet Wamu Oyatambwe, « La contribution principale que l'Eglise aura apportée à la démocratisation semble consister en une dénonciation nette et insistante du système politique qui a conduit le pays à la ruine »[282].

Au cours de la Conférence nationale, l'Eglise catholique va jouer un rôle indispensable. Cette contribution de l'épiscopat zaïrois ne se résume pas au fait que l'un de ses membres, Mgr Laurent Monsengwo, en fut le président et par la suite président du H.C.R/PT (Haut-Conseil de la République/Parlement de Transition). Elle va du soutien qu'il apporte à Mgr Monsengwo dans la réalisation de sa mission jusqu'à la pression qu'il exerce sur le régime pour que se maintienne cette grand-messe et que soient appliquées ses décisions. L'épiscopat zaïrois n'hésitera pas à suspendre sa participation à la Conférence nationale lorsque les combines politiciennes essayeront d'entraver la bonne marche des débats[283]. Face aux dangers qui guettent la République, les évêques catholiques vont aller au-delà des antagonismes qui les séparaient des autres chefs religieux pour s'unir et condamner les excès du régime de Mobutu[284].

Au fil du temps, les évêques catholiques zaïrois ont repris la contestation et la dénonciation des égarements du régime de Mobutu. Cette attitude, les évêques zaïrois la doivent aux actions revendicatrices de leurs fidèles qui vivent au quotidien les affres du chaos entretenu par le régime de la Deuxième République.

2.2.1.2. Les chrétiens catholiques

Les chrétiens catholiques ont été plus dynamiques que leurs évêques dans la critique du régime de Mobutu. Dans une certaine mesure, ils ont été à la base de la prise de parole par les évêques. La contribution des chrétiens catholiques à la démocratisation du Zaïre a été immense. Nous voudrions retenir deux d'entre les actions qui ont été menées. Il s'agit du travail du groupe *Amos* et de *La marche des chrétiens*.

Le groupe *Amos* vit le jour[285] en la paroisse saint Joseph de Matonge/Kinshasa en 1989. Au point de départ, il s'agit d'une initiative des pères scheutistes en vue de réfléchir avec l'abbé

[281] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 103, 110.
[282] *Ibid.*, p. 181-182.
[283] *Ibid.*, p. 116.
[284] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 165.
[285] Pour plus de détail sur la naissance du groupe *Amos*, voir C. BAKADISILA MADILA KATUMBA, *Le rôle sociopolitique des chrétiens au Congo (RDC). Pour un laïcat chrétien dynamique*, Sarrebruck, Editions universitaires européennes, 2009, p. 503-507.

Joseph Mpundu et d'autres acteurs pastoraux sur le sens de leur engagement pour la justice. Cette structure informelle décida de se maintenir et prit le nom d'*Amos*, ce prophète de la justice sociale de l'Ancien Testament[286].

En dehors de ses activités de formation sur la justice, le groupe *Amos* se signala avec la lettre qu'elle écrivit au président Mobutu en marge des consultations populaires. Cette lettre qu'on a appelé « Les doléances du groupe Amos » a été fort médiatisée. Le groupe dénonçait dans la lettre la centralisation et la personnification du pouvoir et invitait le Président Mobutu à changer ou à démissionner[287]. Devant les hésitations de Mobutu à convoquer la Conférence nationale, le groupe *Amos* projeta une marche le 8 avril 1991[288]. Au soir du même jour, la Conférence est convoquée et la marche ne trouve plus de raison d'être : elle est annulée. Le lendemain, le Cardinal Etsou suspend le groupe jusqu'au 21 novembre 1991. On reproche à ce dernier d'avoir suspendu le groupe *Amos* parce qu'il le trouvait très gênant pour le pouvoir dont il était proche par la tribu et l'idéologie. Notons enfin que ce groupe a continué à organiser des sessions de formation sur le sens de la justice et de la citoyenneté.

Le deuxième apport de la base catholique à la contestation du pouvoir de Mobutu est la marche dite de l'espoir qui est organisée le 16 février 1992. Cette marche fait suite à la fermeture par le Premier ministre Nguz a Karl i Bond de la Conférence nationale. Elle a été initiée par des laïcs catholiques rassemblés dans le Comité laïc de coordination (C.L.C.) créé sous l'impulsion de François Kandolo[289]. La Conférence des évêques n'autorisa pas la marche[290]. Malgré ce désaveu, elle eut lieu et se révéla être comme la contribution religieuse la plus significative dans la contestation du régime[291]. La marche regroupa les fidèles de plusieurs confessions religieuses : catholiques, protestants, kimbanguistes, musulmans ... Tous battirent le pavé pour dénoncer le marasme socio-économique dans lequel était plongé le Zaïre. Cette marche devint historique. Sa célébrité tient moins au motif, certes noble, qu'aux victimes qu'elle compta suite à l'intensité de la violence et de la répression menée par les forces de l'ordre. De croyants, munis de chapelets, de rameaux et d'autres signes religieux, à genoux devant les menaces des forces de l'ordre, furent massacrés par celles-ci alors qu'ils n'opposaient aucune résistance qui nécessitât l'usage d'armes létales.

Si cette marche a eu lieu, c'est à la suite de la conjonction de facteurs que Sidney Tarrow appelle « la conditionnalité politique »[292]. Ces facteurs ont été relevés à travers quelques points précédents. Il s'agit notamment de l'enclanchement du processus de démocratisation, de l'émergence des partis politiques et des O.N.G. de la société civile, de la montée de la

[286] R. GAISE N'GANZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995)*, p. 209 ; Ph. DE DORLODOT, *« Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992*, p. 100.
[287] Ph. DE DORLODOT, *« Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992*, p. 102 ; L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 310.
[288] Ph. DE DORLODOT, *« Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992*, p. 105 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 112.
[289] Ph. DE DORLODOT, *« Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992*, p. 25 ; D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 128.
[290] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 128 ; I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 143.
[291] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 128.
[292] S. TARROW, *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy*, 1965-1975, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989, p. 17.

presse indépendante, de la constitution de l'espace public comme lieu de contestation et de la réussite d'autres conférences nationales[293]. Ces facteurs ont permis de briser le vase de la peur pour oser affronter la puissance du régime mobutiste sur le lieu même où était chantée sa gloire et où se construisait sa messianité.

La marche du 16 février 1992, en même temps qu'elle dénonçait les abus du régime de Mobutu, peut être appréhendée comme une délégitimation des autorités religieuses[294]. Vivant les affres du cynisme politique des barons du régime, les croyants ne pouvaient cautionner qu'on accorde une bouée de sauvetage à ce régime inique et sénescent. Les chefs religieux, en l'occurrence les évêques catholiques, forts de leur embourgeoisement, n'ont pas perçu les attentes de leurs fidèles qui appelaient par tous les saints au changement du cadre du contrat social. Le fossé qui s'était creusé entre les « princes de l'Eglise » et le bas peuple ne faisait que devenir de plus en plus béant.

2.2.2. L'agir protestant

L'attitude des responsables protestants n'a pas été différente de celle des chefs catholiques. Cette organisation religieuse doit beaucoup au régime de Mobutu. Le protestantisme a dû essayer de trouver une solution au problème de la multiplicité des communautés. C'est le régime de Mobutu qui a fusionné 53 communautés en un organe, l'E.C.C. (Eglise du Christ au Congo) qui deviendra E.C.Z., Eglise du Christ au Zaïre, en 1990. Cette fusion politique a accru le prestige de l'Eglise protestante en mettant à sa tête une bourgeoisie aristocratique.

Au sein des Eglises protestantes, il y a lieu de distinguer deux courants : le courant fédéraliste et le courant anarchiste[295]. Le premier courant est l'ensemble des communautés qui ont accepté de s'unir pour la mission depuis 1902 en lançant le futur C.P.C. (Conseil protestant au Congo). Cet organe s'est mué en E.C.C. ou E.C.Z. et renferme une centaine de communautés. Quant à la branche anarchiste, elle est formée par les Eglises de réveil et de nombreux ministères indépendants qui agissent de façon autonome. Notre propos ici ne concernera que la branche fédéraliste représentée par l'E.C.Z.

L'institution protestante a également adressé un mémorandum lors des consultations nationales. Même s'il réclamait l'avènement du multipartisme, le mémorandum des protestants se voulait flatteur vis-à-vis de Mobutu. Il ne pouvait en être autrement au regard de largesses dont le régime mobutiste l'avait comblée. Néanmoins, l'E.C.Z. va dénoncer, par trois fois, les dérives dictatoriales du régime lors des massacres des marches, avec les Eglises catholique et kimbanguiste.

2.2.3. L'agir kimbanguiste

L'Eglise de Jésus-Christ sur la terre par son envoyé Simon Kimbangu, l'E.J.C.S.K., est un cas patent du prophétisme congolais dont il faut essayer de remonter brièvement les origines pour comprendre le sens de son positionnement politique. Simon Kimbangu est le fondateur de ce

[293] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo,* p. 139.
[294] *Ibid*., p. 136.
[295] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo,* p. 23.

regroupement religieux. Ce catéchiste baptiste[296] est originaire de Nkamba dans l'ancien royaume Kongo. Après son bref séjour kinois où il travaille dans les Huileries du Congo belge, il retourne dans sa région natale qui, à cette époque, est en proie à la maladie du sommeil. Les morts se comptent par dizaines. Il se sent appelé par Dieu qui lui confie la mission de libération morale et physique de ses compatriotes. Il se met à prêcher et on lui attribue des miracles[297]. Tout le monde afflue vers lui à Nkamba, abandonnant son travail. Cela a pour conséquence la déstabilisation de l'équilibre du travail. Les entrepreneurs s'en plaignent. Le fait que Kimbangu ait perturbé l'équilibre colonial et l'hostilité des catholiques le font condamner à la peine capitale à travers un procès expéditif en 1921[298]. Ayant bénéficié de la grâce royale, sa condamnation est commuée à perpétuité et il est déporté à Elisabethville où il meurt en 1951[299]. Le mouvement qu'il a fondé a su résister aux déportations, aux peines de prison. Toutes ces persécutions, loin de le diminuer, n'ont fait que le renforcer. En effet, vivant dans la clandestinité autour de Marie Mwilu, l'épouse du prophète Kimbangu, le prophétisme kimbanguiste s'est créé une identité et une mémoire parfois douloureuse.

En ce qui nous concerne, les rapports du kimbanguisme avec le pouvoir politique doivent se comprendre dans sa lutte pour l'existence. En effet, le kimbanguisme affiche un *apolitisme de principe*[300] qui nous place devant deux kimbanguismes : le « kimbanguisme officiel » ou « l'Eglise-institution » et le « kimbanguisme des kimbanguistes » ou « l'Eglise-communauté », selon la terminologie de Susan Asch[301]. Le « kimbanguisme officiel » réécrit l'histoire du kimbanguisme en s'écartant du rôle traditionnel d'opposition politico-religieuse et en insistant sur le « christocentrisme » de l'Eglise[302]. Ce kimbanguisme se situe dans une lignée purement réformiste qui fait remonter ses origines à l'Eglise primitive[303]. Cela lui sera d'un intérêt inestimable car cette option réformiste permit la reconnaissance du kimbanguisme par le pouvoir colonial le 24 décembre 1959 et l'admission de l'E.J.C.S.K. au sein du C.O.E. (Conseil œcuménique des Eglises) comme regroupement protestant. Par contre, le « kimbanguisme des kimbanguistes » se distingue par sa dimension contestataire du pouvoir

[296] R. SARRO, A. MELICE, « Kongo–Lisbonne : la dialectique du centre et de la périphérie dans l'Église kimbanguiste », dans *La Revue canadienne des études africaines*, p. 411 ; S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 6.
[297] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 22 ; J. DIANGIENDA KUNTIMA, *L'histoire du kimbanguisme*, p. 13.
[298] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 24.
[299] Pour une histoire détaillée du kimbanguisme et de son prophète, on pourra se référer, entre autres, à A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, Paris, L'Harmattan, 2004 ; S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris, Karthala, 1983 ; J. DIANGIENDA KUNTIMA, *L'histoire du kimbanguisme*, Lausanne, Editions du Soc, 1984.
[300] G. ANDRE, M. HILGERS, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », p. 16 ; A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 60 ; S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 48 ; A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 48.
[301] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 68 ; A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 63 et 104.
[302] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 192 ; A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 74.
[303] J. DIANGIENDA KUNTIMA, *L'histoire du kimbanguisme*, p. 11.

établi et par un « kimbangocentrisme » très accentué[304]. Ce courant majoritaire s'approprie le combat pour la libération des Noirs parce que le prophète Simon Kimbangu est l'incarnation du Saint-Esprit.

Les instances dirigeantes du kimbanguisme appartiennent donc à l'Eglise-institution et sont obligées d'adopter une posture apolitique et christocentrique en même temps qu'elles ne condamnent pas la tendance de l'Eglise-communauté. Ce double discours du kimbanguisme officiel est en effet un « opportunisme politique » aussi bien qu'une « malléabilité idéologique »[305] qui ont permis au kimbanguisme d'exister et de résister aux aléas du temps. L'apolitisme du kimbanguisme s'exprime par le principe biblique « Rendez à César ce qui est César »[306]. Cela signifie concrètement respect de toute autorité étatique et légitimation de tous les actes qu'elle pose. C'est dans ce sens que le kimbanguisme officiel a « déculpabilisé le régime postcolonial » et qu'il a perdu la dimension contestataire de l'ordre établi[307]. En contrepartie, le régime de Mobutu soutiendra le kimbanguisme officiel en en interdisant les sectes dissidentes. Il fait ainsi du kimbanguisme la troisième force religieuse du Zaïre[308]. Mais cela n'empêchera pas le kimbanguisme officiel de se joindre aux autres confessions religieuses majeures du Zaïre pour dénoncer les bravades du régime de Mobutu et ses manœuvres tendant à saboter la Conférence nationale souveraine et ses acquis.

L'apolitisme kimbanguisme est soutenu fondamentalement par l'horizon théocratique de sa doctrine. Pour le kimbanguisme, en effet, la soumission à l'Etat signifie que tout pouvoir vient de Dieu et que c'est lui, Dieu, qui en détient l'effectivité concrète. Ce pouvoir, Dieu l'exerce par son délégué. C'est dans ce sens que Simon Kimbangu a un rôle majeur à jouer dans l'histoire politique du Zaïre et que le kimbanguisme a pour mission de faire advenir un ordre politique juste tel que voulu par Dieu. Non pas que le kimbanguisme viserait à assumer un rôle politique actif, mais en tant qu'il assure une mission prophétique de boussole de la société[309]. Ainsi, tout ordre politique qui ne se fonde pas sur les prophéties du prophète Simon Kimbangu ne sert à rien. Forts de cet horizon théocratique, les kimbanguistes montreront une méfiance aussi bien envers le processus de démocratisation du Zaïre[310] qu'à l'égard de la Conférence nationale souveraine[311].

En outre, le statut de Simon Kimbangu, c'est-à-dire sa place et son rôle, est l'un des points qui manifeste le plus la démarcation entre le « kimbanguisme des kimbanguistes » et le « kimbanguisme officiel ». Le christocentrisme de l'Eglise-institution fait du kimbanguisme officiel une organisation religieuse chrétienne. Par contre, pour l'Eglise-communauté, Simon Kimbangu n'est rien plus que l'incarnation de l'Esprit-Saint selon la promesse du Christ

[304] A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 64 ; S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 102 ; A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 134.
[305] A. GERALDINE, M. HILGERS, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », dans Civilisations, n° 58-2, 2009, p. 16.
[306] A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 62 ; S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 48 et 57.
[307] S. ASCH, « Contradictions internes d'une institution religieuse. l'EJCSK au Zaïre », p. 6 et 60.
[308] *Ibid.*, p. 102 ; S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 290.
[309] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 55.
[310] *Ibid.*, p. 60 et 65.
[311] *Ibid.*, p. 66.

contenue dans l'évangile de Jean (14, 16-17). Plus précisément, l'Esprit-Saint se serait incarné, aux yeux du courant traditionnaliste du kimbanguisme, trois fois. La première fois en Simon Kimbangu, la deuxième fois en ses trois fils et la troisième en petit-fils et actuel chef spirituel de l'E.J.C.S.K., Simon Kimbangu Kiangani[312]. D'ailleurs il est même affirmé que les trois fils de Simon Kimbangu sont la manifestation de la Sainte Trinité.

La notion de l'incarnation de l'Esprit-Saint et de la Trinité sont une matière qui rend compte de l'idée de « topique de l'immanence » de Corten que reprend Anne Mélice. En effet, le kimbanguisme est à ce titre une religion de l'immanence. En lui, la dialectique du visible et de l'invisible trouve sa forme achevée parce qu'on sait voir l'invisible, le Saint Esprit, dans le visible humain que sont Simon Kimbangu, ses trois fils et son petit-fils[313]. Cette considération fait du kimbanguisme « une de grandes Eglises d'institution africaine appelées aussi Eglises indépendantes africaines »[314]. Ainsi se trouve-t-il exclu du C.O.E., l'identification de l'Esprit-Saint ou de la Trinité à une quelconque personne humaine étant vue comme une hérésie. Bien plus, il arrive parfois que l'autorité traditionnelle du prophète ou du représentant légal du kimbanguisme officiel l'emporte sur la Bible qui est censée être la première source d'inspiration du kimbanguisme. Il est récurrent d'entendre « Papa a dit … ». Papa renvoie ici au prophète ou bien au guide spirituel de l'E.J.C.S.K.

En somme, les rapports entre le kimbanguisme officiel et l'Etat peuvent se résumer par cette citation d'Aurélien Mokoko Gampiot :

> « […] l'Eglise kimbanguiste est sans cesse requise par les acteurs politiques – probablement dans un but politicien – pour conquérir l'électorat, car elle constitue une force électorale importante. Mais ils la courtisent aussi et surtout dans un but mystique : afin de rechercher auprès d'elle l'appui spirituel et la paix lorsque le tissu national est déchiré par des guerres fratricides »[315].

Nous avons essayé d'indiquer les attitudes des trois principales organisations religieuses zaïroises face au pouvoir politique en la période de la démocratisation du Zaïre. Il nous revient à présent d'indiquer les thèmes majeurs de leurs discours socio-politiques.

2.3. Les axes de la parole religieuse

Depuis 1990, le discours politique religieux des confessions religieuses congolaises s'est construit autour de certaines thématiques qu'il sied de faire ressortir. Nous nous arrêterons ici sur le discours institutionnel officiel.

2.3.1. Avant la Conférence nationale souveraine

Après les consultations qui augurent une ère nouvelle pour le Zaïre, les responsables religieux ont pris la parole pour appeler à un nouvel ordre social. Signalons que les catholiques ont été

[312] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 95 ; A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 64 et 74.
[313] A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 74-75.
[314] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 24.
[315] A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 326.

les plus prolifiques. Nous ne reprendrons pas tous les documents qui ont été émis[316]. Cette parole tournait autour des points ci-après.

2.3.1.1. Le changement du système politique

Depuis les consultations populaires, les mémorandums que les organes représentatifs des trois confessions religieuses qui nous occupent ont, dans leur ensemble, dénoncé les abus du système politique de la Deuxième République. Ils ont tous appelé à des réformes en invitant toutes les couches de la population à se sentir concernées par la reconstruction du pays. Ils ont dénoncé les vices qui gangrenaient la société zaïroise : la corruption, l'égoïsme, le mensonge, l'impunité et le service de soi. Au dire des évêques catholiques, l'Etat était devenu « une école d'incitation au mal »[317]. Les évêques déplorent le fait que les espoirs engendrés par le discours du 24 avril 1990 ont été douchés par la non-réalisation des promesses annoncées[318]. Ils appellent les dirigeants à ne pas revenir en arrière[319].

2.3.1.2. La récusation du massacre

Le massacre des étudiants de Lubumbashi a été brutal. Face à ce déchaînement d'une violence aveugle, les leaders religieux appellent à libéraliser la démocratie pour toute la République. Ils dénoncent une démocratie à deux vitesses, entre Kinshasa où il y a une certaine liberté d'opinion et l'intérieur du pays où les libertés sont refusées. Par ailleurs, le régime de Mobutu fait croire au peuple que c'est le retour au M.P.R. qui sauvera la société de la déconfiture actuelle. Face à ce travestissement des faits, les évêques catholiques demandent au gouvernement de ne pas entretenir la confusion dans le chef de la population en leur faisant croire que le M.P.R. équivaut à la paix, au bien-être et au progrès[320]. Reprenant une idée émise par les fonctionnaires du ministère des Affaires étrangères dans leur mémorandum et d'autres acteurs politiques, les responsables religieux indiquent que la Conférence nationale est le chemin sûr pour accéder à la démocratie[321].

2.3.1.3. Faire advenir la démocratie

Habitués à la concentration des pouvoirs, les dirigeants du pays ne veulent pas voir se réaliser l'instauration de la démocratie. Ainsi les chefs religieux lancent-ils un vibrant appel aux politiciens pour qu'ils s'engagent en faveur de la démocratie. C'est le chemin obligé pour la prospérité du pays.

---

[316] Les documents produits par l'épiscopat zaïrois de 1990 à 1997, on se référera à L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998), T. 1 : Textes de la Conférence épiscopale* (Documents du christianisme africain, 8), Kinshasa, Editions Saint Paul, 1998.

[317] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 134.

[318] *Ibid*., p. 135.

[319] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998), T. 1*, p. 38.

[320] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 136 ; 138 ; L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998), T. 1*, p. 38.

[321] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 139.

2.3.2.4. La promotion le bien commun

Une minorité concentre en elle seule les richesses du pays alors que la grande majorité de la population broie du noir. Les responsables religieux exigent donc « une répartition équitable et équilibrée du revenu national. Mais les évêques insistent aussi sur l'équilibre des rapports sociaux, la sécurité des personnes et de leurs biens, bref sur l'ensemble des conditions sociales permettant à chaque personne d'atteindre mieux son plein épanouissement »[322]. Ils appellent en même temps les dirigeants à se préoccuper du bien commun[323].

2.3.1.5. La liberté de la presse

Les médias publics zaïrois sont entre les mains des dignitaires du régime politique. L'information qui y est distillée est déformée et éloignée de la réalité, dans le but de les conforter dans leur pouvoir. Dans la déclaration *Pour un nouveau projet de société zaïroise*, les évêques rappellent le droit qu'ont les Zaïrois à l'information, une information juste, correcte. Ils appellent à instaurer la liberté de la presse[324].

2.3.1.6. Être de vrais dirigeants

Les dirigeants politiques créent des partis politiques sans aucune idéologie. Ces partis, greffés sur la mouvance présidentielle, visent tout simplement à accéder aux avantages matériels et financiers qu'il faut se distribuer. Les évêques s'insurgent donc contre la floraison de ces partis dits « alimentaires » et invitent les politiciens à se comporter en vrais dirigeants[325].

2.3.2. Pendant la C.N.S.

2. 3.2.1. La récusation des pillages

Avec la suspension de la Conférence nationale et la détérioration des conditions de vie, la population et certains militaires se lancent dans des pillages des commerces et des résidences privées. Dans leur message du 23 octobre 1991, les évêques de la Conférence épiscopale du Zaïre fustigent la violence et appellent à une meilleure gestion de la chose publique[326].

2.3.2.2. Pour la réouverture de la C.N.S. et condamnation des massacres

Le Premier ministre Nguz a Karl i Bond avait suspendu la Conférence nationale souveraine. Les fidèles de plusieurs religions ont marché le 16 février 1992 pour réclamer la réouverture de ladite conférence. Les prêtres catholiques ont aussi écrit avec le même objectif. Se joignant à ces efforts, les responsables des Eglises catholique, protestantes, orthodoxe et kimbanguiste avec les représentants de la communauté islamique ont dénoncé dans un message commun la

---

[322] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 141.
[323] CEZ, *Tous appelés à bâtir la nation,* 1990, n° 23 cité par A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 141.
[324] CEZ, *Pour un nouveau projet de société zaïroise. Déclaration des évêques du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Kinshasa le 27 janvier 1992, n° 19 cité par Tous appelés à bâtir la nation, 1990, n° 23 cité par A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 141.
[325] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 146.
[326] *Ibid.,* p. 147.

sauvagerie inacceptable qui s'est perpétrée dans la répression de la marche dite de l'espoir. Ils invitent à rouvrir la Conférence nationale souveraine et à faire d'elle un lieu d'écoute mutuelle, de dialogue et de concertation et appellent à sa réouverture[327].

2.3.2.3. La réconciliation nationale

Le tissu social zaïrois se trouve lézardé. Les actes de violence et d'agression s'enchaînent. Devant cette tragédie sociale, les dirigeants des Eglises catholique, orthodoxe, protestantes, kimbanguiste et de la communauté islamique publient un message la 15 avril 1992 dans lequel ils appellent à la solidarité, à la réconciliation et à la conversion de tous[328].

2.3.2.4. Pour l'aide extérieure

Le Zaïre ne saurait sortir du gouffre économique, politique et sécuritaire dans lequel il est plongé sans l'aide des pays amis et des partenaires du Congo pour œuvrer en faveur de la démocratie. Les évêques zaïrois font donc appel à la solidarité internationale[329].

2.3.3. Après la CNS

2.3.3.1. Le respect des décisions de la Conférence nationale souveraine

Conforté par le sursis que lui a offert la Conférence nationale, le régime de Mobutu ne semble plus se préoccuper de mettre en œuvre les conclusions de ces assises nationales. Bien au contraire, aux institutions nées de la Conférence, le président en superpose d'autres qui ne dépendent que de lui. Enfin, les corps de militaires misérablement traités se livrent à des pillages sans précédent du 28 au 30 janvier 1993, ce qu'on a appelé tristement le « triduum de la razzia »[330]. D'où, pour les évêques catholiques, il faut que les responsables politiques s'inscrivent sur la voie de la démocratie ou « […] avoir le courage et l'honnêteté de se retirer de l'exercice du pouvoir dont ils n'acceptent ni la finalité ni les règles de fonctionnement »[331].

2.3.3.2. La condamnation de l'assassinat de l'Etat

Les politiques ne se préoccupent pas de maintenir des structures viables et fortes. C'est un véritable assassinat de l'Etat qui se met en place. Ainsi, les évêques catholiques du Zaïre s'adressent « […] en particulier à tous ceux qui sont chargés de la sécurité des institutions, des personnes et de leurs biens, pour qu'ils s'abstiennent de toute violence pour quelque motif que ce soit »[332]

---

[327] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 151 ; Ph. DE DORLODOT, *« Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992*, p. 268 ; L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société, t. 1*, p. 79.

[328] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 154.

[329] *Ibid*.

[330] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société, t. 1*, p. 136.

[331] CEZ, *Un effort supplémentaire pour sauver la Nation. Message des évêques du Zaïre aux catholiques et aux hommes de bonne volonté plus particulièrement à la classe politique*, Kinshasa le 17 avril 1993, n° 18 cité par A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 156.

[332] CEZ, *Pour la poursuite de la démocratisation du Zaïre. Déclaration de la Conférence épiscopale du Zaïre aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté*, Kinshasa le 12 décembre 1992, n° 10 cité par A.

2.3.3.3. La formation du peuple

L'information a été confisquée par le pouvoir. Les écoles ne donnent plus une formation solide à même de faire éclore des citoyens conscients des enjeux politiques de l'heure. Il est donc nécessaire de former le peuple. Les évêques affirment : « Nous pensons cependant que, si beaucoup de politiciens se permettent d'abuser de votre bonne foi jusqu'à vous entraîner dans des conflits fratricides, c'est aussi avec votre collaboration et votre assentiment »[333]. C'est pourquoi il est indispensable qu'on forme le peuple pour qu'il comprenne le sens de ses engagements pour la bonne marche du pays.

2.3.3.4. La préparation des élections

La période de transition se conclura par la tenue des élections. Il y a donc intérêt à former le peuple sur ses devoirs citoyens afin qu'il dote son pays de dirigeants pouvant conduire le Zaïre vers le développement. Cela explique l'appel que les responsables religieux lancent en vue d'une bonne préparation des élections. Ils dénoncent les faux débats et les fausses négociations des politiciens en appelant aux élections libres et crédibles[334].

2.3.3.5. Respect de la vie

Les dirigeants ne se préoccupent que de leurs intérêts. Le 20 janvier 1996 un avion-cargo militaire chargé d'armes et de munitions s'écrase dans un marché de Kinshasa. Plusieurs centaines de personnes y perdent la vie. Les évêques catholiques appellent alors à respecter la vie humaine qui est sacrée[335]. Les chefs religieux catholiques, protestants, kimbanguistes et musulmans adressent un mémorandum au président Mobutu lors d'une prière œcuménique du 6 février 1996 afin de déplorer ce drame et d'inviter le pouvoir à prendre des mesures pour préserver la vie des Zaïrois[336].

2.3.3.6. Appel au dialogue et à la réconciliation

En janvier 1997, une guerre éclate à l'Est du Zaïre. C'est un ensemble de mouvements rebelles soutenus par le Rwanda, l'Ouganda et le Burundi. Ils ont pour objectif de chasser Mobutu du pouvoir. Les évêques du Zaïre écrivent un message, *Bienheureux les artisans de paix*, pour appeler les uns et les autres à la réconciliation et au dialogue[337]. Le 17 mai 1997, Kinshasa est entre les mains de l'E.F.D.L. (Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération), chassant ainsi Mobutu du pouvoir et mettent un terme à la transition que ce dernier avait inaugurée[338].

MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 159.

[333] CEZ, *Des dirigeants nouveaux pour le salut du peuple. Message des évêques du Zaïre aux catholiques et aux hommes de bonne volonté,* Kinshasa le 21 février 1995, n°22 cité par A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo,* p. 154.

[334] L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998), T. 1*, p. 42.

[335] *Ibid.*

[336] *Idid.,* p. 461.

[337] *Ibid.,* p. 43.

[338] *Ibid.*

2.4. Conclusion

La période qui va de 1990 à 1997 est un moment crucial dans l'étude des relations entre les organisations religieuses et l'Etat au Zaïre. Si la société baigne dans le pluralisme et la revendication des libertés fondamentales, cette décennie permet aux confessions religieuses de retrouver la parole et d'être à la base d'actions qui ont appelé à un nouvel ordre social. Les confessions religieuses ont été d'un apport inestimable dans la quête du peuple zaïrois à son bien-être. Elles ne sont passées à côté d'aucun événement socio-politique sans manquer d'intervenir et d'éveiller les consciences des acteurs politiques et des citoyens zaïrois. L'agir des organisations religieuses a ainsi revêtu plusieurs modalités qu'il convient d'explorer.

Chapitre troisième : Modalités de la parole religieuse dans le processus la démocratisation du Zaïre

3.0. Introduction

La contribution des confessions religieuses dans le processus de démocratisation du Zaïre s'est déployée autour de deux aspects : les actions initiées par les croyants et les prises de parole officielles des organes représentatifs des institutions religieuses. Nous nous proposons dans ce chapitre de tenter de décliner les modes d'expression des discours des autorités religieuses. Ces discours, nous les désignons par le terme de *parole religieuse*, nous inspirant pour cela d'Ignace Ndongala Maduku qui considère les prises de position des évêques du Congo comme étant « parole épiscopale »[339]. Nous étendrons donc cette expression à tous les discours religieux zaïrois officiels que nous chercherons à décrypter en ce moment de notre réflexion.

3.1. Une parole socio-politique

En cette période de démocratisation du Zaïre, les représentants religieux prennent position face aux faits de société. On se trouve ici en face d'un discours *socio-politique* par lequel les confessions religieuses mettent en avant les valeurs qu'elles portent afin d'éclairer la scène socio-politique zaïroise. C'est, pour le cas des confessions religieuses qui nous occupent, assurer l'évangélisation de la société, c'est-à-dire réaliser l'imprégnation de la société par les valeurs évangéliques à même de conduire le pays vers des lendemains qui chantent[340]. Ce discours des confessions religieuses est un discours social qui appartient au champ religieux et relève du genre *socio-politique*[341].

Par ce discours, les confessions religieuses mettent en avant ce que Paul Valadier appelle « la raison publique », en s'engageant sur le chemin « […] de l'argumentation raisonnable et de la discussion plutôt que celui de l'affrontement »[342]. En évitant une confrontation directe avec le pouvoir en place, les organisations religieuses privilégient de discours qui incitent les dirigeants politiques à mettre en avant l'intérêt de la population. En même temps, les organisations religieuses conduisent le peuple zaïrois à prendre conscience de ses devoirs civiques et des enjeux du développement du pays. Ce type de discours, pour Denis Monière, « […] est une parole publique, faite de généralités qui ménagent l'avenir et gèrent les incertitudes »[343]. On comprend pourquoi dans le cadre des turbulences qui secouent le paysage socio-politique zaïrois, les responsables religieux ont entrepris d'oser se poser comme des lanternes qui éclairent et des boussoles qui indiquent le chemin à prendre.

3.1.1. Quand la parole religieuse se fait texte

Les discours politiques des institutions religieuses zaïroises revêtent la forme écrite. C'est au travers des textes et des déclarations écrites que les organisations religieuses interviennent

339 I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo,* p. 177.
340 *Ibid,* p. 169.
341 *Ibid.*, p. 177.
342 P. VALADIER, *Rôle et place de la religion dans la société,* Paris, Seuil, p. 91.
343 D. MONIERE, *Pour comprendre le discours politique,* Québec, Monière-Vusllank Editeurs, 2009, p. 11.

dans la sphère socio-politique. Ces textes sont diversifiés. Ils peuvent adopter la forme de messages, de déclarations, de mémorandums, d'exhortations, d'adresses, de communiqués ou de lettres[344]. Cette manière qui consiste à donner au discours religieux la forme écrite n'est pas une invention des organisations religieuses implantées au Zaïre. Ce mode d'expression a été longtemps utilisé par de nombreuses confessions religieuses. En Afrique post-coloniale, plusieurs organisations religieuses ont eu à utiliser ce procédé aussi bien dans l'expression de leurs enseignements que dans leurs positionnements politiques. C'est le cas notamment de Madagascar où des groupes religieux se sont exprimés à travers de lettres et de messages dans leur positionnement politique face au pouvoir politique et dans la concurrence où ils s'étaient engagés pour devenir le groupe religieux le plus influent du pays[345].

Ces messages portent sur des thèmes variés[346]. Et en ce qui nous concerne, il s'agit des thèmes liés à la société et qui concernent les orientations sociales, économiques, politiques et religieuses que les pouvoirs publics s'efforcent d'imprimer à l'Etat. En général, ce ne sont pas des discours qui valorisent les décisions publiques. Ils s'alignent dans la contestation des politiques mises en place et dans la proposition des solutions qui semblent être, au gré des organisations religieuses, les mieux appropriées pour la bonne marche du pays. Dans ce contexte où elles se placent toujours dans le rejet du discours et des actions officiels du régime politique, les confessions religieuses sont considérées comme faisant le jeu de l'opposition politique. Accusées de mauvaise foi et de ne s'appesantir que sur ce qui leur paraît négatif, elles sont la cible des mesures parfois sévères du régime politique qui cherche ainsi à étouffer ces voix discordantes et encombrantes.

Les discours des confessions religieuses peuvent être portés par un locuteur individuel ou un locuteur collectif[347]. En effet, une personne appartenant à l'organe dirigeant d'un regroupement religieux peut tenir un discours qui n'engage que sa propre responsabilité pour remettre en cause l'offre politique. C'est le cas d'un évêque pour l'Eglise catholique, d'un pasteur pour les communautés protestantes et kimbanguiste. Toutefois, dans notre démarche, nous ne nous sommes pas appuyé sur ce type de messages. Il nous a paru opportun de nous en tenir aux messages émis par l'instance dirigeante des confessions religieuses de manière à nous focaliser non sur des opinions personnelles qui s'avèrent le plus souvent variées mais sur le point de vue officiel d'une institution religieuse en général. Il est vrai que le discours officiel ne signifie pas toujours absence de dissensions ; il n'exempte pas de contradictions entre les acteurs. Néanmoins, il permet d'avoir un aperçu sur l'orientation générale du positionnement d'une organisation religieuse à un moment précis de son évolution et face à un contexte politique donné.

[344] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 169 et 177 ; P. BALEMBA B., « L'implication de l'Eglise Catholique dans la politique en RD Congo : un protagoniste traditionnel face au pouvoir », 2019, en ligne : https://www.justicepaix.be/l-implication-de-l-eglise-catholique-dans-la-politique-en-rd-congo-un/ (consulté le le 17 janvier 2021)).
[345] M. GINGEMBRE, « Match religieux en terrain politique. Compétition entre églises chrétiennes et chute du régime Ravalomanana à Madagascar », dans *Politique africaine*, n° 123, 2011, p. 51.
[346] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 169.
[347] *Ibid.*, p. 286.

3.1.2. La parole religieuse comme incitation à l'action

La parole religieuse zaïroise des années 1990 est une parole de dénonciation. Elle vise à inviter les autorités publiques à s'investir pour le bien du peuple. Elle sensibilise par ailleurs le peuple zaïrois aux dangers qui les guettent en l'invitant à se faire sujet de son avenir. Dans cette perspective, la parole religieuse zaïroise est une parole publique qui, par un effet de persuasion et en se fondant sur le socle de sa doctrine, structure les fidèles comme des sujets politiques en les incitant à l'action[348]. Ignace Ndongala Maduku relève à ce propos que les écrits des évêques du Zaïre « […] cristallisent la doctrine, proposent des valeurs et des normes pour l'action, donnent des directives de comportements, motivent des chrétiens, les hommes et les femmes de bonne volonté à s'engager dans des tâches temporelles »[349].

Par ailleurs, en fouillant la scène sociale et politique zaïroise pour déceler les pesanteurs de l'agir politique qui mettent un frein au développement du pays et au bien-être de ses citoyens, la parole religieuse s'appréhende comme un discours ancré sur la réalité, ou, pour reprendre l'idée de Ruth Amossy, un « discours en situation » qui fait agir l'autre. Pour elle, en effet, « […] le discours en situation comporte en soi une tentative de faire voir les choses d'une certaine façon et d'agir sur l'autre »[350]. Cette capacité de mobilisation dont peut se prévaloir la parole religieuse ne peut se comprendre que dans le fait qu'elle repose sur une certaine légitimité.

3.2. Les fondements de la parole religieuse

Nous avons cru utile de présenter en ce point trois facteurs qui confèrent à l'intrusion de la parole religieuse dans la sphère publique et politique sa justification.

3.2.1. Mission prophétique

Les religions se proposent en général d'offrir à leurs adeptes un horizon qui ne s'enferme pas dans les conditionnements contingents de l'histoire. Elles se veulent comme des lieux où les croyants apprennent à aller au-delà des conditions concrètes pour aboutir à une existence aboutie. C'est dans ce sens que Fabien Eboussi Boulaga note que « La religion ne s'accommode pas de ce qui est. Les choses pourraient être autres qu'elles ne sont. Ce qu'elle exige paraît de l'ordre de l' « invisible », de l' « au-delà », de l'utopie »[351]. Cette utopie que donnent à envisager les religions peut se concevoir à deux niveaux. D'une part, il s'agit de la vie éternelle, de cette vie pleine à laquelle le croyant accède après la mort. D'autre part, il est question d'une vie paisible et épanouie sur terre en attendant de passer à l'éternité après la mort. Ces deux paliers, terrestre et céleste, sont appelés à se conjuguer. En effet, si la vie naturelle peut être le reflet de l'idéal auquel conduisent les confessions religieuses, c'est dans

[348] W. OSSIPOW, *La transformation du discours politique dans l'Eglise*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1978, p. 18 ; R. AMOSSY, « Argumentation et analyse du discours : perspectives théoriques et découpages disciplinaires », dans *Argumentation et analyse du discours*, n° 1, 2008, en ligne : http://aad.revues.org/200 (consulté le 23 février 2021).
[349] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 169.
[350] R. AMOSSY, « Argumentation et analyse du discours : perspectives théoriques et découpages disciplinaires », dans *Argumentation et analyse du discours*, n° 1, 2008, en ligne : http://aad.revues.org/200 (consulté le 23 février 2021).
[351] F. EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire*, p. 49.

le fait qu'elle trouve origine, justification et éclairage dans la vie surnaturelle. En d'autres termes, c'est parce que le croyant est appelé à vivre éternellement, dans le paradis avec Dieu, qu'il est invité à faire de ce monde terrestre un avant-goût du paradis céleste. Dans ce contexte, le croyant est convié à travailler assidûment pour que commence sur cette terre le paradis céleste auquel il est destiné de par son appartenance à une organisation religieuse.

Dès lors, il devient compréhensible pour quelle raison le croyant doit agir dans ce monde pour dénoncer et éradiquer tout ce qui empêche un épanouissement de la vie. On comprend aussi en partie pourquoi les confessions religieuses au Zaïre ont été les lieux de dénonciation des souffrances dans lesquelles les Zaïrois ont vécu. En effet, si les confessions religieuses ont pour rôle de conduire les croyants vers une vie bienheureuse qui commence ici sur terre avant de s'épanouir au ciel, elles ont aussi le devoir de dénoncer ce qui avilit la vie terrestre et retarde l'avènement du paradis céleste sur la terre. Elles s'affichent ainsi comme des lieux de dénonciation de toutes les structures qui engendrent la misère de la population et pâlissent le rayonnement de la vie tel que voulue par Dieu[352].

Que les confessions religieuses scindent la finalité de leur engagement à deux niveaux, qu'elles axent leur mission terrestre à préparer le ciel et à dénoncer les conditions qui empêchent la réalisation de l'homme authentique tel que voulu par Dieu, tout cela est révélateur de la distinction entre le domaine spirituel et le domaine temporel. Si la réalisation de l'objectif spirituel constitue le lieu spécifique de leur pouvoir, les changements terrestres ne dépendent d'elles que pour autant qu'elles travaillent avec un autre pouvoir, politique, qui est préposé à cette tâche. Apparaît ainsi l'idée selon laquelle les confessions religieuses renoncent à une prétention totalisante pour s'aligner sur la distinction des sphères opérée avec l'entrée dans la modernité. En effet, la modernité consacre la fin de la domination du religieux en distinguant la sphère politique de la sphère spirituelle[353].

Evoluant dans un monde devenu pluriel, après le rôle actif des confessions religieuses dans la démocratisation des pays africains, l'Eglise catholique a essayé de circonscrire son champ d'intervention. Les instances dirigeantes de cette Eglise ne sont pas en effet appelées à jouer un rôle politique actif. La tentation était grande, concrètement, de glisser dans un activisme qui ferait que certains hommes d'Eglise en Afrique se donnent davantage aux affaires politiques et temporelles que spirituelles. Ainsi, à la suite du premier Synode des évêques africains en 1994 fut publiée l'Exhortation post-synodale *Ecclesia in Africa* qui a présidé à la création des Commissions Justice et Paix aux niveaux national et diocésain de toute l'Eglise catholique en Afrique. Ces commissions étaient conçues pour être des espaces où les laïcs s'expriment et se forment pour concevoir leur engagement politique[354].

A la suite de ce premier synode, l'exhortation *Africae munus* issue du deuxième synode des évêques africains affirme, en son numéro 17, que l'engagement direct dans les affaires politiques ne ressort pas de la fonction de l'Eglise. Cela relève de la compétence des laïcs qui

[352] J.-Cl. WILLAME, *De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991)*, p. 10 ; L. DE SAINT MOULIN, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo*, p. 137.
[353] M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, p. 8 ; L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 167.
[354] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 165.

ont à imprégner la sphère politique des valeurs chrétiennes[355]. L'Eglise catholique prend ainsi acte de la nouvelle circonscription de son rôle que lui a imposé la modernité. Mais il ne s'agit pas pour les hommes d'Eglise de s'en tenir à un spiritualisme désincarné. Il est question de se donner à un jeu d'équilibre entre un engagement politique immédiat et un désintérêt total du domaine politique[356]. Au Zaïre, les évêques admettent l'autonomie de la sphère politique, assument la différence entre cette sphère et la sphère spirituelle, sans cautionner une attitude d'indifférence vis-à-vis de la politique[357]. Dans le message du 14 septembre 1992, à l'issue de la 29e Assemblée plénière, les évêques déclarent :

> « En ce qui les concerne, les membres de la hiérarchie de l'Eglise et ceux des instituts de vie consacrée participent à la politique, non seulement au titre de citoyen par le respect des justes et opportunes options politiques et l'obéissance aux lois du pays, mais également au titre de leur état religieux et de pasteur, par le service et le ministère qui leur est spécifique : la prière, le témoignage, la charge pastorale et la charité pastorale »[358].

Nous pouvons voir ici que le « grand désencastrement » est la fin de la coïncidence entre sacré et société et l'émergence de la sphère publique, ce moment où on pense à la séparation entre l'Eglise et l'Etat[359]. Toutefois, pour sa part, Ludovic Lado estime qu'il ne convient pas de parler de la laïcité de l'Etat en Afrique ni de la sécularisation de la société africaine, que de l'« enchâssement » du politique dans les autres sphères sociales[360].

L'Eglise catholique zaïroise fonde son intervention dans le domaine politique en s'appuyant sur le discours social de l'Eglise catholique inauguré de façon systématique avec l'encyclique *Rerum novarum* du Pape Léon XIII en 1891. A partir de ce texte, le discours social de l'Eglise catholique s'est structuré pour devenir un champ autonome d'investigation. Cette doctrine sociale se fonde sur l'affirmation de la dignité de la personne humaine appelée à devenir enfant de Dieu et sur le commandement de l'amour[361]. A travers cette grille de lecture, l'Eglise catholique zaïroise a développé une littérature contestataire du régime décadent de Mobutu et appelé les Zaïrois à un sursaut patriotique.

Dans cette entreprise, l'Eglise catholique a été secondée par les deux autres confessions religieuses les plus significatives du Zaïre, les communautés protestantes réunies au sein de l'E.C.Z. et l'Eglise kimbanguiste de l'E.J.C.S.K. Léon de Saint Moulin relève en effet que les interventions sociales et politiques religieuses ne peuvent pas se ramener à la seule Eglise

---

[355] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 166.
[356] *Ibid*.
[357] *Ibid*, p. 167.
[358] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 179.
[359] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 8. Voir aussi les articles de J. MUSWAY : « Le facteur religieux dans les élections en RDC », dans *Espace de libertés*, n° 473, 2018, en ligne : https://www.laicite.be/magazine-article/elections-fond-de-religion-rdc/ (consulté le 22 février 2021) ; « Élections sur fond de religion en RDC », en ligne : https://www.laicite.be/magazine-article/elections-fond-de-religion-rdc/ (consulté le 22 février 2021).
[360] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 167.
[361] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 177 ; L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998), T. 1*, p. 19.

catholique[362]. Toutes fondent leurs interventions socio-politiques sur la *fonction prophétique* qui leur incombe[363]. A l'instar des prophètes vétéro-testamentaires qui ont dénoncé les égarements des rois d'Israël, les responsables religieux se sentaient investis de la même mission devant les contradictions du régime de Mobutu. Même si, pour des raisons stratégiques, leur dénonciation n'a été ni unanime ni constante, ils ont essayé d'éclairer leurs fidèles et de Zaïrois sur les enjeux politiques de leur pays.

Ils ont appelé à l'instauration d'un Etat de droit au Zaïre. Un Etat de droit, aux yeux de Liévin Engbanda Lingonge, est « [...] un Etat soumis au droit, c'est-à-dire un Etat qui soumet volontairement son action à des règles qu'il produit ». Il repose essentiellement sur deux piliers, à savoir la légalité et l'égalité. Ces règles de conduite se doivent d'être « justes, équitables, consensuelles et préalablement édictées et sanctionnées par ce qu'on a coutume d'appeler « le pouvoir », en vue de régir les relations entre citoyens »[364]. L'Etat de droit se veut ainsi un Etat qui promeut le bien commun et favorise la participation de tous à ce bien commun[365]. En plus de l'Etat de droit et de l'accès collectif au bien commun, la parole religieuse a milité pour l'avènement d'une société démocratique. La parole religieuse parle de démocratie pour signifier une forme de société où les décisions de la majorité l'emportent et où le peuple participe à la gestion de la chose publique à travers des votes libres, crédibles et secrets[366]. Concrètement, la parole religieuse a essayé d'éveiller l'attention des Zaïrois sur l'idéal de la société articulée autour des valeurs telles que la démocratie et l'Etat de droit. Et comme l'affirme Léon de Saint Moulin, « Cette religion est incontestablement une force d'intégration sociale »[367].

3.2.2. Une organisation structurée

La mission prophétique des confessions religieuses a été accomplie grâce à l'organisation des regroupements religieux. En effet, face à un Etat caractérisé par la gabegie et le vide administratif, l'ordre institutionnel des confessions religieuses représentait un atout qui pouvait leur permettre de rivaliser avec la puissance à peine perceptible de l'Etat.

En effet, l'organisation de l'Eglise catholique faisait passer celle-ci comme la réussite la plus patente de l'œuvre coloniale[368]. Cette structuration de l'Eglise catholique fait d'elle une institution centralisée[369], à même de s'opposer au pouvoir politique. Comme d'autres pays de l'Afrique subsaharienne, dont le Burkina Faso, l'influence de l'Eglise catholique sur la société a été grande[370].

---

[362] L. DE SAINT MOULIN, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo*, p. 110.
[363] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 11.
[364] L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique. Défis, fondements et perspectives*, p. 13.
[365] A. RUKWATA KAMBALE, *Pour une théologie sociale en Afrique*, p. 253 ; L. ENGBANDA LINGONGE, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique*, p. 13.
[366] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 20.
[367] L. DE SAINT MOULIN, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo*, p. 110.
[368] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 184.
[369] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 14.
[370] R. OTAYEK, « L'Eglise catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire ? », p. 226.

Au Zaïre, l'Eglise catholique est dirigée localement par la conférence de ses évêques, la C.E.Z., considérée comme un organe de gestion[371]. La C.E.Z. est un corps constitué, doté d'un statut, « qui en fait un organe autorisé qui représente l'Eglise catholique en RDC »[372] et la constitue, selon Ignace Ndongala Maduku, comme une « équipe de représentation »[373]. La C.E.Z. est le lieu où les discussions pour la bonne marche de l'Eglise catholique zaïroise se tiennent. En elle ont lieu échanges, concertations et décisions utiles au bon fonctionnement de cette organisation religieuse. Face aux problèmes sociaux, les évêques, membres de cet organe, se réunissent afin d'adopter une position commune qui traduit le discours officiel de l'Eglise catholique du Zaïre. Dans cette perspective, on observe que la C.E.Z. produit un discours qui se place au-dessus des dissensions. Mais cette unité de discours n'élimine pas pour autant les discordances qui relèvent du positionnement de chaque évêque. En effet, l'exercice du ministère épiscopal ne vaccine pas contre les pesanteurs idéologiques, ethniques et partisanes qui conduisent certains évêques à tenir un discours qui soit à l'opposé de celui émis par l'organe central qu'est la C.E.Z.[374]

De fait, depuis la prise du pouvoir par Mobutu, certains évêques ont adopté de positions qui prenaient le contre-pied des résolutions communes de la corporation épiscopale. Lorsque le régime mobutiste imposa que le *Manifeste de la N'Sele* qui cristallisait l'idéologie du Parti-Etat figure dans les programmes d'enseignement scolaire, certains évêques, contre l'avis officiel de la conférence des évêques du Zaïre, ont permis que dans les séminaires de leurs diocèses soit inscrit l'apprentissage de l'idéologie du M.P.R[375]. Bien souvent, c'étaient les intérêts, matériels ou même de promotion du diocèse, l'appartenance à une même ethnie que les dirigeants politiques et le rapprochement idéologique qui faisaient de certains évêques la caisse de résonnance du discours officiel. Ces mêmes facteurs mettaient certains évêques en conflit avec le discours officiel de l'Eglise catholique. Ce positionnement de quelques évêques se trouvait quelque part encouragé par l'autonomie individuelle qu'accorde l'Eglise catholique à chacun d'entre eux dès lors que cette institution promeut l'exercice d'un leadership plus personnalisé[376].

Toutefois, ces discordances peuvent être minimisées du fait de la faiblesse de leur ampleur. En général, l'épiscopat congolais parle d'une seule voix au nom de la « collégialité épiscopale » qui recommande à chaque évêque de se sentir solidaire des autres. Selon Ignace Ndongala Maduku, l'assentiment du corps épiscopal aux dispositions officielles de la C.E.Z. est exprimé, dans les documents que cet organe publie, par la signature que chaque évêque, opposé aux résolutions finales ou non, appose à la fin des documents et par la séance de photos des signataires et des participants aux discussions[377]. C'est, somme toute, cette cohésion d'une organisation religieuse qui participe aussi au poids de l'agir de ce regroupement religieux.

---

[371] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 15.
[372] *Ibid.*, p. 194.
[373] *Ibid.*
[374] *Ibid*, p. 195.
[375] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 298.
[376] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 196.
[377] *Ibid.*, p. 195.

En ce qui concerne les Eglises protestantes, nous avons tenté de décrire dans les chapitres précédents comment ce regroupement religieux avait essayé de surmonter les obstacles dressés sur son chemin par l'administration coloniale[378]. En effet, après une première tentative de regroupement qui a été avortée en 1902, les statuts du regroupement des communautés protestantes furent adoptés en 1934[379]. La conversion du C.P.C. à l'E.C.C. en 1970 sonne l'heure du réveil du protestantisme congolais amorcé avec l'indépendance politique du pays.

L'E.C.Z. est la version protestante de la C.E.Z. C'est l'organe représentatif du protestantisme officiel de tendance fédéraliste. Cet organe présente le discours officiel des communautés protestantes fédérées. La C.E.Z. est organisée de manière à ce que ses représentants soient des pasteurs issus des communautés membres de l'E.C.Z. assumant des fonctions de direction pour une période définie. Ils engagent l'E.C.Z. envers les tiers et devant l'Etat. En même temps, l'organe directeur des communautés protestantes n'est pas épargné par les contradictions internes liées aux enjeux que représente la connexion au pouvoir politique.

En effet, à bien des égards, les responsables protestants, en présentant une proximité plus grande avec le régime de Mobutu, avaient du mal à maintenir la cohésion que leur mission prophétique requérait. En outre, la proximité ethnique ou régionale avec tel ou tel acteur politique faisait exploser l'unité qui devait régner au sein de l'E.C.Z. On note, par exemple, que le pasteur Bokoleale, en raison de son appartenance à la même région que le président Mobutu, avait entraîné le protestantisme sur le chemin de sous-traitance de l'idéologie mobutiste[380]. Cela n'a pas manqué de faire éclater des divergences avec d'autres membres de l'E.C.Z. qui se sentaient plutôt proches des autres acteurs politiques. En outre, il y a lieu de relever l'attirance des avantages matériels. Avec la corruption ambiante dans le paysage social zaïrois, il n'était pas rare que les hommes politiques se servent d'espèces sonnantes et trébuchantes pour obtenir le soutien de responsables protestants. Devant la divergence des intérêts des individus et/ou de chacune des communautés protestantes, les responsables religieux de l'E.C.Z. pouvaient faire éclater leur unité et transposer dans le domaine religieux les luttes politiques auxquelles s'adonnaient les acteurs politiques.

L'Eglise kimbanguiste officielle se trouve représentée par l'E.J.C.S.K. La direction de l'E.J.C.S.K. ressemble à un royaume tant la succession à la tête de cet organe directeur se fait toujours de père à fils. En effet, c'est au sein de la famille du prophète Simon Kimbangu qu'est désigné le chef spirituel de l'Eglise kimbanguiste. Comment peut-il en être autrement lorsqu'on sait que le prophète Simon Kimbangu, ses trois fils et son petit-fils, Simon Kimbangu Kiangani, actuel chef spirituel, sont l'incarnation du Saint-Esprit et si les trois fils de Kimbangu, sont la manifestation de la Sainte Trinité ? Cette notion de l'immanence que nous avons essayé d'élucider anesthésie la concurrence de la gestion de l'organisation religieuse et favorise un monolithisme idéologique et une direction irrécusablement personnifiée.

[378] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 18 ; J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 139.
[379] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 140.
[380] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 125 et 312.

Par rapport aux deux autres confessions religieuses, le kimbanguisme présente mieux le visage d'une organisation plus homogène avec un leadership fort personnalisé. Cette affirmation doit être relativisée au regard de certaines réalités. En effet, la succession familiale de la direction du kimbanguisme officiel n'a pas annihilé les envies d'ascension de certains cadres kimbanguistes. Ceux d'entre eux qui voulaient assurer la direction du kimbanguisme ont été à la base de plusieurs sectes dissidentes qui ont mis en mal l'unité du kimbanguisme[381]. Ces réformistes et dissidents ont parfois contesté la mainmise de la famille de Nkamba dans la direction du kimbanguisme. D'autre part, ces dissidences se sont vues dans l'obligation de s'ériger en « kimbanguisme du silence » suite à l'entreprise d'anéantissement dont il a été victime de la part du pouvoir colonial. Le kimbanguisme avait eu du mal à faire prévaloir son homogénéité de direction pour supplanter l'Eglise catholique et les communautés protestantes réunies au sein de l'E.C.Z.

Néanmoins, l'organisation kimbanguiste doit son maintien à la politique volontariste du pouvoir politique. Ainsi se présente-t-elle comme une instance sous la tutelle du pouvoir mobutiste. En tant que telle, on voit mal cette instance religieuse remettre en cause de façon systématique et cohérente le régime auquel elle doit presque tout. Toutefois, lorsque la perception de la misère des Zaïrois se fera plus aigüe, le kimbanguisme officiel osera, occasionnellement, dénoncer les maux qui rongent la société zaïroise. C'est aussi une façon pour cette institution religieuse, autant que pour les Eglises catholique et protestantes, de redorer auprès de la masse de ses fidèles une image écornée par sa complicité avec le régime politique.

Quoi qu'il en soit, les confessions religieuses présentent une organisation mieux structurée devant la déliquescence de la structure étatique. Cette structuration fait d'elles une force de mobilisation et de contestation qui n'a pas encore fini de produire de ressources dans la récusation des régimes politiques.

3.2.3. Le poids social

Pendant la décennie 1990, comme bien avant, les confessions religieuses ont assuré plusieurs offices de suppléance sociale par rapport au pouvoir politique[382]. Après l'accession du Congo à la souveraineté nationale et internationale, l'Etat congolais s'est efforcé de reprendre en mains son emprise sur la société en essayant de récupérer son rôle social à travers la redynamisation des institutions d'aide sociale. Malgré cette volonté affichée de l'Etat, il lui était difficile d'assurer tous les services qui étaient tenus par les confessions religieuses. A titre illustratif, la tentative de l'Etat zaïrois de nationaliser les réseaux catholique, protestant et kimbanguiste de l'enseignement s'est soldée par la rétrocession de la gestion des écoles aux confessions religieuses quelques années plus tard avec la signature de la Convention des écoles en 1977.

L'Etat du Zaïre a démissionné dans la prise en charge de ses citoyens. C'est pourquoi les zaïrois des années 1990 ne recourent à lui dans la résolution de leurs difficultés quotidiennes.

[381] A. MELICE, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », p. 63 ; S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 99.
[382] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 26.

Les Zaïrois s'accrochent à des solutions palliatives dont l'adhésion aux O.N.G. de la société civile. Celles-ci permettent, en effet, non seulement de créer de nouveaux réseaux de sociabilité et d'essayer de résoudre certaines difficultés matérielles de base qui se posent à elles, mais aussi de donner une certaine valorisation sociale[383]. A côté de ces O.N.G., les Eglises offrent une alternative non négligeable. Ainsi, les confessions religieuses ont acquis une respectabilité qui les hisse au-dessus même des pouvoirs publics. Il ne s'agit pas ici seulement de la considération de la mission spirituelle que les confessions religieuses entendent accomplir. C'est en lien avant tout avec les services de suppléance qu'elles assurent en remplacement d'un Etat désespérément invisible. Les confessions religieuses ont rendu de multiples services à la population à travers les œuvres dont elles s'occupaient[384]. Ceci a donné un prestige considérable aux confessions religieuses au sein de l'opinion nationale zaïroise[385].

Par ailleurs, les confessions religieuses ont été discréditées à cause de leur collaboration avec le régime mobutiste. Nous considérons donc que leur investissement dans la profanité concourt à la réhabilitation de leur image auprès de la population. C'est d'ailleurs dans ce contexte que Déborah Vandewoude comprend le rôle que joue l'Eglise catholique d'Irlande[386]. En effet, l'image de cette Eglise avait été ternie par plusieurs scandales. Afin de redorer son blason, l'Eglise catholique d'Irlande se fait remarquer par des activités temporelles qui essayent de donner une autre image d'elle. Comme cette Eglise d'Irlaande, l'engagement des confessions religieuses dans les œuvres sociales zaïroises peut s'interpréter comme une tentative de se revivifier dans la profanité[387]. Cette perspective est à nos yeux défendable parce que les confessions religieuses zaïroises ont fait preuve de beaucoup plus d'entrain lorsqu'il s'agissait de s'occuper des affaires temporelles et politiques que de leur mission spécifique qui est spirituelle. Ceci n'a pas manqué d'affaiblir l'efficacité de la parole religieuse au Zaïre.

3.4. L'agentivité de la parole religieuse

3.4.1. L'efficacité de la parole religieuse

Nous avons vu que la parole religieuse fait des membres de chaque communauté religieuse un sujet politique qui est appelé à agir. Cette qualité de la parole religieuse est ce que nous pouvons appeler, à la suite d'Ignace Ndongala Maduku, « l'agentivité de la parole religieuse ». La parole religieuse est à même d'influencer les personnes qui l'écoutent de manière à en faire des agents, des sujets d'actions. Selon cet auteur, « C'est cette influence que j'appelle agentivité rhétorique au sens de la capacité du sujet parlant d'agir, c'est-à-dire à user de la parole pour exercer une action et assumer des responsabilités dans la sphère publique »[388]. Pour Ruth Amossy, l'agentivité suppose que « […] la parole est action et que l'orateur est un individu qui utilise délibérément les possibilités du discours pour exercer une

[383] M. GIOVANNONI, Th. TREFON, J. KASONGO BANGA, Ch. MWEMA, « Agir à la place – et en dépit – de l'Etat : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », p. 120.
[384] L. DE SAINT MOULIN, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo*, p. 39.
[385] J.-F. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 142.
[386] D. VANDEWOUDE, « L'Eglise catholique d'Irlande : redéfinition d'une institution désacralisée », p. 133.
[387] *Ibid.*, p. 141.
[388] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 180.

influence sur le réel et intervenir sur le réel »[389]. C'est cette parole qui consiste à faire agir les autres que Ruth Amossy avait qualifiée de « discours en situation »[390].

L'agentivité de la parole religieuse est soumise à certaines conditionnalités. En effet, pour qu'une parole engendre des agents, elle suppose qu'elle s'appuie sur la *doxa* et qu'elle constitue un *auditoire*[391]. Aux yeux de Ruth Amossy, la doxa désigne « […] le savoir partagé d'une communauté à une époque donnée »[392]. C'est donc « […] l'espace plausible tel que l'appréhende le sens commun »[393]. Tenant compte du contexte zaïrois sous étude, la *doxa* de la parole religieuse zaïroise représente la connaissance de la situation que traverse le Zaïre, la prise en compte des conditions d'injustice et d'oppression sur lesquelles s'appuie le régime de Mobutu. En ce sens, la *doxa* est l'ensemble des matériaux préexistants et tributaires d'un savoir partagé et d'un espace discursif de sorte que sans elle la parole religieuse perd son agentivité. Ignace Ndongala Maduku pense que « La *doxa* occupe donc une place importante dans le discours à visée et postule que l'orateur s'adapte à l'auditoire et mise sur des prémisses entérinées. L'espace doxique avec ses représentations collectives, ses opinions consensuelles et ses évidences modèle le discours et détermine la situation de communication »[394].

Par ailleurs, *l'auditoire* est, selon Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tydeca, « […] l'ensemble de ceux sur lesquels l'orateur veut influer par son argumentation »[395]. Pour ce qui est du discours religieux zaïrois officiel, l'auditoire est expressément désigné dans l'adresse liminale des documents. Ces documents mentionnent clairement les personnes auxquelles ils s'adressent. Il s'agit en général des fidèles d'une confession religieuse donnée, des hommes et des femmes zaïrois de bonne volonté, de l'ensemble du peuple zaïrois ; il peut aussi être question d'étrangers[396]. Pour que la parole atteigne ses objectifs, le destinateur du message est tenu de s'adapter aux personnes auxquelles il s'adresse en misant sur les points communs, sur un savoir contextuel partagé. Ces conditions feront que l'auditoire adhère à son message et participe à la réalisation de l'action à laquelle destine la parole[397]. Etant donné que le public des discours religieux zaïrois recherche des solutions pour un contrat social juste, la parole religieuse, en promouvant le changement des conditions socio-économiques, rejoint les attentes de son auditoire et en obtient l'adhésion.

S'agissant de l'auditoire, notons qu'il peut être *homogène* ou *composite*. Ignace Ndongala Maduku fait savoir que l'auditoire « […] est homogène lorsqu'il est constitué d'un public qui partage une vision du monde, une doctrine, un programme avec l'orateur. Il est composite lorsqu'il est constitué de groupes très différents, voire concurrents, différenciés par leurs

[389] R. AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, Paris, Nathan, 2000, p. 100.
[390] R. AMOSSY, « Argumentation et analyse du discours : perspectives théoriques et découpages disciplinaires », », dans *Argumentation et analyse du discours*, n° 1, 2008, en ligne : http://aad.revues.org/200 (consulté le 23 février 2021).
[391] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 180.
[392] R. AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 89.
[393] *Ibid.*, p. 100.
[394] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 181.
[395] Ch. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYDECA, *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*, Paris, PUF, 1958 (Bruxelles, Editions de l'ULB, 1988), p. 25.
[396] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 182.
[397] R. AMOSSY, *L'argumentation dans le discours*, p. 44.

caractères, leurs attaches ou leurs fonctions »[398]. Il poursuit que l'auditoire de la parole religieuse zaïroise est composite[399]. Nous considérons que l'auditoire de la parole religieuse est aussi bien homogène que composite. En effet, s'il faut considérer l'aspect nominal des sous-groupes de cet auditoire, nous trouverons justifiée la thèse d'Ignace Ndongala Maduku. On se retrouve de fait devant une hétérogénéité des destinataires. Chaque ensemble pouvant être appréhendé comme un groupe qui partage des valeurs, une vision du monde et une appartenance communes. Toutefois, si nous considérons que les membres de cet auditoire sont liés par un même *contexte doxique*, on pourrait aller au-delà de leurs différences sociales et culturelles pour affirmer son caractère homogène. C'est cela qui nous permet d'énoncer que l'auditoire est à la fois homogène et composite.

Les fidèles des confessions religieuses ont mené quelques actions de contestation de l'ordre politique en suivant les indications du discours de leurs représentants religieux. Mais, on l'a vu, les responsables religieux n'avaient pas dans la décennie 1990 favorisé les actions politiques de leurs fidèles. Bien au contraire, ils les ont découragés dans la mise en œuvre de certaines mesures qu'ils ont projeté de réaliser. Était-ce une façon de ménager les pouvoirs publics avec lesquels ils nouaient une collaboration certaine ? Tout bien fondé, cette attitude des chefs religieux a biaisé l'agentivité de leur discours en empêchant ce dernier d'être relayé sur le terrain. Se pose dès lors la question de savoir ce que recherchent réellement les responsables religieux.

3.4.2. Les limites d'une parole désincarnée

Dans le liminaire au livre de Louis Ngomo-Okitembo, José Mpundu relève que la hiérarchie catholique est à la base de plusieurs déclarations, belles, courageuses et prophétiques. Le reproche qu'il adresse à ces discours religieux est le fait de leur caractère moins engagé dans les actions. En effet, les évêques catholiques, à la décennie 1990, ont certes contesté l'ordre politique. Toutefois, ils se sont limités à des déclarations qui n'aboutissaient pas à des actions concrètes qui pouvaient aider à changer le cours des choses[400]. Pour Dieudonné Wamu Oyatambwe, « On peut stigmatiser ici le comportement général de l'Episcopat que nous avons déjà souligné de manière éparse : c'est l'écart entre le dire et le faire, c'est-à-dire entre les déclarations verbales ou écrites et l'engagement concret »[401]. Même s'il s'agit ici de la hiérarchie catholique zaïroise, la même observation peut être faite à l'encontre des discours religieux protestants et kimbanguistes. Les responsables religieux ont sapé l'agentivité de leur parole en même temps qu'ils ont accordé, parfois sans le savoir, un sursis au régime de Mobutu. Des déclarations fussent-elles virulentes n'étaient pas de nature à bouleverser profondément le cours de la trajectoire socio-politique que les acteurs politiques ont imprimée au Zaïre.

Par ailleurs, la misère dans laquelle se trouve la population zaïroise l'oblige à lutter pour sa survie. Dans ce contexte, elle n'a pas suffisamment de ressort et de raisons pour se mettre à lire des messages et à les traduire à travers des actions qui peuvent possiblement changer son

[398] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 182.
[399] *Ibid*.
[400] L. NGOMO-OKITEMBO, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre*, p. 7.
[401] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 181.

sort. Elle fait plutôt la course à l'autosubsistance[402]. L'insécurité alimentaire n'est pas de nature à permettre l'éclosion des activités de l'esprit. Celles-ci ne constituent pas, dans le contexte de pénurie et de pauvreté, la priorité pour laquelle il faut se battre. C'est le pain matériel, les vêtements et tous les besoins élémentaires de la vie qu'il faut chercher à satisfaire en premier lieu. Le peuple affamé et clochardisé ne sent guère l'urgence de lire et d'écouter les messages fussent-ils de ses responsables religieux. D'ailleurs, on accuse parfois ces derniers de trop se rapprocher des acteurs politiques avec qui ils partagent les mêmes conditions de vie. S'est créé entre les chefs religieux et leurs fidèles, un écart tel que les premiers sont perçus par les seconds comme faisant partie de l'aristocratie dirigeante. Cet écart de niveau de vie a conduit à voir dans les chefs religieux zaïrois les auxiliaires du pouvoir politique qui ne condamne le régime que dans l'optique d'obtenir plus de privilèges et de conforter son emprise sur la société.

Ce qui précède rend compte du fait que les messages politiques des responsables religieux zaïrois ont connu un manque criant d'audience[403]. Cela était du au manque d'implication des responsables religieux dans la quête concrète des solutions aux différents problèmes qui gangrènent la société. Elle peut aussi résulter du manque d'esprit de lecture dont font généralement montre les Zaïrois à cette époque. En effet, avec l'affaissement du système éducatif, les Zaïrois, tributaires peut-être aussi d'une culture de l'oralité, ont du mal à se consacrer à la lecture[404]. D'ailleurs, en cette période, les librairies et bibliothèques sont presqu'introuvables dans une bonne partie du territoire national. A la place, ce sont les églises, les bars et les discothèques où se distillent à longueur de journée la *rumba*, cette musique congolaise.

Nous pouvons ajouter à ce qui précède l'aspect linguistique de la parole religieuse zaïroise. Le Zaïre se caractérise par sa diversité culturelle et linguistique. Il existe plus de quatre cents langues et dialectes. Pour essayer de remédier à cette difficulté, il a été désigné quatre langues nationales qui scindent le Zaïre en quatre blocs : l'Est et le Sud-est pour le *swahili* ; le Nord et le Nord-Ouest pour le *lingala* ; l'Ouest par le *kikongo* ; le Centre et le Sud-Ouest pour le *tshiluba*. Cette subdivision est loin de résoudre le problème linguistique, certains Zaïrois n'arrivant à connaître aucune de ces langues dites nationales. Au-dessus de celles-ci se trouve le français qui est considéré comme *langue officielle*, la langue de l'administration et de l'enseignement. Ainsi, les messages des autorités religieuses sont écrits en français. Or, en 1990, un bon nombre des Zaïrois ne connaît pas le français. Il n'accède pas, par le fait même, à la parole religieuse. Ce problème linguistique constitue une explication de la méconnaissance des messages des confessions religieuses ainsi que le reconnaît Anicet Mutonkole Muyombi[405].

[402] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 182.
[403] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 193.
[404] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 181.
[405] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 195.

En somme, les messages religieux des responsables des confessions religieuses demeurent peu connus dans le chef de la population zaïroise[406]. Ils restent la plupart de temps une affaire d'une élite, d'une minorité située essentiellement dans les grandes villes. Le reste de la population n'a généralement pas connaissance de l'existence même de ces textes. Le plus souvent, la littérature politique religieuse reste une affaire qui ne concerne que les responsables religieux et les acteurs politiques dont ils dénoncent les méfaits.

3.4.3. La poutre et la paille

La gestion des instances religieuses par les responsables religieux est loin d'être exemplaire au point qu'on leur brandit parfois la parabole évangélique de « la poutre et la paille »[407]. Il s'agit, en clair, d'une personne qui ne s'aperçoit que des défauts de l'autre sans vouloir se rendre compte de ses propres insuffisances. On s'efforce de voir la poutre qui se trouve dans l'œil de l'autre sans se préoccuper de remarquer la paille qui est dans son propre œil. Les acteurs politiques ont rejoint les chefs religieux sur le terrain même où ces derniers les contestaient, à savoir la constitution de l'idéal démocratique et la protection du bien commun.

On a reproché aux organisations religieuses zaïroises de ne pas être des espaces où sont promues et vécues les valeurs démocratiques. Les Eglises, comme les autres composantes laïques de la société civile, ont une gestion de type *top down*[408]. Pour Ignace Ndongala Maduku, l'Eglise catholique fonctionne sous la forme autoritaire et non démocratique[409]. Et selon Dieudonné Wamu Oyatambwe,

> « La question qui reste à se poser est celle du fonctionnement interne de l'Eglise du Zaïre elle-même. En effet, en insistant pour que le pouvoir politique se démocratise, la hiérarchie ne risque-t-elle pas de prêcher dans le désert si sa propre réalité ne donne pas l'exemple ? Ne risque-t-elle pas de se voir retourner à chacune de ses interventions dans la sphère temporelle la parabole évangélique de « *la poutre et la paille ?* »[410]

Nous pensons que cette critique adressée, par-delà l'Eglise catholique, aux confessions religieuses zaïroises exige quelques nuances.

En effet, la nature d'une institution est définie par ses textes fondateurs et réglementaires. Le type d'exercice de l'autorité y est précisé. Dans cette perspective, se prévalant d'une investiture divine, les responsables religieux assurent leur autorité en référence à cette mission spirituelle. Et la participation à l'exercice de cette autorité ne s'effectue pas de manière à permettre à tous les adeptes de décider de ce qu'il doit advenir au regroupement religieux. Les fidèles proposent des voies à emprunter que les autorités, après un jugement prudent, entérinent ou pas. D'ailleurs, le pouvoir dans les regroupements religieux vient de Dieu et non

---

[406] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 195.
[407] Cf. évangile de Luc 6, 41-42. Cf. D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 193.
[408] M. GIOVANNONI, Th. TREFON, J. KASONGO BANGA, Ch. MWEMA, « Agir à la place – et en dépit – de l'Etat : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », p. 131.
[409] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 15.
[410] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 193.

du peuple. Il est donc important de ne pas perdre de vue cette origine *surnaturelle* de l'autorité dans les confessions religieuses afin de prendre en compte le caractère spécifique de ces organisations sociales. Par contre, l'Etat zaïrois s'est voulu depuis 1990 un Etat démocratique qui favorise la participation de tous à la chose publique et postule l'accès de tous au bien commun. En tant que gardien de cet idéal social, les confessions religieuses se sentent comme en devoir de rappeler cette orientation sociale lorsque les acteurs politiques s'en écartent. En ce sens, la parole politique religieuse semble, à nos yeux, justifiée. Et le type d'organisation des confessions religieuses ne peut pas forcer celles-ci à garder silence lorsque les dirigeants politiques ne remplissent plus le contrat social qui les unit au peuple.

Toutefois, il ne reste pas moins pertinent que la gestion des organisations religieuses doit être subordonnée au respect des textes mêmes qui les régissent. Or, il apparaît la plupart du temps que les responsables religieux se comportent comme s'ils étaient au-dessus de toute norme. Ce sont leurs caprices et leur volonté qui orientent leur gestion. La plupart du temps, les responsables religieux prennent les décisions en se fondant sur des considérations ethniques. La justice et l'amour qu'ils exigent des pouvoirs publics ne sont que de simples mots qu'ils n'osent que difficilement appliquer dans les entités qu'ils dirigent. Aussi, les chef religieux ont un exercice du pouvoir plutôt inspiré par la société africaine traditionnelle que de la société moderne. Selon Anicet Mutonkole Muyombi, « Le pouvoir dans les sociétés traditionnelles africaines était concentré entre les mains des aînés, porteurs et gardiens de la sagesse ancestrale »[411]. Les dirigeants religieux se considèrent comme les gardiens de la sagesse qui doivent centraliser en eux la totalité des pouvoirs. Envisagée par ce biais, la critique de la non-démocratisation des confessions religieuses se trouve fondée. Les responsables religieux se doivent de descendre du piédestal sur lequel ils se sont hissés pour porter haut l'étendard de la justice et de l'amour.

L'autre critique adressée aux organisations religieuses porte sur la gestion financière et matérielle. Les représentants religieux sont montés au créneau pour dénoncer, au cours de la décennie 1990, la corruption, la confiscation des richesses nationales et l'enrichissement de la classe politique au pouvoir. Anicet Mutonkole Muyombi fait remarquer :

> « Mais pendant que l'épiscopat critiquait le disfonctionnement de la gestion du pays par les hommes politiques, la gestion de certains diocèses n'était pas bien encourageante, ni efficace au point qu'elle soit à prendre pour modèle. Certains évêques et prêtres se sont avérés être des mauvais enseignants, car au lieu de prêcher par l'exemple, ils formulaient des critiques à l'égard des gouvernements, critiques qui retombaient sur eux-mêmes »[412].

Cette observation ne concerne pas seulement l'Eglise catholique zaïroise. Elle a le mérite de s'appliquer à toutes les confessions religieuses zaïroises. Pourtant, elles sont porteuses des valeurs au nom desquelles elles remplissent leur mission prophétique.

---

[411] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 206.
[412] *Ibid.*, p. 205.

Si, pour citer *Africae munus*, « Une des tâches de l'Église en Afrique consiste à former les consciences droites et réceptives aux exigences de la justice pour que grandissent des hommes et des femmes soucieux et capables de réaliser cet ordre social juste »[413], on s'attend à ce que les confessions religieuses deviennent moins des lieux d'enrichissement illicite, de corruption et de vol, que des espaces où se cultivent des vertus. Ainsi seront-elles capables de faire émaner des dirigeants politiques honnêtes et soucieux du bien commun. Or, les responsables religieux, en reprenant le modèle de la société politique zaïroise, perdent le prestige qu'on reconnaît à leur rang en tant que manifestation d'un idéal surnaturel. Ils diluent donc la grandeur de la mission dont ils se prévalent sur l'autel de l'argent facile. Parlant des chefs spirituels catholiques, Dieudonné Wamu Oyatambwe relève que « Dans la situation actuelle malheureusement, le catholicisme zaïrois, autant que d'autres religions chrétiennes du pays, ne semble pas avoir réussi significativement à faire de l'argent un serviteur plutôt qu'un maître »[414].

Pour les responsables religieux catholiques évitent de condamner facilement des acteurs politiques en taisant leurs propres contradictions, Anicet Mutonkole Muyombi propose :

> « Les évêques devraient d'abord s'attacher à évoluer pour pouvoir améliorer la gestion de leurs entités ecclésiastiques. Encore à l'heure actuelle, beaucoup de diocèses et de paroisses sont gérées comme s'ils étaient des biens privés de l'épiscopat et même selon les critères ethniques et tribaux »[415]. En somme, les critiques que les confessions religieuses adressent aux détenteurs du pouvoir public peuvent leur être destinées[416].

S'impose donc aux responsables des confessions religieuses d'appliquer en premier lieu les vertus de justice, d'amour et d'honnêteté avant de les opposer aux acteurs politiques qui ont besoin de s'inspirer de l'exemple venant de leurs pasteurs. Cela permettra également aux croyants de se reconnaître en leurs pasteurs plutôt que de les voir comme appartenant à la haute société dont ils partagent aussi bien les conditions matérielles et financières que les vices.

3.4.4. La dialectique du haut et du bas

C'est une constante que les instances dirigeantes des regroupements religieux tissent des relations intenses avec les pouvoirs publics. Au cours de la première évangélisation catholique au royaume Kongo, les missionnaires s'adressaient à la couche supérieure de la société, aux notables et au roi[417]. La même réalité a été vécue au Burundi où l'Eglise catholique, contrairement aux protestants, est proche du pouvoir. Pour Christian Thibon, « […] tout occupée par l'encadrement scolaire qui lui imposait une évangélisation de masse, l'Eglise catholique privilégia une pastorale autoritaire déconcentrée qui certes, en apparence, lui

[413] Exhortation post-synodale *Africae munus* n° 22 cité par L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 166.
[414] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 189.
[415] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 205.
[416] *Ibid.*, p. 206.
[417] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 38.

permettait de mobiliser mais qui ne socialisait pas en profondeur » [418]. La conséquence dans les deux cas, c'est une foi superficielle non ancrée dans le vécu de croyants.

Au Zaïre des années 1990, cette proximité avec les autorités politiques n'est pas seulement le fait de l'Eglise catholique. C'est la caractéristique aussi bien des catholiques, des protestants que des kimbanguistes. Il y a lieu de se demander si cette collaboration des responsables religieux avec le pouvoir en place participe d'une stratégie de survie de l'institution religieuse, comme une façon de préserver les « intérêts institutionnels de l'Eglise », pour reprendre l'expression de Ludovic Lado[419]. En effet, les autorités religieuses, ayant la mission d'assurer la pérennité du groupe religieux, se sentent dans la nécessité de collaborer avec l'Etat. Il apparaît que les religions historiques ont besoin de s'appuyer sur une structure politique afin d'assurer leur déploiement et leur emprise sur la société. Si Aurélien Mokoko Gampiot estime que cette considération est une particularité des christianismes latin et grec[420], il ne nous semble pas irréaliste d'affirmer que l'expansion d'une religion historique, sa stabilité et la constance sociale de son poids dépendent la plupart du temps de sa collaboration avec un ordre politique ou de sa tolérance par celui-ci. Cette affirmation, pour ne pas la rendre universelle, nous la voulons circonscrite aux limites de notre objet. En effet, si le catholicisme, le protestantisme et le kimbanguisme ont réussi à s'implanter solidement au Congo-Kinshasa au point de s'y afficher comme une force religieuse, sociale et même politique, c'est suite à leur alignement sur l'un ou l'autre régime politique. A contrario, les tendances religieuses qui ont été combattues par les pouvoirs publics, si elles ont réussi à survivre, n'ont eu qu'un déploiement en demi-teinte, une influence relative et une couverture insignifiante du territoire national. Religions et ordre politique vont de pair.

Cet état des lieux fait que les institutions religieuses abandonnent parfois le bas-peuple pour ne s'occuper que de l'aristocratie et des décideurs politiques. Ainsi s'est créée une division entre l'*Eglise d'en-haut* et l'*Eglise d'en-bas*. Jean-Claude Willame explique qu'au sein de l'Eglise catholique « […] celle-là est représentée principalement par l'épiscopat et ses instances officielles ; celle-ci peut être définie comme l'ensemble de la communauté des laïcs qui se reconnaissent catholiques, qui agissent et se manifestent dans la société »[421]. Pour ce qui est de l'Eglise catholique, Léon de Saint Moulin révèle que le Pape Pie XI mettait en garde contre le risque de perdre la classe ouvrière[422] tellement cette tradition religieuse était liée au modèle aristocratique. C'est d'ailleurs à travers ce prisme que les personnes interrogées dans l'enquête de Léon de Saint Moulin perçoivent l'Eglise catholique zaïroise[423]. Le même constat est fait de la division qui existe entre les dirigeants aussi bien protestants que kimbanguistes avec leurs fidèles. Bien que les protestants se recrutent parmi les commerçants et que les kimbanguistes proviennent essentiellement de la classe ouvrière[424], les dirigeants de ces deux confessions religieuses, à travers une collaboration étroite avec le

[418] Chr. THIBON, « La démocratisation en crise. Les occasions manquées de l'Eglise catholique au Burundi », p. 539.
[419] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 165.
[420] A. MOKOKO GAMPIOT, *Kimbanguisme et identité noire*, p. 41.
[421] J.-Cl. WILLAME, *Gouvernance et pouvoir*, p. 137.
[422] L. DE SAINT MOULIN, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo*, p. 76.
[423] *Ibid.*, p. 76.
[424] *Ibid.*, p. 76.

régime mobutiste, s'éloignent de leurs fidèles pour créer deux strates sociales au sein des mêmes regroupements religieux, les dirigeants et les fidèles[425].

La formation de ces deux Eglises au sein d'une même confession religieuse n'est pas simplement due à la nécessité de fonctionnement et de direction. Il existe entre les deux Eglises des différences aussi bien de niveau de vie, de proximité avec les pouvoirs publics que de perception de la croyance. Pour Christian Coulon, « Le fait religieux est fort diversifié, non seulement en raison de l'existence fréquente de décalages entre la religion dite des dignitaires (dont les discours peuvent en outre ne pas correspondre à leurs pratiques) et la religion vécue par les fidèles, la « religion populaire » qui, parce que justement elle est empiriquement vécue, est elle-même diverse »[426].

Il existe des tensions et des disparités entre ces deux Eglises. Nous avons vu comment les représentants de l'Eglise d'en-haut ont voulu ménager le pouvoir en place en cherchant à encadrer l'expression du ras-le-bol de l'*Eglise d'en-bas* dans la récusation de l'ordre social imposé par Mobutu. En effet, les évêques catholiques n'ont pas daigné autoriser la marche de l'espoir du 16 février 1992[427] et les activités du groupe *Amos*. Les jeunes prêtres catholiques ont essayé de pousser la hiérarchie à adopter une attitude beaucoup plus dénonciative des méfaits du régime de Mobutu. En effet, selon Dieudonné Wamu Oyatambwe,

> « Les jeunes prêtres en particulier tiennent de plus en plus un discours en rupture avec celui que la hiérarchie leur recommande ; il faut dire qu'à la différence de la hiérarchie et de leurs aînés, ces jeunes qui n'ont pas vécu les affres de la colonisation se sentent plus concernés par les méfaits des régimes postcoloniaux qu'ils connaissent. En plus, les postes subalternes qu'ils occupent dans l'Eglise autant que leurs propres origines généralement modestes les mettent plus directement aux prises avec la misère qui se généralise dans le pays »[428].

Les responsables religieux protestants et kimbanguistes n'ont pas non plus encouragé les actions qu'ont initiées leurs fidèles. Susan Asch affirme :

> « Que les orientations prises par l'Eglise en tant qu'institution aillent à l'encontre des difficultés éprouvées parmi les membres de la communauté kimbanguiste, appartenant dans sa grande majorité à des couches modestes, est évident »[429].

L'*Eglise d'en-bas*, elle, a pris en mains son destin social en allant même à l'encontre des recommandations de ses dirigeants religieux. Par ce fait, les fidèles ont délégitimé aussi bien les autorités politiques que les autorités religieuses. On sait que ces deux autorités, pour autant qu'elles sont des dirigeants, appartiennent à une même classe, se servent des stratégies identiques pour maintenir leur rang et assurer leurs intérêts financiers et matériels. La crédibilité de l'*Eglise d'en-haut* s'érode progressivement et irrémédiablement. S'observe dès

[425] J.-Cl. WILLAME, *Gouvernance et pouvoir*, p. 137.
[426] Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », p. 13.
[427] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 8 et 143.
[428] D. WAMU OYATAMBWE, *Eglise catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre*, p. 83.
[429] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 85.

lors une dépréciation de l'Eglise institutionnelle comme le fait remarquer Léon de Saint Moulin[430].

3.5. Conclusion

Ce chapitre a essayé de décoder le discours politique des confessions religieuses zaïroises. Ce discours politique, entendu comme parole religieuse, en passant par la forme écrite, rejoint la scène publique pour faire de ses auditeurs des acteurs dans la construction de l'idéal social zaïrois. Toutefois, la force d'action que transmet cette parole religieuse aux croyants se trouve biaisée par les dévoiements d'une classe dirigeante religieuse qui renonce à sa mission prophétique en reproduisant les tares de l'élite politique qu'elle était censée combattre. Il n'empêche que les confessions religieuses éveillent les consciences en contrôlant la sphère politique zaïroise.

[430] L. DE SAINT MOULIN, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo*, p. 110.

Chapitre quatrième : Enjeux de la régulation religieuse du politique au Zaïre

4.0. Introduction

La réflexion que nous avons amorcée jusqu'ici a indiqué que les confessions religieuses s'appellent, se récusent et se contestent aussi bien entre elles qu'avec le pouvoir politique. Se dégage de la sorte un effort d'encadrement des confessions religieuses par l'Etat et de ce dernier par les regroupements religieux. Des logiques de régulation semblent donc présider à ces rapports. Nous essayerons à présent d'en ressortir la teneur.

4.1. La régulation sociale

La société se conçoit comme un système qui comporte plusieurs éléments qui sont en connexion dialectique et systémique les uns avec les autres. Dans ce contexte, il s'agit de faire en sorte que tous les éléments qui constituent une société se complètent dans une harmonie qui sauvegarde l'unité de la société tout entière. Jacques Chevalier affirme en effet que la société est un ensemble où il faudrait appréhender « […] chaque élément de la réalité sociale, non pas isolément, mais à travers les relations d'interdépendance et d'interaction qui l'unissent à d'autres »[431]. Ainsi, selon Roland-J. Campiche, « La régulation peut correspondre à une représentation de la vie sociale en privilégiant l'harmonisation des intérêts, la rationalité de l'organisation sociale et la pacification de l'univers social »[432]. Si, pour Jean-Daniel Reynaud, la régulation sociale doit se concevoir comme un jeu qui peut conduire au conflit ou au compromis, en visant le contrôle de la société, elle entend « assurer leur [forces sociales] maintien et lutter contre la déviance »[433]. Il appert donc que « […] la régulation véhicule l'idée d'équilibre, d'ajustement, d'adaptation, d'interdépendance, d'évitement des crises, de compromis et de cohésion sociale »[434]. Elle signifie le mécanisme social qui produit l'harmonie et la cohésion dans une société placée sous le signe de la différenciation et de la pluralisation.

La question qui se pose ici, comme l'entrevoit Philippe d'Iribarne, est celle de connaître l'instance qui va faire en sorte qu'un ensemble de personnes rassemblées dans une société soit organisé et coordonné. Notre auteur place cette question dans une perspective de souveraineté dans le sens où il cherche à repérer l'institution qui encadre l'action des individus au point de les réunir autour d'un idéal commun. Ainsi, se pose la question de savoir si cette fonction revient à l'Etat ou à la religion[435]. La réponse à cette question, démontre-t-il, est très subtile. En effet, l'Etat peut encadrer l'agir collectif tout comme la religion par le biais du monarque converti, de l'institution religieuse ou d'une mentalité conditionnée par l'influence religieuse[436]. Il est à noter que dans un monde où, comme l'avance Marcel Gauchet, les

[431] J. CHEVALIER cité par I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 314.
[432] R.-J. CAMPICHE cité par I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 315.
[433] « La régulation sociale », dans G. FERREOL, Ph. CAUCHE, J.-M. DUPREZ, N. GADREY, M. SIMON (éds), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin 2002, 3e édition, p. 179.
[434] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 315.
[435] Ph. D'IRIBARNE, « Christianisme et vie de la cité : quel cadre de pensée ? », dans *Société, droit et religion*, n° 8, 2018, p. 27.
[436] *Ibid.*, p. 37.

religions, sans disparaître, peinent à structurer la société, l'Etat devient la seule institution sociale à même de créer l'ordre social. Les religions sont éjectées de la structuration sociale pour se confiner dans la périphérie décisionnelle tant elles n'orientent plus la société avec la même emprise qu'aux temps anciens[437]. Les religions sont ainsi recalées dans les limites de la « secondarisation » qui implique selon, Marcel Gauchet,

> « […] que l'ordre institutionnel, les règles formelles de la vie en commun sont tenues pour le résultat de la délibération et de la volonté des citoyens. Lesquels citoyens peuvent se prononcer éventuellement au nom de leurs convictions religieuses, mais sur la base d'une admission préalable que l'ordre politique n'est pas déterminé par la religion – la religion n'est pas première et publique en ce sens […] Pas davantage cet ordre politique n'est-il soumis à des fins religieuses : il doit être conçu au contraire de manière à autoriser la coexistence d'une pluralité de fins légitimes »[438].

Les hommes deviennent en ce sens maîtres de leur destin et élaborent par eux-mêmes les règles d'une coexistence sociale idéalement affranchie de tensions.

4.1.1. La régulation politique

Cette pluralisation signifie que la société se situe sous le signe de la différenciation des sphères. L'Etat se présente dans la modernité politique comme l'organe social qui a pour mission de présider à l'harmonie sociale. En effet, selon Ludovic Lado, « C'est l'ordre politique qui délimite le champ de déploiement des autres sphères, ce qui lui donne un certain droit d'ingérence au nom du maintien de l'ordre social »[439]. En s'inspirant de Georges Burdeau, Ignace Ndongala Maduku présente l'Etat comme « […] le régulateur dialectique de l'ordre et du mouvement »[440]. De fait, l'Etat est l'instance à laquelle est dévolue la mission sociale de fédérer les habitants et de les contrôler afin d'assurer leur cohésion. C'est dans cette perspective que notre auteur ne manque pas de rappeler « […] que l'Etat demeure une entreprise organisationnelle d'inclusion obligatoire, de détermination générale et de contrôle systématique qui soumet les habitants du territoire à la régulation politique, policière, économique, sociale et culturelle »[441].

C'est dans ce sens précis qu'il convient de comprendre le rôle de régulation que l'Etat exerce sur les manifestations religieuses[442]. La religion est prise en charge et gérée par l'Etat dans le sens qu'elle est une sphère de la société et qu'elle est à même de déclencher une expression parfois non contrôlée d'émotions[443] pouvant mettre à mal l'ordre social. Bien plus, un des éléments qui attirent l'attention au regard du fait religieux est la diversification de ses expressions. Cette pluralisation de l'offre religieuse porte en elle les vecteurs de

[437] M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie*, p. 11.
[438] *Ibid.*, p. 15 ; cf. O. BOBINEAU, *Le religieux et le politique. Suivi de douze réponses de Marcel Gauchet* (Religion et Politique), Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 47.
[439] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 169.
[440] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 318.
[441] *Ibid*., p. 320.
[442] *Ibid.*, p. 316.
443 Voir P. VAN CAPPELLEN, B. RIME, « Emotions positives et transcendance de soi », dans V. Saroglou, *Psychologie de la religion. De la théorie au laboratoire*, Louvain-La-Neuve, De Boeck, 2015, p. 111-129.

déstabilisation de la cohésion sociale. Ainsi, l'Etat, instance de mise en harmonie, se présente comme le gestionnaire de la pluralisation aussi bien religieuse que profane[444]. Selon Pauline Côté, « L'Etat favorise cette pluralisation par l'instauration des libertés publiques de manière à permettre que chaque manifestation puisse s'exprimer dans l'acceptation des valeurs d'une société plurielle. Cet État moderne représente l'instance de mise en coexistence pacifique de différents groupes ethniques, religieux et idéologiques, et par conséquent, le gestionnaire au plus haut niveau de la pluralisation, ici religieuse. Il encadre les entreprises religieuses d'une société civile relativement autonome du fait du développement capitaliste, démocratique et scientifique »[445].

La régulation religieuse par l'Etat s'est réalisée en plusieurs pays modernes. En s'appuyant sur la tradition et le principe de la politique majoritaire, la politique cantonale suisse arrivait-elle à la reconnaissance de certaines communautés religieuses au détriment des autres. Cette reconnaissance s'accompagnait de l'acquisition, par les communautés religieuses reconnues, des avantages organisationnels, patrimoniaux et financiers[446]. Au Zaïre, la régulation religieuse par le politique se fondait sur les principes de laïcité et de liberté du croire. Mais le sens que le pouvoir politique donnait à ces principes se situait à mille lieues de leur acception générale. Ignace Ndongala Maduku explique que « L'interprétation de ces principes est cependant intéressée. En effet, l'affirmation de la neutralité de l'Etat qui se dit laïc s'accommode souvent d'une négation de l'autonomie des organisations religieuses »[447].

En effet, la régulation de la religion par l'Etat colonial a donné naissance au Congo à la préférence du pouvoir colonial pour les missions nationales au détriment des missions étrangères et des manifestations religieuses autochtones. A l'indépendance politique, on observe la tendance à réserver aux religions une portion congrue dans la gestion de la société zaïroise. Cette position secondaire que l'on accorde aux confessions religieuses s'accompagne de l'affirmation de la sacralité de l'Etat qui parvient à son summum avec la Deuxième République au cours de laquelle Mobutu érige un messianisme politique dont il est l'incarnation de la divinité. Cela s'accompagne de l'embrigadement des confessions religieuses qui, au nom de la laïcité de l'Etat, ne doivent leur existence qu'à leur complicité avec le régime messianique. Ce maillage de l'espace public débouchera sur le mutisme des organisations religieuses et leur alignement sur la politique du régime de sorte qu'à la période de la démocratisation du Zaïre les confessions religieuses auront du mal à se faire véritablement prophétiques. Elles passeront d'une faible dénonciation au silence et ne se montreront véritablement critiques que lorsque l'*Eglise d'en-bas* se fera beaucoup plus pressante et que Mobutu perdra ses « attributs divins ». Il est vrai, par ailleurs, que cette soumission des confessions religieuses a été très gracieusement payée par le régime de Mobutu qui a favorisé l'implantation de l'une et le renforcement de l'autre en défaveur du représentant post-colonial des missions nationales. Mais l'Eglise catholique, n'a pas que

[444] P. COTE, « Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 121, 2003, p. 5.
[445] *Ibid.*, p. 5.
[446] W. OSSIPOW, « La double logique des relations Église/État en Suisse. Une perspective de théorie politique », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 121, 2003, p. 49.
[447] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 310.

perdu des privilèges. Elle a aussi emmagasiné une réserve non négligeable de capital symbolique.

Selon Ignace Ndongala Maduku, « Sous la dictature du président Mobutu, le rôle de régulateur étatique que s'est octroyé la religion a généré la confessionnalisation de la politique et une ritualisation de la religion politique »[448]. De cette manière, la régularisation religieuse au Zaïre s'est affichée comme une instance de conservation et de renforcement du pouvoir par les acteurs politiques. Il n'en a pas été autrement à Madagascar en 2009. Comme au Zaïre, la gestion du religieux s'est révélée être un enjeu de pouvoir essentiel dans la lutte que se vouaient le président Ravalomanana et Rajoelina[449].

Toutefois, la régularisation sociale de l'Etat repose sur la confiance que la société lui accorde. Dans le contexte où cette confiance se trouve érodée, le rôle de régulation s'estompe. Plus encore, la régulation sociale de l'Etat ne trouve de pertinence que lorsque l'Etat assume ses responsabilités régaliennes. Dans le contexte zaïrois où il est déliquescent et où ses fonctions sont sous-traitées par d'autres composantes sociales, l'Etat zaïrois ne semble pas disposer de ressources nécessaires pour s'imposer comme gestionnaire de la société. Si on ajoute à ce qui précède le caractère aphone ou inaudible d'une opposition qui apprend à se constituer, on laisse le champ libre à la religion de réguler la société. En effet, selon Ignace Ndongala,

> « Cette situation à la lisière de l'anomie permet à l'organisation religieuse d'occuper une position d'interface susceptible de construire le vivre-ensemble propice à l'avènement de l'Etat de droit et à la démocratisation du pays […] De cette manière, elle exerce de fait une régulation du politique par des discours, des prises de positions et un ordonnancement des pratiques »[450].

4.1.2. La régulation religieuse

La confiance entre l'Etat zaïrois et la société a été si décousue qu'elle n'a su être rétablie. Les structures qui devaient servir d'amortisseur à la crise de confiance, tombées en désuétude, ont perdu leur efficience[451]. Ces dysfonctionnements octroient aux instances religieuses un rôle inédit, dans la modernité politique, de gestion de l'ordre social.

En fait, aborder la question de la régulation religieuse du politique, c'est poser la question de l'influence des regroupements religieux sur les pouvoirs publics. Selon Ignace Ndongala Maduku,

> « […] si l'on place la régulation dans une vision systémique de la société, la religion exerce sa « performance » et son influence auprès des autres sous-

[448] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 310.
[449] M. GINGEMBRE, « Match religieux en terrain politique. compétition entre églises chrétiennes et chute du régime Ravalomanana à Madagascar », p. 51.
[450] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 318-319.
[451] *Ibid.*, p. 318.

> systèmes, en l'occurrence le sous-système politique à travers la persuasion et la prise en charge de certaines activités d'intérêt collectif »[452].

De fait, dans la prière publique, par exemple, se conçoivent différents liens au pouvoir et à Dieu du fait qu'on y donne des orientations publiques qui mettent les adeptes devant des choix à opérer dans leur agir social[453]. Il est un fait que les confessions religieuses se conçoivent comme des organisations avec des prétentions totalisantes qui entendent encadrer la société dans sa globalité[454]. Cyril Selzner déclare que la religion catholique se définit « […] comme une forme politique et institutionnelle structurante pour la société dans son ensemble »[455]. En effet, cet encadrement que la religion entend donner à la société tout entière la met dans la position de gestionnaire de l'ordre social. Cela la place en concurrence avec une autre instance, l'Etat, qui entend se présenter comme le garant de l'harmonie sociale. Ces deux instances se trouveront en confrontation du fait de leur prétention réciproque à gérer la société.

Le religieux entend réaliser l'encadrement de la société en assumant le rôle d'éducateur des consciences à l'amour de la vérité et de la justice afin d'éclairer ses adeptes dans leurs options politiques. Ainsi se présente-t-il comme la sentinelle éthique de la société, fort de sa fonction prophétique qu'il accomplit surtout « en faveur de l'humanité souffrante »[456]. C'est dans ce sens que la religion se révèle être un régime de justification éthique[457]. Si la religion entend offrir aux croyants des orientations qui éclairent leurs actions politiques, il n'est pas inconvenant d'affirmer que les interventions religieuses ont des effets politiques. En commentant les marches des chrétiens sous le régime de Mobutu, Ignace Ndongala Maduku écrit : « Au-delà d'une réappropriation de l'espace normatif, ces manifestations donnent à l'organisation religieuse l'occasion d'exercer un pouvoir régulateur »[458].

L'occupation de l'espace à laquelle se donne le religieux est telle que le politique est obligé de reconnaître le potentiel politique du religieux[459]. En effet, cette influence du religieux passe parfois de façon insidieuse sur la société. Elle peut revêtir la forme d'un modelage de l'univers mental qui se fond dans la culture d'une civilisation donnée[460]. La société ainsi envahie par les formes subtiles de représentations religieuses en subit les conséquences sans s'en apercevoir. Le discours religieux, dans ce contexte, est passé dans l'implicite de sa culture au point qu'il devient relativement peu évident de le découvrir comme le fait

[452] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 317.
[453] A. DE MEZERAC-ZANETTI, « Sacralisation ou politisation ? Approche liturgique de la suprématie royale sous le règne d'Henri VIII », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, p. 69.
[454] Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », p. 9.
[455] C. SELZNER, « La conscience en révolution : la démocratisation de Dieu en Angleterre », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, p. 32.
[456] L. LADO, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », p. 166.
[457] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 324.
[458] *Ibid.*, p. 311-312 ; cf. Y. LAMBERT. « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », dans *Sociétés contemporaines*, n° 1, 2000, p. 14.
[459] G. ANDRE, M. HILGERS, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », p. 11.
[460] Ph. D'IRIBARNE, « Christianisme et vie de la cité : quel cadre de pensée ? », p. 37.

remarquer Louis-Léon Christians à propos des implicites religieux de la norme juridique[461]. En fait, chaque société possède une fonction religieuse. Celle-ci peut se voir actualisée tantôt par une religion historique tantôt par une instance sociale qui fait office de modérateur éthique[462].

Au Zaïre, les confessions religieuses se sont imposées comme des références éthiques, la mémoire éthique de la société. Appuyées sur leur ancrage social et fortes de leur organisation, elles ont affirmé vouloir rappeler aux gouvernants et aux gouvernés les valeurs d'une société qui aspire à une réelle assise démocratique. Elles se sont imposées, sur le vide institutionnel laissé par l'Etat, comme la véritable instance qui régule la société. Elles ont essayé d'assumer leur fonction prophétique en se positionnant comme les gardiens de l'idéal social auquel aspirent les Zaïrois. Les confessions religieuses ont nourri l'ambition de vouloir réguler tous les aspects de la vie nationale zaïroise : l'économie, la politique, le social, la science, la sécurité, … Par cet effort d'encadrement tous azimuts de la société, les chefs des regroupements religieux présentaient le visage d'experts dans les questions socio-politiques en passant parfois sous silence l'horizon surnaturel auquel ils sont appelés à convier les croyants et la société tout entière. L'Eglise catholique ne se considère-t-elle pas comme « experte en humanité » ? Aux yeux du religieux, sa mission consiste à ramener non seulement tout homme, mais aussi *tout l'homme*, vers le bonheur. Cela signifie qu'aucune dimension de la vie humaine ne peut échapper au pouvoir régulateur de la religion.

Cette prétention du religieux zaïrois à s'ériger en gestionnaire de la vie sociale dans sa globalité a été à la base des confrontations qui ont existé entre les confessions religieuses et l'Etat zaïrois. Celui-ci, se conçoit, dans la modernité politique, comme la seule instance à même de gérer les autres sphères de la société. Que les confessions religieuses reviennent sur les anciennes velléités totalisantes sur la société apparaissait aux yeux de l'Etat comme une tentative inacceptable qui visait à remettre au goût du jour les habitudes surannées d'une époque révolue. Mais, le culte de la personnalité, la centralisation et la confiscation du pouvoir par une minorité, l'enrichissement frauduleux, la corruption et le népotisme, tous ces maux sont plutôt la traduction de l'assassinat de l'Etat et de son inefficacité à réguler la société. Ils offrent un prétexte pertinent au retour de la régulation religieuse de la société.

Cette gestion de la société zaïroise révèle les fonctions importantes que la religion a remplies dans la société zaïroise. Relevons ici d'abord que la religion au Zaïre s'est affichée comme une *force de substitution*[463]. En effet, ce qui est obvie dans les fonctions sociales de la religion au Zaïre, c'est sa capacité, à travers les œuvres des organisations religieuses, à compenser les errances et les insuffisances de l'Etat. De la période coloniale à la Deuxième République, les institutions religieuses ont réalisé plusieurs œuvres à la place de l'Etat. Elles ont suppléé celui-ci dans les domaines scolaire, sanitaire et n'ont pas manqué de s'impliquer dans l'émergence de la presse, des associations de la société civile et du développement avec les

[461] L.-L. CHRISTIANS, « Sur les implicites religieux du droit. Entre mémoire sélective et action positive », dans *Annales de doit de Louvain*, 1998, p. 3, 4.
[462] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 317.
[463] *Ibid.*, p. 307.

multiples projets qu'elles ont réalisés. Elles se sont substituées à l'Etat en se positionnant comme les forces qui régulent la société en en constituant une mémoire éthique.

La deuxième fonction est celle de « *légitimation symbolique* »[464]. Cette fonction légitimatrice peut se comprendre de deux manières : dans l'appui au pouvoir politique ou bien dans la prise en compte des aspirations du peuple. On a vu comment les traditions religieuses zaïroises nouaient une collaboration étroite avec le pouvoir public de l'Etat colonial et surtout avec le régime de Mobutu. Elles ont légitimé ainsi le pouvoir politique en lui apportant un appui idéologique et une assise théologique qui pouvaient le faire accepter par la société congolo-zaïroise. La religion joue ainsi un rôle de conservation qui fait d'elle, et souvent « […] malgré elle, l'alliée objective du pouvoir autoritaire comme l'atteste la neutralité bienveillante ou le conformisme à l'égard du pouvoir tel que vécu avec les manifestations des chrétiens »[465]. Nous avons vu comment, en brisant les initiatives de sa base, le religieux zaïrois a discrédité ses adeptes pour accroître l'emprise du pouvoir politique. C'est une fonction qui porte en soi le projet de *stabilisation* du système social et politique. En même temps, les confessions religieuses ont servi de porte-parole aux revendications populaires qui remettaient en cause l'offre politique qui leur était proposée. Ainsi ont-elles légitimé le peuple au détriment du pouvoir en place. Elles ont également porté l'agenda des partis politiques de l'opposition dans leur appel à ouvrir l'espace politique zaïrois au pluralisme démocratique.

Par cette condamnation du pouvoir politique, la religion au Zaïre présente une autre fonction, celle de *protestation d'instances centrales*[466]. La contestation du pouvoir de Mobutu et le ministère social des confessions religieuses à la transition politique rendent compte de cette fonction de la religion. Le religieux dénonce les instances centrales politiques comme n'étant pas à même de porter le projet social zaïrois. Mais cette fonction peut s'exercer au sein même du religieux lorsque l'*Eglise d'en-bas* remet en cause les instances dirigeantes du regroupement religieux. Il a été dit que les croyants zaïrois, en faisant fi des manœuvres des autorités religieuses qui n'avaient pas cautionné la marche dite de l'espoir, ont délégitimé aussi bien les instances politiques que les instances religieuses. Ainsi, la force de protestation peut être appropriée par les croyants d'une organisation religieuse afin de dénoncer le modèle d'exercice de l'autorité qui y est mis en avant et pour contester les positions d'une hiérarchie assez amorphe.

La quatrième fonction que met en exergue la religion au Zaïre dans ses rapports avec le politique est la « *redéfinition du politique* »[467]. Lorsque l'offre politique va à l'encontre de l'idéal de la société que promeut le contrat social ou si elle se trouve en opposition avec les valeurs que définissent les organisations religieuses, la religion peut appeler au changement des orientations politiques. Les confessions religieuses zaïroises ont récusé la dictature et appelé à l'instauration d'un Etat démocratique qui assure le bien-être à ses citoyens. Par cette position, la religion s'est montrée comme un « vecteur d'opposition » et donc comme une instance de « recomposition sociale »[468]. Les confessions religieuses zaïroises ont été

[464] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 303.
[465] *Ibid.* p. 307.
[466] *Ibid.*, p. 304, 307.
[467] *Ibid.*, p. 303.
[468] *Ibid.*, p. 303, 305.

considérées par moments comme les porte-paroles d'une opposition dont la langue de bois ne pouvait permettre l'expression de revendications. Ce sont les structures religieuses qui ont réussi à canaliser les frustrations populaires et à les opposer au projet dictatorial du régime de Mobutu.

Mentionnons, pour terminer, la cinquième fonction de la religion au Zaïre qui est d'être une *force intégratrice*[469]. Les confessions religieuses zaïroises ont appelé les acteurs politiques et les communautés zaïroises à se sortir du piège du repli sur soi, à s'écarter d'un ethnisme ou d'un régionalisme étroit pour se penser comme une Nation qui intègre toutes les diversités culturelles et linguistiques pour un projet social commun. Au temps de la démocratisation du Zaïre, le religieux zaïrois a condamné les violences, la stigmatisation sociale pour appeler à la réconciliation et à la paix. Ainsi, les confessions religieuses se présentent comme les gardiens du bien commun. Elles invitent l'Etat à le préserver. Elles apparaissent donc comme une force d'intégration. Par ailleurs, l'intégration nationale suppose la dislocation des groupes qui ne concourent pas à l'expression du projet commun. Ainsi le religieux zaïrois est-il aussi une instance « *désintégratrice* »[470]. Il convie à sortir de la sécurité des groupes renfermés sur eux-mêmes pour s'ouvrir à ce qui aide à la construction de l'idéal commun.

Ces fonctions énumérées n'épuisent pas les facettes que revêt le religieux dans l'espace social zaïrois. Il est intéressant de noter qu'avec l'Eglise catholique, les communautés protestantes et le kimbanguisme se positionnent pour proposer à la société zaïroise un discours qui éclaire son présent et pense son avenir. Ces confessions religieuses ont milité dans leur régulation de la société pour l'instauration d'un Etat de droit et d'une démocratie réelle[471]. En s'investissant dans la gestion du présent et de l'avenir de la société zaïroise, les confessions religieuses ont réussi à supplanter, pendant un moment, l'Etat en lui ravissant son pouvoir régulateur sur la société zaïroise. Il y a des moments où le pouvoir politique reprenait le dessus sur les confessions religieuses. Ce qui est remarquable c'est que les organisations religieuses ont contribué efficacement à désacraliser le messianisme mobutiste qu'elles ont, de l'une ou de l'autre manière, porté, défendu et promu. Et lorsque le religieux se donne à la désacralisation du politique, il se désacralise par le fait même. Ainsi participe-t-il à sa propre sécularisation[472]. En effet, au Zaïre, en s'investissant toujours davantage dans la régulation de la société, les confessions religieuses ont parfois mis de côté leur mission première. Elles ont été souvent perçues comme des structures purement sociales qui n'assurent qu'une fonction *temporelle*. Leur implication a occulté l'idéal surnaturel qu'elles portent.

De plus, les confessions religieuses ont essuyé maintes critiques leur rappelant la distinction que Jésus, la référence majeure des trois confessions religieuses sous étude, avait posée entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. « Les Eglises ne doivent pas faire de la politique », laissaient entendre des acteurs politiques qui se plaignaient de l'immixtion encombrante du religieux dans la conduite des affaires de la Cité terrestre. Les altercations entre le pouvoir

[469] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 303.
[470] *Ibid.*, p. 307.
[471] *Ibid.*, p. 312.
[472] J.-P. WILLAIME, « Sacré, politique et religion », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, p. 182 ; N. CARON, G. MARCHE, « Du religieux au politique. Terrains anglophones », p. 12.

politique de Mobutu et le religieux au Zaïre ne pouvaient pas faire passer dans l'ombre la collaboration que ces deux instances affichaient dans leur rôle de régulation de la société zaïroise.

4.1.3. Les ambivalences de la régulation religieuse et politique

La régulation sociale nous permet de considérer l'existence des deux mouvements : celui qui va du politique au religieux, ce que nous avons appelé *la régularisation politique du religieux* ; et celui qui va du religieux au politique que nous avons considéré comme *la régulation religieuse du politique*. Ces deux régulations, considérées comme un effort de maillage de la société, ne peuvent que conduire le religieux et le politique à des tensions et à des affrontements du fait de leurs ambitions totalisantes sur la société. En effet, selon Jean-Paul Willaime, Max Weber considère que l'Etat détient le monopole de la violence à travers le recours à l'armée et à la police. L'Etat est aussi le garant du pouvoir de contrôler les richesses et leur répartition, de protéger les faibles, de garantir les droits et de veiller à ce que chacun puisse bénéficier d'un certain nombre de prestations (éducatives, sociales, …)[473]. La religion, de son côté, prétend étendre son influence sur tout le tissu social.

Au regard de cela, il ne peut exister que des conflits entre religieux et politique. Ces conflits reposent sur la tentative de l'un à gérer l'autre. Notons-le, ces tensions n'ont pas qu'un rôle négatif sur la société. Elles assurent la protection de celle-ci contre la trop grande place du religieux ou du politique[474]. En effet, si l'une de ces instances arrive à prendre le dessus sur l'autre et à imposer une domination sans partage sur la société, elle débouche sur la constitution d'une société monolithique qui bannit le pluralisme et les libertés. Au Zaïre, lorsque le religieux s'est retrouvé en face d'un Etat faible et incapable d'assurer sa mission, il s'est imposé en se présentant comme la référence unique et exclusive de la construction sociale. Et comme ce religieux comporte plusieurs visages, chacune de ses manifestations, lorsque l'occasion s'offrait à elle, tendait à éliminer les autres et à imposer sa vision de la société. Cela a été le cas avec l'Eglise catholique à l'époque coloniale et post-coloniale ; c'était aussi le cas pour les communautés protestantes et l'Eglise Kimbanguiste au cours du régime de Mobutu. Chacune des organisations religieuses cherchait à déteindre sur les autres confessions religieuses et/ou la force de l'Etat afin de détenir le monopole sur la société. L'Etat zaïrois ne s'est développé, depuis la période post-coloniale, que dans le but d'assurer sa puissance, de se servir de la force spirituelle à travers l'établissement d'un messianisme politique afin d'agir sur la société sans la concurrence du religieux.

Ainsi, les tensions ont éclaté entre le régime de Mobutu et le religieux lorsque le premier a entrepris d'écarter du jeu social les manifestations religieuses à travers la politique de l'authenticité. Ces conflits, plus ou moins larvés lors de la mise en avant du messianisme mobutiste, éclatent au grand jour lors de la démocratisation du Zaïre. En effet, le pluralisme que promeut l'ouverture démocratique permet aux confessions religieuses de contester la suprématie exclusive du politique dans la conception et la mise en application de l'idéal social. Les conflits ont ainsi mis en lumière la prétention globalisante de chaque instance qui

[473] J.-P. WILLAIME, « Sacré, politique et religion », p. 172 ; voir aussi O. BOBINEAU, *Le religieux et le politique. Suivi de douze réponses de Marcel Gauchet*, p. 56.
[474] J.-P. WILLAIME, « Sacré, politique et religion », p. 182.

se veut conceptrice du vivre-ensemble. Cette conflictualité ne doit pas faire perdre de vue l'interdépendance qui existe entre le religieux et le politique. François Constantin et Christian Coulon avancent qu'aux yeux de Georges Balandier, le religieux et le politique sont régis par des liens fort étroits. La proximité qui existe entre ces deux instances ne s'explique pas seulement, selon François Constantin et Christian Coulon, pour des raisons de récupération mutuelle,

> « […] mais surtout en raison d'une communauté d'attributs, sinon de nature : prétention à la suprématie et à l'éternité, pouvoirs surnaturels inhérents au prince comme un prêtre, recours à des rites entretenant la distance entre autorités et sujets-fidèles, caractère sacrilège de la désobéissance »[475].

Ainsi, Bérengère Massignon et Virginie Riva font observer qu'en Europe de l'Ouest « […] le rapport Eglise/Etat est complexe car fait de concurrence, de mimétisme et d'alliances »[476]. Aux Etats-Unis, au nom du premier amendement, les dirigeants religieux peuvent encourager les fidèles à s'impliquer dans la politique nonobstant certaines limites qui leur sont imposées en temps de campagnes électorales[477]. En Italie, des compromis ont été trouvés pour ménager les catholiques, membres de l'Eglise traditionnellement majoritaire, et leur permettre une participation dans la vie politique et l'exercice des responsabilités au sein des institutions politiques[478]. L'Afrique reste aussi traversée par la même ambivalence des rapports entre le religieux et le politique. Au Kenya, en même temps qu'il existe des tensions dans les relations entre les religions et l'Etat, on observe le président Moi Kibaki promouvoir les valeurs chrétiennes pour la construction de la société kényane[479]. C'est le signe que la socialisation opérée par la Bible trouve bon écho auprès de l'Etat comme cela a été le cas au Ghana[480].

Au Zaïre, a également existé une étroite collaboration entre les confessions religieuses et l'Etat. A l'époque coloniale, l'Etat s'est appuyé sur les missions pour soutenir l'entreprise civilisatrice. Mis à part des conflits inévitables, les régimes post-coloniaux se sont servis des regroupements religieux pour asseoir leur emprise sur le peuple. L'époque la plus caractéristique de cette bonne entente a été sans conteste la décennie 1980 où l'Etat a obtenu, par tous les moyens, le silence coupable des instances dirigeantes des confessions religieuses zaïroises devant les décisions parfois injustes et dictatoriales qu'il prenait. L'Eglise kimbanguiste est révélatrice de la complicité qui peut exister entre le religieux et le politique. Cette confession religieuse a justifié, contre et malgré tout, le pouvoir mobutiste jusqu'à sa chute. Le soutien au pouvoir de Mobutu est loin de n'être qu'une affaire de l'E.J.C.S.K. Les

---

[475] Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », p. 12.
[476] B. MASSIGNON, V. RIVA, *L'Europe sans Dieu ? Héritages et nouveaux défis*, p. 30.
[477] N. J. CRIMM, L. H. WINER, « Sacralité du Premier amendement et droit fiscal aux Etats-Unis », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, p. 101 et 103 ; voir aussi A. BARB, « La gauche religieuse et la réforme démocrate du système de santé : étude de cas sur la politisation du sacré aux Etats-Unis », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, p. 159-169.
[478] S. ABBRUZZESE, « Catholicisme et démocratie en Italie à l'heure des changements », dans *Société, droit et religion*, n° 8, 2018, p. 81.
[479] H. MAUPEU, « Les Eglises chrétiennes au Kenya : des influences contradictoires », dans Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique*, p. 81-113.
[480] C. M. TOULABOR, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra », dans Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique*, (Hommes et Sociétés), p. 81.

communautés protestantes et même la C.E.Z., tirant profit du pouvoir, ont soutenu celui-ci et ont essayé de le sauver lorsqu'il se trouvait sur le point de chavirer.

Ce qui précède est symptomatique de l'idée que la conflictualité qui existe entre le religieux et le politique ne doit pas se concevoir comme permanente. Les deux instances s'appellent, s'appuient l'une sur l'autre « […] dans un processus constant de recharge mutuelle »[481]. Il appert que le religieux et le politique développent des rapport ambivalents qui permettent à l'un et à l'autre de lutter contre sa disparition.

4.2. La négociation de l'existence

Les confessions religieuses aussi bien que l'Etat ont une ambition commune, celle d'être des entités éternelles qui savent résister au temps. Ainsi, les actions qu'ils accomplissent se situent non seulement dans la ligne de la mission qui revient à chacune de ces instances, mais elles s'inscrivent aussi dans cette finalité de s'assurer une existence pérenne. Cette observation concerne aussi bien les animateurs de ces institutions que les institutions elles-mêmes. Se rendre compte de ce fait c'est se résoudre à reconnaître les affrontements, les négociations et les dialogues qui se nouent entre l'Etat et les traditions religieuses dans le but de permettre aux uns et aux autres de négocier leur existence.

4.2.1. S'affronter pour exister

Les traditions religieuses se conçoivent, naissent et se déploient le plus souvent dans la concurrence. Généralement, une confession religieuse naît dans la négation de l'offre religieuse qui a cours sur le champ social. Chacune d'entre elles entend poser sa mission comme la plus urgente et son enseignement comme supérieur à celui des autres groupes religieux. La logique expansionniste de plusieurs regroupements religieux les oblige pour exister à s'opposer non seulement à l'Etat, mais aussi aux autres organisations religieuses.

C'est dans ce cadre que l'on peut observer une branche d'une Eglise s'opposer à son Eglise-mère pour exister. Elle remet alors en cause les liens qui les unissent et montre que tout, dans son enseignement et dans ses pratiques, se conçoit dans la nouveauté et la différence avec ce qui était jusque-là proposé[482]. Une illustration de cette logique nous vient du Congo belge. En effet, le kimbanguisme sera amené à enfouir son origine protestante en affirmant que ses racines remontent au christianisme primitif. L'article deux des Statuts de l'E.J.C.S.K. affirme que « Le kimbanguisme est un dérivé direct du *christianisme* »[483]. Pour comprendre cette astuce kimbanguiste, il suffit de prendre en compte le contexte de concurrence dans lequel la formation du kimbanguisme officiel a eu lieu. En effet, vers 1960, le prophétisme kimbanguiste avait besoin d'être reconnu comme une troisième force religieuse du Congo. Dans cette configuration, il entendait se positionner dans une posture de lutte contre le catholicisme et le protestantisme qui étaient plus ou moins suffisamment implantés. Ainsi, si le kimbanguisme se reconnaît comme une dissidence du protestantisme, il se met dans une

[481] J. LAGREE, Ph. PORTIER (éds), *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 7-8

[482] M. GINGEMBRE, « Match religieux en terrain politique. compétition entre églises chrétiennes et chute du régime Ravalomanana à Madagascar », p. 57.

[483] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, p. 55.

situation d'infériorité avec lui et ne sait guère rivaliser avec lui. D'où la nécessité de passer sous silence les attaches protestantes de son fondateur et donc ses origines protestantes pour se réclamer de Jésus. D'ailleurs, la mission de son prophète n'émanait-elle pas directement de Dieu ? Pourquoi alors se réclamer d'un regroupement terrestre tant que son fondateur a été choisi par Dieu lui-même ? Mathilde Gingembre dévoile la même attitude à Madagascar entre la FJKM et la FPVM, la Nouvelle Eglise protestante de Madagascar[484].

Malgré l'idéal de paix dont elles sont porteuses, les confessions religieuses du Zaïre n'ont su se supporter mutuellement que lorsque les événements leur ont imposé une attitude de collaboration. Bien souvent, la convergence des intérêts politico-religieux permet aux organisations religieuses d'enterrer la hache de guerre. On a vu au Zaïre l'Eglise kimbanguiste officielle et les communautés protestantes réunies en l'E.C.Z. se faire complices du régime de Mobutu, évoquer leur origine commune. Ce rapprochement ne s'explique que par leur volonté d'affaiblir l'Eglise catholique. Ainsi, l'attachement de l'E.C.Z. et de l'E.J.C.S.K. avec le régime de Mobutu se comprend en raison de la politique de celui-ci de faire interdire les sectes (essentiellement protestantes et kimbanguistes), renforçant ainsi le poids des institutions kimbanguiste et protestante.

Par ailleurs, il est important de relever que la situation des conflits socio-politiques est un cadre idéal pour les affrontements entre les traditions religieuses. Selon Cédric Mayarque que cite Mathilde Gingembre,

> « […] les situations de conflits/post-conflits constituent des terreaux fertiles au développement de compétitions entre acteurs religieux. La gestion de ces conjonctures soulève en effet des enjeux considérables, en particulier lorsque les espaces publics sont travaillés par des logiques de confessionnalisation »[485].

A Madagascar en 2009, l'affaiblissement et la contestation du régime de Ravalomanana offre l'occasion aux partisans de Rajoelina de chercher à revenir aux affaires. Avec eux se joignent les Eglises protestantes du pays, la FJKM qui soutient le président Ravalomanana et la FPVM qui est de l'obédience de Rajoelina. Ces deux Eglises s'affrontent parce que la victoire d'un leader symbolise l'expansion de la branche religieuse qui le soutient. On assiste véritablement à « Un match religieux en terrain politique », pour reprendre le titre de l'article de Mathilde Gingembre, de sorte que « Le combat politique a eu des effets sur la rivalité religieuse »[486].

Au Zaïre, même si les confessions religieuses parviennent à tenir trois fois en huit ans un discours de condamnation du régime de Mobutu lors de la démocratisation du pays, on se rend bien compte qu'elles se divisent en pro et en anti-Mobutu. La loyauté de l'Eglise kimbanguiste au pouvoir est légendaire, elle qui attend que son influence sociale soit promue par le pouvoir de Mobutu à travers certaines libéralités. Même si elles n'étaient pas

[484] M. GINGEMBRE, « Match religieux en terrain politique. compétition entre églises chrétiennes et chute du régime Ravalomanana à Madagascar », p. 57.
[485] *Ibid.*, p. 59.
[486] *Ibid.*

constantes, on voit, au fil du temps, l'E.C.Z. et la C.E.Z. avoir un discours qui s'éloigne de plus en plus du soutien infaillible au régime de Mobutu. Même sans le vouloir, le discours religieux zaïrois, en se lançant sur la voie de la dénonciation des attitudes du pouvoir en place, permet aux opposants de s'y reconnaître et de se faire proches des confessions religieuses. Dès lors, le pouvoir accuse les confessions religieuses de faire de l'opposition politique et de s'aligner derrière les partis de l'opposition. Dans les années 1970, on voit les opposants au régime de Mobutu se réfugier derrière l'Eglise catholique et dans de multiples sectes religieuses pour y trouver un lieu d'expression face à la dictature mobutienne. C'est ce constat qui conduira Mobutu à dissoudre les sectes religieuses en 1971[487].

En outre, il convient de rappeler que l'Etat présente les mêmes attributs d'éternité et d'universalité que le religieux. En l'occurrence, l'Etat zaïrois se situe dans le même registre et ne manque pas de réaliser combien l'expression non suffisamment encadrée du religieux peut lui être préjudiciable. En effet, se rendant compte que les confessions religieuses demeurent les seules forces sociales qui peuvent mettre à mal son pouvoir, il s'ingénie à créer des astuces peuvant l'aider à contrer et à affaiblir l'influence de cette instance concurrente. Mobutu entreprend de réguler les manifestations religieuses ; il interdit celles qui ne concourent pas à affermir son prestige et son pouvoir personnels à travers l'élimination de la diversité idéologique de la société zaïroise. Il perçoit la force sociale de la religion, lui emprunte les méthodes, le discours et la sacralité. Lorsque l'argument de la force ne suffira pas, le régime de Mobutu cherchera à s'apprivoiser les confessions en leur offrant des avantages matériels et institutionnels. Ainsi garde-t-il la main sur cette instance dont la force d'explosivité peut entraîner la décadence d'un pouvoir politique.

Ainsi, « La religion apparaît bien, d'un point de vue sociologique, comme un instrument de jeux de pouvoir susceptible d'être réquisitionné aussi bien au service de pouvoirs »[488]. Pour insister sur l'usage politique de la religion, Maurice Ahanhazo Glélé note que si les pouvoirs publics doivent se servir du potentiel social du religieux, c'est pour en faire un auxiliaire qui se limite à occuper une place de seconde zone. En effet, « D'une manière générale, les autorités religieuses sont courtisées par le pouvoir d'Etat mais en aucun cas elles ne doivent constituer dans l'Etat une autorité concurrente ; pour les politiciens, elles devaient s'intégrer à l'Etat et coopérer avec le Gouvernement et le Parti politique au pouvoir. Leur allégeance ou leur neutralité bienveillante, à défaut d'un soutien inconditionnel, est au minimum exigé »[489]. Cette récupération de la religion ne se fait pas seulement au profit du pouvoir en place. L'opposition peut aussi se servir du religieux pour asseoir sa lutte politique.

Les tensions peuvent enfin se manifester au sein d'une même institution religieuse. L'*Eglise d'en-bas* peut essayer de contester l'*Eglise d'en-haut* et se placer dans une position de tension et d'affrontement. De cette rivalité peut naître une recomposition de l'instance dirigeante en intégrant certains membres de l'*Eglise d'en-bas* qui peuvent transformer le type d'exercice de l'autorité. Ces tensions internes peuvent aussi conduire à un affermissement du pouvoir des

[487] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, p. 70.
[488] Fr. CONSTANTIN, Chr. COULON, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », p. 13.
[489] M. AHANHANZO GLELE, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, p. 146.

responsables dirigeants. Le plus souvent, les dissidences comme celles que nous avons relevées, naissent de cette lutte que mènent certains membres de la communauté des croyants contre ceux qui dirigent l'institution. Chacun de ces groupes ne cesse d'inventer des stratégies pour exister, d'exprimer son adhésion à la croyance du groupe et de revendiquer des réformes qui correspondent à l'image que l'on se fait de l'organisation à laquelle on a adhéré. La religion s'entend comme une expression de la rivalité permanente entre un regroupement et un autre, une rivalité interne selon les courants et les tendances qui s'y font jour et une rivalité avec le politique. Elle n'hésite pas à s'appuyer sur celui-ci pour trouver les ressorts qui l'aident à assumer sa fonction prophétique et son influence sur la société dans laquelle elle prend corps.

4.2.2. Se servir de l'Etat pour exister

La collaboration que les confessions religieuses établissent avec l'Etat se comprend comme un effort d'utilisation du potentiel social de l'Etat au profit du religieux. A Madagascar, si les deux Eglises protestantes s'emparent de l'arène politique, c'est parce qu'elles comprennent qu'occuper une position stratégique au sein de l'appareil étatique permet de garantir une existence au groupe religieux. C'est en ce sens que, la plupart du temps, les responsables religieux placent leurs adeptes de confiance dans les services publics centraux pour assurer, en sus des responsabilités plus visibles, le rôle de conseillers des autorités[490]. Des chefs spirituels ont afflué auprès des hautes autorités politiques en vue de prier pour elles. Cela permet au groupe religieux d'instaurer un réseau de solidarité et de soutien qui infléchit les décisions en sa faveur et qui assure une visibilité certaine au groupe. Le groupe se sert ainsi de son positionnement politique pour exister. Pendant la période où un groupe religieux a été adoubé par un régime du fait de sa complicité avec lui, ce groupe a obtenu un nombre important d'adhésions surtout au sein de l'élite[491]. On y voit en effet un moyen pour accéder à certains postes de responsabilité, la recommandation du chef spirituel pouvant se révéler être un coup de pouce dont l'efficacité n'est pas à démontrer.

Le kimbanguisme n'a jamais autant obtenu d'adhésions qu'au temps de l'authenticité. Sa soumission à l'autorité de Mobutu ainsi que la proximité de son idéologie avec le courant de l'authenticité mobutienne lui ont valu de voir ses membres se multiplier, et les sectes dissidentes disparaître. Susan Asch note en effet que « Si l'Eglise catholique et l'ECZ (dans une moindre mesure) cherchent désormais à prendre leurs distances vis-à-vis du régime mobutiste, l'EJCSK continue par contre à lui apporter son soutien selon la devise « Rendez à César ce qui est à César … ». Contrainte de ne point s'immiscer dans le domaine politique proprement dit, l'EJCSK s'est toujours mise sous la protection de l'Etat à travers ses régimes successifs afin de sauvegarder son existence au sein des institutions nationales »[492]. Ce que nous venons d'exprimer sur l'Eglise ne doit pas amener à considérer que seul ce regroupement religieux s'est appuyé sur le pouvoir politique pour exister. Nous avons tenté de démontrer comment les communautés protestantes réunies en l'E.C.Z. ont été dynamisées par

[490] M. GINGEMBRE, « Match religieux en terrain politique. compétition entre églises chrétiennes et chute du régime Ravalomanana à Madagascar », p. 51.
[491] S. ASCH, « Contradictions internes d'une institution religieuse. l'EJCSK au Zaïre », p. 102.
[492] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 85.

leur proximité avec le régime de Mobutu. Leur situation post-coloniale contrastait sensiblement avec ce qu'étaient les missions protestantes à l'époque coloniale. Pendant cette période, confrontées aux mesures peu favorables de l'administration coloniale, les missions et les œuvres protestantes ont peiné pour revêtir l'éclat et le rayonnement qu'elles ont eus à l'époque de Mobutu. C'est d'ailleurs dans l'optique d'assurer leur assise nationale ou, tout simplement leur existence, qu'elles ont accordé un soutien indéfectible au messianisme même de Mobutu qui allait à l'encontre de la doctrine qu'elles étaient censées enseigner et vivre.

Pareillement, l'Eglise catholique a su s'appuyer sur l'ordre politique pour obtenir le statut qui est le sien dans la démocratisation du Zaïre. Nous avons relevé le fait que l'administration coloniale belge avait jeté son dévolu sur la collaboration des missionnaires catholiques dans la réalisation de son œuvre de civilisation et de colonisation. C'est en s'appuyant sur cette volonté coloniale que les œuvres catholiques ont acquis de l'importance. Partant, l'Eglise a obtenu un ancrage social qui lui a conféré une influence irrécusable sur la société que même l'Etat aura du mal à affaiblir. Au cours des années, l'Eglise catholique s'efforcera de consolider sa position sociale en négociant avec l'Etat, le flattant pour ménager son existence. Elle s'est servie du potentiel politique pour s'assurer une existence qui l'épargne de tracas. Au temps de la démocratisation du Zaïre, les condamnations que l'Eglise catholique adresse au régime politique peuvent se lire sous cet angle. S'assurer une bonne image auprès de la population et utiliser la force de l'Etat pour exister.

On le voit, les confessions religieuses zaïroises se sont appuyées sur l'organisation étatique pour assurer leur existence et se donner une influence sur la société qui les fait passer pour des acteurs incontournables de la société. Les confessions religieuses, comme toute structure de l'organisation sociale, recherchent leur expansion et leur croissance. A travers les actions et les engagements sociaux qu'elles entreprennent, elles cherchent à obtenir des intérêts.

4.2.3. Le jeu d'intérêts

La scène sociale offre le visage d'un espace où les acteurs, se livrant à la concurrence, visent à obtenir des gains qui leur permettent d'accroître leurs activités. Cette affirmation se justifie pour les acteurs sociaux majeurs du Zaïre, à savoir l'Etat et les organisations religieuses. A chaque fois que l'Etat avait des difficultés, il faisait recours aux confessions religieuses afin de ménager ses intérêts et éviter l'effondrement du système qu'il avait mis en place. Si le roi Léopold II a eu l'idée de recourir à l'intervention des missionnaires catholiques, c'est à la suite de l'échec des missions de civilisation réalisées avec l'A.I.A. Il a voulu ainsi se servir de l'expérience des missionnaires pour atteindre ses objectifs. Richard Dane Lokando relève en effet que « Face à l'échec des expéditions de l'Association Internationale, le roi Léopold II se convainc de la nécessité du concours des missionnaires pour la réussite de son œuvre »[493]. De la même façon, façon, si Auguste Buisseret accepte le compromis avec l'Eglise catholique au sujet du financement des écoles gérées par l'Eglise catholique, c'est pour éviter que celle-ci ne mette en exécution sa menace de désengagement de son personnel des écoles[494]. Après

[493] R. DANE LOKANDO, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908)*, p. 15.
[494] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 101.

l'indépendance, les gouvernements qui ont suivi celui de Lumumba, avant le coup de force qui a porté Mobutu au pouvoir, ont bien tôt réalisé de ne pas se mettre à dos la puissante Eglise catholique pour éviter de perdre leur prestige et leurs intérêts. Philippe B. Kabongo note : « Après le gouvernement Lumumba, les autres gouvernements ménageront les intérêts de la hiérarchie catholique et solliciteront ses bons offices en maints domaines »[495]. L'exemple le plus patent de ce jeu d'intérêt de la part de l'Etat zaïrois demeure l'issue de la deuxième guerre scolaire zaïroise. En effet, après la nationalisation de l'enseignement au Zaïre, le niveau de l'enseignement avait drastiquement baissé. Les écoles étaient mal tenues et mal gérées. Le pouvoir se ravisa et se résolut de céder à nouveau la gestion des écoles aux trois confessions religieuses majeures du Zaïre en 1977[496]. Et sous quel angle pouvons-nous interpréter la collaboration que le régime a recherchée et obtenue de la part des confessions religieuses dans la décennie 1980 sinon comme un effort de jouer à l'apaisement avec ces forces sociales afin de mieux consolider les intérêts du régime et de ses acteurs ?

De l'autre côté, les confessions religieuses ont aussi bénéficié de ce jeu d'intérêt. L'Eglise catholique a tiré profit de sa situation privilégiée dans la trinité coloniale pour gagner des avantages plus que missionnaires. C'est d'ailleurs au gré de ses intérêts, personnels et/ou collectifs, qu'elle s'est positionnée au cours de l'histoire du Congo-Zaïre. C'est au nom de ces mêmes intérêts qu'elle a fermé les yeux devant la souffrance des Zaïrois dans la décennie 1980. C'est aussi pour ses intérêts que l'institution catholique a gardé silence et découragé les initiatives de contestation qui émanaient de ses fidèles. D'aucuns ont pensé que certaines nominations d'évêques dont celle de l'archevêque de Kinshasa résultaient de concertations entre le Saint-Siège et le pouvoir de Kinshasa. En effet, surtout lorsqu'il fallait trouver un successeur à Malula, ce cardinal décédé en 1989, le régime de Mobutu aurait joué de son influence pour que soit nommé Mgr Frédéric Etsou comme archevêque de Kinshasa[497]. Ce qui alimentait ces spéculations, c'est le fait que Mgr Etsou avait une même appartenance ethnique que le président Mobutu. Et la suite des événements ne va pas contribuer à démentir ces soupçons. Le cardinal Etsou s'efforcera de barrer la route aux initiatives qui visaient à déstabiliser le régime de Mobutu. De son actif, les partisans de la thèse de la complicité de Mobutu avec ce prélat maintiennent l'interdiction et la suspension des activités du groupe *Amos* et le refus d'entériner la marche dite de l'espoir du 16 février 1992. Imaginaire ou réel, ce compromis entre le Siège apostolique et le pouvoir de Kinshasa permettait de sauver les intérêts des deux institutions qui étaient appelées à coexister.

Les protestants n'ont pas fait fi des avantages que ce jeu conférait à l'institution. En effet, en dépit de la « campagne anti-congolaise »[498] dont ils se sont rendus responsables pour dénoncer les affres du « caoutchouc rouge », les protestants ont soutenu globalement le régime colonial au Congo. Après l'indépendance politique du Congo, ils ont noué une alliance de fortune avec le régime de Mobutu dans le but de consolider leur position sociale et de développer leurs œuvres sociales. Malgré les dénonciations des méfaits du régime mobutiste en 1978 et les trois messages communs de la plupart des confessions religieuses zaïroises à

[495] Ph. B. KABONGO-MBAYA, *L'Eglise du Christ au Zaïre*, p. 138.
[496] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, E*glise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 171.
[497] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 98.
[498] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 97.

l'heure de la démocratisation du Zaïre, la parole prophétique protestante a manqué d'audace. Elle a tenu à ne pas trop s'attirer l'inimitié du pouvoir politique sur lequel se fondent les intérêts de l'organisation. En effet, la sauvegarde des intérêts institutionnels et individuels passe avant la proclamation courageuse de sa mission de vérité et de construction sociale.

Quant aux kimbanguistes de la tendance officielle, leur complicité avec le régime politique est déterminée par une question de survie. En effet, c'est en se rangeant du côté du pouvoir de Mobutu en particulier que l'Eglise kimbanguiste se renforce et prend les proportions d'une organisation religieuse qui a son mot à dire au Zaïre. Cette orientation que nous avons, à la suite de Susan Asch, qualifiée d'*apolitisme de principe* traverse toute l'histoire des rapports que cette institution religieuse a entretenus avec le régime politique congolo-zaïrois. Bannie du champ social congolais au temps de la colonisation, l'Eglise kimbanguiste a appris à ses dépens jusqu'à quel niveau peuvent aller les conséquences d'une posture d'opposition avec le pouvoir politique. Ayant retenu cette leçon de sa mémoire religieuse agitée et ostracisée, le kimbanguisme veillera à entretenir de bonnes relations avec l'Etat. Cela orientera même son discours social qui veut appliquer le principe du respect de toute autorité parce qu'émanant de Dieu. Et lorsque les circonstances l'obligeront à condamner le pouvoir en place – il le fera quatre fois essentiellement –, ce sera pour préserver son image d'une très grande compromission. Même dans ce cas de figure, il évitera de pousser très loin le bouton de la contestation. L'orientation affichée du kimbanguisme, en lui permettant d'opérer chaque fois une adaptation idéologique, lui octroie des avantages sociaux et institutionnels indéniables qui lui assurent une certaine considération sur l'échelle tant nationale qu'internationale. Cette estime, le kimbanguisme en a besoin, lui qui ne réussit pas encore à se sortir de la relégation dans laquelle le *privilège de civilisation* l'avait assigné. De nos jours encore, le kimbanguisme est perçu par une certaine opinion comme une confession religieuse dont les pratiques dénotent un autre âge et ne riment que difficilement avec les évolutions de la société moderne.

Au regard de ce qui précède, on voit que le religieux et le politique sont des sphères sociales aussi bien autonomes l'une qu'imbriquées[499]. Les frontières entre ces deux sphères sont révélatrices d'une porosité qui favorise la circulation d'intérêts et des stratégies. Le religieux et le politique se combinent, se font appel pour finalement chercher à obtenir des gains institutionnels et sociaux. Chaque sphère, à travers un désir de collaboration avec l'autre, ne vise en réalité qu'à tirer l'avantage de son côté pour un affermissement de son statut et de son image. Chacune fait preuve d'une dose élevée d'opportunisme qui la pousse à profiter et même à abuser de la position de l'autre. Et dans cette configuration, chaque entité s'ingénie à inventer des stratégies qui la hisseront au faîte de l'architecture sociale. L'opportunisme des regroupements religieux dans leurs rapports avec le pouvoir politique ne date pas d'aujourd'hui ni ne peut être une exception zaïroise. Laura Reminger Porter démontre comment les protestants du XIX[e] siècle usaient du même opportunisme dans la quête de positionnement social aux Etats-Unis[500]. Cela s'observe dans plusieurs terrains où le religieux s'imbrique avec le politique dans une relation où chaque instance cherche à tirer son avantage.

[499] N. CARON, G. MARCHE, « Du religieux au politique. Terrains anglophones », p. 9, 13.
[500] L. REMINGER PORTER, « Eglises, politique et ordre moral protestant dans le Sud des Etats-Unis, 1830-1880 », dans N. CARON, G. MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, p. 131.

Le jeu d'intérêts ne se comprend pas seulement dans les rapports qui existent entre le religieux et le politique. Il se retrouve également dans les relations qui lient les organisations religieuses entre elles. En dépit du fait qu'elles partagent le champ social, et pour cette raison, les instances religieuses cherchent à tout prix à éliminer les concurrences religieuses de la sphère sociale. Leurs alliances sont la plupart du temps de façade. Ces alliances ont bel et bien existé au Congo-Zaïre. Susan Asch montre que c'est lorsque les Eglises se sentent menacées par l'anticléricalisme de l'Etat qu'elles se soudent[501]. Aussi, devant la brutalité du régime de Mobutu qui ne ménage pas son peuple, et surtout lors des manœuvres que le pouvoir entreprend pour ouvrir l'espace démocratique, les confessions religieuses contestent à l'unisson le régime de Mobutu, énoncent les exigences d'une société unie, juste et démocratique en même temps qu'elles fustigent les prévarications d'une société rongée par la crise et émiettée par les antivaleurs. En 1978, l'E.C.Z. a tenté, avec la C.E.Z., de prendre ses distances avec le régime[502]. Ces rapprochements que tentent les confessions religieuses sont rendus possibles par la perception des intérêts que cette attitude procure.

Il n'en a pas toujours été ainsi. On n'a pas vu l'Eglise catholique s'apitoyer sur le sort des missions protestantes qui étaient bloquées dans le déploiement de leurs œuvres. Bien au contraire, elle s'en est réjouie, se délectant de cette situation qui lui permettait de devancer cet adversaire aussi farouche que redoutable. Elle s'évertua d'ailleurs à enfoncer les missions protestantes avec des accusations qui dénonçaient l'attitude hostile des protestants à l'égard de l'œuvre coloniale. Face au prophétisme kimbanguiste, l'Eglise catholique a encouragé l'Etat colonial à arrêter et à condamner Simon Kimbangu, à réprimer les activités des adeptes du prophète de Nkamba. Après l'indépendance, l'Eglise catholique s'est retrouvée isolée, mise en sellette par le pouvoir post-colonial qui trouvait en elle un contre-poids qu'il fallait étouffer. Cet esseulement de l'Eglise catholique peut aussi résulter de sa propre attitude. En effet, reposant sur le poids social que lui confèrent son histoire et ses réalisations sociales, l'Eglise catholique a pris conscience de sa supériorité par rapport aux autres acteurs sociaux, et surtout religieux. Elle semble s'affirmer comme une instance qui doit rappeler toutes les autres à l'ordre avec une certaine condescendance. A observer l'histoire, elle doit apprendre à vivre dans un contexte de pluralisation où elle est une tendance religieuse parmi tant d'autres.

Les protestants, pour ne pas s'attirer le courroux de l'administration coloniale, n'ont été capables que d'un soutien tout timide et prudent au cas Simon Kimbangu[503]. Ce prophète qui était issu du protestantisme et qui interprétait la Bible en suivant le principe protestant du libre-examen[504], pouvait s'attendre à un soutien plus appuyé des missions protestantes pour lui éviter les déportations, les arrestations, toutes ces mesures dont son mouvement et lui-même ont été victimes. L'appui des protestants au kimbanguisme ne pouvait avoir lieu au risque, pour les missions protestantes, de dilapider totalement leur confiance auprès de l'administration coloniale et de perdre les rares intérêts institutionnels dont elles étaient bénéficiaires. Lorsque le vent des indépendances africaines permit la révision du statut que l'Etat avait accordé à l'Eglise catholique, les protestants se rapprochèrent des

[501] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 77.
[502] *Ibid.*, p. 85.
[503] *Ibid.*, p. 29.
[504] *Ibid.*

kimbanguistes[505]. C'était d'abord pour isoler l'ancien pilier de la trilogie coloniale qu'est l'Eglise catholique, mais, ensuite, pour rechercher des avantages qui permettraient à l'institution protestante de supplanter l'Eglise catholique. Après le problème politique et le problème économique, soutenaient les protestants, le catholicisme constituait le troisième problème auquel l'Etat congolais devait s'attaquer pour redonner à celui-ci toute la puissance qu'on attend d'une institution politique. C'est, en clair, vouloir affirmer que la destruction totale de l'alliance coloniale qui a donné toute cette influence à l'Eglise catholique était un impératif de survie politique de l'Etat congolais. Mais, au fond, il ne s'agissait que d'une façon de militer pour ses propres intérêts et son propre positionnement sur la scène sociale congolaise.

Le rapprochement des communautés protestantes au kimbanguisme officiel s'est manifesté concrètement en marge des discussions au sujet de l'intégration du kimbanguisme au sein du C.O.E. Le kimbanguisme, ayant été admis au C.O.E. le 16 août 1969[506], deviendra officiellement un regroupement d'obédience protestante. Il intégrera ainsi les communautés protestantes dont il attendra soutien et proximité. Cette adhésion va augurer une ère de rapprochement du kimbanguisme et des missions protestantes. Des ennuis vont s'installer dans cet engrenage lorsque la définition du rôle du prophète Simon Kimbangu sera affectée par l'interprétation qu'en fait le « kimbanguisme des kimbanguistes ». Le statut de Simon Kimbangu basculera, au sein de l'E.J.C.S.K., de celui d'envoyé de Jésus et d'intercesseur des croyants auprès de Dieu à celui d'incarnation du Saint-Esprit. Plus encore, les trois fils de Simon Kimbangu seront considérés non seulement comme l'incarnation du Saint-Esprit, mais aussi en tant que manifestation visible de la Trinité divine. Enfin, le premier petit-fils de Simon Kimbangu et actuel chef spirituel de l'Eglise kimbanguiste sera considéré comme une nouvelle incarnation de l'Esprit Saint. Toutes ces fluctuations théologiques éloigneront les communautés protestantes du kimbanguiste sur le plan de l'expression doctrinale et induiront l'exclusion du kimbanguisme du C.O.E. Cependant, cet éloignement théologique ne se traduira pas concrètement par une disqualification de leur entente avec les communautés protestantes autour du soutien au régime de Mobutu et de la distance vis-à-vis de l'Eglise catholique. Comme nous l'avions indiqué précédemment, la collusion entre le protestantisme et le kimbanguisme zaïrois lors de la Deuxième République n'a été que factice et motivée par la sauvegarde de leurs intérêts.

Le kimbanguisme adopte la même attitude que les communautés protestantes à l'endroit de l'Eglise catholique. Il se montre méfiant envers cette Eglise qui a contribué à son exclusion de la scène sociale congolaise au temps colonial. Il se fera proche des communautés protestantes pour autant que cette alliance lui permette d'obtenir des intérêts et de renforcer son influence sociale. Il ne s'agit pas ici simplement de rechercher des intérêts communs aux deux regroupements religieux. Il est aussi question de miser sur ce qui peut conduire à assurer l'expansion du kimbanguisme, quitte à barrer la route à son allié protestant.

Nous pouvons conclure ce point en avançant que nous avons été mis en présence des récupérations et des influences mutuelles entre les confessions religieuses zaïroises et l'Etat

[505] S. ASCH, *L'Eglise du Prophète Kimbangu*, p. 62.
[506] *Ibid.*, p. 68 ; J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, E*glise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 410.

zaïrois. Cette interaction permet de comprendre la nature politique inhérente à la religion dans un environnement politique et socio-culturel donné. Et pour Ignace Ndongala Maduku, la considération des rapports intenses entre le religieux et le politique « [..] rend obvies les influences réciproques entre la religion qui influe sur le politique et la manière dont celui-ci façonne la religion »[507]. Ajoutons que ces influences se comprennent au vu de la considération que ces acteurs sociaux poursuivent des gains qui peuvent être aussi bien symboliques, institutionnels que matériels et financiers.

4.3. La dépendance financière, la cause nationale et spirituelle

Les conditions matérielles et financières sont nécessaires pour que les confessions religieuses réalisent leur mission. Ces conditions assurent aux regroupements religieux une sérénité qui les fixe essentiellement sur leur fonction sociale autant qu'elle leur accorde un prestige et une influence sur la société. Les missions protestantes et catholiques s'appuyaient à l'époque coloniale sur le soutien matériel et financier non seulement de l'Etat mais aussi des pays d'où elles provenaient. Des aides directes et indirectes leur ont été allouées. Et ce sont aussi ces subventions publiques qui ont stimulé les œuvres des missions catholiques et forgé le prestige de l'Eglise catholique au Congo-Zaïre. La diminution des subventions accordées à l'Eglise catholique a été parmi les causes qui ont déclenché le raidissement des relations entre l'Eglise catholique et l'Etat colonial au moment de la première guerre scolaire congolaise. De la même manière, les communautés protestantes et, avec le temps, le kimbanguisme, n'attendaient qu'avec impatience le jour où leurs œuvres seraient subventionnées à l'instar de l'institution catholique. De la sorte, le financement des œuvres protestantes et kimbanguistes a favorisé l'expansion de ces regroupements religieux et l'extension de leurs implantations tout en améliorant leur statut social. Les moyens financiers et matériels se présentent donc comme le fer de lance de l'œuvre religieuse au Congo-Zaïre.

Après la colonisation, la question se posait de savoir comment les confessions religieuses allaient maintenir les œuvres dont elles s'occupaient. Face à la baisse des subventions publiques, les confessions religieuses ont eu recours au financement extérieur en provenance essentiellement de l'Occident. Ces aides provenaient non seulement des croyants de l'Europe, des Etats-Unis ou des associations chrétiennes de ces régions du monde tel Caritas, mais aussi d'organismes à caractère non religieux [508]. Il n'y a pas lieu de minimiser la valeur des financements locaux que les regroupements religieux ont reçus par la sensibilisation des croyants congolais ou zaïrois. On ne reviendra pas ici sur certaines formes d'exploitation auxquelles ces sensibilisations ont donné lieu[509]. Mais l'importance des subventions extérieures aussi bien que les enjeux dont elles sont porteuses nous inclinent à nous questionner sur les aides étrangères. En effet, confortées par leur audience internationale[510] et considérées comme des agents fiables, tant leur forme de gestion inspire, de l'extérieur, une

[507] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 320 ; J. MAZOLA AYINEPA, *La RD Congo. L'histoire, un présent, la mondialisation, un cauchemar*, p. 60.
[508] M. GIOVANNONI, Th. TREFON, J. KASONGO BANGA, Ch. MWEMA, « Agir à la place – et en dépit – de l'Etat : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », p. 127-128.
[509] N. EGGERS, « Prophètes, politiciens et légitimité politique. Discours locaux du pouvoir et transformation religieuse dans le conflit congolais », p. 90.
[510] J.-Br. MUKANYA KANINDA-MUANA, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, p. 159.

certaine confiance[511], les confessions religieuses s'appuient sur des réseaux internationaux d'aide[512]. Comme le montre Joseph Mazola Ayinepa, les associations religieuses demeurent liées aux facteurs économiques surtout lorsqu'elles se situent dans le contexte zaïrois de crise généralisée. Il reprend les propos de Jean-Louis Triaud et Léonardo Villalon qui affirment que « Comme ces associations [Religieuses] sont nées dans une période marquée en même temps par la crise économique, il n'est pas étonnant que ce dynamisme religieux se soit trouvé lui-même associé à des facteurs économiques et commerciaux. Car les pressions économiques accrues, jointes aux opportunités entrepreneuriales au niveau international, ouvraient la voie à une place accrue du religieux dans l'économie »[513]. Les confessions religieuses zaïroises s'ouvrent ainsi, comme les autres associations de la société civile zaïroise, de plus en plus à l'étranger où elles vont puiser les ressources financières dont elles ont besoin afin de maintenir la réalisation des œuvres sociales et missionnaires qu'elles ont implantées. Ce recours au soutien étranger les fait entrer dans la mondialisation, dans ce village planétaire que devient notre monde.

De fait, la mondialisation se caractérise par sa fluidité : elle concerne tout, s'infiltre partout, même dans le domaine religieux. Cette mondialisation se laisse saisir, paradoxalement, comme le « refus de l'autre ». A ce propos, Joseph Mazola Ayinepa écrit :

> « La mondialisation semble ainsi être une radicalisation du refus de l'autre, son instrumentalisation, sa chosification, un rejet du réseau relationnel paritaire au niveau culturel, racial, politique, mercantile et génère ainsi des injustices sociales parce que le plus fort veut s'accaparer de tout sans souci du faible ; des inégalités interétatiques parce que le riche veut avoir le monopole de tout et sur tous »[514].

En clair, si la mondialisation, aux yeux de notre auteur, est conçue comme ouverture à l'autre, elle ne l'est qu'en tant qu'elle est un effort de trouver en l'autre profit et intérêt pour soi. Donc, un des points du credo de la mondialisation se trouve être l'exploitation de l'autre et la logique de l'intérêt[515].

Ainsi, il s'avère important de se poser la question de l'influence que cette dépendance financière peut avoir aussi bien sur la mission spirituelle des confessions religieuses que sur leurs rapports avec l'Etat. Dans un contexte où le Zaïre devenu la République Démocratique du Congo se considère comme un pays prisé par les puissances internationales et commerciales étrangères du fait de ses immenses richesses en minerais stratégiques, jusqu'à quels compromis les confessions religieuses peuvent-elles aller dans la recherche des aides vitales pour leur existence ? Certaines personnes ont raconté que lors des élections de 2018, la C.E.N.C.O. avait déployé plus ou moins 40.000 observateurs électoraux avec l'aide des financements étrangers en provenance, entre autres, des multinationales. Ces entreprises

[511] M. GIOVANNONI, Th. TREFON, J. KASONGO BANGA, Ch. MWEMA, « Agir à la place – et en dépit – de l'Etat : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », p. 128.
[512] N. EGGERS, « Prophètes, politiciens et légitimité politique. Discours locaux du pouvoir et transformation religieuse dans le conflit congolais », p. 76.
[513] J.-L. TRIAUD et L. VILLALON cités par J. MAZOLA AYINEPA, *La RD Congo. L'histoire, un présent, la mondialisation, un cauchemar*, p. 57-58.
[514] J. MAZOLA AYINEPA, *La RD Congo. L'histoire, un présent, la mondialisation, un cauchemar*, p. 17.
[515] *Ibid.*, p. 19.

technologiques avaient, semble-t-il, un candidat qui serait le protecteur des intérêts de ses parrains étrangers en RD Congo. Nous ne voudrions pas ici confirmer la véracité de ces allégations. Néanmoins, il nous semble capital de nous interroger sur la capacité des confessions religieuses à concilier la dépendance financière, les intérêts nationaux et la préservation de leur mission spirituelle. Il est avéré que parmi les bailleurs de fonds étrangers qui soutiennent les organisations religieuses au Zaïre se retrouve, à titre illustratif, l'USAID. Organisme de l'aide des Etats-Unis pour le monde, l'USAID relaye et applique l'opinion des autorités américaines là où elle intervient[516]. Quelle serait, dans ce cas, la marge de manœuvre des confessions religieuses au cas où l'USAID venait à être porteuse d'une vision qui irait à l'encontre des intérêts du Congo et de la fonction sociale et spirituelle des organisations religieuses ? Nous pensons que cette question mérite d'être approfondie au regard d'éléments factuels qui peuvent aider à essayer de comprendre les limites et les enjeux de l'implication des confessions religieuses dans la sphère politique en République Démocratique du Congo.

4.4. Conclusion

Nous avons tenté de mettre en relief l'incidence des interventions politiques des confessions religieuses au Congo-Zaïre en nous focalisant essentiellement sur la période de la démocratisation du Zaïre. Nous avons remarqué que face à la prétention de l'Etat de gérer la société, la crise zaïroise offre aux organisations religieuses l'occasion de réguler les instances de la société. Cette régulation sociale et politique du religieux passe par des négociations, alliances et remises en questions qui permettent à chaque groupe religieux de rechercher ses intérêts. Néanmoins, la recherche de ces avantages et le désir d'existence peuvent devenir des obstacles pour la réalisation de la mission sociale et prophétique des confessions religieuses.

[516] G. DE VILLERS, J. OMASOMBA TSHONDA, *Zaïre. La transition manquée (1990-1997)*, p. 267.

Conclusion générale

Il ne s'agit pas ici de mettre un terme à notre réflexion. Il est question de terminer un processus d'écriture. En effet, la réflexion que nous avons amorcée nous a permis de nous rendre compte des dynamiques qui encadrent les relations établies entre les confessions religieuses et l'Etat zaïrois au moment de la démocratisation du Zaïre, du 24 avril 1990 au 17 mai 1997. En effet, les faiblesses du régime politique, son incapacité à proposer un projet social valable, l'effondrement de l'économie nationale, la décrépitude de la vie, l'érosion du tissu social, le vent international de démocratisation, toute cette conditionnalité politique offrait aux confessions religieuses l'alibi idéal pour s'opposer au pouvoir politique après une décennie (1980) d'étroite collaboration et d'entente conviviale. Les désordres sociaux ont permis aux confessions religieuses de se saisir de la gestion de la société.

Ainsi, les confessions religieuses ont pris le devant de la scène pour remettre en cause le régime dictatorial de Mobutu et appeler au renversement du paradigme de gestion de la Cité. Dans une large mesure, les organisations religieuses ont affronté le régime de Mobutu sur la place publique, celle-là même qui servait de temple pour le culte de ce messie de la religion politique zaïroise. Les acteurs religieux ont joué les premiers rôles dans la tenue de la Conférence nationale souveraine, cette grand-messe qui était appelée à fonder la démocratie zaïroise. Ils ont dénoncé les abus du régime de Mobutu et ont balisé le chemin devant conduire le Zaïre vers la justice, la paix, la réconciliation, la démocratie et la participation collective au bien commun. Ainsi, les confessions religieuses se sont présentées comme les indicateurs éthiques d'une société déraillée et en manque de repères.

Une ambivalence des postures émerge de cette relation entre les confessions religieuses et l'Etat zaïrois. En effet, le religieux et le politique ont placé leur collaboration sous le signe de l'opposition, de la contestation et de l'entente. Une constante s'est dégagée de cette étude : le religieux et le politique lors du processus de la démocratisation du Zaïre se sont appuyés l'un sur l'autre pour réaliser chacun leur mission spécifique. On a vu la préférence du roi Léopold II pour les missionnaires catholiques dans la réalisation de son œuvre civilisatrice. De même, après l'indépendance et avec le président Mobutu Sese Seko, l'appropriation de la force spirituelle et symbolique des confessions religieuses a été un enjeu essentiel de l'exercice du pouvoir politique. De leur côté, les confessions religieuses ont saisi les opportunités d'insertion sociale que leur offrait le pouvoir politique. La réalisation des œuvres sociales, la proximité avec les différents responsables politiques et la course à l'argent facile ont permis aux organisations religieuses d'avoir un poids social et de se positionner comme des acteurs essentiels de la régulation sociale. C'est dans ce sens que peut se comprendre l'étroite collaboration entre le spirituel et le politique au Congo-Zaïre ainsi que les tensions des années 1970 et, surtout, 1990.

Les affrontements entre les institutions religieuses et le pouvoir de Mobutu furent ponctués par des intermèdes d'accalmie. Toutes les instances dirigeantes des regroupements religieux ne mirent pas la même intensité dans la récusation du pouvoir politique de Mobutu. Certaines d'entre elles étaient tellement proches du pouvoir politique que leur discours social et public avait du mal à se faire courageusement contestataire. Si l'Eglise catholique et, dans une

certaine mesure, les communautés protestantes se montraient plus critiques envers le pouvoir politique, le kimbanguisme, à travers son *apolitisme*, affichait les signes d'une bienveillance qui cautionnait l'agir politique. Chaque confession religieuse tenait un discours politique en partant de sa mémoire et des intérêts qu'elle entendait préserver ou acquérir.

Lorsqu'ils s'opposaient au régime politique, les regroupements religieux avaient recours aux discours et aux actions. Les instances dirigeantes des regroupements religieux se servaient des discours, une parole du genre *socio-politique*, qui se distinguaient par leur *agentivité*. A travers leur prise de parole, les responsables religieux incitaient leurs croyants ainsi que les hommes de bonne volonté à agir pour changer les conditions de vie de la société zaïroise. Néanmoins, en ne s'investissant pas dans des actions concrètes et en ne permettant pas à leurs fidèles de mener librement des actions de contestation du régime, cette parole religieuse a biaisé son agentivité et s'est disqualifiée. En effet, la parole religieuse a été vue comme une parole désincarnée dont la mise en pratique a fait défaut. Les auteurs de cette parole ont été considérés comme reproduisant et amplifiant les tares mêmes qu'ils dénonçaient. Ainsi furent-ils délégitimés par leur base. Celle-ci, placée aux premières loges de la misère, menait des actions qui renvoyaient dos à dos aussi bien le pouvoir politique que le pouvoir des acteurs religieux. Ainsi, deux Eglises ont vu le jour : l'*Eglise d'en-haut* et celle *d'en-bas* qui reflétaient la réalité sociale zaïroise. Nous pouvons donc affirmer que les confessions religieuses étaient traversées par les mêmes contradictions et par les mêmes dynamiques que la société zaïroise dans laquelle elles étaient implantées.

Ce qui vient d'être affirmé rend compte des récupérations mutuelles qui ont existé entre le pouvoir politique et les confessions religieuses d'une part et entre les confessions religieuses, d'autre part. En effet, chacun de ces domaines entendait s'ériger comme la seule instance qui régule la vie sociale et construit l'horizon social vers lequel doit s'orienter le Zaïre. Chaque structure a profité de l'autre, l'a apprivoisé ou l'a évincé du champ social en le disqualifiant par la force ou par la ruse. Au fond, chacun de ces secteurs sociaux ne visait qu'à accroître ses intérêts et à asseoir son emprise sur la société. Ils s'opposaient entre eux et s'alliaient pour négocier leur existence, se positionner à travers un jeu d'intérêts qui ne se fixe point de limites.

Nous n'avons pas abordé la question des rapports que l'islam a noués avec le pouvoir politique au Zaïre. En effet, le roi Léopold II entendait mettre fin au commerce des esclaves qui était pratiqué par les marchands afro-arabes qui s'étaient installés à l'Est du Congo dès le milieu du XIX[e] siècle[517]. Après les « campagnes arabes » menées par l'Etat colonial qui aboutit en 1892, sous le commandement du Lieutenant Dhanis, à la destruction de Nyangwe et de Kasongo, deux des plus importants centres commerciaux des afro-arabes, l'islam est resté minoritaire au Maniema à l'Est du Congo-Zaïre[518]. Malgré sa prise de parole avec les autres confessions religieuses le 15 avril 1992 pour appeler à la réouverture de la Conférence

[517] D. VAN REYBROUCK, *Congo*, p. 96.
[518] *Ibid.*, p. 101 ; J.-Fr. PLOQUIN, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », p. 142 ; J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 164.

nationale souveraine et condamner la répression de la marche dite de l'espoir[519], l'islam, bien qu'en croissance ces dernières années[520], n'avait pas un statut solide qui lui permettait de se positionner avec une influence relativement notable sur les questions sociales de la démocratisation du Zaïre.

L'islam et les autres regroupements religieux qui ont envahi le champ social zaïrois révèlent que le paysage religieux zaïrois et congolais est pluriel et pluralisé. On assiste à une diversification de l'offre religieuse. Et comme le stipule Ignace Ndongala Maduku, le champ religieux « […] est passé de l'économie du monopole à celle de la concurrence de sorte qu'une nouvelle articulation entre l'Etat et les Eglises prend forme »[521]. Il serait intéressant de voir comment les confessions religieuses historiques se positionnent par rapport à l'Etat et aux autres regroupements religieux, dans cette nouvelle configuration, comment prennent-elles en compte l'invasion du champ social par les nouvelles formes du croire et comment ces nouvelles expressions religieuses prennent-elles place dans le débat politique en République Démocratique du Congo ? Une autre question serait de savoir jusqu'à quel point les appuis financiers étrangers pèsent-ils dans l'engagement politique des confessions religieuses. Toutes ces questions constituent un vaste champ d'investigation dont il convient de tenir compte dans les études à venir.

[519] A. MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo*, p. 154 ; L. DE SAINT MOULIN, R. GAISE N'GANZI, *Eglise et société*, p. 374.
[520] J.-P. BALAAMO MOKELWA, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo*, p. 24.
[521] I. NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, p. 10.

Bibliographie

ABBRUZZESE Salvatore, « Catholicisme et démocratie en Italie à l'heure des changements », dans *Société, droit et religion*, n° 8, 2018, p. 79-94.

AHANHANZO GLELE Maurice, *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, (Politique comparée), Paris, Economica, Présence africaine, 1981.

AMOSSY R., « Argumentation et analyse du discours : perspectives théoriques et découpages disciplinaires », dans *Argumentation et analyse du discours*, n° 1, 2008, mis en ligne le 6 septembre 2008, en ligne : http://aad.revues.org/200 (consulté le 23 février 2021).

– , *L'argumentation dans le discours*, Paris, Nathan, 2000.

ASCH Susan, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris, Karthala, 1983.

– , « Contradictions internes d'une institution religieuse. L'EJCSK au Zaïre », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n°52, 1981. p. 99-124.

BALAAMO MOKELWA Jean-Pacifique, *Eglises et Etat en république démocratique du Congo. Histoire du droit congolais des religions (1885-2003)*, Paris, L'Harmattan, 2008.

BAKADISILA MADILA KATUMBA C., *Le rôle sociopolitique des chrétiens au Congo (RDC). Pour un laïcat chrétien dynamique*, Sarrebruck, Editions universitaires européennes, 2009.

BARB Amandine, « La gauche religieuse et la réforme démocrate du système de santé : étude de cas sur la politisation du sacré aux Etats-Unis », dans *La politisation du religieux en modernité*, (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 159-169.

BOBINEAU Olivier, *Le religieux et le politique suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet* (Religion et politique), Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

BRAEKMAN E. M., *Histoire du protestantisme au Congo* (Histoire du protestantisme en Belgique 5), Bruxelles, Editions de la Librairie des Eclaireurs unionistes, 1961.

BUETUBELA BALEMBO, « L'Eglise catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Pour quoi faire ? », dans *Présence de l'Eglise catholique à la Conférence Nationale Souveraine. Contribution des professeurs des Facultés Catholiques de Kinshasa et de la Conférence Episcopale du Zaïre*, Kinshasa, Editions Saint Paul, 1993, p. 25-33.

CARON Nathalie, MARCHE Guillaume, « Du religieux au politique. Terrains anglophones », dans *La politisation du religieux en modernité* (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 7-14.

CASTILLO DURANTE D., *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, 2004.

CHRISTIANS Louis-Léon, « Sur les implicites religieux du droit. Entre mémoire sélective et action positive », dans *Annales de doit de Louvain*, 1998, p. 347-389.

CONSTANTIN François, COULON Christian, « Religion et démocratie. Introduction à une problématique africaine », dans CONSTANTIN François, COULON Christian (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 9-24.

COTE Pauline, « Autorité publique, pluralisation et sectorisation religieuse en modernité tardive », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 121, 2003, p. 19-39.

CRIMM Nina J., WINER Laurence H., « Sacralité du Premier amendement et droit fiscal aux Etats-Unis », dans *La politisation du religieux en modernité* (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 99-117.

D'IRIBARNE Philippe, « Christianisme et vie de la cité : quel cadre de pensée ? », dans *Société, droit et religion*, n° 8, 2018, p. 25-37.

DANE LOKANDO Richard, *Le Saint-Siège et l'Etat indépendant du Congo (1885-1908). L'organisation des missions catholiques*, Paris, L'Harmattan, 2016.

DE DORLODOT Philippe, *« Marche d'espoir » Kinshasa 16 février 1992. Non-violence pour la démocratie au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1994.

DE MEZERAC-ZANETTI Aude, « Sacralisation ou politisation ? Approche liturgique de la suprématie royale sous le règne d'Henri VIII », dans Nathalie CARON, Guillaume MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 69-82.

DE SAINT MOULIN Léon, *La place de la religion dans la société à Kinshasa et en RD Congo* (Cahiers africains, 94), Paris, L'Harmattan, 2019.

DE SAINT MOULIN Léon, Gaise N'ganzi Roger, *Eglise et société. Le discours socio-politique de l'Eglise catholique du Congo (1956-1998), t. 1 : Textes de la Conférence épiscopale* (Documents du christianisme africain, 8), Kinshasa, Editions Saint Paul, 1998.

DE VILLERS Gauthier, OMASOMBO TSHONDA Jean, *Zaïre. La transition manquée (1990-1997)* (Zaïre, année, 90/7), Tervuren-Paris, Institut Africain-CEDAF-L'Harmattan, 1997.

DIANGIENDA KUNTIMA Joseph, *L'histoire du kimbanguisme*, Lausanne, Editions du Soc, 1984.

DORIER-APPRILL Élisabeth, ZIAVOULA Robert, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », dans *Hérodote*, n° 119, 2005, p. 129-156.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993.

EGGERS Nicole, « Prophètes, politiciens et légitimité politique. Discours locaux du pouvoir et transformation religieuse dans le conflit congolais », dans *Politique africaine*, n° 129, 2013, p. 73-91.

ENGBANDA LINGONGE Liévin, *Eglise, Etat de droit et engagement socio-politique. Défis, fondements et perspectives*, Kinshasa, Presses de l'Université catholique du Congo, 2019.

EUCHER P., *Le Congo. Essai sur l'histoire religieuse de ce pays depuis sa découverte (1484) jusqu'à nos jours*, Huy, Charpentier et Emond, 1894.

GAISE N'GANZI Roger, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990 – 24 avril 1995). Essais et témoignages* (Eglise africaine en dialogue, 16), Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1996.

GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

GERALDINE André, HILGERS Mathieu, « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique », dans *Civilisations*, n° 58-2, 2009, p.

GINGEMBRE Mathilde, « Match religieux en terrain politique. compétition entre églises chrétiennes et chute du régime Ravalomanana à Madagascar », dans *Politique africaine*, n° 123, 2011, p. 51-72.

HERMET Guy, « Perspectives », dans CONSTANTIN François, COULON Christian (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 363-370.

BALEMBA B. Patrick, « L'implication de l'Eglise Catholique dans la politique en RD Congo : un protagoniste traditionnel face au pouvoir », 2019, en ligne : https://www.justicepaix.be/l-implication-de-l-eglise-catholique-dans-la-politique-en-rd-congo-un/ (consulté le 17 janvier 2021).

KABONGO-MBAYA Philippe B., *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1992.

LADO Ludovic, « Le rôle public de l'Eglise catholique en Afrique », dans *Études*, t. 417, 2012, p. 163-174.

LAGREE Jacqueline, PORTIER Philippe (éds), *La modernité contre la religion ? Pour une nouvelle approche de la laïcité*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

LAMBERT Yves. « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », dans *Sociétés contemporaines*, no. 1, 2000, p. 11-33.

LAURENT Pierre-Joseph, L*es pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, (Hommes et société), , Paris, Karthala, 2003, 2009, 2e éd.

M'BOKOLO Elikia, « La question de la laïcité au Congo (R.D.C.) : origines, perspectives », dans *Morale laïque*, n° 195, p. 5-10.

MASSIGNON Bérengère, RIVA Virginie, *L'Europe sans Dieu ? Héritages et nouveaux défis*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2010.

MATANGILA Alexis, « Pour une analyse du discours des Eglises de réveil à Kinshasa. Méthode et contexte », dans *Civilisations*, n° 54, 2006, p. 77-84.

MAUPEU Hervé, « Les Eglises chrétiennes au Kenya : des influences contradictoires », dans François CONSTANTIN, Christian COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 81-113.

MAZOLA AYINEPA Joseph, *La RD Congo. L'histoire, un présent, la mondialisation, un cauchemar*, Paris, L'Harmattan, 2020.

MEDARD Jean-François, « Les Eglises protestantes au Cameroun, entre tradition autoritaire et ethnicité », dans CONSTANTIN François, COULON Christian (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 189-220.

MELICE Anne, SARRO Ramon, « Kongo–Lisbonne : la dialectique du centre et de la périphérie dans l'Église kimbanguiste », dans *La Revue canadienne des études africaines*, n° 3, 2012, p. 411-427.

MELICE Anne, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », dans *Civilisations*, 2009, n° 58-2, p. 57-78.

MISSIONS CATHOLIQUES DU CONGO BELGE, *Instructions aux missionnaires*, 5e édition, Stavèle, 1926.

MOKOKO GAMPIOT Aurélien, *Kimbanguisme et identité noire*, Paris, L'Harmattan, 2004.

MONIERE Denis, *Pour comprendre le discours politique*, Québec, Monière-Vusllank Editeurs, 2009.

MUKANYA KANINDA-MUANA Jean-Bruno, *Eglise catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa*, 1945-1997, Paris, L'Harmattan, 2008.

MUSWAY Jean, « Élections sur fond de religion en RDC », dans *Espace de libertés*, n° 473, 2018, dans *Espace de libertés*, n° 473, 2018, en ligne : https://www.laicite.be/magazine-article/elections-fond-de-religion-rdc/ (consulté le 22 février 2021).

– « Le facteur religieux dans les élections en RDC », en ligne http://www.o-re-la.org/index.php/analyses/item/2493-le-facteur-religieux-dans-les-elections-en-rdc (consulté le 22 février 2021).

MUTONKOLE MUYOMBI Anicet, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en république démocratique du Congo* (Publications universitaires européennes, XXIII/842), Frankfurt, Peter Lang, 2007.

N'KISI NGANDA Alain Flavien, *Le régime Mobutu à l'épreuve du monde catholique congolais (1965-1997) substitut à l'absence de contre-pouvoir* (Thèse de doctorat inédite), UCLouvain, 2018.

NGOMO-OKITEMBO Louis, *L'engagement politique de l'action de l'Eglise catholique au Zaïre. 1960-1992*, Paris, L'Harmattan, 1998.

NDAYWEL È NZIEM Isidore, *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*, (Zaïre, année 90, vol 3), Bruxelles, Institut africain, 1993.

NDONGALA MADUKU Ignace, *Religion et politique en RD Congo. Marche des chrétiens et paroles des évêques catholiques sur les élections*, Paris, Karthala, 2016.

OLIVIER B., *Chroniques congolaises. De Léopoldville à Vatican II*, Paris Karthala, 2000.

OSSIPOW William, *La transformation du discours politique dans l'Eglise*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 1978.

OSSIPOW William, « La double logique des relations Église/État en Suisse. Une perspective de théorie politique », dans *Archives de sciences sociales des religions*, n° 121, 2003, p. 41-56.

OTAYEK René, « L'Eglise catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire ? », dans CONSTANTIN François, COULON Christian (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 221-258.

PLOQUIN Jean-François, « Dialogue intercongolais : la société civile au pied du mur », dans *Politique africaine*, n° 84, 2001, p. 136-146.

POLLET-PANOUSSIS Delphine, « la constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la constitution française », dans *Revue française de droit constitutionnel*, n° 75, 2008, p. 451-498.

« La régulation sociale », dans Gilles FERREOL, Philippe CAUCHE, Jean-Marie DUPREZ, Nicole GADREY, Michel SIMON (éds), *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Armand Colin 2002, 3e édition, p. 179.

REMINGER PORTER Laura, « Eglises, politique et ordre moral protestant dans le Sud des Etats-Unis, 1830-1880 », dans Nathalie CARON, Guillaume MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité*, (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 121-132.

RUKWATA KAMBALE Aurélien, *Pour une théologie sociale en Afrique. Etude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Eglise catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997*, Paris, L'Harmattan, 2004.

SELZNER Cyril, « La conscience en révolution : la démocratisation de Dieu en Angleterre », dans Nathalie CARON, Guillaume MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité* (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 31-41.

TARROW Sydney, *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy. 1965-1975*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989.

THIBON Christian, « La démocratisation en crise. Les occasions manquées de l'Eglise catholique au Burundi », dans François CONSTANTIN, Christian COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 337-361.

TOULABOR Comi M., « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra », dans François CONSTANTIN, Christian COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 27-49.

TONDA Joseph, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Eglises et mouvements religieux au Congo de 1990 à 1994 », dans François CONSTANTIN, Christian COULON (éds), *Religion et transition démocratique en Afrique* (Hommes et Sociétés), Paris, Karthala, 1997, p. 259-284

TREFON Theodore, « La réinvention de l'ordre à Kinshasa », dans Theodore TREFON (éd.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.

TREFON Theodore, GIOVANNONI Marco, KASONGO BANGA Jérôme, MWEMA Charles, « Agir à la place – et en dépit – de l'Etat : ONG et associations de la société civile à Kinshasa », dans Theodore TREFON (éd.), *Ordre et désordre à Kinshasa. Réponses populaires à la faillite de l'Etat*, Paris, L'Harmattan, 2004, p.

VAN CAPPELLEN Patty, RIME Bernard, « Emotions positives et transcendance de soi », dans V. SAROGLOU, *Psychologie de la religion. De la théorie au laboratoire*, Louvain-La-Neuve, DE Boeck, 2015, p. 89-109.

VANDEWOUDE Déborah, « L'Église catholique d'Irlande : redéfinition d'une institution désacralisée », dans Nathalie CARON, Guillaume MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité,* (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 133-143.

VALADIER Paul, *Rôle et place de la religion dans la société*, Paris, Seuil,

VAN REYBROUCK David, *Congo. Une histoire*. Paris, Actes sud, 2012.

VELLUT Jean-Luc (éd.), *Simon Kimbangu. 1921 : de la prédication à la déportation. Vol II : Fonds missionnaires catholiques*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 2015.

WAMU OYATAMBWE Dieudonné, *Église catholique et pouvoir politique au Congo-Zaïre. La quête démocratique*, Paris, L'Harmattan, 1997.

WILLAME Jean-Claude, *Gouvernance et pouvoir. Essai sur trois trajectoires africaines. Madagascar, Somalie, Zaïre*, Bruxelles-Paris, Institut africain-Cedaf-L'Harmattan, 1994.

– « De la démocratie « octroyée » à la démocratie enrayée (24 avril 1990 – 22 septembre 1991), dans *Les Cahiers du CEDAF*, n° 5/6, 1991, p. 1-318.

WILLAIME Jean-Paul, « Sacré, politique et religion », dans Nathalie CARON, Guillaume MARCHE (éds), *La politisation du religieux en modernité* (Sciences et Religions), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 171-186.

Table des matières

Avant-propos ……..... 2

Introduction générale ……..... 3

Chapitre Premier : De la sainte alliance coloniale et post-coloniale ……. 6

1.1 Le Congo avant la colonisation ……..... 6
1.2.1. Les religions traditionnelles ……..... 6
1.2.2. La première évangélisation …… 7
1.3.Les missions nationales ……. 8
1.3.1. Le jaune sur le bleu ……..... 8
1.3.2. L'alliance coloniale ……... 9
1.3.3. Les fissures de la trinité coloniale ……... 14
1.4.Les missions authentiques ……... 15
1.4.1. L'Etat congolais et la mise au banc du religieux ……. 15
1.4.2. L'authenticité et le messianisme politique …….. 18
1.4.3. Le religieux face à l'alliance post-coloniale ……..... 21
1.4.4. La laïcité de l'Etat congolo-zaïrois …….. 23
1.5.La question scolaire ……. 23
1.6.Courte lune de miel ……. 25

Chapitre deuxième : L'agir politique religieux des années 1990 ……..... 26

2.1. La vague des années 1990 ……... 26
2.1.1. Le Zaïre de 1990 ……... 26
2.1.2. Le contexte international …….. 27
2.1.3. Investissement de l'espace public ……..... 28
2.1.4. Des consultations nationales à la Conférence nationale ……... 28
2.1.5. La société civile ……..... 31
2.2. Les religions dans l'Etat zaïrois …….. 32
2.2.1. L'effervescence religieuse ……..... 32
2.2.2. La religion dans la tradition juridique congolaise ……..... 34
2. 3. Les religions à l'heure de la démocratisation du Zaïre …….. 35
2.2.1. L'agir catholique …….. 35
2.2.2. L'agir protestant ……... 39
2.2.3. L'agir kimbanguiste ……..... 39
2.3. Les axes de la parole religieuse ……... 42
2.3.1. Avant la Conférence nationale souveraine ……... 42
2.3.2. Pendant la C.N.S. ……. 44
2.3.3. Après la CNS ……..... 45

Chapitre troisième : Modalités de la parole religieuse dans le processus la démocratisation du Zaïre ……. 48

3.1. Une parole socio-politique …….. 48
3.1.1. Quand la parole religieuse se fait texte ……..... 48
3.1.2. La parole religieuse comme incitation à l'action ……. 50
3.2. Les fondements de la parole religieuse ……... 50
3.2.1. Mission prophétique ……. 50
3.2.2. Une organisation structurée …….. 53
3.2.3. Le poids social …….. 56
3.4. L'agentivité de la parole religieuse ……. 57
3.4.1. L'efficacité de la parole religieuse ……... 57
3.4.2. Les limites d'une parole désincarnée ……... 59
3.4.3. La poutre et la paille ……. 61
3.4.4. La dialectique du haut et du bas ……... 63

Chapitre quatrième : Enjeux de la régulation religieuse du politique au Zaïre ……... 67

4.1. La régulation sociale ……... 67
4.1.1. La régulation politique ……. 68
4.1.2. La régulation religieuse ……..... 70
4.1.3. Les ambivalences de la régulation religieuse et politique ……..... 75
4.2. La négociation de l'existence …….. 77
4.2.1. S'affronter pour exister ……..... 77
4.2.2. Se servir de l'Etat pour exister ……. 80
4.2.3. Le jeu d'intérêts ……..... 81
4.3. La dépendance financière, la cause nationale et spirituelle ……. 86

Conclusion générale ……..... 89

Bibliographie ……..……. 92