

UNIVERSITE DE STRASBOURG  
**Faculté de Théologie Catholique**

DOCTORAT EN THEOLOGIE CATHOLIQUE  
Spécialité: Théologie morale

**L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES  
CHRETIENS DANS LES PAYS  
FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST  
(1990-2005)**

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en Théologie catholique  
Présentée et soutenue publiquement le 4 Novembre 2010 par  
**Marc Kodjo AGAYI**

Sous la direction de **René HEYER**

Membres du Jury

Monsieur le Professeur <b>René HEYER</b>	: Directeur de Thèse
Madame la Professeure <b>Marie-Jo THIEL</b>	: Rapporteur interne
Monsieur le Professeur <b>Guy AVANZINI</b>	: Rapporteur externe
Monsieur le Professeur <b>Bernard BOURDIN</b>	: Rapporteur externe

## **DEDICACE**

A mon père Ogoua AGAYI  
A mes petits frères Tinè AGAYI et Mathias Anani AGAYI,  
décédés dans la souffrance et la pauvreté causées par un système politique en quête  
de stabilité.  
A toutes celles et à tous ceux qui luttent pour un meilleur système politique en  
Afrique.

## **REMERCIEMENTS**

Nous témoignons de notre profonde reconnaissance à notre Directeur de thèse,  
le Professeur René HEYER.

Depuis nos premières recherches académiques en DEA, il nous a toujours accompagné avec  
délicatesse et encouragements.

Cette longue recherche a trouvé un aboutissement grâce aussi aux apports et soutiens de différentes  
personnes.

Nous tenons à remercier vivement

Monseigneur Joseph MUSSER (Vicaire Général du diocèse de Strasbourg),  
les Abbé: Benjamin AKOTIA, Augustin OTCHOKPO, Efoé-Julien PENOUKOU, Paul  
THOMANN,

Soeur Geneviève MEYER,

Madame Christine ASSOGBA, Madame Monica POZZI, Monsieur et Madame  
BRAUNSCHWEIG, Madame Eugénie-Noël POLO, Monsieur Maurice Dahuku PERE, Monsieur  
Édouard Edem KODJO, Maître Yawovi AGBOYIBO, Monsieur KUAKUVI Kuamvi,  
tous les acteurs du monde sociopolitique et tous les amis qui nous ont accompagné et soutenu de  
diverses manières tout au long de cette recherche.

A toutes et à tous, notre profonde et sincère gratitude.

# SOMMAIRE

<b><i>INTRODUCTION GENERALE</i></b> .....	<b>3</b>
I-TERMINOLOGIE.....	4
II-L'ETAT DE LA QUESTION.....	16
<b>PREMIERE PARTIE</b>	
<b>LES SYSTEMES POLITIQUES ET LES DEFIS DE LA VIE</b>	
<b>DEMOCRATIQUE</b> .....	<b>27</b>
<b><i>INTRODUCTION</i></b> .....	<b>28</b>
<b><i>CHAPITRE UN- L'INSTABILITE DES SYSTEMES POLITIQUES DES ETATS</i></b>	
<b><i>FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST</i></b> .....	<b>30</b>
INTRODUCTION.....	30
I-UN MULTIPARTISME EPHEMERE.....	31
II-UN PARTI UNIQUE VACILLANT.....	36
CONCLUSION.....	49
<b><i>CHAPITRE DEUX- LES PHASES DU PROCESSUS DEMOCRATIQUE</i></b>	
<b><i>AFRICAIN</i></b> .....	<b>51</b>
INTRODUCTION.....	51
I-LES MANIFESTATIONS POPULAIRES.....	52
II-LA TRANSITION DEMOCRATIQUE.....	61
III-LE REGIME DEMOCRATIQUE AFRICAIN .....	78
CONCLUSION.....	108
<b><i>CHAPITRE TROIS- LES DEFIS DE LA VIE DEMOCRATIQUE</i></b> .....	<b>110</b>
INTRODUCTION.....	110
I-LES DEFIS STRUCTURELS.....	110
II-DEFIS PERSONNELS.....	138
<b><i>CONCLUSION</i></b> .....	<b>153</b>

**DEUXIEME PARTIE**  
**LES REACTIONS DE L'EGLISE FACE AUX DEFIS DU PROCESSUS**  
**DEMOCRATIQUE.....155**

*INTRODUCTION.....156*

***CHAPITRE QUATRE- L'ACCOMMODATION DE L'AFRIQUE A LA***  
***DEMOCRATIE.....157***

INTRODUCTION.....157

I-LA DEMOCRATIE ET LA CULTURE AFRICAINE .....157

II-LA DEMOCRATIE ET LA LOGIQUE EVOLUTIVE DE LA POLITIQUE  
MONDIALE.....160

III-LE COUPLE DEMOCRATIE ET DEVELOPPEMENT.....163

IV-LA DEMOCRATIE: UNE AFFAIRE PRATIQUE.....167

V-POUR UNE CONSOLIDATION DE LA DEMOCRATIE DANS LES PAYS  
D'AFRIQUE SUBSAHARIENNE.....172

CONCLUSION.....177

***CHAPITRE CINQ- LES OCCASIONS ET FORMES D'INTERVENTION DE***  
***L'EGLISE CATHOLIQUE .....181***

INTRODUCTION.....181

I-LES LETTRES PASTORALES DES EVÊQUES AFRICAINS.....181

II-LES OCCASIONS DE RESPONSABILITES POLITIQUES.....225

III-LES PROTESTATIONS COLLECTIVES.....230

IV-LES CONSEQUENCES DES INTERVENTIONS DE L'EGLISE CATHOLIQUE  
DANS LA VIE POLITIQUE.....236

V-LES LIMITES DES INTERVENTIONS.....240

CONCLUSION.....245

***CHAPITRE SIX- LE DROIT ET LA LIBERTE D'ACTION DE L'EGLISE***  
***CATHOLIQUE DANS LA POLITIQUE D'UN ETAT .....247***

INTRODUCTION.....247

I-LE DROIT INTERNE DE L'EGLISE CATHOLIQUE ET LA POLITIQUE .....248

II-L'ACTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE ET LES CONSTITUTIONS DE LA

REPUBLIQUE DES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST .....	256
III-LES TERMES DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DE L'EGLISE CATHOLIQUE .....	276
CONCLUSION.....	318

### **TROISIEME PARTIE**

## **LES CHRETIENS ET LA CONSOLIDATION DE LA DEMOCRATIE..321**

<i>INTRODUCTION.....</i>	<i>322</i>
--------------------------	------------

<i>CHAPITRE SEPT- L'EVOLUTION DE LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST.....</i>	<i>323</i>
---	------------

INTRODUCTION.....	323
-------------------	-----

I-LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES ACTIONS POLITIQUES DES FORCES SOCIALES POUR L'INDEPENDANCE ET LE DEVELOPPEMENT DES PAYS AFRICAINS .....	324
--	-----

II-LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES ACTES DE L'EGLISE CATHOLIQUE.....	331
---	-----

CONCLUSION.....	359
-----------------	-----

<i>CHAPITRE HUIT- COMMENT S'ENGAGER?.....</i>	<i>360</i>
---	------------

INTRODUCTION.....	360
-------------------	-----

I-LES CRITERES DE L'ENGAGEMENT.....	361
-------------------------------------	-----

II-LA POURSUITE DES FORMES HABITUELLES DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE.....	367
---	-----

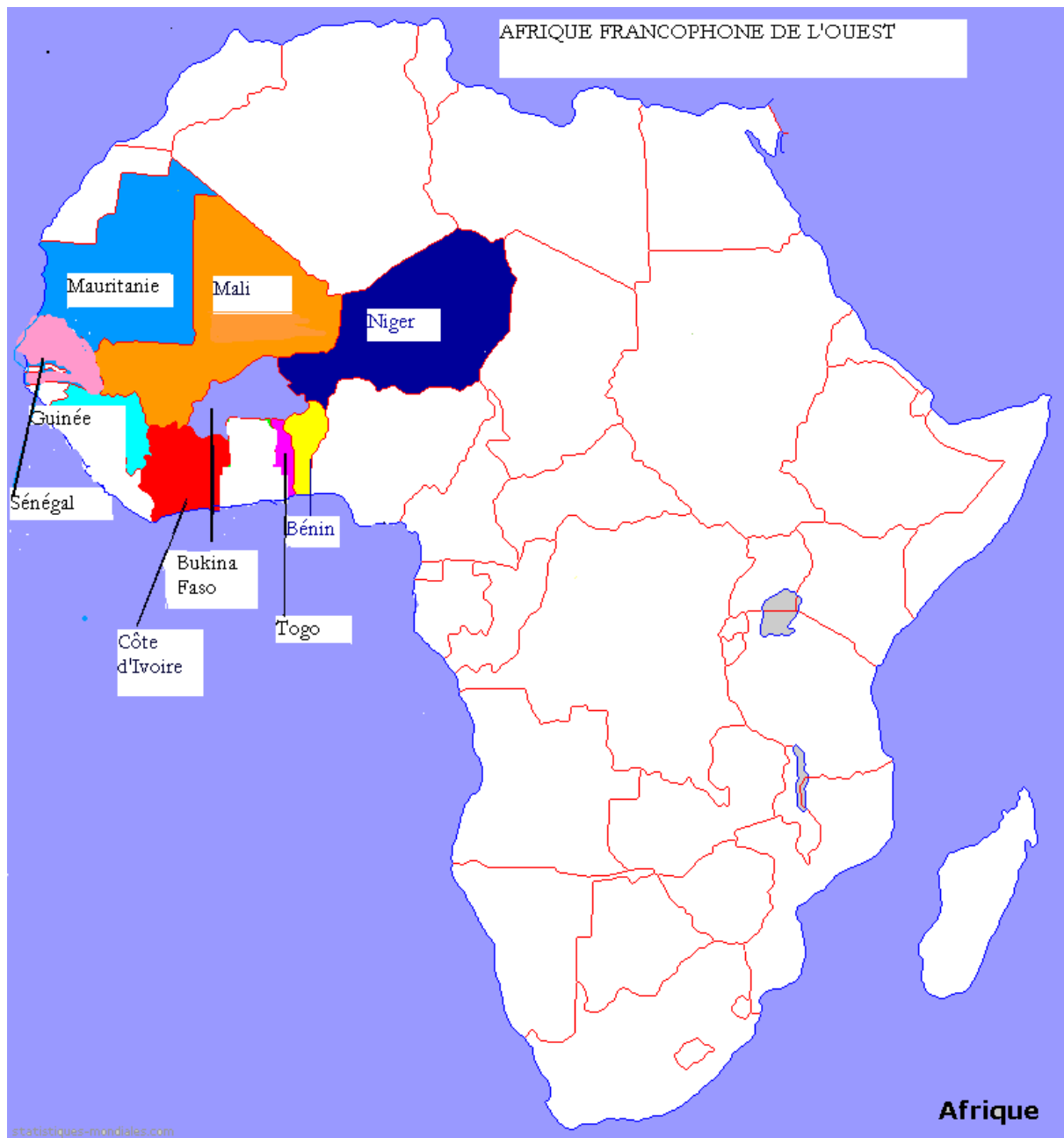
III-LES NOUVELLES FORMES D'ENGAGEMENT POLITIQUE.....	448
--	-----

<i>CONCLUSION.....</i>	<i>461</i>
------------------------	------------

<i>CONCLUSION GENERALE.....</i>	<i>463</i>
---------------------------------	------------

<i>BIBLIOGRAPHIE.....</i>	<i>478</i>
---------------------------	------------

**L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES  
CHRETIENS DANS LES PAYS  
FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST  
(1990-2005)**





# INTRODUCTION GENERALE

Plusieurs pays africains sont devenus indépendants au début des années soixante. Ils se sont engagés dans la recherche de stabilité politique pour le développement. Après une dizaine d'années, le système politique de parti unique s'est imposé dans plusieurs pays et a duré presque trente ans sans atteindre son objectif. Vers la fin des années quatre-vingts, les populations, épuisées par les effets négatifs de ce système, ont manifesté leur désir de changement politique. Aujourd'hui, les sociétés africaines subissent de profonds changements au niveau social, politique, économique, culturel et religieux. Ces changements impliquent une transformation du cadre de vie de toutes les communautés, notamment celui de la communauté politique et de la société civile.

La recherche de stabilité politique est devenue l'affaire de tous les citoyens pris individuellement ou réunis en communautés, mouvements, associations et groupes sociaux. Les Églises d'Afrique considèrent qu'il est, non seulement de leur devoir, mais aussi de leur droit, d'intervenir dans la politique. Force est de constater que leurs interventions sont faites par les Conférences épiscopales ou les évêques ou les prêtres, mais pas par les fidèles laïcs. Cette absence des fidèles laïcs dans la politique des pays africains est à l'origine du sujet dont le titre est: « L'engagement politique des chrétiens dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest (1990-2005) ». Ce titre cherche à répondre à certaines questions dont celles-ci: " L'Église-a-t-elle le droit de faire de la politique? "; " Les fidèles laïcs ont-ils le droit de faire de la politique? "; " Comment ces fidèles peuvent-ils s'engager dans la politique de leur nation? ".

Les formes d'engagement politique des Églises d'Afrique enregistrées jusqu'à présent sont les lettres pastorales et les responsabilités politiques. Ce sont des formes d'engagement des évêques et des prêtres. On se demande ce que font les chrétiens de base dans la cité. Que font-ils de l'appel de Jésus Christ à ses disciples à être « sel de la terre... et lumière du monde »<sup>1</sup>, de l'exhortation du Concile Vatican II aux « chrétiens, citoyens de l'une et de l'autre cité, à remplir avec zèle et fidélité leurs tâches terrestres »<sup>2</sup>, ou encore de l'affirmation de Jean-Paul II qui dit que « les chrétiens ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la politique »<sup>3</sup> de leur pays?

Les fidèles laïcs sont pratiquement absents comme acteurs politiques, au nom de leur foi et

---

<sup>1</sup> Mt 5, 13-16

<sup>2</sup> *Gaudium et spes*, n° 43.

<sup>3</sup> JEAN-PAUL II, *Christifideles laici*, n° 42.

de leur appartenance confessionnelle. Pourquoi? Qu'est-ce qui motive leur absence dans la politique de leur pays? On essaiera de le montrer. Mais, il est possible de déjà retenir la thèse: les fidèles laïcs des Églises d'Afrique peuvent et doivent s'engager dans la politique de leur pays. Leur engagement peut, d'une part, contribuer davantage au processus démocratique en cours en Afrique, et d'autre part, renforcer la position de leurs Églises dans ses rapports avec la politique et avec l'État. Les laïcs peuvent s'engager et peser lourd dans la balance des acteurs politiques, dans le but de contribuer à la construction de la nation. Ils ont le potentiel nécessaire et cet engagement peut aider les Églises d'Afrique à s'imposer au niveau de la prise de décisions politiques. L'engagement politique n'est pas seulement et nécessairement déployé sous la forme d'une responsabilité politique individuelle, mais il peut aussi prendre d'autres chemins.

Face aux multiples difficultés des États africains dans leur engagement sur la voie de la démocratie, la politique est aujourd'hui le domaine privilégié dans lequel les Églises d'Afrique peuvent intervenir. Elles sont convaincues que la politique est leur champ d'action dont l'implication directe revient aux fidèles laïcs. Les évêques d'Afrique et certains auteurs, tels que Jean-Claude Djéréké, François Constantin et Christian Coulon, par leurs écrits, soutiennent la même thèse, mais ils ne précisent pas toujours les formes d'engagement dans lesquelles les fidèles laïcs peuvent s'accomplir. Dans presque toutes les lettres pastorales, un appel est lancé aux chrétiens à s'engager dans la politique, mais aucune autre forme particulière n'est précisée, sinon celle de se mêler de la gestion des affaires publiques pour témoigner de leur foi et promouvoir les structures sociales selon l'éthique chrétienne. Alors, sous quelles autres formes les chrétiens peuvent-ils encore s'engager?

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il serait utile de définir les termes choisis du sujet et d'exposer brièvement l'état actuel de la question, en mettant l'accent sur les matières qu'elle met en jeu.

## ***I-TERMINOLOGIE***

La recherche des raisons de l'absence des fidèles laïcs des Églises d'Afrique dans la politique de leur pays, n'est pas la seule question qui motive le choix de ce sujet. Les formes et les occasions d'intervention politique de ces Églises, dans le processus démocratique en cours en Afrique, sont aussi à l'origine des nombreuses questions qui entourent ce sujet. Même les termes du titre de la thèse exigent des précisions. Comment définir les termes

« engagement », « politique », « chrétiens »? Pourquoi limiter la période de recherche et d'analyse entre 1990 et 2005?

" Les chrétiens " sont les principaux acteurs concernés par les enjeux de ce sujet. Comment définir le concept de chrétien?

## 1-QU'EST-CE QU'UN CHRÉTIEN?

Aujourd'hui, les membres des différentes communautés qui se réclament du Christ s'approprient le nom de « chrétien ». Quelle peut être son origine?

Dans le Nouveau Testament, le nom « chrétien » est conféré par les païens aux croyants, c'est-à-dire aux fidèles de Jésus-Christ. Le concept est donc né à l'extérieur de l'Église. Selon les Actes des Apôtres<sup>4</sup>, c'est à Antioche que les disciples de Jésus-Christ furent appelés « chrétiens » pour la première fois. Les chrétiens sont donc les fidèles du Christ.

Le concept de "fidèle" a comme racine la " foi ". Les fidèles sont tous ceux qui professent la foi en Jésus Christ.

Les fidèles concernés dans ce travail sont en particulier ceux de l'Église catholique. La référence à un certain nombre de canons, dans le Code de droit canonique de 1983, permet de préciser les contours du mot "fidèles".

Le Code dit:

*-« Les fidèles du Christ sont ceux qui, en tant qu'incorporés au Christ par le baptême, sont constitués en peuple de Dieu »<sup>5</sup>.*

Les fidèles sont les personnes unies au Christ par le baptême. Ils sont le peuple de Dieu par la Nouvelle Alliance.

Le Code dit par ailleurs:

*-« Sont pleinement dans la communion de l'Église catholique sur cette terre les baptisés qui sont unis au Christ dans l'ensemble visible de cette Église, par les liens de la profession de foi, des sacrements et du gouvernement ecclésiastique »<sup>6</sup>.*

Les fidèles sont les baptisés qui sont en communion avec l'Église catholique par la profession de foi, les sacrements et son gouvernement.

*-« Sont en lien avec l'Église d'une manière spéciale les catéchumènes qui, sous la motion de l'Esprit Saint, demandent volontairement et explicitement à lui être incorporés et qui, par*

---

<sup>4</sup> Actes 11, 26.

<sup>5</sup> Code de droit canonique, can. 204 § 1, Editions Centurion-Cerf-Tardy, Paris, 1984.

<sup>6</sup> Ibidem, can. 205.

*ce désir ainsi que par la vie de foi, d'espérance et de charité qu'ils mènent, sont unis à l'Église qui les considère déjà comme siens »<sup>7</sup>.*

Les fidèles sont aussi les personnes qui sont unies au Christ par le désir du baptême (les catéchumènes) et en communion avec l'Église par la vie de foi, d'espérance et de charité.

Dans les différentes définitions, l'accent est mis sur le baptême, le sacrement que Jean Baptiste a prêché avant Jésus Christ et que les apôtres ont continué de prêcher et d'administrer après Jésus Christ.

Le canon 207 § 1 dit:

*-« Par institution divine, il y a dans l'Église, parmi les fidèles, les ministres sacrés qui en droit sont appelés clercs, et les autres qui sont appelés laïcs »<sup>8</sup>.*

Parmi les fidèles du Christ, l'Église catholique distingue deux catégories : les clercs et les laïcs. Les clercs sont ceux qui ont reçu le sacrement de l'ordre et qui font partie de la structure hiérarchique de l'Église. Les laïcs sont ceux qui sont liés à l'Église catholique par les autres sacrements. L'Église considère cette distinction comme d'origine divine.

Le § 2 du canon 207 parle de "vie consacrée par la profession des conseils évangéliques" :

*« Il existe des fidèles appartenant à l'une et l'autre catégorie qui sont consacrés à Dieu à leur manière particulière par la profession des conseils évangéliques au moyen de vœux ou d'autres liens sacrés reconnus et approuvés par l'Église et qui concourent à la mission salvatrice de l'Église ; leur état, même s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient cependant à sa vie et sa sainteté ».*

Le canon 588 § 1 dit :

*« L'état de vie consacrée, de sa nature, n'est ni clérical, ni laïque ».*

L'état de vie consacrée ne se réduit ni aux clercs ni aux laïques. Dans la catégorie de vie consacrée, il y a des personnes qui ont reçu le sacrement de l'ordre et ont fait aussi vœu de profession des conseils évangéliques, et des personnes qui n'ont fait que les vœux de profession de conseils évangéliques. Elles sont toutes considérées comme des religieux ou des religieuses.

En résumé, les fidèles de l'Église catholique sont tous les baptisés et les catéchumènes, et selon sa constitution hiérarchique, il s'agit des clercs, des laïcs et de la " vie consacrée ".

En utilisant le mot « chrétien » dans cette thèse, je pense en particulier aux fidèles laïcs africains, qui sont absents dans la politique de leur pays, alors que la hiérarchie est politiquement très dynamique.

<sup>7</sup> *Ibidem*, can. 206 § 1.

<sup>8</sup> *Ibidem*, can. 207 § 1.

L'option pour les chrétiens de l'Église catholique peut être justifiée.

## **2-POURQUOI L'EGLISE CATHOLIQUE?**

Le sol africain héberge plusieurs religions dont les principales sont la religion traditionnelle, le christianisme et l'islam. Le contexte africain compte une multitude de communautés chrétiennes ou d'Églises chrétiennes. Toutes ces grandes religions sont concernées par la politique d'un État. Pourquoi alors l'Église catholique ? Les raisons sont multiples.

### **2.1-Une Église catholique organisée**

La preuve d'une Église catholique organisée est surtout dans ses dispositions juridiques qui règlent ses relations avec les États et avec les autres confessions religieuses.

L'Église catholique romaine a, depuis des siècles, entretenu des relations particulières avec de nombreux États du monde. Ces relations s'inscrivent dans le temps et ses enjeux sont déterminés par la conviction des acteurs concernés. C'est une religion très organisée avec des principes clairement formulés. Ses institutions sont régies par des droits, des statuts et des règlements bien définis. Le siège de l'Église catholique, c'est la Cité du Vatican qui est un État. Elle a sa Constitution politique comme les autres États du monde.

Dans la "Loi fondamentale de l'État de la Cité du Vatican", l'article 1er stipule :

*« Le Souverain Pontife, Souverain de l'État de la Cité du Vatican, a la plénitude des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire ».*

Le Pape est le Souverain Pontife, c'est donc un chef d'État. Il possède les trois grands pouvoirs qui régissent un État. L'État de la Cité du Vatican est reconnu et jouit de relations diplomatiques avec les autres États du monde. La mission du Pape dans le monde est politique. Le Pape a le droit de représenter l'État de la Cité du Vatican « dans ses rapports avec les États étrangers et avec les autres sujets de droit international, pour les relations diplomatiques et la conclusion des traités »<sup>9</sup>. Le Pape est une autorité politique.

Les relations entre l'Église catholique et les États africains datent bien avant leur indépendance nationale, et elles se poursuivent jusqu'à nos jours. L'Église catholique possède des nonciatures (ambassades) dans plusieurs pays africains. Dans ces dernières années, les nonciatures se sont multipliées dans le souci d'améliorer les relations entre l'Église et les

---

<sup>9</sup> Loi fondamentale de l'Etat de la Cité du Vatican, article II, 26 novembre 2000.

différents États.

L'Église catholique a aussi des dispositions juridiques et des principes définis pour régler ses relations avec les autres confessions religieuses. Elle est convaincue que, pour la réussite de la promotion des valeurs sociales, telles que les droits et libertés de l'homme, la paix et la justice, et pour l'application sociale de l'Évangile, il faut un travail collectif. Elle exige donc un dialogue, une collaboration et l'unité dans les relations entre ses fidèles et les autres confessions religieuses. Pour favoriser la mise en pratique de ses valeurs, l'Église catholique offre comme terrain d'entente les principes de son enseignement social<sup>10</sup>. La question est de savoir si ces principes peuvent vraiment constituer le fondement d'une entente pour un travail collectif.

## **2.2-Une Église dynamique et influente**

Les Églises d'Afrique ont connu des changements rapides, notamment du point de vue de la croissance, depuis l'époque coloniale jusqu'à nos jours. Cette évolution est surtout remarquable au début du XXe siècle et est motivée par le désir de la conquête de l'espace géographique. Aujourd'hui elle compte plus de 120 millions de fidèles.

Le dynamisme des Églises d'Afrique est aussi remarquable dans la formation intellectuelle des élites africaines engagées dans la politique de leur pays depuis l'indépendance jusqu'à nos jours. Les premières écoles privées au Togo sont des écoles confessionnelles. Quatre des cinq premières écoles sont catholiques<sup>11</sup>. Le pays lui-même était dirigé dans les premières années après l'indépendance (1960-1966) par des personnalités de confession chrétienne. C'était le cas du premier Président du Togo indépendant, Silvanus Olympio<sup>12</sup>, d'origine afro-brésilienne.

Au Burkina Faso, le dynamisme de l'Église est à observer depuis les premières années de son implantation par les Pères Blancs. En 1900, les premiers missionnaires ont ouvert les écoles et ont commencé par former les jeunes. Les premiers qui ont accédé au pouvoir en 1960 sont sortis de ces écoles. Déjà en 1927, l'Association catholique des Hommes Mossi<sup>13</sup> est créée. Elle regroupait les jeunes catholiques formés dans les écoles de la mission catholique. Elle s'impliquera dans la politique du pays après la deuxième guerre mondiale en

---

<sup>10</sup> Dans tout le travail, je préfère utiliser « enseignement social » au lieu de « doctrine sociale », pour être en conformité avec le Concile Vatican II qui a évité l'expression « doctrine sociale » pour qu'elle ne soit pas considérée comme un projet de société.

<sup>11</sup> Le Collège Saint Joseph à Lomé, le Collège Saint Albert le Grand à Atakpamé, le Collège Saint Esprit à Kpalimé, Le Lycée Technique d'Assomption à Sokodé.

<sup>12</sup> Il est né en 1902 à Lomé. Après ses études secondaires au Collège Saint Joseph, il a poursuivi ses études à l'Université de Vienne et à London School of Economics.

<sup>13</sup> Une ethnie de Burkina Faso.

tant qu'élites mossi modernes contre les élites mossi traditionnelles organisées dans l'Union Voltaïque<sup>14</sup>. Après l'indépendance nationale, la vie de l'Église sera enrichie par les associations de jeunes telles que la JEC (Jeunesse Étudiante Catholique), la JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique) et les scouts. Ces associations sont particulièrement impliquées dans la socialisation.

La densité de l'infrastructure sociale, mise en place par l'Église au Burkina Faso, trouve son expression dans les secteurs de la santé et de l'agriculture entretenus par les ONG caritatives et de développement. René Otayek trouve cette influence sociale de l'Église comme une « exception notable »<sup>15</sup> dans l'espace sahélien. En effet, dans cet espace, la religion dominante est l'islam. Les chrétiens représentent une minorité d'individus. En 1997, les données statistiques donnent « 20,6% de chrétiens contre 52,4% de musulmans »<sup>16</sup>. Ce caractère fort de l'Église se fonde sur « une communauté de fidèles relativement nombreuse et dynamique, et sur une infrastructure sociale, éducative et sanitaire dense et performante »<sup>17</sup>.

Les Églises d'Afrique sont souvent intervenues et continuent leurs interventions dans les structures de la société, à savoir les structures économiques, sociales, politiques et culturelles. Le champ d'action qui intéresse ce sujet est la politique. Mais de quelle politique s'agit-il en fait?

### **3-QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE?**

L'Église catholique justifie son droit et son devoir d'intervenir dans la politique, non seulement par sa conscience et sa responsabilité dans la construction d'une nation, mais aussi par sa conception de la politique. Alors se pose la question de ce qu'est la politique.

Jean-Claude Djéréké pense qu'« on peut distinguer quatre niveaux d'utilisation du mot " politique " »<sup>18</sup>. Au premier niveau, « la politique est perçue comme quelque chose que nous faisons tous »<sup>19</sup>. La politique est dans ce sens toute action que l'homme pose. Au deuxième niveau, la politique consiste « à influencer indirectement l'exercice du pouvoir social et

---

<sup>14</sup> Parti politique créé en 1947 par le Mogho Naaba.

<sup>15</sup> René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contre temps de l'histoire? », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), Editions Karthala, Paris, 1997, p. 222.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>18</sup> Jean-Claude DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 2001, p. 73.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

politique »<sup>20</sup>. Entre l'exercice du pouvoir et le politique, il y a un intermédiaire qui peut être un livre, une encyclique, une lettre pastorale. Au troisième niveau, la politique est « l'agir des groupes sociaux »<sup>21</sup> dont le but est d'influencer le pouvoir législatif. Au quatrième niveau, la politique est la conquête du pouvoir. Il s'agit d'une participation directe au Gouvernement de l'État.

L'axe central de ces différentes définitions de la politique est l'homme. Il est le sujet et l'objet de la politique. Toute la pensée de l'homme est la politique dans la mesure où chacune de ses décisions est un choix. Il peut choisir ou ne pas choisir. Même le fait de ne pas choisir est une politique.

On peut résumer ces quatre niveaux en disant que le concept " politique " a généralement deux sens, un sens plus large et un sens plus étroit.

Au sens large, la politique est la promotion de la vie sociale sous tous ses aspects sur la base d'une certaine conception de l'homme et de la société. Elle est l'affaire de tous, elle est « le potentiel des citoyens à travailler avec leurs institutions gouvernementales et leurs élus pour trouver des solutions aux problèmes de la société »<sup>22</sup>. Les problèmes sociaux sont aussi économiques, culturels, religieux, éducatifs, sanitaires, commerciaux, etc. On peut donc parler de politique économique, politique culturelle, politique religieuse, politique éducative, politique commerciale, politique sanitaire, etc.

Au sens plus restreint, la politique est la pratique des activités spécifiques telles que les partis politiques, le Gouvernement, l'Administration Publique. La définition de Veyne va dans le sens plus restreint : « Est politique, ce qui se rapporte à l'appareil d'État lui-même et, par voie de conséquence, à la perpétuation du groupe qui utilise l'appareil »<sup>23</sup>. Dans ce sens, Mélanie Beauvy définit la politique comme « l'affaire des hommes politiques et de quelques groupes de pression »<sup>24</sup>. Dans ce cas, la politique est synonyme d'exercice du pouvoir, de prise de décisions politiques.

La politique qui intéresse notre présente réflexion est celle au sens strict, une politique qui se rapporte à l'État, une politique comme gestion du pouvoir, comme activités des partis politiques, du Gouvernement et de l'Administration publique. Ici se pose la question des raisons qui motivent cette option. Pourquoi la politique comme gestion du pouvoir, et non pas

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> David MATHEWS, *Politique par les citoyens. Trouver une voie publique responsable*, Editions L'Harmattan, Paris, 2005, p. 6.

<sup>23</sup> P. VEYNE, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, éd. Le Seuil, Paris, 1976.

<sup>24</sup> David MATHEWS, *Politique par les citoyens. Trouver une voie publique responsable*, Editions L'Harmattan, Paris, 2005, p. 6.



la politique économique par exemple?

#### **4-POURQUOI LA POLITIQUE COMME GESTION DU POUVOIR?**

L'option pour la politique comme gestion du pouvoir est avant tout liée à la situation sociopolitique de nombreux pays africains. En effet, la situation sociopolitique des États africains est une situation de crise. A la question de savoir « de quoi y a-t-il donc crise »<sup>25</sup>, la plupart des écrits parlent de crise économique et politique. Certains mettent l'accent sur la crise économique et d'autres sur la crise politique. La réponse de Fabien Eboussi Boulaga me semble plus judicieuse : « la crise africaine est politique, prioritairement, sinon exclusivement et rien ne saurait l'occulter »<sup>26</sup>. La priorité politique s'explique idéalement par le fait que toute la crise a comme sujet et objet « l'homme ». Boulaga pense d'une part que, par rapport à l'homme, le politique est plus important que l'économique parce que « le politique concerne plus directement le sens de l'existence »<sup>27</sup>, et d'autre part que l'économique présuppose la politique. L'économie a un sens dans la mesure où elle s'inscrit dans une politique. La politique est donc une activité qui définit les voies et les moyens d'une œuvre collective.

L'option pour la politique comme gestion du pouvoir est aussi liée à la nécessité d'une politique commune pour mieux gérer les problèmes sociaux. Avec le développement rapide des moyens de communication sociale, on peut constater que tout problème lié à l'homme présente des dimensions internationales et le plus souvent mondiales. Ainsi, la question de l'engagement des chrétiens dans la politique ne se limite pas aux frontières d'un seul pays, elle sera l'objet de notre réflexion dans plusieurs pays d'Afrique. De nos jours, aucun Gouvernement d'un pays n'est en mesure de résoudre seul et d'une façon adéquate les grands problèmes qui se posent à lui. Les Gouvernements ou les États doivent se donner la main pour faire face aux problèmes qui se posent à l'un ou à l'autre d'entre eux.

Enfin, l'option de la politique comme gestion du pouvoir est aussi liée à l'identité de l'Afrique du point de vue politique. Il est temps à présent de voir de quelle Afrique il est question.

---

<sup>25</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Editions Karthala, Paris, 1993, p. 92.

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> *Ibidem*

## 5-QUELLE AFRIQUE?

Chronologiquement, le contexte africain à considérer dans cette réflexion est celui de l'Afrique après 1960, c'est-à-dire de l'Afrique indépendante considérée du point de vue politique et non économique, et dans ses relations avec les religions en particulier avec l'Église catholique. L'Afrique compte une multitude de cultures qui se distinguent par les religions et les langues.

Le continent africain compte 53 pays inégalement répartis sur 30 millions de km<sup>2</sup>. Elle a une population d'environ un milliard qui se partage entre trois grandes religions monothéistes à savoir la religion traditionnelle africaine, l'islam et le christianisme. L'Afrique compte « 300 millions de musulmans, 280 millions de chrétiens, 100 millions d'adeptes de la religion traditionnelle africaine et 50 millions d'adeptes des sectes »<sup>28</sup>. Sur le plan démographique, l'islam est la première religion du continent africain, mais elle ne l'est pas historiquement. La religion traditionnelle africaine est la première à se manifester sur le sol africain. Elle est présentée comme étant formée de l'ensemble des pratiques ancestrales caractérisées par l'adoration des idoles et des statues. Elle est la religion primitive des Africains. Elle est encore très vivante au Sud du Sahara et reste même majoritaire dans plusieurs pays. Elle est pratiquée aujourd'hui par près de 50% de la population togolaise et de celle du Bénin. Elle exerce encore de nos jours une grande influence sur les personnes. L'islam s'est imposé en Afrique à partir du VII<sup>e</sup> siècle, le christianisme au XIX<sup>e</sup> siècle. Démographiquement, on constate que le christianisme n'est pas la religion la plus importante du continent africain. Alors se pose la question: pourquoi l'étude de l'engagement politique des chrétiens et non pas celle de la religion traditionnelle ou de l'islam qui, d'ailleurs, est démographiquement la religion la plus importante du continent? Pourquoi le choix de l'Église catholique au lieu des Églises protestantes qui, dans ces dernières années, connaissent une grande croissance en Afrique?

En ce qui concerne les langues pratiquées, on en compte des centaines, voire des milliers en Afrique. L'identification des langues et des dialectes dépend des spécialistes. Le classement des langues par les linguistes se range en 16 familles<sup>29</sup>. En plus de ces langues maternelles, le français, l'anglais et le portugais restent les langues officielles dans la plupart des pays africains, anciennement administrés par la France, la Grande-Bretagne, la Belgique et le Portugal.

---

<sup>28</sup> Le Groupe Jeune Afrique, *L'Atlas de l'Afrique*, Les Editions du Jaguar, Paris, 2000, p. 54.

<sup>29</sup> Le Groupe Jeune Afrique, *L'Atlas de l'Afrique*, Les Editions du Jaguar, Paris, 2000, p. 56.

La réflexion se portera sur l’Afrique à la politique instable, sur l’Afrique dont le système politique des États vacille entre le multipartisme, le parti unique et la démocratie. Souvent critiquée pour son immobilisme politique, à cause de la vision royale de ses chefs d’État et pour la corruption flagrante qui mine la vie de ses dirigeants, la politique africaine bouge à son rythme. Le pas important que la majorité des pays africains a effectué dans ces vingt dernières années sur le plan politique est l’entrée timide dans l’ère démocratique. Les systèmes politiques, de parti unique et de communisme, cèdent lentement leur place au processus démocratique. La dictature, les régimes militaires et les coups d’État ont du mal à laisser la place à l’État de droit. Selon les recherches effectuées par Jean-Dominique Geslin, en 2009 « près d’un tiers des pays d’Afrique est encore dirigé par un chef d’État issu de l’armée ou d’une rébellion »<sup>30</sup>. De juillet à décembre 2009, le continent a connu huit coups d’État: Côte d’Ivoire (Décembre 1999), Centrafrique (mars 2003), Guinée Bissau (septembre 2003 et mars 2009), Mauritanie (août 2005 et août 2008), Guinée (décembre 2008), Madagascar (mars 2009). Le rempart des nouvelles Constitutions de la République reste extrêmement fragile. De nouveaux foyers de crise se sont déclarés. L’émergence de rebelles en Côte d’Ivoire et au Tchad est un exemple. Mais certains anciens foyers de crise ont connu une évolution positive. Dans la région des Grands Lacs, deux armées en lutte depuis dix ans, le Rwanda et la République Démocratique du Congo, ont réussi à mener une opération conjointe contre le Général dissident Laurent Nkunda. Cette opération militaire a conduit à l’arrestation de ce dernier au Rwanda, le 22 janvier 2009.

Sur le plan international, les Africains ont salué l’avènement de l’Union Africaine (UA) à la place de l’Organisation de l’Unité Africaine (OUA) créée le 25 mai 1963 à Addis-Abeba (Éthiopie).

La réflexion se concentrera sur les pays francophones d’Afrique de l’Ouest: Bénin, Burkina Faso, Côte d’Ivoire, Guinée, Mauritanie, Mali, Niger, Sénégal, Togo. La première raison qui explique ce choix, c’est que ces pays ont la même langue officielle, le français. Ces pays sont historiquement liés à la France par le biais de la colonisation. Par conséquent, leur histoire politique est tributaire de celle de la France. Ils constituaient même, dans le temps, les pays de l’AOF (Afrique Occidentale Française). La deuxième raison est géographique. La côte occidentale de l’Afrique occupée par ces pays s’appelle « golfe de Guinée ». La troisième raison est religieuse. Il y a eu une excellente collaboration entre les premiers missionnaires qui ont évangélisé le golfe de Guinée. En 1968, Karl MÜLLER écrivait : « Il est intéressant

<sup>30</sup> Jean-Dominique GESLIN, « Armée. Le pouvoir au bout du fusil », in *Jeune Afrique*, Hors série n° 21, L’Etat en Afrique 2009, p. 30.

de noter ici les excellentes relations qui existaient entre les missionnaires du Togo et ceux des pays voisins »<sup>31</sup>. Les premiers contacts avec le christianisme dans cette partie de l'Afrique sont l'œuvre des Jésuites, des Capucins, des Dominicains, des Jacobins, des Augustins. Ils ont travaillé ensemble dans le respect des uns et des autres. Cette excellente collaboration dont parle MÜLLER n'a pas comme seule raison le Christ. Le soutien moral n'est pas à ignorer. Ils partagent leurs joies et leurs souffrances, ils se communiquent leurs expériences. Cette collaboration est soutenue aussi par des raisons pastorales. Dans les premières années qui ont suivi l'abolition de l'esclavage, il y a eu des chapelles à Agoué (localité béninoise située à la frontière Togo-Bénin) et à Ouidah (ville béninoise), mais il n'y avait pas de prêtre. Ces chapelles étaient desservies par des prêtres qui venaient de la Côte d'Ivoire. A partir du moment où il y avait un prêtre qui résidait à Agoué, il s'occupait aussi des chrétiens de la côte togolaise. Les missionnaires des Missions Africaines de Lyon, qui s'occupaient du Vicariat apostolique du Dahomey depuis 1860, ont fondé une Mission durable à Agoué en 1871. Ce qui leur a permis de visiter Aneho et Lomé, qui sont aujourd'hui les grandes villes du Togo. La fondation de la colonie allemande du Togo en 1884 n'a pas apporté de changement sur le plan ecclésiastique. Il faudra attendre le 22 février 1892, date où la Congrégation de la propagande a érigé le Togo en Préfecture apostolique, pour parler de la vie ecclésiastique au Togo.

## **6-POURQUOI DE 1990 À 2005 ?**

Les interventions de l'Église catholique dans la vie politique des pays africains remontent au temps de l'indépendance nationale. Alors on se demande pourquoi limiter la question de l'engagement politique des chrétiens sur la période allant de 1990 à 2005.

La première raison est liée au contexte sociopolitique africain. A partir de 1989, le contexte est marqué par plusieurs événements politiques importants: les manifestations, les grèves et les revendications populaires aux buts politiques, les Assises Nationales, les modes de transitions démocratiques, la multiplication des élections, la révision des Constitutions de la République, bref par le désir de changement politique. Ces événements sont à l'origine d'une pluralité de littérature dont les lettres pastorales des évêques africains.

La deuxième raison est le nombre important de lettres pastorales des évêques d'Afrique.

---

<sup>31</sup> MÜLLER Karl, SVD, *Histoire de l'Église catholique au Togo, traduit de l'allemand et adapté par Georges Athanasiadès*, Editions Librairie Bon Pasteur, Lomé, 1968, p. 64.

Ces lettres sont particulièrement importantes, c'est pourquoi elles constituent la source même de ce sujet. Nous nous intéresserons avant tout aux interventions de caractère proprement politique des évêques, qui forment un ensemble de documents bien délimité. Ce sont des lettres écrites à différentes occasions, à des intervalles irréguliers, et qui présentent différentes caractéristiques qui exigent des explications.

Les lettres pastorales des évêques d'Afrique constituent non seulement les signes visibles des interventions de l'Église dans la vie politique de ces pays, mais aussi l'expression de sa pensée dans ses rapports avec la politique et les États. D'où l'hypothèse d'une proposition d'un système politique à la nation. Les évêques n'ont-ils pas l'intention d'imposer une forme de société à leurs nations? L'analyse des lettres nous aidera à vérifier cette hypothèse.

La troisième raison est l'urgence de la question de l'engagement politique des chrétiens dans les documents de l'Église. Née en terme de droit, la question a évolué, accompagnée de la conscience du devoir, pour devenir une urgence dans les années quatre-vingt-dix par rapport aux nombreux défis du processus démocratique. Comment les chrétiens sont-ils invités à se comporter au milieu de ces événements, voilà la question urgente pour l'Église. Comment peut-on définir les chemins, mais aussi les limites, de leur engagement?

## 7-QU'EST-CE QUE L'ENGAGEMENT?

Le concept « engagement » dans le contexte ecclésial a le sens de « participation ». L'engagement des chrétiens est toujours une participation, par rapport à la vie de l'Église et par rapport à la vie sociale. L'Église catholique est consciente de son double rôle dans la société. Elle affiche cette conscience depuis fort longtemps. En effet, dans l'encyclique *Rerum novarum*, le pape Léon XIII affirme :

*« Qu'on ne pense pas que l'Église se laisse tellement absorber par le soin des âmes, qu'elle néglige ce qui se rapporte à la vie terrestre et mortelle. Pour ce qui est en particulier de la classe des travailleurs, elle veut les arracher à la misère et leurs procurer un sort meilleur, et elle fait tous ses efforts pour obtenir ce résultat »<sup>32</sup>.*

Les deux rôles essentiels de l'Église catholique dans la société sont le soin des âmes et la promotion sociale. Le soin des âmes, mission propre de l'Église, est une mission de l'ordre religieux. La promotion sociale ne rentre pas directement dans la compétence de l'Église

---

<sup>32</sup> LEON XIII, "Rerum novarum", n° 23/1, 15 mai 1891, in *Le discours social de l'Église catholique, de Léon XIII à Jean-Paul II*, (dir. Denis MAUGENEST), Ed. Centurion, Paris, 1985.

catholique, elle est plutôt de la compétence des dirigeants politiques. Mais l'Église peut apporter sa contribution à cet avenir. Son rôle au cœur de la promotion sociale est une participation. Elle participe à la promotion du bien commun dont la compétence revient en premier à la communauté politique. L'engagement des chrétiens dans les réalités temporelles est une participation à la fois à la mission universelle de l'Église et à la promotion du bien commun qui est mission de l'État.

## **II-L'ETAT DE LA QUESTION**

« Comment s'engager? ». C'est la question de fond à laquelle ce texte veut répondre.

Pour essayer de trouver les voies et moyens de l'engagement politique des chrétiens en Afrique, il est nécessaire de répondre à un certain nombre de questions.

La première question est de savoir dans quel contexte politique les chrétiens sont appelés à s'engager.

Le contexte sociopolitique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest dans les années quatre-vingt-dix est complexe. Dans presque tous les pays, le processus démocratique est engagé. Dans certains comme le Bénin, la transition démocratique est achevée, le pays a réussi son alternance au sommet de l'État, les institutions démocratiques sont en bonne voie, mais ces critères suffisent-ils pour parler de démocratie? Alors que dans d'autres pays comme le Togo où la transition est bloquée, comme le Burkina Faso avec une transition inachevée, il est aussi question de démocratie. Quelle forme de démocratie peut naître dans ces pays africains? S'agit-il d'une démocratie ambiguë comme le pense Robert Polard? S'agit-il d'une simple ouverture au pluralisme politique, comme le pensent certains chefs d'État africains tels que Mathieu Kérékou au Bénin, et Blaise Compaoré au Burkina Faso? Le type de démocratie, ses caractéristiques et ses défis doivent être définis. Bref, quelle démocratie africaine les Églises d'Afrique ont-elles à soutenir?

Jean-Claude Djéréké introduit sa réflexion sur le contexte politique africain par une question: « qu'est-ce que les indépendances et la démocratie ont apporté aux populations africaines? »<sup>33</sup>. Cet auteur a interrogé deux événements politiques: l'indépendance, qui a permis aux Africains de prendre en main la vie politique de leur pays, et la démocratie, un système politique en cours dans ces mêmes pays. Aujourd'hui, la situation sociopolitique du

---

<sup>33</sup> Jean-Claude DJEREKE, *L'engagement politique du clergé en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 2001, p. 27.

continent ressemble à une tragédie. Djéréké pense que « ce ne sont pas les maux qui minent le continent et que nous connaissons tous: corruption, détournement des richesses du pays et des aides extérieures par ceux qui sont censés servir le peuple, guerres fratricides ayant pour conséquence la mort prématurée d'hommes, de femmes et d'enfants sur le continent »<sup>34</sup> qui constituent la tragédie de l'Afrique, mais « le désespoir »<sup>35</sup>.

La corruption et le détournement des richesses du pays ne sont pas les seules causes qui empêchent le développement du continent. Robert Pollard<sup>36</sup> parle de démocratie ambiguë en Afrique. Qu'est-ce qu'il entend par ambiguïté? N'est-ce pas le comportement des pays occidentaux et des bailleurs de fonds qui proposent la démocratie aux Africains? Ce comportement ambiguë n'empêche-t-il pas aussi la stabilité du système politique?

Pour faire face aux problèmes, il faudrait trouver d'abord un système politique stable, ce que les dirigeants africains n'ont pas su faire. L'analyse des situations, qui sera réalisée dans ce travail, prendra en compte les dynamiques politiques dont les logiques sont inscrites dans l'évolution historique de la politique du continent africain.

Le nouveau contexte politique, dans lequel les chrétiens africains sont appelés à s'engager, c'est sans aucun doute la démocratie. En s'appuyant sur le principe que la démocratie est une réalité dynamique, on peut dire que sa définition dépend des contextes et de la conception de ceux qui en font usage. Chaque acteur politique peut avoir son idée de démocratie. Si tel est le cas, pourquoi alors critiquer les chefs d'État africains qui définissent la démocratie comme une simple ouverture politique, ou bien qui pensent que la meilleure démocratie est celle pratiquée dans un parti unique? En la définissant comme gestion du pouvoir par le peuple, le fait qu'elle soit imposée par un pays comme la France à un autre pays comme le Togo n'est-il pas une violation de son sens? Est-il normal que ce soit le chef de l'État, seul ou avec le petit groupe de personnes qui l'entoure, qui définisse le type de démocratie à laquelle son peuple doit être soumis?

Le processus de démocratisation en cours dans presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest a pour objectif non seulement de mettre fin au système politique de parti unique, mais aussi d'en finir avec ses problèmes. Comment peut-on résoudre les problèmes du processus démocratique africain sans chercher ses racines? Penser que le vrai problème des Africains est le désespoir n'est-il pas aller à la racine des défis à relever?

Comi Toulabor pense de son côté que les Africains sont atteints par « un désenchantement

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> « La démocratie ambiguë », in *Année africaine 1992-1993*, CEAN, pp. 17-58.

et un découragement général »<sup>37</sup>. Ces quelques racines morales montrent que les défis à relever ne sont pas seulement structurels, mais aussi personnels. L'homme est profondément atteint dans son être, dans sa dignité. Ces défis structurels et personnels n'interpellent-ils pas les chrétiens à mener des actions, non seulement sur le plan moral et évangélique, mais aussi et surtout sur le terrain? Leur implication directe dans les structures étatiques ne constitue-t-elle pas la meilleure participation politique du moment?

Les interventions fréquentes des Églises d'Afrique dans la politique de leur pays sont aussi l'une des raisons qui justifient le choix de ce sujet. Sous quelles formes interviennent-elles? Telle est la deuxième question qui oriente notre réflexion.

La littérature produite sur les différents événements du processus démocratique en Afrique parle très peu des interventions des Églises d'Afrique en politique. La Conférence Nationale est l'événement politique majeur qui a permis d'en parler, mais les écrits n'ont pas fait de l'engagement politique des Églises d'Afrique un phénomène extraordinaire. Florence Boillot<sup>38</sup> a saisi l'occasion des Conférences Nationales pour mettre en évidence les formes d'intervention de ces Églises dans le processus démocratique. Elle a parlé des lettres pastorales et des responsabilités politiques, mais n'a pas évoqué les formes d'engagement politique des fidèles laïcs. Le philosophe et théologien Fabien Eboussi Boulaga<sup>39</sup>, qui a largement relaté les Conférences Nationales en Afrique noire, n'a pas évoqué, lui non plus, d'autres formes d'engagement politique de l'Église. Les discours politiques des évêques d'Afrique ne s'y arrêtent pas, mais ils insistent sur l'appel des chrétiens à l'engagement.

L'hypothèse qu'en matière politique les chrétiens des Églises d'Afrique ne s'engagent presque pas reste à vérifier. Peut-être que leurs engagements sont d'un autre ordre. S'agit-il d'un refus, d'ignorance, de manque d'intérêt, de moyens ou de formation? Il y a lieu de s'interroger sur le type de formation que l'Église catholique donne aux chrétiens en matière politique. Animés de bonne volonté, il est possible que les chrétiens ne sachent pas comment s'engager. Mais, les évêques sont-ils clairs et précis dans leurs discours politiques? Quelles formes d'engagement ont-ils proposées aux chrétiens?

Le grand souci que les fidèles peuvent rencontrer est celui de leur formation à la dimension politique. L'Église catholique a toujours souhaité que ses opérateurs pastoraux soient formés. Elle confie cette charge à ses pasteurs, à savoir les évêques et les prêtres. Ces derniers sont-ils

---

<sup>37</sup> Cité par Jean-Claude DJEREKE, op. cit., p. 28.

<sup>38</sup> « L'Église catholique face aux processus de changement politique du début des années quatre-vingt-dix », in *Année africaine 1992-1993*, CEAN et CREPAO, pp. 115-144.

<sup>39</sup> *Les Conférences nationales en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 1993.



prêts à assurer cette charge? Sont-ils suffisamment formés pour être formateurs? La formation des fidèles est étroitement liée à la compétence de leurs formateurs. La question de la formation des pasteurs à la dimension politique se pose. L'Église donne-t-elle une formation sociale et politique à ses prêtres? Quelle est la place qu'occupent les dimensions sociale et politique, dans la formation au séminaire et dans les instituts catholiques africains? L'Église souhaite que la formation des fidèles soit assurée par ses pasteurs, mais les laïcs aussi sont tout à fait capables d'assurer cette formation. Il y a des laïcs qui maîtrisent bien la dimension politique, mais peut-être qu'il leur manque la dimension théologique pour créer un équilibre. Alors se pose la question de la formation théologique des laïcs. Ce sont des pistes de réflexion qui peuvent apporter un soutien à cette thèse.

Les occasions et les formes d'engagement politique ne sont pas les seuls arguments qui nous préoccupent dans les discours des évêques d'Afrique. Les questions sociales qui ont donné lieu à ces discours nous interpellent aussi. Dans les années quatre-vingt-dix, la principale question sociale autour de laquelle s'articule les discours, c'est la démocratie. Les évêques d'Afrique ont aussi leur conception de la réalité démocratique. Dans les définitions qu'ils donnent, ils mettent l'accent sur certaines valeurs telles que le droit à la vie, la famille et le mariage, le refus de l'avortement, la dignité humaine, la liberté d'expression, la liberté religieuse, la paix et la justice. S'agit-il de ce qu'il faut pour les Africains? La conception de la paix et de la justice, de la liberté, du droit et du devoir, de la famille et du mariage, de la participation, du dialogue et de la collaboration, que les évêques présentent dans leurs discours est-elle compatible avec celle que le peuple africain souhaite et avec les valeurs culturelles du continent?

Le principal but de cet engagement est de participer à la promotion du bien commun qui est la politique africaine. Dans sa pensée, quels rapports l'Église établit-elle entre la politique et le bien commun? Les autres acteurs politiques à savoir les autres confessions religieuses et les autorités politiques des pays africains ont-elles aussi cette même conception? Les religions sont-elles conscientes que leur participation à la politique est nécessaire pour le développement du pays?

Dans presque toutes les lettres pastorales, les évêques d'Afrique appellent les chrétiens à s'engager dans la politique. Pourquoi cette insistance? Pensent-ils que, sans leurs interventions, les problèmes politiques de leurs pays ne trouveront pas de solution? Quelle est l'intention réelle des Églises d'Afrique?

La question de l'engagement politique des chrétiens exige quelques connaissances sur les

relations entre l'Église catholique et l'État et entre l'Église catholique et les autres confessions religieuses dans une nation donnée. Ces connaissances peuvent permettre aux chrétiens de savoir à quel titre ils doivent intervenir. L'hypothèse de la légitimation des actions politiques des chrétiens trouve sa place dans cette réflexion. Les interventions des chrétiens nécessitent une légitimation de l'Église et/ou de l'État. N'y a-t-il pas des limites que les chrétiens ne doivent pas dépasser dans leurs interventions? Ici, l'aspect juridique et canonique de l'engagement politique des chrétiens a son importance. Les documents à mettre en valeur sont le Code de droit canonique et les Constitutions de la République des pays africains.

La présente réflexion se situe dans la ligne de la pensée du pape Jean XXIII qui dit :

*« Aujourd'hui, plus que jamais, il est nécessaire tout à la fois que cet enseignement soit connu et approfondi, et qu'il soit mis en pratique selon les formes et les méthodes que permettent ou exigent les circonstances de temps et de lieu. Rude mais noble tâche à laquelle Nous convions tous Nos frères et fils du monde entier et, avec eux, tout homme de bonne volonté »<sup>40</sup>.*

L'Église insiste sur la diffusion de son enseignement social et sur sa mise en pratique. Les formes et les méthodes sont à inventer. Cette tâche revient aux chrétiens dans les pays africains. Ont-ils le potentiel nécessaire pour le faire? Ont-ils le droit et la liberté de le faire?

En dehors de l'engagement individuel qui n'engage que la responsabilité du chrétien, les chrétiens ne peuvent-ils pas utiliser d'autres formes d'engagement telles que les partis politiques ou les syndicats ou les associations par exemple? Mais l'Église permet-elle aux fidèles laïcs de fonder de telles associations? Comment les chrétiens peuvent-ils s'engager tout en restant unis à leur Église, c'est la troisième question qui donne un sens à notre sujet.

Le principe fondamental de l'agir du chrétien au nom de l'Église dans le domaine temporel est le respect de ses principes et de ses directives en la matière. Le pape Jean XXIII<sup>41</sup> n'a pas oublié de rappeler ce principe fondamental au moment où il suggérait la méthode pratique pour traduire dans la réalité les principes et les directives de l'enseignement social de l'Église.

A la lumière de ce principe, la compétence de définir les méthodes de la mise en pratique de l'enseignement social de l'Église revient à sa hiérarchie. Les fidèles laïcs ont l'obligation de se conformer aux ordres de sa hiérarchie. Ici se pose la question de la liberté d'action des fidèles laïcs, pas seulement dans l'Église, mais aussi à l'extérieur de l'Église. Les Fidèles laïcs sont-ils vraiment libres de mener des actions politiques? La connaissance des principes et

---

<sup>40</sup> Jean XXIII, « Mater et magistra », n° 221, in *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, (Dir. Denis MAUGENEST), op. cit.

<sup>41</sup> *Ibidem*, n° 239.

directives de l'Église catholique, concernant les rapports des chrétiens à la politique, est nécessaire pour l'engagement des chrétiens.

La mise en application des principes et directives de l'Église a bien sûr ses limites. Dans la suite de sa lettre, le pape Jean XXIII, lui-même, indique deux limites. La première est la divergence de points de vue entre les catholiques eux-mêmes. Serait-ce le cas dans le contexte ecclésial africain ? La deuxième est de se retrouver sur un terrain commun avec des citoyens qui ont une vision différente. Les catholiques peuvent-ils intervenir dans la politique sans prendre en compte les actions de l'État, des hommes engagés en politique, des autres religions ou communautés chrétiennes ? Les principales références pour gérer ces relations aujourd'hui, ce sont les principes ecclésiaux contenus dans les documents officiels, notamment ceux qui concernent les relations avec les chrétiens non-catholiques et avec les non-chrétiens.

## 1-LES DOCUMENTS <sup>42</sup>

Certes, d'autres ont déjà commencé ce travail d'application des principes de l'enseignement social de l'Église dans les réalités temporelles du continent africain. Il ne s'agit pas de reprendre ce qui a été déjà fait, mais d'en prendre connaissance, et à partir de là de voir les orientations à prendre pour continuer. Et puisque toute personne a le droit de mener une réflexion et porter un jugement sur les rapports entre l'Église et la politique, les documents du présent travail ne seront pas seulement issus du monde ecclésial, mais aussi des écrits des auteurs non ecclésiaux.

Dans sa lettre encyclique sur le travail, le pape Jean-Paul II nous rappelle:

*« Durant les années écoulées depuis la publication de l'encyclique Rerum novarum, la question sociale n'a pas cessé d'occuper l'attention de l'Église. Nous en avons le témoignage dans les nombreux documents du Magistère, qu'ils émanent des Souverains Pontifes ou du Concile Vatican II ; nous en avons le témoignage dans les documents des divers évêchés ; nous en avons le témoignage dans l'activité des différents centres de pensée et d'initiatives apostoliques concrètes, tant au niveau international qu'au niveau des Églises locales »<sup>43</sup>.*

La présente recherche souhaite se concentrer essentiellement sur les trois groupes de documents dont le pape Jean-Paul II a parlé dans son encyclique. Il s'agit des documents du

---

<sup>42</sup> La plupart des documents de l'enseignement social de l'Église seront pris dans *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, (Dir. Denis MAUGENEST), Editions Centurion, Paris, 1985; ou Editions Bayard, Montrouge, 2009.

<sup>43</sup> Lettre encyclique de Jean-Paul II, *Le travail humain*, Les Editions Cana et les Editions du Cerf, Paris, 1981.

Magistère, des documents des divers épiscopats en particulier ceux des pays d'Afrique, des écrits des fidèles laïcs concernant la vie des Églises d'Afrique et des écrits des auteurs profanes sur la politique et la religion en Afrique.

Le document principal de référence sera *Gaudium et spes*<sup>44</sup> et ceci pour trois raisons.

La première raison, c'est parce qu'il est le document de l'Église qui semble avoir le mieux rassemblé ces différentes questions. *Gaudium et spes*, « reste comme une charte majeure de la relation de la foi à la vie, de la relation de l'Église au monde et aux divers secteurs de la vie sociale, et de la relation du chrétien à ses frères non-chrétiens ou non-croyants »<sup>45</sup>.

La deuxième, c'est qu'il s'agit d'un enseignement de tout l'épiscopat de l'Église catholique, alors que l'enseignement d'un pape ou d'un évêque ou d'une Conférence épiscopale n'a pas ce caractère universel.

Une troisième raison vient du fait que les documents de l'enseignement social de l'Église, écrits après *Gaudium et spes*, sont d'une manière ou d'une autre, la suite de cette réflexion, l'approfondissement des principales questions déjà abordées; par exemple, l'encyclique *Populorum progressio* du pape Paul VI est le développement du n° 6 de *Gaudium et spes* sur les « Changements de l'ordre social ». Plusieurs documents de l'enseignement social, de la période qui suit la deuxième guerre mondiale, sont une mise à jour des réflexions précédentes.

Après la deuxième guerre mondiale, « la question sociale » n'est plus seulement un problème occidental, mais elle est devenue une réalité internationale et touche tous les pays y compris ceux du Tiers Monde. L'Église catholique est donc appelée à l'aggiornamento de sa réflexion et de son action pastorale dans le domaine social. C'est ainsi que se pose la question de l'orientation prise et des diverses actions des chrétiens catholiques africains dans la politique de leur nation.

## 2-L'APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

Les domaines d'application méthodologique sont de deux ordres: la méthode d'exploitation des documents et la méthode d'application des principes de l'Église à la politique africaine.

La réflexion est à la fois politique, juridique et éthique. Elle est essentiellement éthique, mais elle doit s'ouvrir à la politique et au droit. L'éthique l'emporte sur les deux autres

---

<sup>44</sup> Ce document et tous les autres du Concile Vatican II seront pris dans *Concile oecuménique Vatican II. Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Editions du Centurion, Paris, 1967.

<sup>45</sup> Jean-Yves CALVEZ, « Présentation de *Gaudium et spes* », in *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, (Dir. Denis MAUGENEST), op. cit., p. 371.

caractères, compte tenu de la méthode dominante qui est celle de la théologie pratique et aussi de son objectif qui est pastoral.

La méthode d'exploitation des documents est essentiellement de la théologie pratique, mais elle s'appuiera sur plusieurs autres méthodes telles que la méthode empirique, analytique, comparative et la méthode juridique. Le choix de la méthode de théologie pratique est lié aux documents sources du sujet et au but de la réflexion, celui de proposer des orientations et des modes d'action des chrétiens dans la vie politique de leur nation.

L'utilité pastorale de cette réflexion m'a obligé à faire des enquêtes sur le terrain au Togo. J'ai formulé des questionnaires que j'ai envoyés au Ministère des Droits de l'Homme, de la Démocratie et Réconciliation, à la Commission Nationale des Droits de l'Homme. L'axe central des questions repose sur les relations entre l'Église et la politique. Les questions vont tous dans le même sens: qu'est-ce que les chrétiens peuvent donner comme contribution pour la stabilité politique dans leur pays? J'ai rencontré quelques séminaristes pour m'informer sur les possibilités que le Séminaire leur donne pour avoir des contacts avec la politique de leur pays, pour lire les journaux, écouter la radio et regarder la télévision. Les chrétiens des paroisses aussi ont reçu l'occasion d'étudier et de répondre à une série de questions concernant en particulier les lettres pastorales des évêques. Les rencontres individuelles, que j'ai pu avoir personnellement avec certaines autorités politiques du pays, m'ont vraiment aidé dans la construction de cette réflexion.

Les chrétiens sont appelés à faire en sorte que l'enseignement social de l'Église soit accueilli dans la société et, en l'occurrence, dans le monde politique avec respect. Il est souhaitable que l'Évangile s'incarne ainsi dans la politique africaine.

Les discours et les déclarations des chefs d'État, les messages des évêques à la nation, les actions de la société civile, ont leur portée doctrinale et une justification historique; ils sont déterminés par des situations et des problèmes dans le temps et dans l'espace. La méthode analytique servira à faire ressortir des textes, des discours et des déclarations, les principes éthiques et politiques qui soutiennent les actions des différents acteurs de la vie politique d'une nation. L'analyse des textes, des discours et des déclarations sera à la fois chronologique et transversale. Ceci permettra de reconstruire les événements et d'en saisir les causes.

La méthode empirique aidera à ouvrir la problématique à d'autres champs tels que la politique et le droit. Elle permettra aussi de relier les événements et leurs causes, et enfin elle justifiera le but de la réflexion.

La grande variété dans la vie politique des différents pays africains oblige à faire appel à la méthode comparative pour mieux présenter, dans son ensemble, les progrès et aussi les défis de la vie politique des pays concernés.

Les principes et les directives de l'Église catholique concernant les rapports des chrétiens à la vie politique peuvent-ils s'appliquer dans le contexte africain ? Certains facteurs qui font la richesse du contexte culturel africain tels que la conception de la vie, la vie après la mort, la solidarité, la fraternité, l'accueil, pour ne citer que ceux là, que nous retrouvons facilement dans l'Évangile, peuvent-ils permettre une réponse positive? La source de l'enseignement social de l'Église étant l'Évangile, ce dernier constitue le terrain sur lequel l'Église avec ses valeurs sociales et la politique africaine peuvent s'accorder. Ce qui reste comme préoccupation dans cette rencontre peut s'exprimer en ces mots: comment défendre les valeurs et principes sociaux chrétiens dans la politique africaine? Se pose alors la question de la méthode. Quelle méthode les chrétiens sont-ils invités à utiliser pour imprégner la politique africaine des valeurs évangéliques?

La méthode à appliquer par les chrétiens n'est autre que celle qui est proposée par le pape Jean XXIII quand il dit :

*« Pour mettre en pratique les principes sociaux, on passe, en général, par trois étapes : l'étude de la situation concrète ; l'examen sérieux de celle-ci à la lumière des principes; enfin la détermination de ce qui peut ou doit être fait pour les appliquer suivant les circonstances de temps et de lieu. Ces trois étapes sont couramment exprimées en ces trois termes : voir, juger, agir »<sup>46</sup>.*

C'est la méthode officielle de l'Action catholique (JEC, JOC, JAC, etc). Elle est à trois temps : relever les problèmes concrets posés dans une situation donnée, analyser les problèmes à la lumière des principes et directives de l'Église en matière sociale, proposer des orientations d'action adaptées pour faire face aux problèmes. C'est une méthode pratique que le pape Jean XXIII recommandait surtout aux jeunes dans les actions sociales. Pour le pape, la seule connaissance des principes et directives de l'Église est insuffisante, il faudrait les mettre en pratique. Pour ce faire, il faudrait donner des orientations aux chrétiens pour qu'ils puissent traduire dans la réalité les théories de l'enseignement social de l'Église.

---

<sup>46</sup> Jean XXIII, *Mater et magistra*, n° 236.

### 3-LE PLAN

La présente réflexion se propose de répondre à trois questions principales : de quel contexte politique s'agit-il? L'Afrique peut-elle s'accommoder de la démocratie? Comment les chrétiens peuvent-ils s'engager? Ces trois questions sont formulées selon la méthode de l'Action catholique « Voir, Juger, Agir ». Il s'agit d'observer attentivement la situation politique, de donner son jugement à la lumière de l'Évangile et des principes sociaux chrétiens, et de dire les actions que les chrétiens peuvent mener en tenant compte de tous les facteurs extérieurs à l'Église.

Sur la base de ces trois questions, la réflexion se développera en trois parties.

A travers les interventions des Conférences épiscopales, on peut comprendre que les Églises d'Afrique ont une certaine conscience de la façon dont les États gèrent leurs activités. Leurs critiques et leurs dénonciations ne sont pas dirigées contre la constitution de la « machine État »<sup>47</sup>, mais contre son fonctionnement, c'est-à-dire la façon de gouverner le pays. Cette façon de gouverner des États africains fera l'objet de réflexion dans la première partie de ce travail. Elle portera sur l'évolution du contexte politique des pays africains. Il s'agit de mettre en lumière les grandes étapes de la politique depuis l'accession à l'indépendance nationale jusqu'à nos jours. Les caractéristiques des différents systèmes politiques seront évoquées, les crises et les modes de passage d'un système à l'autre feront l'objet de réflexion dans cette première partie. Cette première partie se propose d'exposer les défis de la situation politique des pays d'Afrique concernés. Face à un contexte aussi complexe, les réactions sont différentes. Comment les populations africaines réagissent-elles par rapport aux défis qui naissent du processus de la construction nationale?

La deuxième partie portera sur les questions suscitées par les défis. Elles sont de trois ordres.

Une première question, liée au contexte politique, est l'accommodation de l'Afrique à la démocratie. Après quelques années du processus démocratique, que dire de la vie démocratique en Afrique? Peut-on parler de démocratie en Afrique? L'Afrique peut-elle s'accommoder de la démocratie?

Les deux autres questions sont liées aux interventions politiques des Églises d'Afrique.

Comment les Églises d'Afrique ont-elles réagi depuis le début de ce processus démocratique? Nous nous proposons d'étudier les occasions, les formes d'engagement

---

<sup>47</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Aux Fils du Cher Pays*, Lomé, 1967.

politique et les principaux thèmes des lettres pastorales des évêques d'Afrique.

Les réactions des Églises par rapport à la politique ont surpris certains citoyens et même des fidèles laïcs. Ils se posent la question de savoir si l'Église a le droit de faire de la politique. La liberté et le droit d'engagement politique de l'Église feront l'objet de réflexion dans cette deuxième partie.

Considérant la politique comme bien commun, sa promotion n'est pas seulement la tâche de l'État. Les autres acteurs politiques, notamment les actions et la responsabilité des différentes religions, seront mises en valeur. L'activité principale de l'État est la politique et celle des religions est le salut des âmes. Le point de rencontre de ces deux types d'activité est la promotion du bien commun. De quelle manière les religions et l'État peuvent-ils promouvoir le bien commun de la société?

Le processus démocratique en cours dans les pays africains a connu des avancées sur certains points telles que la mise en place des structures permettant l'affirmation d'un État de droit et la participation de la société civile à la vie politique. Mais ces structures sont défailtantes surtout au niveau de leur fonctionnement. Le processus démocratique a besoin d'être consolidé. Comment les chrétiens peuvent-ils contribuer à la consolidation de ce processus en cours dans les pays africains depuis quelques années? Comment peuvent-ils s'engager? C'est la question qui fera l'objet de réflexion dans la troisième partie.

Les facteurs qui déterminent le contexte africain à prendre en compte, ne sont pas seulement politiques. Les cultures des peuples et les ethnies sont également des facteurs déterminants du contexte qui orientera notre réflexion. Les analyses et les propositions de solutions venant des milieux non ecclésiaux constituent un grand support au développement de ce sujet.

A partir des réactions déjà enregistrées des Églises d'Afrique, de leurs potentiels permettant leur engagement politique, des différentes propositions pour consolider la démocratie des pays africains, quelles orientations peut-on proposer pour un meilleur engagement des chrétiens dans la vie politique de leur nation? Quelles sont les formes d'engagement politique que les chrétiens peuvent mettre en valeur aujourd'hui en Afrique?

En s'appuyant sur les défis politiques, sur les solutions proposées par différents acteurs, intellectuels et organismes, et en tenant compte de l'enseignement social de l'Église, quelques orientations seront proposées pour permettre une participation fructueuse des chrétiens catholiques à la vie politique de leur nation.



**PREMIERE PARTIE**

**LES SYSTEMES POLITIQUES ET LES**

**DEFIS DE LA VIE DEMOCRATIQUE**

# INTRODUCTION

Après l'indépendance nationale, les États africains ont la lourde tâche de former et de construire leur nation. Cette construction est jalonnée de plusieurs problèmes répartis sur plusieurs plans. Au fil des années, les problèmes se sont accumulés pour atteindre leur sommet vers la fin des années quatre-vingts où on assiste à la grande crise du système politique du parti unique et à la nécessité du choix d'un autre système politique capable de résoudre ces problèmes. Dans ce sens, quelques États africains ont organisé des assises nationales notamment la Conférence Nationale, lieux de dialogue et de proposition de solutions aux problèmes accumulés depuis des décennies. Ces assises nationales constituent l'un des modes de transition démocratique qui est le passage des systèmes politiques du parti unique à la démocratie. Ici se pose la question des modes de transition démocratique et des moyens de construction de la démocratie.

Les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont connu différents modes de transition démocratique: les assises nationales, les coups d'État, les révisions des textes de loi, les élections anticipées. Ils ont aussi mis en place des moyens de construction de la démocratie: les Gouvernements de transition, la loi fondamentale, les structures électorales, les partis politiques. Ces différents moyens et modes de transition démocratiques sont devenus l'objet de réflexion de plusieurs ouvrages dont les thèmes les plus fréquents sont les transitions démocratiques, les Conférences Nationales et les élections.

En s'appuyant sur ces réflexions, cette première partie montrera l'évolution politique des pays africains caractérisée essentiellement par deux grands systèmes politiques: le parti unique et la démocratie. Cette évolution avec ses principaux problèmes et les réactions des différents acteurs politiques feront l'objet de réflexion dans cette première partie. La stabilité politique est le grand souci des États africains. La crise des institutions sociopolitiques est à l'origine des manifestations populaires, de la transition et du processus démocratique en cours.

La méthode d'approche sera analytique et comparative. Cette première partie est de caractère historique et la méthode qui convient est celle historique. Elle permet de remonter quelques années en arrière pour réussir à construire un cadre sociopolitique sur lequel peuvent se formuler les orientations et les modes d'action des chrétiens. Elle permet également de formuler des hypothèses qui orientent tout l'ensemble de la réflexion.

La présente réflexion n'a pas l'intention de passer en revue la situation négative de la vie

politique des États francophones d’Afrique de l’Ouest comme on peut le constater dans plusieurs documents. Cette vision négative de la politique constitue un obstacle à son évolution. Elle veut plutôt montrer l’évolution positive de la vie politique des nations africaines et voir dans quelle mesure les chrétiens catholiques peuvent participer à cette évolution et à la consolidation de la démocratie.

En tenant compte de tous ces facteurs, la réflexion sur l’évolution politique dans les pays francophones d’Afrique de l’Ouest sera traitée en trois chapitres.

Le premier chapitre portera sur l’instabilité des systèmes politiques que les pays francophones d’Afrique de l’Ouest ont connue avant leur entrée dans l’ère démocratique. Les institutions qui les caractérisent et la manière dont elles sont gérées seront exposées. Ce chapitre couvrira la période des premières années de l’indépendance nationale jusqu’à la fin des années quatre-vingts marquées par la fin du parti unique.

Le deuxième chapitre sera consacré aux grandes étapes du processus démocratique. Les manifestations populaires constituent le sommet de l’instabilité politique et le début du processus démocratique. Les formes de manifestations populaires et ses caractéristiques, les modes de transition démocratique et les avancées de la démocratie seront mises en lumière.

Le troisième chapitre se concentrera surtout sur les défis de la vie démocratique dans les pays francophones d’Afrique de l’Ouest. Ce chapitre tentera de mettre en lumière les dysfonctionnements des principes et des structures démocratiques mis en place après la transition démocratique dans un contexte de construction de la politique nationale.

# **CHAPITRE UN- L'INSTABILITE DES SYSTEMES POLITIQUES DES ETATS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST**

## ***INTRODUCTION***

L'organisation politique des États africains au lendemain de l'indépendance nationale est fortement marquée par la recherche d'un système politique stable pouvant permettre l'organisation de toute la société. Cette recherche s'inscrit dans le cadre du changement profond du monde amorcé sur tous les plans après la deuxième guerre mondiale, surtout à partir de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Le pape Jean XXIII parle d'une époque avec trois traits caractéristiques : la promotion économique et sociale des classes laborieuses ; l'entrée de la femme dans la vie publique ; l'organisation sociale et politique profondément transformée de l'humanité. L'Afrique fait partie du monde en profond changement, mais les trois caractéristiques de Jean XXIII ne sont pas encore à l'ordre du jour.

Au lendemain de l'indépendance politique des nations africaines, la question qui retient l'attention des nouveaux États est l'organisation sociale et politique. Quelle politique faut-il mettre en place pour prouver que l'on est réellement indépendant ? Sur le plan national les nouveaux dirigeants des nouveaux États sont confrontés au problème du système politique. Il faudrait trouver un système politique capable de promouvoir la nation sur tous les plans. Au même moment, la préoccupation des ex-colonisateurs n'est pas l'organisation politique des nouveaux États d'Afrique indépendants, mais l'économique : comment garder leur pouvoir sur l'économie du nouvel État indépendant, telle est leur question.

Les systèmes politiques qui se sont progressivement mis en place dans les années qui suivent l'indépendance nationale des pays africains sont principalement de deux types : le parti unique et le multipartisme. Le parti unique est pratiqué sous forme de nationalisme ou de socialisme marxiste. Ces systèmes politiques se sont mis en place pour deux raisons principales. La première est le souci de l'organisation sociopolitique de l'État et la deuxième est la lutte contre le néocolonialisme.

Un des facteurs non moins important dans le contexte du profond changement du monde est l'attention que les intellectuels portent sur le continent africain. Ce dernier est cité dans les

écrits, non pas à cause de son organisation politique, mais surtout à cause de son développement économique. Dans cette atmosphère d'indépendance politique, quelques voix se faisaient entendre au sujet de la vie sociale des peuples africains. La question politique n'est pas à l'origine de ces voix, mais plutôt celle du développement économique. Par exemple « l'Afrique noire est mal partie » de René Dumont. Et pourtant l'indépendance des pays africains est un fait plus politique qu'économique. En 1960, on ne pouvait pas parler d'indépendance économique en Afrique. Par cet événement d'indépendance, les pays africains pouvaient mettre sur pieds leur propre gouvernement et gérer leurs États avec un système politique approprié. Le changement du système politique n'est pas forcément synonyme de changement du système économique. Le changement du système politique peut s'accompagner de changement du système économique, mais ce n'était pas le cas pour les États africains dans les premières années de leur indépendance nationale. La recherche d'un système politique stable dans les États indépendants du continent africain n'a jamais pris fin depuis l'indépendance jusqu'à nos jours. L'exemple de certains États témoigne de cette recherche continue.

## ***I-UN MULTIPARTISME EPHEMERE***

Les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont connu deux phases de multipartisme. La première est celui de la politique d'émancipation rapide que les puissances coloniales européennes, à savoir la France et l'Angleterre, ont mis en place après la deuxième guerre mondiale. Elle a pris fin avec le début du parti unique. La deuxième est celui du processus démocratique en cours. Ce multipartisme est caractérisé par la formation de partis politiques, l'établissement d'une loi fondamentale, l'organisation des élections pluralistes, le désir d'autonomie et une ouverture politique.

### **1-LES PARTIS POLITIQUES**

Plusieurs pays francophones d'Afrique de l'Ouest sont animés vers les dernières années de la colonisation par des partis et associations politiques.

Avant 1960, le Togo était une colonie de la France. A la fin de la deuxième guerre mondiale, l'Assemblée Générale des Nations Unies l'a placé parmi les pays coloniaux à conduire progressivement vers l'indépendance. Le Togo était donc entré sous le régime

international de la tutelle. Déjà en 1946, il faisait partie des territoires associés de l'Union française et disposait d'une Assemblée représentative composée de Français et de Togolais, « six Français et vingt-quatre Togolais »<sup>48</sup> selon l'historien Robert Cornevin.

Le Togo est animé au début de sa vie politique par des partis politiques tels que le C.U.T. (Comité de l'Unité Togolaise) et le P.T.P. (Parti Togolais du Progrès). Le C.U.T. est fondé en 1941 par le Gouverneur Montagné, dans le but de s'unir face à la menace d'un retour des Allemands. En 1946, naissait le P.T.P., dans le but de défendre la position et les idées françaises contre le C.U.T. qui, entre temps, s'était transformé en mouvement de lutte nationaliste et indépendantiste. Ces deux grands partis étaient appuyés par la JUVENTO, un parti nationaliste qui regroupait les jeunes, fondée en 1951, et l'U.C.P.N. (Union des Chefs et Populations du Nord) fondée la même année. Avec la formation de ces nouveaux partis, la politique togolaise a connu une évolution rapide vers l'indépendance.

La Haute-Volta<sup>49</sup>, pays limitrophe au Nord du Togo, a connu aussi dans les premières années de son indépendance des partis politiques à savoir l'UV (Union Voltaïque) et le PDV-RDA (Parti Démocratique Voltaïque- Rassemblement Démocratique Africain). Le PDV deviendra plus tard l'UDV. Jusqu'en 1965, le UDV-RDA dominait la scène politique de Haute-Volta aux côtés des centrales syndicales et des syndicats autonomes. Jusqu'en 1974, on pouvait encore parler de multipartisme en Haute-Volta. Il y avait encore 6 partis politiques qui se distinguaient par leur engagement. Il s'agit de l'UDV-RDA, du PRA (Parti du Regroupement Africain), de l'UNRV (Union pour la Nouvelle République Voltaïque), du MLN (Mouvement de Libération Nationale), de l'UNI (Union Nationale des Indépendants), du GAP (Groupe d'Action Populaire). Les 5 civils du premier Gouvernement de Sangoulé Lamizana<sup>50</sup> provenaient de trois partis politiques à savoir le RDA, le PRA et le MLN. Ce Gouvernement peut être qualifié d'union nationale à cause de la présence des membres d'autres partis politiques.

## **2-UNE LOI FONDAMENTALE DEMOCRATIQUE**

Plusieurs pays africains, au lendemain de leur indépendance, se sont dotés d'une Constitution.

La première Constitution du Togo indépendant est adoptée et promulguée le 14 avril 1961.

---

<sup>48</sup> Robert CORNEVIN, *Le Togo*, P.U.F., Paris, 1967.

<sup>49</sup> Ancien nom du Burkina Faso.

<sup>50</sup> Il a pris le pouvoir le 3 janvier 1966.

Dans cette première Constitution, on note l'existence d'un Gouvernement, d'un Premier Ministre, de trois pouvoirs séparés, de la Haute Cour de Justice, des dispositions relatives à la souveraineté de l'État et aux droits, devoirs et libertés des citoyens. Le Gouvernement a proposé le projet de la première Constitution de la République au peuple togolais qui l'a adopté par référendum, et le Premier Ministre l'a promulgué comme loi constitutionnelle. L'État togolais disposait également d'un Parlement constitué par une assemblée unique, l'Assemblée nationale. Elle est l'organe législatif qui devrait exercer de plein droit le pouvoir judiciaire. Mais compte tenu du fait que toute l'organisation politique des premières années de l'indépendance a été bloquée par le coup d'État de 1963, il n'y a pas de preuve du fonctionnement normal ou anormal de ces institutions définies dans la loi fondamentale. Il faudrait toutefois signaler l'existence d'un Tribunal Supérieur d'Appel au Togo avant l'élection du premier Président de la République. Ce Tribunal a proclamé élu le 13 mars 1961 Olympio Sylvanus comme Président de la République Togolaise après convocation du collège électoral le dimanche 9 avril 1961. Cette même convocation a permis aussi d'élire les membres de l'Assemblée nationale, les députés. Le régime est semi-présidentiel.

Tout comme le Togo, la Haute-Volta a connu sa première Constitution en 1959. Il s'agit de la Constitution qui définissait le territoire de Haute-Volta comme un État souverain, une République, mais appartenant à la Communauté Franco-Africaine (Communauté Française des États d'Afrique de l'Ouest). Cette première Constitution est proposée par un Gouvernement et adoptée par le peuple le 20 septembre 1958. Dans cette Constitution, il apparaît que la Haute-Volta disposait d'un Gouvernement, d'un Président du Conseil de Gouvernement du territoire, d'une Assemblée législative, de la Haute Cour de Justice, mais les trois pouvoirs n'étaient pas définis séparément. Le 5 août 1960, la Haute-Volta accédait à l'indépendance nationale. Le 9 novembre 1960, elle a connu une deuxième Constitution qui définissait toutes les institutions d'une République indépendante notamment les trois pouvoirs séparés.

### **3-LES ELECTIONS PLURALISTES**

Le système politique de multipartisme a permis aux populations des pays africains de faire leur première expérience des élections pluralistes telles que les référendums et le choix des premiers dirigeants d'un pays indépendant. Plusieurs pays africains ont connu des élections pluralistes.

Au Togo les différents partis et associations politiques ont participé aux élections pour le choix du député représentatif à l'Assemblée Nationale Française et pour le choix des conseillers généraux à l'Assemblée représentative du Togo. Les partis politiques ont mobilisé les populations surtout dans les grandes villes et les localités situées le long des grands axes routiers et ferroviaires. La première Constitution de la République contient des dispositions relatives aux élections. Le scrutin était au suffrage universel direct comme il est défini aussi dans la Constitution de la première République de Haute-Volta du 9 novembre 1960.

#### **4-LE DÉSIR D'AUTONOMIE**

L'expérience du multipartisme et des élections pluralistes a introduit les États francophones d'Afrique de l'Ouest dans une vie politique parlementaire et suscité dans les populations le désir d'autonomie. Très vite, les leaders des partis politiques ont manifesté leur désir d'indépendance de la nation. Ils ont reçu le soutien de la majorité des populations, ce qui a accéléré leur désir d'autonomie vers la proclamation de l'indépendance. Entre novembre et décembre 1958, presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest sont proclamés Républiques autonomes. La proclamation de leur indépendance est survenue presque à la même période. Le Ghana en 1958, la Guinée le 20 octobre 1958, le Cameroun le 1er janvier 1960, le Togo le 27 avril 1960, le Bénin le 1<sup>er</sup> août 1960, le Niger le 3 août 1960, le Burkina Faso le 5 août 1960. Tous ces pays ont connu une lutte interne entre les conservateurs et les progressistes. L'obtention de leur indépendance est due à la victoire des partis progressistes sur les partis conservateurs.

#### **5-L'OUVERTURE POLITIQUE**

Avec l'indépendance nationale, l'Afrique a fait son entrée dans un nouveau contexte de relations internationales. Les nouveaux États francophones d'Afrique de l'Ouest n'ont pas hésité à s'engager sur le plan international.

En 1962, la Haute-Volta est entrée dans la " zone franc " et pouvait utiliser le franc CFA (Communauté Financière Africaine). Elle a fait son entrée dans les organismes internationaux à savoir le Conseil de l'Entente, l'OCAM (Organisation des Communautés d'Afrique et Madagascar), l'OUA (Organisation de l'Unité Africaine), l'ONU (Organisation des Nations Unies).



Certains jeunes Présidents de la République comme celui du Togo, Sylvanus Olympio, ont pensé et programmé une politique de développement économique au niveau interafricain. Olympio était même très engagé dans la réalisation effective de l'Unité Africaine, disait Têtévi Godwin TÊTÊ-ADJALOGO<sup>51</sup>. Le Togo a déjà adhéré en octobre 1962 au FMI (Fond Monétaire International), à la BIRD (Banque Internationale pour la Reconstruction et le Développement), à l'AID (Association Internationale de Développement) et à la SFI (Société Financière Internationale). Il était aussi membre de la plupart des organismes de l'ONU.

## **6-LA FIN DU MULTIPARTISME**

L'expérience du multipartisme que les pays africains ont connu, au début des premières années de leur indépendance, est de très courte durée. Dans la plupart des pays, elle a pris fin par un coup d'État militaire. Tel est le cas du Togo qui a connu son premier coup d'État militaire en 1963. C'était d'ailleurs le premier coup d'État militaire mortel en Afrique.

Après l'indépendance des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, tous les États n'avaient pas de Forces Armées. Le Togo n'avait pas de militaires, mais uniquement des gendarmes pour assurer la sécurité dans tout le pays. Le 1<sup>er</sup> novembre 1961, la République de Haute-Volta s'est dotée des Forces Armées Voltaïques. Les premiers Présidents de la République n'étaient pas des militaires. Sylvanus Olympio et Maurice Yameogo, respectivement premier Président du Togo et de la Haute-Volta, ne sont pas des militaires. Le Togo et la Haute-Volta sont passés au régime militaire après des coups d'État. En 1962, le Togo s'est retrouvé en situation de crise politique à cause de la tension entre le parti au pouvoir du Président de la République Sylvanus Olympio le CUT et les partis et associations politiques d'opposition. Le 13 janvier 1963, un coup d'État militaire a mis fin au premier Gouvernement et à la vie du Président Sylvanus Olympio. Après quatre années de recherche d'un chef d'État, le 13 janvier 1967, le Lieutenant-Colonel Étienne Eyadéma a pris le pouvoir comme Président de la République. En mai 1967, il a ordonné la dissolution de toutes les associations et partis politiques sur le territoire national. Ainsi s'est terminé le système politique multipartiste au Togo.

En Haute-Volta, le passage du pouvoir aux militaires est survenu à cause d'une crise sociale, dont l'origine était une crise financière. En effet, le nouveau Gouvernement mis en place après la victoire écrasante de Maurice Yameogo aux élections présidentielles d'octobre

---

<sup>51</sup> Têtévi Godwin TÊTÊ-ADJALOGO, *Histoire du Togo, Le régime et l'assassinat de Sylvanus Olympio (1960-1963)*, Editions NM7, Besançon, 2002.

1965 a constaté que les caisses de l'État étaient vides. Pour résoudre ce problème, il a dû prendre des mesures qualifiées de « draconiennes ». Il s'agit de :

« -L'abattement de 20% sur les salaires des fonctionnaires ;

-du blocage de tous les avancements pendant deux ans ;

-la diminution des allocations familiales ;

-la majoration de 10% sur le minimum forfaitaire »<sup>52</sup>.

La crise sociale, caractérisée par des manifestations de syndicats, de collégiens et des élèves du lycée, a été l'expression du refus des mesures prises par le nouveau Gouvernement de la République. Les manifestants sont allés très loin en réclamant la démission du Président de la République et la prise du pouvoir par l'armée : « la foule en colère criait "Démission, démission, démission". D'autres voix s'élevaient pour réclamer plus concrètement "l'armée au pouvoir, l'armée au pouvoir !" »<sup>53</sup>. La pression était tellement forte que le Président de la République Maurice Yameogo ne savait plus que faire. Dans la nuit du 3 janvier, l'armée a pris le pouvoir. Maurice Yameogo et certains dirigeants du pays ont été emprisonnés. Le fait que le peuple ait réclamé le pouvoir pour le confier à l'armée est rare sur le continent africain. Le cas de la Haute-Volta est particulier. Le Lieutenant-Colonel Sangoulé Lamizana a donc pris le pouvoir le 3 janvier 1966.

Dans d'autres pays africains, cette expérience du multipartisme a pris fin par la voie des urnes, à cause de l'autoritarisme des premiers dirigeants. Elle a été de très courte durée à cause de l'esprit nationaliste des premiers leaders politiques. Son caractère éphémère n'a pas permis d'institutionnaliser démocratiquement la vie politique. Cet héritage artificiel, laissé par les puissances coloniales, n'a pas préparé les populations à la vie politique. Loin d'initier à la vie politique, cette expérience du multipartisme a été plutôt octroyée, ce qui explique son caractère fragile. Très vite, elle a été remplacée par le parti unique, caractérisé par le désir de renforcement de son pouvoir, par les dirigeants autochtones qui ont succédé aux administrations coloniales.

## **II-UN PARTI UNIQUE VACILLANT**

Après une courte durée de l'expérience du multipartisme, le parti unique est le système politique que les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont connu après leur indépendance.

---

<sup>52</sup> Roger Bila KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2002. p. 64.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 65.

Il est mis en pratique sous forme de nationalisme ou de communisme selon les États. La forme dépend surtout des facteurs de sa naissance.

## **1-LA NAISSANCE DU PARTI UNIQUE**

Le parti unique de forme nationaliste ou de forme communiste des États francophones d'Afrique de l'Ouest est né comme un régime militaire. Son implantation est souvent faite par un coup d'État suivi de l'imposition de la dissolution de tous les partis et associations politiques par une disposition juridique.

Le Togo a connu le parti unique de forme nationaliste de 1968 à 1990. Comment est-il né?

Le 13 Janvier 1967, un coup d'État militaire a mis fin au pouvoir du Président de la République Nicolas Grunitzky. Trois mois après, le Gouvernement de Gnassingbé Eyadéma s'est mis en place. Le 13 mai 1967, un décret a été adopté par le Conseil des Ministres portant dissolution de tous les partis politiques existants. Le 30 Août 1969, le Président de la République a lancé un appel à toute la population au cours d'un congrès tenu à Kpalimé (ville du Togo) à s'unir pour la construction de la nation. Ce fut la naissance du R.P.T.<sup>54</sup>, parti unique, dont le président est le Chef de l'État lui-même. Cette date est mémorisée dans l'histoire politique du pays comme "Appel historique de Kpalimé".

En Haute-Volta, le parti unique est né comme « Renouveau politique ». L'initiative vient de Sangoulé Lamizana, un militaire qui a pris le pouvoir par un coup d'État. Il était resté Président de la République de 1966 à 1980, alors qu'il disait que les militaires resteraient au pouvoir pour seulement quatre ans et remettraient le pouvoir aux civils. En principe, il devrait remettre le pouvoir en 1970. Il a attendu cette année pour élaborer une nouvelle Constitution adoptée par référendum. Cette Constitution dispose que le mandat du Président de la République est de 5 ans renouvelable une fois. Et puisqu'il a aussi besoin du temps pour organiser les élections législatives et présidentielles, il est resté au pouvoir jusqu'en 1974. Juste au moment où il préparait les élections présidentielles, une crise de succession au pouvoir a éclaté au sein de son propre parti. Pour faire face à cette crise interne susceptible de rejaillir négativement sur la politique nationale, Lamizana a décidé de reporter l'échéance électorale à une date ultérieure et de reformer un Gouvernement de Renouveau National. Le 11 février 1974, le Gouvernement est formé. Le 23 février 1974, le Président Lamizana a prononcé le Discours d'Orientation Générale (DOG). Pour emprunter les paroles de Roger B.

---

<sup>54</sup> Rassemblement du Peuple Togolais

Kaboré, « le DOG est le document doctrinal d'une nouvelle idéologie lamizanienne, le "Renouveau" »<sup>55</sup>.

Le concept "Renouveau" est le mot clé de ce discours. Pour Kaboré, le concept "Renouveau" est non seulement une doctrine, mais il inaugure « un catalogue d'idéologies »<sup>56</sup>. Pour l'auteur du concept, que signifie-t-il ?

Le sens du concept "Renouveau" peut être trouvé dans l'analyse des propos du Président de la République:

*« Au vocable de Révolution qui implique un choix entre bons et mauvais Voltaïques, nous avons préféré celui de Renouveau qui suppose dans notre esprit, que tous les Voltaïques sont en mesure de dépasser leurs ambitions personnelles d'un temps révolu pour se mobiliser en vue de l'œuvre commune d'édification nationale »*<sup>57</sup>.

Pour le Président de la République, le concept "Renouveau" signifie le dépassement des ambitions personnelles au profit du bien commun de la nation. Il s'agit donc d'un programme de Gouvernement pour les années à venir. Mais se pose un certain nombre de questions : comment ce programme a-t-il été présenté à la population ? Quelle a été sa réaction ? Quel type de système politique recouvre ce programme ?

La suite du discours du Président peut éclairer :

*« Dans l'esprit du Renouveau, tout refus à l'œuvre commune, même la simple indifférence, devra s'interpréter comme une atteinte à la sécurité du peuple voltaïque. Il n'y a rien que nous ne puissions sacrifier à cette sécurité qui nous est absolument nécessaire »*<sup>58</sup>.

Ce programme n'a pas été proposé à la population, mais il lui a été imposé. La manière dont ce programme a été imposé porte atteinte à la liberté individuelle des Voltaïques.

En réalité, le concept "Renouveau" annonce la fin des institutions préalablement et démocratiquement mises en place – si on pouvait considérer les années passées comme une forme de démocratie pluraliste – et le début d'une ère de dictature politique. En effet, toutes les institutions préalablement mises en place sont dissoutes. Le Président de la République a précisé qu'il y aurait la mise en place de nouvelles institutions telles que le Gouvernement de Renouveau National (GRN), le Conseil Consultatif National pour le Renouveau (CCNR), de nouvelles structures politiques et administratives sur l'ensemble du territoire au niveau régional et local. Le 7 juin 1974, une ordonnance a précisé la division du territoire national en

<sup>55</sup> Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op.cit, p. 90.

<sup>56</sup> *Ibidem*

<sup>57</sup> Cité par Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit, p. 90, pris dans Recueil des discours, messages et allocutions de Sangoulé LAMIZANA.

<sup>58</sup> *Ibidem*

10 départements placés sous l'autorité de préfets militaires nommés par la même ordonnance. Le 29 juin 1974, une autre ordonnance a créé le Conseil Consultatif National pour le Renouveau. A la présidence de ce Conseil est nommé un militaire, le Lieutenant-Colonel de la gendarmerie Michel DEME. Le 29 novembre 1975, le Président de la République, au cours d'un meeting à la Place du 3 janvier, a lancé l'idée de la création du Mouvement National pour le Renouveau (MNR). Il s'agit d'un parti unique qui devait regrouper tous les Voltaïques « tel que cela existait au Togo avec le RPT, Rassemblement du Peuple Togolais du Général-Président-Père de la Nation, Étienne devenu Gnassingbé EYADEMA, ou encore au Zaïre avec le MPR, Mouvement Populaire pour la Révolution du Maréchal-Président-Guide-Fondateur de la Nation Zaïroise, Joseph Désiré, devenu du matin au soir Sessé Seko MOBUTU »<sup>59</sup>. L'inspiration du "Renouveau" n'est pas venue de rien, elle est née d'un esprit qui sillonnait déjà certains pays d'Afrique tels que le Togo et le Zaïre. D'ailleurs, le Togo est un pays voisin de la Haute-Volta et ils ont des frontières communes.

Le discours de ce meeting renferme l'idée maîtresse du Mouvement National pour le Renouveau :

*« Le Renouveau veut que chaque femme, chaque homme, chaque enfant, vive en paix et marche vers un meilleur devenir. Pour réaliser tous ces objectifs, nous devons tous ensemble, la main dans la main, créer un cadre nouveau où chacun pourra s'épanouir et donner la pleine mesure de ses capacités, un cadre nouveau où de Niangoloko à Kantchari, de Tin Akoff à Bittou, les Voltaïques seront toujours en rangs serrés, travaillant avec joie pour la construction nationale. C'est pour réaliser ce vaste et noble dessein qu'en ce jour du 29 novembre 1975, sur cette place historique du 3 janvier, je vous propose ce qui suit : il sera créé en Haute-Volta, un cadre unique pour toutes les activités économiques, sociales, culturelles et politiques, dénommé "Mouvement National pour le Renouveau" »<sup>60</sup>.*

Il s'agit d'un parti unique qui regroupe tout le peuple voltaïque et dans lequel hommes, femmes et enfants sont appelés à regarder tous dans la même direction. Cette direction sera toujours indiquée par le guide de la nation, c'est-à-dire le Président de la République.

En Haute-Volta, le parti unique a donc commencé avec le Gouvernement de Renouveau National composé le 11 février 1974, et a pris fin le 13 janvier 1977 avec la formation d'un Gouvernement de transition. Trois partis politiques sont représentés dans le Gouvernement de transition qui comptait 19 membres dont 7 militaires et 12 civils. L'ordonnance du 30 mai

<sup>59</sup> Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 94.

<sup>60</sup> Cité par Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 94, pris dans Recueil des discours, messages et allocutions de Sangoulé LAMIZANA..

1974 a prononcé la dissolution des partis politiques. Cette ordonnance est abrogée le 30 septembre 1977. Jusqu'en 1987, la Haute-Volta n'a pas trouvé de système politique stable.

De 1968 à 1978, le Mali a connu un régime militaire. Ce régime s'est mis en place après le coup d'État de 1968 contre Modibo Keita, premier Président de la République du Mali indépendant. Le parti unique est juridiquement né au Mali en 1974 à l'issue d'un référendum constitutionnel. Il portait le nom de UDPM (Union Démocratique du Peuple Malien) et il a survécu jusqu'en 1990 avec son président Moussa Traoré.

Après son indépendance, le Niger a connu une courte durée de régime multipartiste. Mais déjà avec le Président Diori Hamani du Parti Progressiste Nigérien (PPN), le régime politique du parti unique a commencé par s'imposer. Après le coup d'Etat militaire du 15 avril 1974, le parti unique s'est juridiquement institué avec le régime de Seyni Kountché, ancien Chef d'État-major des Forces Armées Nigériennes. A peine avait-il pris le pouvoir que le Président de la République Seyni Kountché a annoncé la suspension de la Constitution, la dissolution de l'Assemblée Nationale et la suppression de toutes les organisations politiques et parapolitiques. Il a mis en place un Conseil Militaire Suprême (CMS) qui a dirigé le pays pendant une quinzaine d'années, d'abord sous la houlette de Seyni Kountché lui-même jusqu'au 10 novembre 1987, date de sa mort, puis sous la direction du Colonel Ali Saïbou, jusqu'à la création du Conseil Supérieur d'Orientation Nationale (CSO) au mois de mai 1989.

En Guinée, un parti unique de forme communiste s'est installé au lendemain de l'indépendance nationale. Ce parti, fondé en septembre 1956 par Amilcar Cabral, portait le nom de P.A.I.G.C. (Parti Africain de l'Indépendance de la Guinée et du Cap Vert). Il s'agit d'un parti communiste à cause de ses principes et des idées qui apparaissent dans les écrits du fondateur. Dans sa réflexion sur « l'unité et la lutte »<sup>61</sup>, premier principe du parti, il apparaît clairement que la religion, la propriété privée (terre) et la hiérarchie (chefs traditionnels) constituent des obstacles à l'unité pour la lutte. Pour atteindre la libération nationale, il faudrait alors commencer par le nettoyage de tout ce qui pouvait empêcher la réalisation de l'unité à savoir la différence de situations économique, sociale, culturelle et religieuse. Ces facteurs constituent des « contradictions » que l'« ennemi » peut utiliser pour affaiblir la force de l'unité du peuple dans la lutte.

La mise en place du parti unique est aussi une manière de lutter contre le néocolonialisme que les ex-puissances coloniales tentaient d'instituer après l'indépendance. Cette lutte est faite

---

<sup>61</sup> Amilcar CABRAL, *Unité et lutte I. L'arme de la théorie*, Edition François Maspero, Paris, 1975.

dans certains cas sous forme de révolution et a généré dans certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest le communisme.

L'appel lancé par Amilcar Cabral dans ses écrits aux peuples africains de renforcer les moyens d'action de la révolution africaine est entendu dans certains pays. Au Bénin par exemple, le Président Mathieu Kérékou, trois ans après son coup d'État survenu en 1972, a fait le choix d'un nouveau régime politique, le marxisme-léninisme. Ce choix coïncidait avec la publication du livre de Amilcar Cabral sur l'unité et la lutte. Bien avant la mise en place de ce système, le pays portait encore le nom de Dahomey. En 1975, le Président Mathieu Kérékou, pour marquer son option pour le nouveau régime politique, a changé aussi le nom du pays qui s'appelait désormais Bénin.

Le marxisme-léninisme est un système communiste dont le principe fondamental est la lutte des classes. Dans la société moderne il n'y a plus de classes, mais la violence continue sous d'autres formes. Très tôt, le Président Mathieu Kérékou a procédé à l'arrestation des intellectuels suspectés d'être les collaborateurs de l'impérialisme international. Ainsi, les anciens dirigeants politiques tels que Hubert Maga, Justin Ahomadégbé, Sourou Migan Apithy, sont suspectés d'avoir organisé un coup d'État militaire et placés en résidence surveillée durant plusieurs années. D'autres dirigeants politiques sont condamnés à l'exil. L'adoption de ce nouveau système politique a mis en cause les alliances politiques avec les partenaires occidentaux en particulier la France. C'était d'ailleurs la principale raison du coup d'État militaire intervenu en 1977 et organisé par des mercenaires conduits par le Français Bob Denard.

## **2-LES CARACTÉRISTIQUES DU PARTI UNIQUE**

### **2.1-La dominance militaire**

La plupart des systèmes politiques du parti unique, que les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont connus, sont nés comme des régimes militaires et ont gardé ce caractère pour plusieurs années. Les membres du Gouvernement sont en majorité des militaires. Le premier Gouvernement du Président Lamizana, formé le 8 janvier 1966, est composé de 7 militaires et 5 civils. Le deuxième Gouvernement, de 13 membres, est composé de 8 militaires et 5 civils.

Un régime militaire n'est pas forcément un parti unique. La Côte d'Ivoire a connu un régime militaire en pleine transition démocratique. Le Général Robert Guéi a pris le pouvoir, suite à un coup d'État militaire contre le Président de la République Henri Kona Bédié, qui ne

voulait pas reconnaître les résultats des élections, dont Laurent Gbagbo réclamait la victoire. Mais le Général Guéï n'a pas réussi à imposer un parti unique.

## **2.2-L'idéologie de parti unique**

Le système politique du parti unique est caractérisé par la limitation de l'expression politique à une idéologie officielle dont la logique est la trilogie « une Nation, un État, un Parti ». Cette trilogie est instaurée en dogme. Cette idéologie limite la représentation politique à un parti unique qui est soumis à un Gouvernement entièrement dépendant du Chef de l'État.

## **2.3-La confusion des pouvoirs**

Les États francophones d'Afrique de l'Ouest n'ont pas eu la chance de faire l'expérience des trois pouvoirs séparés ni pendant la période de multipartisme éphémère ni avec le parti unique. Les pouvoirs, à savoir l'exécutif, le législatif et le judiciaire, sont toujours détenus par le Gouvernement à qui ne revient en principe que le pouvoir exécutif.

Dans la plupart des États, les structures du législatif et du judiciaire n'existent pas, et dans le cas où elles existent leur fonctionnement est défectueux.

Prenons le cas de la Haute-Volta où le problème de la séparation des pouvoirs s'est réellement posé. En février 1966, le Président de la République Sangoulé Lamizana a mis en place un Comité Consultatif de 41 membres. Il s'agit d'un « conseil à caractère consultatif à l'échelon national, pour pallier à l'absence de pouvoir législatif »<sup>62</sup>. Le 20 juin 1966, dans un message adressé à la nation, le Président a demandé aux hommes politiques du pays de lui faire des propositions de programmes. En réponse à cet appel, les partis politiques se sont réunis en table ronde et ont fait des propositions. Au rang de ces propositions, ils ont demandé :

*« -De faire activer par la commission de vérification des biens, la vaste enquête déjà entreprise ;*

*-Que les travaux définitifs soient rendus publics ;*

*-Que la mise en place d'institutions nouvelles soit considérée par le gouvernement provisoire comme une priorité urgente, mais cette mise en place doit être nécessairement précédée par l'inculpation et par l'arrestation de tous ceux que l'enquête en cours aura révélés comme coupables »<sup>63</sup>.*

<sup>62</sup> Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 70.

<sup>63</sup> Cité par Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 71, pris dans "Recueil des discours, messages et allocutions de Sangoulé LAMIZANA ".



Les partis politiques ont demandé au nouveau Gouvernement de Sangoulé Lamizana de reprendre et de poursuivre les enquêtes, de publier les résultats et que justice soit faite. Les biens de l'État sont dilapidés. Pour trouver les auteurs de cet acte, une commission de vérification des biens est mise en place. A un certain moment de la vie politique, les enquêtes se sont arrêtées sans raison. La population n'a plus aucune nouvelle. Ce silence s'explique par une justice qui ne fonctionne pas ou qui est soumise au pouvoir exécutif.

Toujours au Burkina Faso, en décembre 1966, un Conseil Supérieur des Forces Armées est mis en place. Les raisons de sa formation ne sont pas bien connues. Ce Conseil est-il l'institution destinée à exercer librement le pouvoir judiciaire ? Est-ce dans le but de répondre à la demande des partis politiques ou de remplir la mission que le Président de la République s'est assignée dans son discours de prise du pouvoir ou dans le but de garder le pouvoir ?

Le Conseil Supérieur des Forces Armées réuni en séance extraordinaire a proclamé :

*« 1. Les responsabilités du pouvoir continueront d'être assumées par l'armée pendant une période exceptionnelle de quatre ans.*

*2. Toutes les activités politiques sont suspendues.*

*3. La liberté syndicale reste maintenue ; toutefois son exercice ne devra ni revêtir un caractère politique ni troubler l'ordre public.*

*4. Une juridiction d'exception sera constituée pour juger toute personne reconnue coupable de concussion, de tentative de corruption, de corruption ou de subversion »<sup>64</sup>.*

Même la proclamation du Conseil réuni en séance extraordinaire le 12 décembre 1966 ne dit pas les raisons de sa formation. Toutefois, elle fait comprendre que l'armée restera au pouvoir pendant quatre ans. Suite à cette proclamation, le Président de la République a dissout son premier Gouvernement et a mis en place un nouveau. Ce nouveau Gouvernement a élaboré un premier plan-cadre couvrant la période de 1967 à 1970. Ce plan est accompagné par certaines mesures pratiques de redressement financier : réduction des indemnités des fonctionnaires, suppression de certaines ambassades voltaïques dans les pays étrangers, cession d'un demi-mois de salaire des agents de l'État. Des remaniements sont faits, de nouvelles mesures se sont mises en place, mais rien n'est fait pour rétablir la justice dans le pays. Dans la proclamation du Conseil Supérieur des Forces Armées, une juridiction d'exception devrait être constituée. Le 28 avril 1967, un tribunal spécial est constitué pour juger le Président déchu et certains dignitaires de son régime. Le jugement est rendu, les

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 72-73.

peines d’incarcération sont prononcées et exécutées. En 1970 Maurice Yameogo est libéré après quatre années de prison. En marge de ce cas d'exception, aucune institution juridique autonome n'a été signalée. Et jusqu'à la fin de sa présidence à la tête de l'État, Sangoulé Lamizana n'a jamais dévoilé la fonction précise du Conseil Supérieur des Forces Armées. Il n'a pas de rôle précis, il a tous les pouvoirs comme le Président de la République qui cumule tout seul plusieurs fonctions.

Même sous le Gouvernement du Président de la République du Burkina Faso Thomas Sankara, il manquait la liberté d’expression, l’indépendance du pouvoir judiciaire, la distinction entre les trois pouvoirs. Par exemple, lorsque Toure Soumane, Président du Conseil d’administration de la CNSS (Caisse Nationale de Sécurité Sociale) a affirmé que des détournements se faisaient sous le CNR (Conseil National de la Révolution), il revient à la justice de saisir le problème. Mais rien n'est fait. Au contraire, Toure Soumane a été arrêté et gardé en prison pendant près de deux ans sans jugement. Il a été accusé de déclaration diffamatoire. Par la suite d’autres membres du PAI (Parti Africain pour l'Indépendance) sont arrêtés et incarcérés pour propos diffamatoires, et eux aussi sans jugement. On se demande à quelle Constitution se référait le Gouvernement du CNR. L’absence totale des partis d’opposition est notoire. Les organisations internes du CNR n’ont pas le droit de s’opposer aux décisions prises par le Président. Pour juguler la crise interne du CNR, au lieu de permettre la formation de partis politiques dans le pays, les chefs du CNR ont plutôt décidé la création d’autres organisations communistes comme membres du CNR. Il s’agit en clair d’un parti unique. Le CNR évoluait sous le statut du front anti-impérialiste. Il se considérait comme une organisation de masse sans idéologie communiste. Cependant, il était composé d’organisations d’idéologie communiste : l’OMR (Organisation du Mouvement Révolutionnaire), le GCB (Groupe Communiste Burkinabé), l’UCB (Union Communiste Burkinabé), l’ULC-R (Union de Lutte Communiste- Révolutionnaire).

Les CDR (Comités de défense de la Révolution) ont trop de pouvoir. Ils intervenaient sur tous les plans. Sur le plan administratif, ils étaient chargés de l’établissement des cartes d’identité, du recensement de la population, de la collecte des impôts et taxes, du contrôle d’identité des citoyens. On se demande si la mairie existait encore, et les services de police, que faisaient-ils dans le pays? Sur le plan judiciaire, ils participaient au jury des TPR (Tribunaux Populaires Régionaux), des TPC (Tribunaux Populaires Cantonaux) et des TPPA (Tribunaux Populaires de Province d’Appel). On se demande si ces institutions judiciaires ont un lien avec l’administration judiciaire nationale. Sur le plan de la sécurité, ils patrouillaient la

nuit dans les secteurs pour traquer les voleurs et les éventuels auteurs de troubles. Alors, quel rôle jouait la police dans les secteurs ? Sur le plan économique, ils contribuaient énormément au Programme de Développement du pays.

Sous le Gouvernement de la Présidence de Thomas Sankara, toute la vie politique de la Haute-Volta était régie par le statut général des CDR.

Sous le régime du parti unique, les États africains n'ont pas connu la séparation des pouvoirs.

#### **2.4-La Constitution de la République: une loi parallèle à la vie politique de la nation**

Sous le régime du parti unique, les Constitutions de la République ont existé comme une loi parallèle à la vie politique de la nation. La loi fondamentale est régulièrement changée et adoptée par référendum selon le goût du Président de la République.

Indépendante le 5 août 1960, la Haute-Volta a connu dans sa période d'instabilité politique et avant son entrée dans l'ère démocratique quatre Constitutions. La Constitution de 1959 pour la définition du territoire, la Constitution de la 1ère République adoptée le 9 novembre 1960, celle de la 2ème République adoptée le 14 juin 1970 et celle de la 3ème République adoptée le 27 novembre 1977. Sous la présidence de Sangoulé Lamizana, le pays a connu deux Constitutions de la République, celle de 1970 et celle de 1977.

Le régime du Gouvernement de la première République de la Haute-Volta est présidentiel et la Constitution de la 1ère République du 9 novembre 1960 stipule dans son Article 12 que « Le Président de la République est détenteur exclusif du pouvoir exécutif ». Le Président de la République fait et défait les lois. Dix ans après la Constitution de la 1ère République, le Président de la République Sangoulé Lamizana a proposé une nouvelle Constitution soumise au référendum le 14 juin 1970. Elle est votée et adoptée par la majorité avec « 98, 41% » de voix pour. Avec cette nouvelle Constitution, le régime politique est changé. Roger B. Kaboré parle d'un « régime semi-présidentiel, avec un rôle important laissé au parlement et au Premier Ministre, qui était le Président du Conseil des Ministres ». Le régime s'est nettement amélioré par rapport au précédent où le Président de la République cumulait à lui seul plusieurs portefeuilles ministériels. Avec ce nouveau régime, une place importante est donnée au Premier Ministre comme Président du conseil des Ministres. Mais l'amélioration du régime en semi-présidentiel ne signifie pas la fin de la dictature. Ces nouvelles dispositions constitutionnelles n'ont pas changé le mode de gouverner du Président Lamizana. En 1974, il a institué juridiquement le parti unique avec son idéologie de renouveau national. Les

dispositions de la nouvelle Constitution n'ont servi à rien. Elles ont peut-être servi à accélérer la vie politique multipartiste (limitée à trois partis politiques) vers la politique du parti unique.

Tout comme la Haute-Volta, la politique du Bénin est la plus instable. Sur le plan constitutionnel, il ne peut pas se vanter d'une Constitution qui remonte à son indépendance nationale. Il a expérimenté un grand nombre de Constitutions. Il a connu une Constitution en 1960, en 1964, en 1968 et en 1977. Pour ce qui concerne les coups d'État, il est également le pays d'Afrique subsaharienne qui en a connu le plus grand nombre. En 1977, le régime marxiste de Mathieu Kérékou a organisé le système constitutionnel selon le modèle soviétique qui n'est rien d'autre qu'un régime de parti unique. Le parti unique béninois a mis en place un Gouvernement et un Comité central. En 1989, par la voie de la Conférence Nationale souveraine, le Bénin a mis fin au régime militaro-marxiste et s'est engagé sur la voie de la démocratie.

Le Togo, par contre, a connu trois Constitutions de la République depuis son indépendance jusqu'à la fin du régime du parti unique: la Constitution de 1961, celle de 1963 et celle de 1980. La Constitution de 1963 a pris fin en 1967. Le 30 mai 1967, le Président de la République a décidé de former un Comité constitutionnel chargé d'élaborer un projet de constitution. Ce dernier a vu le jour seulement en 1980. Donc le pays a connu un vide constitutionnel de 1967 jusqu'en 1980.

## **2.5-Les élections au candidat unique**

Sous le système politique du parti unique, on organisait des élections dont la particularité est le candidat unique. Aux élections présidentielles, le candidat est souvent unique.

Au Togo, le 9 janvier 1972, il y a eu le premier référendum sous le parti unique dont le but est de plébisciter le candidat unique, le Président sortant, au poste de Président. Le 29 novembre 1979, même scénario, le Togo a connu le troisième congrès statutaire du parti unique, congrès au cours duquel le parti a décidé de la candidature unique du Président sortant, le Général Eyadéma, aux prochaines élections présidentielles.

## **3-L'ÉCHEC DU PARTI UNIQUE**

Le continent africain a commencé par voir l'indépendance de ses pays depuis 1958. Bien que le type d'indépendance souhaité par les États africains, ne soit pas respecté par les pays colonisateurs, un grand pas a été fait. Chaque pays africain a essayé de former sa propre

communauté politique. Ce progrès a permis au pape Jean XXIII de dire:

*« Plus de peuples dominateurs et de peuples dominés : toutes les nations ont constitué ou constituent des communautés politiques indépendantes »*<sup>65</sup>.

Politiquement indépendant, chaque pays a le droit de s'organiser à sa manière. Mais les nouveaux États africains n'arrivent pas à adopter un système politique précis. Ils passent facilement d'un système politique à un autre. En Haute-Volta, on est passé du parti unique l'UDV-RDA (Union Démocratique Voltaïque-Rassemblement Démocratique Africain) en 1960 au multipartisme avec une soixantaine de partis politiques en 1970, puis du multipartisme au parti unique le MNR (Mouvement National de Renouveau) en 1974, et encore du parti unique au multipartisme en 1977.

Les premiers dirigeants des pays africains ont cherché à mettre en place des institutions politiques, pouvant conduire à la construction de la nation. Mais, la plupart n'ont pas réussi, et ceci pour certaines raisons.

### **3.1-Le changement de politique des pays occidentaux**

Au lendemain de la proclamation de l'indépendance de plusieurs pays africains, leur vie politique est oubliée au profit de l'intérêt économique des pays colonisateurs. Ces derniers ont commencé par changer leur politique par rapport aux nouveaux États indépendants de l'Afrique. Le manque d'expérience des dirigeants dans la gestion d'une nation, le manque de moyens, le désir des ex-colonisateurs d'imposer aux États nouvellement indépendants un système politique leur permettant de garder leurs mainmises sur l'économie du pays, sont autant de facteurs qui expliquent l'échec de leur organisation politique. Le refus de la part de certains dirigeants africains du système politique proposé par les ex-colonisateurs les a conduit aux formes de nationalisme, de communisme, de despotisme et de dictature que nous connaissons.

### **3.2-La politique militaire**

La politique militaire et ses principes ne sont pas acceptés par les populations des nouveaux États indépendants d'Afrique de l'Ouest. Les populations africaines reprochent au gouvernement la mise en place d'un système politique militaire, fermé, qui manque de pouvoirs législatif et judiciaire autonomes et qui échappe à tout contrôle. Ce système politique a mis fin à toute activité politique des civils, et par conséquent provoqué l'absence de

---

<sup>65</sup> Jean XXIII, *Pacem in terris*, n° 42.

l'opposition au pouvoir en place. Il a supprimé la liberté politique au nom de la sécurité du peuple. Les populations ne supportent plus un système politique fondé sur des principes arbitraires et sur le non-respect des dispositions de la Constitution de la République, un système politique caractérisé par la répression des opposants, au nom de l'unité nationale, et par la confusion des pouvoirs, au nom de la stabilité politique.

### **3.3-L'abandon des objectifs**

Le premier système politique qu'a connu la nation togolaise est le nationalisme. L'historien Robert Cornevin<sup>66</sup> affirme qu'en 1958, les nationalistes togolais ont gagné leur indépendance mais ils ont abandonné en cours de route les deux objectifs qui soutenaient leur action depuis 1945 à savoir l'unification de l'Eweland et la réunification du Togo. Ils n'ont jamais appliqué leur ferveur nationaliste aux populations du Nord-Togo. Seul le Sud-Togo a connu cet esprit nationaliste. C'est d'ailleurs la principale raison de l'échec du système politique nationaliste. De cet échec, naîtront les grands problèmes dans lesquels le pays vivra après l'indépendance. L'esprit nationaliste empêche l'évolution du pluralisme politique.

Concernant le nationalisme, voici ce que dit le pape Paul VI :

*« D'autres obstacles encore s'opposent à la formation d'un monde plus juste et plus structuré dans une solidarité universelle : Nous voulons parler du nationalisme et du racisme. Il est naturel que des communautés récemment parvenues à leur indépendance politique soient jalouses d'une unité nationale encore fragile et s'efforcent de la protéger. Il est normal aussi que des nations de vieille culture soient fières du patrimoine que leur a livré leur histoire. Mais ces sentiments légitimes doivent être sublimés par la charité universelle qui englobe tous les membres de la famille humaine. Le nationalisme isole les peuples contre leur bien véritable. Il serait particulièrement nuisible là où la faiblesse des économies nationales exige au contraire la mise en commun des efforts, des connaissances et des moyens financiers, pour réaliser les programmes de développement et accroître les échanges commerciaux et culturels »<sup>67</sup>.*

Le nationalisme a ses aspects positifs, mais il a aussi ses limites. Il peut faire obstacle à l'évolution du monde vers la justice et la solidarité universelle. Le nationalisme ne rassemble pas, il isole. Il est nuisible au développement économique parce qu'il empêche la mise en commun des ressources et des moyens disponibles.

---

<sup>66</sup> CORNEVIN Robert: *Histoire du Togo*, Berger-Levrault, Paris, 2<sup>ème</sup> édition, 1962.

<sup>67</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n° 62.

### **3.4-Les pratiques du système politique du parti unique**

Les pratiques du système politique du parti unique sont la violence politique et les arrestations arbitraires. Il favorise la corruption et le détournement de fonds publics. Les conséquences sont flagrantes sur les plans économique et social : chômage, baisse du pouvoir d'achat, manque de dynamisme économique, difficultés d'investissement dans le domaine économique, fuite des capitaux.

Prenons le cas du Bénin. Deux ans après le coup d'État militaire du 26 octobre 1972, le Bénin s'est doté du régime marxiste-léniniste. Le Président de la République Mathieu Kérékou a dissous toutes les institutions (démocratiques) existantes du pays. Les Conséquences de cet acte sont lourdes sur tous les plans. En 1979, il y a eu des mouvements de protestation des étudiants et des fonctionnaires. Ils protestaient contre le système marxiste-léninisme du Bénin et ils réclamaient un régime démocratique. Dans les années quatre-vingts la situation sociopolitique était devenue insoutenable. Le journaliste Francis Laloupo<sup>68</sup> parle de plusieurs symptômes : une administration corrompue, une démobilisation des fonctionnaires, un arrêt des investissements publics et privés et une baisse régulière des recettes de l'État, une crise dans les banques de l'État, une recrudescence de la violence et de la torture, une crise dans l'armée, une crise morale au sein du parti au pouvoir (Le Parti de la Révolution Populaire du Bénin) et une crise du système militaro-marxiste en place. Les systèmes politiques du parti unique attirent les coups d'État et génèrent de grandes crises sociopolitiques.

## **CONCLUSION**

L'évolution politique des États francophones d'Afrique de l'Ouest, entre 1960 et 1990, est caractérisée par une succession de systèmes politiques: un multipartisme de courte durée et un parti unique qui a duré au moins un quart de siècle. Ces différents systèmes politiques ne peuvent pas être considérés en ordre chronologique absolu dans tous les pays. Certains pays tels que le Burkina Faso ont vacillé entre les deux, ils passaient d'un système à l'autre sans grosses difficultés. La recherche d'un système politique stable pour le bien de la nation est un véritable problème pour les dirigeants des pays africains. La mauvaise gouvernance constatée

---

<sup>68</sup> Francis LALOUPO, « La Conférence nationale du Bénin: un concept nouveau de changement de régime politique », in Centre d'Etude d'Afrique Noire et Centre de Recherche et d'Etude sur les Pays d'Afrique Orientale, *Année Africaine. 1992-1993*, CEAN, 1993, pp. 59-114.

dans la plupart des pays africains dépend surtout de l'instabilité politique. Cette instabilité est liée à plusieurs facteurs à savoir l'influence des ex-colonisateurs, l'aliénation économique, la personnalité des dirigeants politiques et l'absence de la société civile sur la scène politique. Le vacillement d'un système politique à l'autre est aussi lié à l'influence des pays voisins dont les dirigeants politiques notamment les Présidents de la République se sont liés d'amitié, se consultent et se concurrencent sur les formes et les institutions à mettre en place pour la pérennité du système et pour passer le maximum d'années au pouvoir. Certains se considèrent même comme un roi, dont la durée de règne est illimitée.

Aucun système politique n'est éternel en ce monde. Le parti unique aussi a atteint son apogée vers la fin des années quatre-vingts grâce à des facteurs internes et externes. Le système politique du parti unique en Afrique a deux objectifs principaux : la promotion de l'unité nationale et le développement économique. Quelques années après, on constate que ces objectifs ne sont atteints dans aucun pays africain. Dans une de ses réflexions sur les processus de démocratisation en Afrique Subsaharienne, Albert Bourgi dit: « dans l'un et l'autre cas le fiasco a été total ». Donc, ces deux objectifs principaux ont échoué. Ils ont laissé leur place à la dictature qui, dans les pays africains, ne s'est pas mise en place d'un seul coup. Les structures de répression se sont mises en place, au fur et à mesure que se mettaient en place les structures étatiques.

La société civile est un facteur très déterminant dans les manifestations qui ont conduit à la fin du parti unique. Les manifestations populaires sont très décisives dans le passage au nouveau système politique qui est la démocratie. Grâce aux leaders des partis politiques d'opposition aux régimes dictatoriaux, les requêtes des populations se sont transformées en institutions et structures, capables de déclencher le processus de démocratisation. Les populations espèrent qu'avec la démocratie, le développement du pays, tant attendu, peut être relancé.

La fin des années quatre-vingts a connu un renversement total et unanime du régime de parti unique en Afrique, considéré dans tous les pays d'Afrique subsaharienne comme un mal à extirper. Et d'une façon unanime, les populations des pays d'Afrique subsaharienne pensent que le parti unique doit être remplacé par le pluralisme politique. Le passage, du parti unique au pluralisme politique, n'est pas automatique. Les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont connu une période de transition démocratique.



# CHAPITRE DEUX- LES PHASES DU PROCESSUS DEMOCRATIQUE AFRICAIN

## *INTRODUCTION*

La démocratie est le nouveau système politique que les pays africains ont commencé par adopter au début des années quatre-vingt-dix. Il s'agit d'un processus en plusieurs étapes dont les trois principales sont: les manifestations populaires, la transition démocratique et le régime démocratique. Toutes ces étapes visent plusieurs objectifs tels que la paix, la liberté, le développement, la justice qui sont des valeurs sociales dont l'homme a besoin dans une cité.

Ce deuxième chapitre est un bref bilan de vie démocratique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, un bilan qui n'a pas l'intention d'insister sur les particularités, mais d'ouvrir les perspectives de consolidation de la démocratie. Ce bref bilan sera traité en trois points.

Le premier point portera sur la définition des formes de manifestations populaires. En s'appuyant sur les caractéristiques et les lieux des événements qui ont conduit aux modes de transition démocratique, on essaiera de définir d'une part les formes de manifestations populaires et d'autre part leurs causes.

Le deuxième point traitera surtout les modes et les institutions de transition démocratique. Les modes varient d'un pays à l'autre et sont très étroitement liés à la vie démocratique en cours. Un accent particulier sera mis sur la Conférence Nationale à cause de son importance dans le processus démocratique. Les institutions varient très peu d'un pays à l'autre.

Le troisième point est la précision de la notion de démocratie que réclament les manifestants. En s'appuyant sur les discours et les décisions politiques de sortie de crise, on tentera de dire ce que les deux acteurs principaux engagés dans les manifestations populaires, à savoir l'État et la société civile, entendent par démocratie. La pensée de l'Église catholique sur la démocratie sera aussi prise en compte. La transition démocratique présuppose l'idée d'un projet de société, avec des structures politiques favorables à l'exercice des différentes formes de libertés et droits de l'homme. Les notions de démocratie peuvent permettre de discerner les aspirations des acteurs politiques. Les avancées de la démocratie, après quinze ans de processus démocratique, feront aussi l'objet de réflexion. En s'appuyant sur les

structures démocratiques mises en place, on tentera de faire ressortir les efforts accomplis, dans la mise en pratique des acquis de la démocratie, dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest.

## **I-LES MANIFESTATIONS POPULAIRES**

Les manifestations populaires sont l'ensemble de protestations et de réclamations, qui ont animé plusieurs pays francophones d'Afrique de l'Ouest, au début des années quatre-vingt-dix. Plusieurs causes sont à l'origine de ces manifestations. Quelles sont leurs causes et leurs caractéristiques ?

### **1-LES CAUSES DES MANIFESTATIONS POPULAIRES**

Les causes des manifestations populaires sont les problèmes qui ont conduit aux manifestations elles-mêmes. Elles sont internes et externes.

#### **1.1-Les causes internes**

Fabien Eboussi Boulaga<sup>69</sup> identifie comme première cause des manifestations populaires « une crise institutionnelle totale », c'est-à-dire une crise de la légitimité et de la légalité des institutions de l'État. L'institution la plus touchée est le Gouvernement des pays. Boulaga pense que l'effondrement économique n'est pas la principale cause de la crise africaine, mais le mode de gouverner marqué par l'illégalité d'un régime patrimonialiste, prédateur et violent. Il s'agit d'une mauvaise gouvernance des pays africains.

Dans le contexte sociopolitique du Bénin, le lourd bilan établi par la Conférence Nationale souveraine fait état de 47.000 fonctionnaires sans salaire depuis douze mois, des grèves des ouvriers, des enseignants et des étudiants réclamant leurs salaires et leurs bourses d'études.

D'autres causes à caractère social sont à l'origine des manifestations populaires. La pauvreté a touché plus de la moitié des populations. Elles ne trouvaient même pas de pain sur le marché, et si elles en trouvaient, elles n'avaient pas d'argent pour l'acheter. Face à la situation de crise institutionnelle, les populations, notamment les fonctionnaires démobilisés, n'ont pas le droit d'en parler ni de critiquer les dirigeants politiques. L'absence de la liberté d'expression et d'opinion est une cause des manifestations populaires. Ce climat de pauvreté et

---

<sup>69</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 1993.

d'oppression a conduit à une forte mobilisation des populations. Dans les pays où existent des organisations syndicales comme le Niger et le Burkina Faso, les syndicats des travailleurs et des scolaires ont pris l'initiative de lancer des mots d'ordre de grève et de mobilisation générale. Les syndicats sont soutenus dans leurs actions par les associations de défense des droits de l'homme. Le rôle de la presse et de quelques radios privées clandestines sont d'un secours important aux manifestations populaires.

## **1.2-Les causes externes**

La situation politique au niveau international est une cause importante de manifestations populaires que les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont connues au début des années quatre-vingt-dix. En effet, dans les premières années du 20<sup>ème</sup> siècle, l'unicité du système politique n'était pas à l'ordre du jour en Europe. Chaque pays européen a adopté son système politique différent de l'autre. Malgré les différentes formes de systèmes politiques qui étaient en place, le fascisme en Italie, le totalitarisme au Portugal, le national-socialisme en Allemagne, la gauche communiste et socialiste en France et en Espagne, le communisme en Russie, le champ social constituait pour chaque système politique le premier domaine à conquérir. Le pouvoir politique des Gouvernements des pays s'est renforcé, non seulement sur le plan économique, mais aussi et surtout sur le plan social. Les projets sociaux ont constitué la force et le chemin de l'enracinement des différents Gouvernements. Lorsque d'une part, certains Gouvernements allaient même jusqu'à se réclamer de la pensée sociale de l'Église catholique, d'autre part le marxisme-léninisme devenait le programme systématique de certains régimes politiques. L'Église catholique n'était pas bien située au milieu de ces différents systèmes politiques en majorité anti-chrétiens. L'évolution de ces différents systèmes politiques, a conduit à la deuxième grande guerre du siècle, avec toutes ses conséquences.

Au lendemain de la guerre, la conscience était devenue de plus en plus vive du désir de la paix dans le monde. Alors que dans les pays du Nord, la guerre a laissé la place à la croissance économique et à la consommation de masse, dans le Sud, bien qu'on tendît vers la fin de la colonisation politique, le sous-développement s'installait. La situation internationale n'était pas paisible ; sur elle pesait une menace de guerre nucléaire dont les principaux protagonistes étaient les États-Unis et l'Union soviétique. Le souci de l'Église catholique était comment éviter la guerre, puisque « la guerre n'est plus un moyen accepté par l'opinion pour faire

prévaloir la justice »<sup>70</sup>.

Jean-Paul II, dans le troisième chapitre de son encyclique *Centesimus annus*, a parlé des événements de « l'année 1989 ». Les pays de l'Europe centrale et orientale étaient particulièrement touchés par ces événements politiques. Il s'agit de l'écroulement de certains régimes de dictature et d'oppression, du décollage de transition vers des formes politiques plus démocratiques dans certains pays et de la disparition du « bloc » Est-Ouest, la chute du mur de Berlin. Pour le pape, ces événements sont d'une grande importance parce qu'ils constituent d'une part le point culminant des événements des dernières années quatre-vingts sur le plan mondial et d'autre part, ils couvrent une période et un espace géographique plus large. Ils se sont déroulés tout le long des années quatre-vingts et se sont étendus jusque dans les pays d'Amérique Latine, d'Asie et d'Afrique. Ainsi, comme le souligne Jean-Paul II, de ces événements, « il en résulte des conséquences positives et négatives qui intéressent toute la famille humaine »<sup>71</sup>. La première conséquence que Jean-Paul II a relevée est la rencontre entre l'Église catholique et le mouvement ouvrier dans certains pays. Il s'agit d'une conséquence positive dans le sens qu'à travers cette rencontre, l'Église catholique pourrait proposer son enseignement pour les actions dans la société. Une autre conséquence positive enregistrée sur le plan politique est la prise de conscience de la restructuration de l'économie nationale, de la réduction des dépenses militaires, d'un développement non seulement économique, mais aussi intégral de l'homme. Leur réalisation n'est pas sans difficultés. Ces difficultés constituent des problèmes sociaux à résoudre. Une conséquence négative de ces événements est le risque d'explosion des haines et des rancunes accumulées pendant la domination. Dans la pensée de Jean-Paul II, il faudrait prévoir les moyens pour éviter si possible l'explosion, et dans le cas où elle se produirait, limiter les dégâts.

La multiplicité des systèmes politiques au niveau international suivi de l'échec du système soviétique, de la chute des régimes socialistes et du mur de Berlin sont des facteurs externes qui ont influencé les États francophones d'Afrique de l'Ouest et ont poussé les populations aux manifestations.

Quelques autres facteurs, non négligeables, pourraient aussi être évoqués. Il s'agit des changements démocratiques qui ont eu lieu dans d'autres pays africains, tels que le Bénin. Sa Conférence Nationale souveraine a beaucoup influencé les autres Conférences Nationales qui

---

<sup>70</sup> Pierre DE CHARENTENAY, « Présentation de *Pacem in terris* », in *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, (Dir. Denis MAUGENEST), op. cit., p. 315.

<sup>71</sup> JEAN-PAUL II, *Le centenaire de Rerum novarum. "L'enseignement social de l'Église"*, n° 26 alinéa 1, Ed. du Cerf, Paris, 1991, p. 51.

ont suivi.

Le discours de La Baule du Président de la République Française François Mitterrand du 20 juin 1990 est aussi un facteur qui a pesé dans la balance des manifestations populaires. François Mitterrand, tout en soulignant les difficultés économiques que traversaient les États africains, n'a pas oublié d'établir un lien entre les crises économique et politique. Il dit en effet, qu'il existe un « cercle vicieux entre la crise économique et la crise politique. L'une nourrit l'autre »<sup>72</sup>. Ce lien qu'il a établi entre l'économie et la politique lui a permis d'aborder la question de la démocratie. Partant de ce principe universel qui a bouleversé les régimes et systèmes politiques des pays de l'Europe de l'Est, François Mitterrand a passé en revue la manière dont « le peuple était dans les rues, sur les places et le pouvoir ancien sentant sa fragilité, cessait toute résistance comme s'il était déjà, et depuis longtemps, vidé de substance et qu'il le savait ». Et le Président de la République Française a continué son discours en disant: « Et cette révolution des peuples, la plus importante que l'on eût connue depuis la Révolution française de 1789, va continuer ». Où va-t-elle continuer et sur quelle terre sinon en Afrique. François Mitterrand est bien convaincu que la démocratie est un principe universel, et qu'il faudrait bien que ce souffle continue sur toute la planète. Même si son implantation ne se fera pas de la même manière dans tous les pays à cause des différences de structures, de civilisations, de traditions et de mœurs, elle s'imposera d'une façon ou d'une autre à tous les peuples. Le principe démocratique qui revient souvent dans son discours est la liberté, une liberté qui, selon lui, sera acquise non pas seulement par les efforts de l'État, mais aussi par l'œuvre des citoyens et des ONG (Organisation Non Gouvernementale). Le contenu de ce discours de la Baule, centré sur la proposition de la démocratie dans tous ses détails, a très bien influencé la société civile qui se préparait à passer aux actes et se demandait dans le silence ce que penserait le monde international. Le discours de François Mitterrand a révélé plus ou moins ce qu'attendait le plus grand interlocuteur des États francophones d'Afrique de l'Ouest sur le plan international, la France.

---

<sup>72</sup> François MITTERRAND, *Allocution à l'occasion du 16ème Sommet des Chefs d'Etat de France et d'Afrique à la Baule*, 20 juin 1990.

## **2-LES FORMES ET LES CARACTERISTIQUES DES MANIFESTATIONS POPULAIRES**

Les formes de manifestations populaires se définissent par rapport aux caractéristiques et aux lieux où elles se déroulent. On distingue principalement deux formes de manifestations populaires : les manifestations civiles et les manifestations de l'armée. Les manifestations civiles ont eu lieu principalement en deux lieux: à l'intérieur et à l'extérieur de la nation.

### **2.1-Les manifestations civiles internes**

Les manifestations civiles internes sont des manifestations qui ont eu lieu sur le territoire national. Elles sont caractérisées par la diffusion de tracts et de lettres ouvertes, par les revendications de groupes, et la création de partis et associations politiques.

Dans le système politique du parti unique, la société civile était presque inexistante. Elle était réduite, comme certains le pensent, à l'appendice de structures d'État. La structure de la société civile des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, jusqu'aux années quatre-vingts, répondait bien aux caractéristiques d'un homme dominé. Il s'agit d'une société civile sans organisation, composée de citoyens passifs, dont les obligations civiques sont inscrites dans des rituels publics d'allégeance, à savoir les marches de soutien, des applaudissements qui fusent à l'apparition des leaders, le plébiscite et l'unanimité à l'occasion des scrutins monolithiques.

Au début du processus démocratique, dans plusieurs pays francophones d'Afrique de l'Ouest, les revendications démocratiques sont faites par la société civile, mais une société civile sans organisation a priori. Dans la plupart des pays, ce n'était pas les syndicats de travailleurs, ni de scolaires, ni de commerçants, qui ont mené la lutte parce qu'ils n'existaient pas. Le plus souvent, les appels à la manifestation venaient des leaders de partis politiques ou des leaders des associations préexistantes à caractère apolitique. Le succès de la Conférence Nationale souveraine au Bénin réside dans la vie associative de la société civile. Un certain nombre de ces associations présentes à la Conférence Nationale souveraine préexistaient, avaient un statut apolitique, et elles exerçaient de temps en temps une influence sur le pouvoir en place.

Un des effets de la Conférence Nationale est la liberté d'expression et d'association retrouvée. Les populations peuvent s'organiser en associations. Les manifestations sont alors l'œuvre de la société civile organisée en associations, syndicats et groupes ou partis politiques.

Il y a eu les manifestations des travailleurs, des étudiants, des élèves et des femmes. La société civile est soutenue par les associations de défense des droits de l'homme. Dans la plupart des cas, les premiers à se manifester sont les étudiants. Les manifestations sont devenues habituelles et persistantes. On sait quand elles commencent, mais on ignore quand et comment elles finiront. Les revendications des manifestants sont les mêmes partout : de meilleures conditions de vie et de travail. Les manifestations sont toujours dirigées contre l'État et les réponses de l'État sont souvent les mêmes : les arrestations et les massacres.

Au Bénin par exemple, en 1989 le Général Mathieu Kérékou a présidé lui-même aux arrestations des enseignants, élèves et étudiants en grève. Francis Laloupo fait remarquer que « la foule manifeste. L'ordre est donné aux forces de l'ordre de tirer sur tout ce qui bouge »<sup>73</sup>.

Pendant la période de transition démocratique, les manifestations populaires continuent dans plusieurs pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Elles sont organisées par la société civile dont le rôle principal est la vigilance. Les épreuves de forces entre la société civile et l'État ont conduit à un certain type d'équilibre par le jeu de la démocratie. La société civile exprime son existence et son efficacité dans des interventions ponctuelles. Elle n'était pas très active dans son rôle de vigilance constante qu'exige la vie démocratique. Elle subissait l'influence des intérêts individuels et des clivages politiques. Mais la réussite de ses revendications démocratiques est liée au fait qu'elles ont occulté les intérêts individuels et les clivages qui ont toujours miné ses actions.

Les caractéristiques des manifestations populaires sont en grande partie les mêmes avec quelques particularités liées aux caractères spécifiques de l'évolution de la vie politique dans chaque pays.

A partir de mai 1990, les populations maliennes ont commencé par réclamer la démocratie politique. Cette réclamation est faite par des manifestations populaires dans les rues, les réunions de concertation, des lettres ouvertes publiées dans la presse, la formation des associations et de groupements d'associations. A partir de janvier 1991, la situation sociopolitique s'est dégradée. On a enregistré des actes de violences et de répression contre les populations. L'État a retrouvé devant lui une opposition organisée qui réclamait la démocratie.

Les manifestations civiles au Burkina Faso n'ont pas pris l'allure de celles que les autres pays africains avaient connues. La réclamation de la Conférence Nationale n'est pas faite par

---

<sup>73</sup> Francis LALOUPO, « La Conférence nationale au Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », in *Année africaine, 1992-1993*, CEAN, 1993.p. 96.

les manifestations de rue, mais plutôt par deux autres voies : les revendications des partis politiques d'opposition et les démissions des représentants de l'opposition au Gouvernement.

La réclamation de la Conférence Nationale est faite par la voie des revendications des partis d'opposition, pendant les Assises nationales convoquées par le Président de la République Blaise Compaoré. En effet, après la promulgation de la Constitution du 11 juin 1991, le Président de la République Blaise Compaoré a convoqué une table ronde consultative des partis politiques. Cette table ronde a eu lieu le 12 juin 1991 et a regroupé au moins 13 partis politiques d'opposition. Quelques heures après le début de la table ronde, les 13 partis d'opposition ont quitté l'Assise, parce qu'ils ont fait des propositions qui n'ont pas été acceptées par le Président de la République et son parti au pouvoir. Les partis politiques ont revendiqué :

« 1) *L'élargissement de la présente table ronde à tous les partis politiques, aux syndicats, aux responsables religieux et coutumiers, aux mouvements des droits de l'homme.*

2) *Un statut souverain, pour cette table ronde élargie, sur les questions non régies par la Constitution* »<sup>74</sup>.

Ces revendications montrent que la table ronde ne regroupait pas toutes les sensibilités du pays. Certains partis, groupes et mouvements politiques en étaient exclus. Il s'agit d'une politique d'exclusion. Se cache sous cette convocation une politique d'exclusion, une volonté de faire seul de la part du parti au pouvoir, une volonté de ne pas écouter les autres, l'absence de liberté d'expression et d'opinion. Il apparaît aussi que le Président de la République et son Gouvernement n'ont pas voulu qu'on aborde les questions non régies par la Constitution qu'ils ont élaborée seuls avec le soutien du Front Populaire. Le Président de la République a refusé la tenue d'une Conférence Nationale en s'appuyant sur des arguments constitutionnels.

La réclamation de la Conférence Nationale est aussi faite par la voie des démissions. Les représentants des partis politiques d'opposition ont quitté les Gouvernements d'union nationale de transition formés par le Président de la République dans la foulée de la crise. Les raisons de leur démission sont connues dans un communiqué de presse rendu public le 23 juin :

« *Suite à l'échec de la table ronde initiée par le Chef de l'État en date du 12 juin 1991, le Chef de l'État continue de refuser le dialogue comme en témoigne la formation de son Gouvernement dit de transition. Vue la défection au sein de cette équipe gouvernementale formée le 16 juin, d'une part, et d'autre part le regain d'activisme du pouvoir à travers la*

---

<sup>74</sup> Cité par Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 252.



*création des partis politiques fictifs, l'organisation de meetings, dont celui du 16 juin, qui a échoué lamentablement, le groupe des 13 partis politiques : -dénonce le dit Gouvernement de transition et demande sa dissolution ; -dénonce l'utilisation abusive et scandaleuse des moyens de l'État pour contraindre les citoyens à soutenir la politique du Front Populaire ; -rejette avec indignation les menaces et intimidations du pouvoir à l'encontre des dirigeants des partis d'opposition ; -exige la tenue d'une instance souveraine pour décider de toutes les questions importantes de la Nation, notamment la mise en place d'un Gouvernement et d'une administration de transition »<sup>75</sup>.*

Les raisons de cette démission sont multiples : le manque de dialogue entre le Front Populaire et les partis d'opposition, l'abus de pouvoir de la part du parti au pouvoir, l'absence de liberté d'opinion, d'expression, de choix et de conscience.

Pour débloquer la situation de crise entre le Front Populaire et les partis d'opposition, une autre instance est constituée. Il s'agit d'un comité de concertation qui regroupait 12 personnes parmi lesquelles les autorités coutumières, les autorités de l'Église catholique, de la communauté musulmane, de la Fédération des missionnaires et Églises évangéliques. Il s'agit d'une instance de médiation. Le bureau de ce comité est formé d'un Président, l'Abbé Séraphin Rouamba, d'un vice-président le chef de Tema Ouedraogo Nobila Christophe, d'un rapporteur El Hadj Semde Idrissa, d'un rapporteur adjoint le Pasteur Ouedraogo Pawentaoré. Le comité de concertation a fait un très bon travail et les propositions du comité sont prises en compte par le Président de la République.

Une fois la crise débloquée, le 24 juillet 1991, un décret présidentiel a mis en place un deuxième Gouvernement de transition dans lequel les partis d'opposition sont représentés. Trois semaines après sa formation, on enregistre de nouveau la démission de trois Ministres d'un parti d'opposition, l'ADF (Association des Démocrates du Faso). La principale raison est que ce parti a refusé une commission nationale d'organisation des élections liée au gouvernement ou à un Ministère. Il a préféré une commission nationale électorale libre et indépendante. Le 29 septembre 1991, quatre autres partis ont aussi quitté le Gouvernement.

Ces différentes manifestations internes des leaders des partis d'opposition ont conduit le Président de la République Blaise Compaoré à convoquer un « Forum de réconciliation nationale ».

Les grandes crises du processus démocratique togolais sont observées particulièrement dans les domaines social et politique. Au niveau social, on a enregistré deux grands

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 254.

mouvements populaires : le premier est le mouvement du 5 octobre 1990 et le deuxième est la grande grève générale suivie pendant neuf mois. Le mouvement du 5 octobre 1990 est caractérisé par de violentes manifestations de rue et par la destruction de tous les symboles du pouvoir du Gouvernement et des biens publics. Un autre événement de cette crise est la grande mobilisation du peuple à l'appel de l'opposition qui devait recevoir le 25 janvier 1993 deux représentants de la communauté internationale, appel très suivi. En 1994, une grande grève générale, suivie pendant neuf mois, a paralysé tous les secteurs de la vie sociale, que ce soit le secteur public ou privé. Les élèves ont passé une année scolaire blanche.

Ces manifestations sont les expressions du refus du système politique du parti unique et de la mise en question des « infrastructures des comportements des institutions politiques »<sup>76</sup>.

## **2.2-Les manifestations civiles externes**

Les manifestations populaires civiles externes sont particulièrement faites par les Béninois vivants à l'extérieur du territoire national, notamment en France. Francis Laloupo dit que la Conférence Nationale béninoise est préalablement préparée par des « réunions politiques » qui se sont déroulées à l'extérieur du pays, notamment en France. Il parle particulièrement de la « table ronde de Versailles » qui a eu lieu les 2 et 3 décembre 1989. Cette table ronde est projetée par le « Club Perspectives 99 » dirigé par un homme d'affaire Séverin Adjovi. Elle devait voir la participation des anciens Chefs d'État béninois, mais malheureusement ils étaient absents. Leur absence n'a pas empêché la tenue de la table ronde qui a conduit à l'élaboration d'un document appelé « charte de Versailles ». Dans cette charte, des propositions concrètes sont faites et qui ont d'ailleurs servi d'idées maîtresses à la Conférence Nationale béninoise et à toutes les Conférences Nationales qui ont eu lieu plus tard dans les autres États d'Afrique. Dans la charte, les auteurs ont exigé :

*« l'élaboration d'une nouvelle constitution, l'élection d'une assemblée constituante, la souscription à la déclaration universelle des droits de l'homme, la garantie des libertés individuelles, l'organisation de consultations électorales, la garantie de la démocratie dans la vie politique, l'instauration d'un parlement élu au suffrage universel »*<sup>77</sup>.

## **2.3-Les manifestations de l'armée**

Au rang des manifestations populaires, on ne peut passer sous silence les mouvements de

<sup>76</sup> J.-F. BAYART, A. MBEMBE, C. TOULABOR, *Le Politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, éd. Karthala, Paris, 1992.

<sup>77</sup> Francis LALOUPO, « La Conférence nationale au Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », in *Année africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 98.

grogne de l'armée. Les manifestations de l'armée ont eu lieu dans certains pays tels que le Niger et la Côte d'Ivoire. Au Niger, il y a eu deux coups d'État militaires, en janvier 1996 et en 1999. En Côte d'Ivoire, le Général Gèi a pris le pouvoir à la suite du coup d'État militaire en 1999 contre le Président de la République Henri Conan Bédié. Ces coups d'État militaires constituent une forme de revendication contre le pouvoir en place.

Les manifestations populaires sont animées par plusieurs objectifs, dont le principal est la démocratie. Elles sont, elles-mêmes, des facteurs qui ont conduit aux Assises Nationales, aux coups d'État et aux élections anticipées, dans plusieurs pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Elles sont les raisons d'être des modes de transition démocratique.

## ***II-LA TRANSITION DEMOCRATIQUE***

La transition démocratique est le passage que les États francophones d'Afrique de l'Ouest ont fait du système de parti unique à la démocratie. Ce passage a exigé de profonds changements dans les structures politiques des États concernés. La période de transition démocratique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest a couvert trois années, de 1990 à 1992, c'est-à-dire de la fin des manifestations populaires réclamant la démocratie jusqu'aux premières élections libres et démocratiques. Les années varient d'un pays à l'autre. Le Bénin est le premier pays à expérimenter la transition démocratique dans la logique d'être le premier pays à faire l'expérience de la Conférence Nationale. Notons que le Président Mathieu Kérékou a déjà organisé une Conférence Nationale des cadres en 1979. Par ailleurs, une Conférence Nationale est organisée à Sao Tomé et Príncipe du 5 au 7 décembre 1989. Elle est convoquée par le pouvoir.

La transition démocratique au Bénin a commencé avec la Conférence Nationale souveraine en 1990, et a pris fin avec l'élection de Nicéphor Soglo au poste du Président de la République en 1991. Toutes les autres transitions démocratiques ont commencé en 1991, et ont pris fin en 1992. Le Burkina Faso a commencé sa transition démocratique avec l'adoption de la nouvelle Constitution de la République le 2 juin 1991, et elle a pris fin avec les élections législatives de mai 1992. La transition démocratique malienne a commencé le 25 mars 1991, date à laquelle l'armée a pris le pouvoir, et a pris fin le 8 juin 1992 avec l'investiture du Président de la République Alpha Oumar Konaré. Le Congo Brazzaville a commencé avec la fin des revendications populaires en 1991, et a pris fin avec l'élection du Président de la République

Pascal Lissouba qui a prêté solennellement son serment le 1 août 1992. Certains pays ont connu une transition démocratique très difficile, c'est le cas de la Côte d'Ivoire et du Togo. La Côte d'Ivoire a connu une période de transition démocratique très mouvementée. Elle n'a pas connu de manifestations populaires, qui ont conduit à la révision de la loi fondamentale. La transition démocratique a commencé avec le changement du système électoral, sous la présidence de Henri Konan Bédié en 1997. Elle a été suivie par l'adoption de la nouvelle Constitution de la République en août 2000, et par les présidentielles du 22 octobre 2000, remportées par Laurent Gbagbo. Elle a pris fin avec les législatives le 10 décembre 2000.

Le Togo n'a pas connu une véritable transition démocratique. Commencée en juillet 1991, avec la Conférence Nationale souveraine, la transition togolaise s'est interrompue avec le putsch contre le Premier Ministre élu par la Conférence Nationale souveraine. Le Ghana n'a pas connu de manifestations populaires ni de transition démocratique. Le Président de la République Jerry Rawlings a fait 19 ans au pouvoir (1981-2000). Le Ghana a révisé sa Constitution le 15 mai 1992. Avec cette nouvelle Constitution le Président de la République ne pourrait pas faire plus de deux mandats consécutifs.

La période de transition démocratique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest est essentiellement marquée par deux phases d'événements importants : les modes de transition démocratique et les Gouvernements de transition.

## **1-LES MODES DE TRANSITION DEMOCRATIQUE**

En suivant l'ensemble des manifestations populaires en vue de l'instauration de la démocratie, les différentes formes de transition démocratique peuvent se regrouper en quatre modes principaux : les assises nationales, les coups d'État, les élections anticipées, l'aggiornamento des textes législatifs.

### **1.1-Les Assises Nationales**

Sous l'expression « Assises Nationales » se rangent la Conférence Nationale, la Table Ronde, et le Forum National. Parmi les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, certains ont connu la Conférence Nationale, d'autres la Table Ronde, et d'autres encore le Forum National. La Conférence Nationale a eu lieu dans plusieurs pays africains : Bénin, Togo, Zaïre<sup>78</sup>, Congo, Gabon, Niger, Mali, Tchad. Le Burkina Faso et le Madagascar ont connu le

---

<sup>78</sup> Aujourd'hui République Démocratique du Congo (RDC).

Forum National, le Cap Vert a connu une " Assise Nationale ".

### **1.1.1-Les Conférences Nationales**

A partir de 1989, sur le continent africain et en particulier dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, la fin de la dictature monopartiste et le début de la démocratie pluraliste sont célébrés.

Le Bénin avec sa Conférence Nationale souveraine a inauguré la transition démocratique. Il sera suivi par d'autres pays tels que le Gabon, le Congo, le Niger, le Togo, le Zaïre, le Tchad, le Mali. Certaines Conférences Nationales sont obtenues par démarche consensuelle (Bénin) et d'autres par la logique de la confrontation (Togo). La Conférence Nationale, obtenue par la logique de la confrontation, est souvent devenue un lieu de conflits qui enveniment les relations entre les protagonistes, et débouchent sur une impasse. Elle conduit le pays dans une situation de blocage politique. Les Conférences Nationales obtenues par démarche consensuelle sont des lieux de dialogue, de recherche de la vérité et de confiance mutuelle.

Les règles de la transition démocratique sont fixées au sein de la Conférence Nationale. Deux cas se présentent dans ce mode de transition. La Conférence Nationale peut être souveraine ou non. Dans le cas où elle serait souveraine, elle exige la rupture constitutionnelle, c'est-à-dire la dissolution de la Constitution de la République, et ses décisions contiennent en elles-mêmes la force de leur exécution. La décision de la rupture constitutionnelle et son exécution sont à la charge de la Conférence Nationale. Cette rupture constitutionnelle nécessite l'émergence d'un nouveau pouvoir constituant, qui se donne la vocation de fixer le statut de la période de transition démocratique et les conditions conduisant à l'adoption d'une nouvelle Constitution définitive. C'est le cas du Bénin, du Togo, du Niger et du Tchad. Au Bénin, la Conférence Nationale a été convoquée par le chef de l'État, à titre consultatif en 1989. Une fois réunie, la Conférence s'est autoproclamée souveraine en s'attribuant le pouvoir exécutif de ses propres décisions. Ce type de rupture est qualifié de coup d'État civil. Si la Conférence Nationale n'est pas souveraine ses décisions sont purement consultatives. C'est le cas du Mali et du Gabon. La décision de la rupture constitutionnelle est soumise au chef de l'État. Elle pourrait être acceptée ou refusée. Dans la plupart des cas elle est refusée.

Le mode de transition par la Conférence Nationale souveraine est caractérisé par le renversement des institutions en place, c'est-à-dire, la dissolution des anciennes institutions et

la mise en place de structures, permettant la constitution d'un nouveau cadre institutionnel et juridique. Ce mode de transition encourt le risque de l'intervention de militaires qui, soit accompagnent, soit mettent fin à la transition. C'est le cas du Togo, avec une transition inachevée.

### **1.1.2-Les Forum Nationaux**

Madagascar a connu le Forum National. Ce Forum est le fruit de négociations entre le parti au pouvoir et l'opposition. Il a regroupé 1200 délégués, est présidé par la Fédération des Églises chrétiennes de Madagascar. Il n'est pas souverain. L'objectif principal de ce Forum National est de préparer une nouvelle Constitution de la République.

En s'informant sur le déroulement de la Conférence Nationale au Bénin et au Togo, le chef de l'État burkinabé Blaise Compaoré et son parti au pouvoir, le Front Populaire, ont refusé l'organisation de la Conférence Nationale au « pays des hommes intègres »<sup>79</sup>, malgré l'insistance des partis d'opposition. Certaines raisons expliquent ce refus :

- une Conférence Nationale peut remettre en cause la Constitution de la République, votée par le peuple le 11 juin 1991 ;
- le caractère "souverain" de la Conférence Nationale remettrait en cause la disposition de la Constitution, qui règle la question de l'autorité habilitée à prendre les décisions durant la période transitoire, c'est-à-dire, les prérogatives du chef de l'État et du Gouvernement de transition en place.

Les partis d'opposition, de leur côté, ont insisté sur l'organisation de la Conférence Nationale, parce qu'ils considèrent cette assemblée comme le seul garant de la transparence, de la gestion de la période transitoire.

Le Président burkinabé Blaise Compaoré a opté pour les Tables Rondes et les Assises Nationales. Le 12 juin 1991, une Table Ronde a regroupé les membres du Front Populaire et de 13 partis d'opposition. Cette Table Ronde a duré quelques heures et ce fut un échec.

A la place de la Conférence Nationale toujours réclamée par les partis d'opposition, le Président du Faso a proposé un « Forum de réconciliation nationale ». Ce Forum est accepté par la CFD (Coordination des Forces Démocratiques) et l'ARDC (Alliance pour le Respect et la Défense de la Constitution). Le 11 février 1992, sur proposition du chef de l'État, 371 délégués représentants de toutes les sensibilités du pays ont assisté à l'ouverture du « Forum de réconciliation nationale » à la Maison du Peuple de Ouagadougou. Le Forum est présidé

---

<sup>79</sup> Signification de Burkina Faso.

par l'Abbé Séraphin Rouamba. Ce Forum a duré un jour et ce fut un échec.

Les raisons de ces échecs sont liées au caractère de ces Assises, organisées par le chef de l'État et son parti au pouvoir. Ce sont des Assises, dont les règles du jeu sont préalablement définies par les organisateurs. Le principe de participation est simple: « à prendre ou à laisser ».

## **1.2-Les coups d'État**

Dans certains pays la transition démocratique est rendue possible par un coup d'État militaire. Ce mode de transition démocratique est appelé « transition par les armes »<sup>80</sup> par le Professeur Francis Akindes. Le modèle de transition par les armes consiste à déclencher la période de transition par un coup d'État militaire qui portait les organisateurs au pouvoir. Ces derniers décrétaient une période de transition par la mise en place des structures permettant l'organisation des élections. Ce fut le cas au Mali où les militaires ont renversé le régime existant avant d'organiser une Conférence Nationale. En 1991, face au refus du Président de la République Moussa Traoré de s'engager sur la voie de la démocratie réclamée par les populations, par un coup d'État militaire, l'armée a pris le pouvoir le 25 mars 1991. Elle s'est positionnée comme Conseil National de Réconciliation. Au lendemain de la prise de pouvoir, elle a trouvé un terrain d'entente avec l'opposition constituée en Comité de coordination. Par la voie du dialogue, le Comité de coordination et le Conseil National de Réconciliation ont trouvé un accord pour la formation d'un Comité de Transition pour le Salut du Peuple (CTSP) Malien. Ce Comité prendra des décisions parmi lesquelles l'organisation d'une Conférence Nationale.

## **1.3-L'aggiornamento des textes de loi**

L'aggiornamento des textes de loi est un mode de transition sans rupture avec l'ordre juridique préexistant. On fait l'aggiornamento des textes en vigueur. L'initiative vient du pouvoir exécutif le plus souvent sous la pression des puissances internationales. Pour satisfaire cette exigence, l'exécutif procède à un réaménagement de la Constitution mais le plus souvent dans le sens de la préservation du pouvoir. La technique de l'octroi ne conduit pas nécessairement à de réels changements. Les changements dans certains cas peuvent être

---

<sup>80</sup> Francis AKINDES, « Les transitions démocratiques à l'épreuve des faits. Réflexion à partir des expériences des pays d'Afrique noire francophone ». Communication à la réunion de la Commission n° 2 sur « Etats en transition à l'épreuve des faits », du 21-22 février 2000, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

réels et permettre l'existence de contre-pouvoirs effectifs et dynamiques garantissant l'alternance. Ce fut le cas de la République du Cap Vert.

La République du Cap Vert n'a pas connu une Conférence Nationale souveraine. Elle a organisé une Assise Nationale regroupant le parti unique au pouvoir le PAICV (Parti Africain de l'Indépendance du Cap Vert), les associations et le parti MPD (Mouvement Pour la Démocratie). La décision de changement de système politique n'est pas réclamée par les manifestations populaires comme ce fut le cas dans plusieurs pays francophones d'Afrique de l'Ouest, mais elle est prise par le parti au pouvoir, le PAICV ; elle relève de la volonté des dirigeants du pays de faire évoluer les institutions de l'État. La liberté de l'ouverture démocratique a permis d'éviter les conflits sociaux.

Par contre, d'autres changements ont pour vocation la conservation et la consolidation du pouvoir existant. Dans ce dernier cas, le pouvoir est contrôlé par les autorités qui gardent la maîtrise des réformes démocratiques notamment de la Constitution. C'est le cas du Burkina Faso, de la Mauritanie et de la Côte d'Ivoire. Les réformes ne débouchent pas sur une refonte totale du cadre politique préexistant. Le plus souvent cette transition ne conduit pas à l'alternance au pouvoir.

L'aggiornamento des textes de loi est un mode de transition qui comprend deux formes : la transition par simple réaménagement de la Constitution de la République et la transition par voie législative.

Le Sénégal et la Mauritanie ont connu une transition démocratique par simple réaménagement de la Constitution de la République. Ils ont procédé à une simple révision de la Constitution de la République dans le respect de la procédure de révision fixée par la même loi fondamentale.

La Côte d'Ivoire et le Cameroun ont connu la transition démocratique par voie législative. Le passage du monopartisme au multipartisme est fait par la réforme des lois auxquelles renvoie la Constitution de la République qui reconnaissait déjà le multipartisme.

La Côte d'Ivoire n'a pas connu de manifestations populaires ni d'Assise Nationale. Son mode de transition démocratique est l'aggiornamento de la loi. Après avoir supprimé le système de la liste électorale nationale, elle a fixé les règles d'un nouveau droit électoral. Cette initiative est prise par le parti au pouvoir. C'est par la suite que la Constitution de la République de 1960 est révisée et adoptée en août 2000. Sur la base de cette nouvelle Constitution, les élections présidentielles sont organisées en octobre 2000. Cette transition ne remettait pas en cause les modalités essentielles de l'organisation des pouvoirs fixée depuis



l'accession du pays à l'indépendance nationale.

Au Cameroun, c'est aussi par la voie législative que le multipartisme est rendu effectif en 1991. La Constitution du 2 juin 1972, révisée et adoptée le 18 janvier 1996, a précisé la responsabilité du Premier Ministre devant l'Assemblée Nationale. Cette nouvelle Constitution qui a libéré le fonctionnement du multipartisme n'a pas rompu l'enchaînement juridique.

Ces deux formes de transition ont en commun le respect de la continuité du droit constitutionnel et la stabilité politique. Elles se font sans la société civile. Elles ne donnent pas l'opportunité à l'opposition et à la société civile de se mobiliser. Au Cameroun les textes proposés par le chef de l'État sont adoptés par l'Assemblée Nationale où le parti au pouvoir est majoritaire.

#### **1.4-Les élections anticipées**

Les élections anticipées sont un mode de transition que certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont connu en évitant l'organisation de la Conférence Nationale. Ce modèle de transition est dit « transition par évitement de la Conférence Nationale »<sup>81</sup>. Pour le Professeur Francis Akindes qui a utilisé cette expression, ce modèle consiste à court-circuiter la réclamation de la Conférence Nationale en organisant des élections anticipées peu transparentes. Le Professeur Francis Akindes a distingué la transition par élections anticipées de la transition « par à-coups »<sup>82</sup>. Le modèle de transition « par à-coups » consiste à susciter une duplicité d'opposition à la tenue d'une Conférence Nationale. Cette pratique, organisée par le pouvoir en place, permet de contrôler la transition démocratique, dans un climat d'opposition souvent violente entre les pour et les contre l'organisation d'une Conférence Nationale. Ces deux formes de transition finissent en réalité par des élections anticipées.

Ainsi, certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont effectué la transition démocratique sans passer par la Conférence Nationale. Le Burkina Faso a court-circuité la réclamation de la tenue de la Conférence Nationale en 1991 en accélérant le passage du parti unique au multipartisme avec l'aide des élections précipitées et la mise en place d'une nouvelle Constitution de la République. Ainsi, certaines dispositions relatives à l'autorité de la loi fondamentale seraient en contradiction avec l'autorité souveraine d'une Conférence Nationale.

---

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> *Ibidem.*

## **1.5-Autres formes de transition démocratique**

Certaines transitions démocratiques n'appartiennent à aucun mode. C'est le cas du Ghana et du Nigeria.

### **1.5.1-Reforme acceptée**

La transition par réforme acceptée est une forme de transition dont les partis politiques se mettent d'accord pour créer un nouveau cadre de jeu politique où les droits et les libertés des uns et des autres peuvent s'exercer librement. La révision des textes juridiques notamment de la Constitution de la République se décide par un commun accord. C'est le mode de transition démocratique que le Ghana a connu.

### **1.5.2-La mort imprévue**

Au Nigeria, par contre, la mort du Président de la République le Général Abatcha en 1998 a permis aux nouvelles autorités du pays d'organiser une transition démocratique qui a conduit aux élections libres en 1999.

La transition démocratique a pris fin en 1992. Parmi ses différents modes, les Assises Nationales, notamment les Conférences Nationales, ont pris fin par d'importantes décisions. Les Conférences Nationales souveraines ont permis aux participants de s'exprimer librement, et d'aboutir aux grandes décisions qui portent en elles-mêmes la force de leur exécution. Leur importance, dans le processus démocratique, porte à approfondir leur étude.

## **2-LA CONFERENCE NATIONALE**

Fabien Eboussi Boulaga dit que la Conférence Nationale est à la fois « déconstruction et reconstruction »<sup>83</sup>. La Conférence Nationale est déconstruction dans le sens qu'elle a mis en pièces détachées les nombreux problèmes accumulés par les systèmes politiques en crise dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Elle a déconstruit les systèmes politiques mis en place et dont les innombrables problèmes engendrés constituent les symptômes de crise qui ont conduit à la transition démocratique.

Aborder la question de la Conférence Nationale, c'est évoquer toutes les structures qui sont

---

<sup>83</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, op. cit, p. 174.

mises en place permettant sa convocation, son organisation, son déroulement, les résultats et la mise en application de ses décisions. La présente réflexion n'a pas l'intention de présenter toutes ces structures. Elle veut plutôt s'appuyer sur les décisions de la Conférence Nationale, pour définir les vrais problèmes qui constituent les défis de la situation sociopolitique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Néanmoins, une brève connaissance sur la Conférence Nationale a son importance dans notre réflexion.

Qu'est-ce que la Conférence Nationale, et quelles sont ses caractéristiques?

## **2.1-La Conférence Nationale: une nouvelle institution gouvernementale**

Francis Laloupo définit la Conférence Nationale comme une « sorte d'états généraux »<sup>84</sup>. Il s'agit d'une confrontation entre les tenants du régime en place et les opposants au régime. C'est une Conférence qui a mis en jeu toutes les sensibilités politiques du pays. Dans la pensée de Laloupo, la Conférence Nationale a pour objectif « d'établir les bases d'une nouvelle constitution et d'une gestion politique fondée sur les principes de la démocratie pluraliste et du libéralisme économique »<sup>85</sup>. Francis Laloupo dit dans sa réflexion que « selon Mathieu Kérékou, cette conférence serait, simplement, le lieu de réaliser un "consensus", à matérialiser dans "une charte d'union nationale qui servira de base à la rédaction d'une nouvelle Constitution fondée sur des principes démocratiques" »<sup>86</sup>. Et il continue : « En somme, le cadre technique conçu par Mathieu Kérékou et son équipe se résume comme suit : les délégués émettent et rédigent des propositions qui seront, à l'issue de cette conférence, soumises à l'appréciation de l'État »<sup>87</sup>. L'objectif du chef de l'État et des tenants du pouvoir est clair : recueillir les propositions pour décider après ce qu'il faudrait en faire. Quant aux opposants au régime, aucune idée précise ne filtre. Cependant, il y a quelques pensées opposées à celle du Président de la République : « quelques délégués opposent un rejet de principe à l'idée de faire de cette conférence une simple chambre d'enregistrement de leurs propositions, requêtes et doléances »<sup>88</sup>. Quel est alors le caractère spécifique de la Conférence Nationale béninoise ?

A une semaine du début, la Conférence Nationale béninoise a proclamé sa « souveraineté », c'est-à-dire que « les décisions qui en sont issues sont déclarées applicables

---

<sup>84</sup> Francis LALOUPPO, « La Conférence nationale du Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », in *Année africaine* 1992-1993, CEAN, 1993, p. 89.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

sans délai »<sup>89</sup>. Une Conférence Nationale souveraine n'est donc pas le lieu de rassembler les propositions pour les soumettre au Chef de l'État, elle est plutôt la nouvelle institution qui organise désormais le pays. Elle a le statut d'un gouvernement de transition vers les nouvelles institutions démocratiques. Elle est la force exécutoire de ses propres décisions. C'est dans ce sens que Fabien Eboussi Boulaga définit la Conférence Nationale comme « un acte libre collectif »<sup>90</sup> ; comme une « fondation », comme une « fête de la liberté retrouvée »<sup>91</sup>. C'est un moment de liberté politique que le peuple a retrouvé. La Conférence Nationale souveraine est la force du peuple qui s'impose et qui dicte ses lois. Elle est le lieu d'un nouveau départ. Les Conférences Nationales ont des objectifs à atteindre : la démocratie, le pluralisme politique, la séparation des pouvoirs, l'État de droit, le respect des droits et libertés fondamentales. Pour atteindre ces objectifs, les participants à la Conférence Nationale ont compris que la première voie à emprunter est le réaménagement de la loi fondamentale. La Conférence Nationale est donc la nouvelle fondation sur laquelle sera désormais bâtie la nation.

## **2.2-Les caractéristiques de la Conférence Nationale**

L'organisation et le déroulement d'une Conférence Nationale comportent des diversités d'un pays à l'autre, mais ils portent aussi certains facteurs communs dans leur ensemble.

### **2.2.1-Une convocation difficile**

La décision d'organiser une Conférence Nationale, une Assise Nationale ou un Forum National, varie d'un État à l'autre.

Au Bénin, la décision d'organiser une Conférence Nationale est venue du Président de la République Mathieu Kérékou. La Conférence Nationale souveraine au Bénin est une confrontation entre les tenants du régime militaro-marxiste et les opposants au régime. Une fois sa tenue annoncée, les sentiments ne sont pas ceux d'une satisfaction immédiate. On se demandait comment elle allait se dérouler, ce qu'il faudrait dire, ce qu'elle donnerait à la fin. Mis à part ces différentes questions à caractère personnel et collectif, une question objective est posée : les tenants du parti au pouvoir et les opposants au régime qui ont pris part à la Conférence Nationale avaient-ils les mêmes objectifs, c'est-à-dire les mêmes points d'arrivée ? Elle a eu lieu du 19 au 28 février 1990, soit une durée de dix jours.

Au Mali, la décision d'organiser une Conférence Nationale est venue d'un Comité de

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>90</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, op. cit., p. 140.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 148.

transition. Elle s'est tenue du 29 juillet au 12 août 1991. Elle a duré quinze jours.

Au Togo, la décision d'organiser une Conférence Nationale est prise après une dure confrontation entre le parti au pouvoir et les partis politiques d'opposition. Cette confrontation a duré quelques mois à cause d'une résistance farouche du parti au pouvoir qui a suivi attentivement le déroulement et l'aboutissement de la Conférence Nationale du Bénin pays voisin. Elle a ouvert ses portes en juillet 1991 et a duré une cinquantaine de jours.

La Conférence Nationale du Niger et celle du Congo Brazzaville ont duré des mois. Celle du Niger est le fruit d'une négociation entre le parti au pouvoir et les forces vives de la nation. Elle est qualifiée par certains de « coup d'État civil ». Elle s'est tenue du 29 juillet au 6 novembre 1991, soit une durée de 98 jours. Celle du Congo Brazzaville s'est tenue du 25 février au 10 juin 1991, soit une durée de cent cinq jours.

Le Bénin et le Mali ont réussi leurs Conférences Nationales et toute leur transition démocratique à cause de leur durée limitée. Cette courte durée a permis d'éviter certaines dérives, que d'autres États ont connues et, qui ont entravé le processus démocratique. C'est le cas du Togo où la Conférence Nationale a subi des violences, ainsi que le Gouvernement de transition démocratique. Aujourd'hui, le Togo est encore au point mort ou point de départ. Le Congo Démocratique et le Niger sont aussi des exemples de démocratie mal partie. Le Bénin et le Mali ont réussi, à cause du caractère modéré et consensuel de leurs Conférences Nationales.

### **2.2.2-La souveraineté**

Le Bénin est le premier pays de l'Afrique qui a organisé la Conférence Nationale souveraine. La souveraineté de cette Conférence est le caractère qui confère à cette Assise Nationale le pouvoir exécutif de ses propres décisions.

Les Conférences Nationales du Togo, du Niger, du Congo Brazzaville et du Tchad sont souveraines. Par contre celle du Mali ainsi que le Forum National du Burkina Faso, du Cap vert, du Gabon, de Madagascar ne le sont pas. Les décisions issues de ces assises nationales non souveraines sont soumises à une instance supérieure qui décide de leur exécution ou non. La Conférence Nationale du Mali a pris des décisions qu'elle a soumises au Comité de Transition du Salut du Peuple qui est l'instance législative et exécutoire.

### **2.2.3-La présidence**

Presque toutes les Conférences Nationales sont présidées par un religieux. La Conférence

Nationale souveraine du Bénin est présidée par Monseigneur Isidore De Souza, celle du Togo par Monseigneur Philippe Fanoko Kpodrzo alors évêque du diocèse d'Atakpamé, celle du Congo Brazzaville par Monseigneur Ernest Kombo, alors évêque d'Owando. Par contre celle du Niger est présidée par un laïc, le professeur André Salifou, et celle du Mali par le Président du Comité de Transition du Salut du Peuple (CTSP) qui est aussi le Chef de l'État.

#### **2.2.4-Le nombre de délégués**

Le nombre de délégués aux différentes Assises Nationales varie aussi d'un pays à l'autre. Au Bénin, les délégués présents à la Conférence Nationale souveraine sont au nombre de 493. La Conférence Nationale du Mali, ainsi que celle du Congo Brazzaville, ont regroupé près de 1200 participants. Parmi les 1200 participants du Mali, il y a plus de 500 venus du monde rural. Ce qui lui a valu le caractère de conférence politique et sociale.

Fabien Eboussi Boulaga pense que la diversité, qui apparaît à première vue, est liée à la manière dont les journalistes et les médias les présentaient. La Conférence Nationale du Mali est présentée par les médias comme « une valeur purement symbolique, rituelle »<sup>92</sup>, dans la mesure où les sources d'information n'ont pas parlé du travail d'innovation institutionnelle qui a été fait et qui constitue le facteur basique des changements à venir.

Toutes les Conférences Nationales se sont confrontées à des forces hostiles qui, dans certains cas, ont pu empêcher d'obtenir une conclusion fructueuse, et dans d'autres, ont conduit à une conclusion qui a permis de s'engager sur la voie d'un vrai changement politique.

Certains États ont organisé la Conférence Nationale, d'autres ont refusé de le faire malgré sa réclamation par les populations et les partis politiques d'opposition.

### **2.3-L'importance de la Conférence Nationale**

Fabien Eboussi Boulaga, dans sa réflexion, a essayé de défendre le bien fondé de la Conférence Nationale en montrant son importance dans le processus de démocratisation des États africains. Il a montré que la Conférence Nationale est le plus grand départ de l'ère démocratique dans les pays africains. Elle a permis de dépasser l'abstraction, de revenir à la réalité qui choque et qui provoque en l'homme des réactions de réponse, de vengeance, de construction. Bien qu'elle ne soit pas appréciée de la même manière chez tout le monde – elle est qualifiée par certains comme une « fête », un « jeu », une « thérapie », la « palabre », – ce

---

<sup>92</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, op. cit., p. 12.

que Boulaga n'a pas complètement rejeté comme types d'appréciation, mais dans ses écrits il a fait comprendre que la Conférence Nationale a bien des caractères qui lui permettent de dépasser une fête, un jeu, une thérapie, la palabre. F. Eboussi Boulaga dit que les Conférences Nationales « accomplissent ce qu'elles se proposent, par le dialogue, la concertation, la prise de décisions qui sont exécutoires »<sup>93</sup>. Les Assises Nationales, organisées dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, sont donc des Assises qui ont mis en œuvre le dialogue, la concertation, le jugement.

Parmi toutes ces formes d'Assises Nationales, ce sont les Conférences Nationales souveraines qui ont permis la connaissance en profondeur des défis de la situation sociopolitique des pays. Eboussi Boulaga dit, qu'« un événement de l'importance d'une conférence nationale recèle d'étonnantes possibilités de connaissance de la réalité. Elle dénude les rouages de notre histoire. Phénomène social total, elle est le lieu géométrique où les plans et les problèmes s'entrecroisent »<sup>94</sup>.

Les Assises Nationales ont permis, pour la première fois dans l'histoire des pays africains, de demander des comptes aux gouvernements, de la gestion des affaires de l'État. D'une manière ou d'une autre, elles ont ouvert la voie à l'alternance politique, donné la possibilité de changement de régime politique, imposé une autre manière de prendre et de gérer le pouvoir. Elles ont permis aux États qui les ont organisées, de faire une analyse objective et profonde de l'évolution politique, économique, sociale et culturelle de la vie de la nation. Elles ont permis, à plusieurs États africains, de s'engager dans la voie de la démocratie, du multipartisme et du pluralisme politique. Elles ont permis aux fils d'un même pays, de s'asseoir autour d'une même table, pour discuter leurs propres problèmes, dans l'esprit de l'intérêt supérieur de leur nation.

Les Conférences Nationales, les Tables Rondes et les Forums Nationaux, à travers les nouvelles institutions qu'ils ont permis de mettre en place, ont renforcé, dans la société civile, la conscience des citoyens de s'organiser pour défendre leurs intérêts individuels et collectifs, de contrôler les institutions de l'État, et la conscience d'échanges et de débats d'idée sur la vie politique de leur nation. Ces Assises Nationales sont à la base de la formation d'une société civile dynamique et critique. Face à ce nouveau contexte de dynamisme de la société civile, un certain nombre de questions se posent à la politique de l'État et des gouvernements : comment gérer cette masse critique qui s'est formée ? Quelles institutions l'État pourrait-il mettre en place pour mieux servir son peuple ? Comment dépasser la démocratie formelle et

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>94</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

conventionnelle, pour atteindre une démocratie participative et responsable ? Comment faire devenir opérationnelles les nouvelles institutions du renouveau démocratique ?

#### **2.4-Les décisions de la Conférence Nationale**

Les décisions de la Conférence Nationale sont les résultats et les mécanismes de leur mise en œuvre. Il s'agit du choix du régime, de l'adoption de certains textes, du choix du scrutin, de la mise en place d'un Conseil Supérieur de la République et du Gouvernement de transition. Bref, il s'agit des institutions qui devraient assumer la transition gouvernementale. Parmi ces institutions, figurent le Président de la République qui assume le rôle de Chef de l'État, la Cour Suprême, le Conseil Supérieur de l'Information et de la Communication.

A l'issue de chaque Conférence Nationale, des décisions importantes sont prises. Elles sont regroupées en « Actes », et vont constituer provisoirement la loi fondamentale de l'État. L'analyse des Actes des Conférences Nationales révèle plusieurs points communs. Les décisions les plus importantes sont l'établissement de la Constitution de la République définitive et l'organisation des élections libres et transparentes.

Au Mali, ce n'est pas la Conférence Nationale qui a décidé l'élaboration d'une nouvelle Constitution. Cette dernière est décidée par le Comité de Transition pour le Salut du Peuple, formée au lendemain du coup d'État militaire. Le Comité de transition a décidé l'organisation d'une conférence préparatoire, autre que la Conférence Nationale qui a pour mission de proposer un certain nombre de textes, dont l'analyse devrait se faire à la Conférence Nationale.

Tout comme au Mali, au Cap Vert, la décision de la révision de la Constitution de la République n'est pas prise à l'Assise Nationale. Cette dernière est précédée par un congrès du parti unique, PAICV. La révision de la loi fondamentale est décidée au congrès, et l'Assise Nationale a voté la loi de la révision. La révision elle-même est faite, après l'Assise Nationale.

Au Congo Brazzaville, la Conférence Nationale a choisi son régime, le régime semi-présidentiel. La plupart des États africains ont choisi le régime semi-présidentiel, à l'exception du Bénin, qui a choisi le régime présidentiel direct.

Avec le régime semi-présidentiel, la Conférence Nationale du Congo a élu un Premier Ministre, en la personne de André Milongo. Il était le chef suprême des armées et le chef du Gouvernement de transition. La Conférence a même rédigé et adopté un Acte fondamental provisoire. Il s'agit d'un ensemble de dispositions juridiques, qui doit régir l'organisation et le fonctionnement de l'État, pendant la période de transition.



Pour ce qui regarde l'organisation des élections démocratiques, la décision est prise en Conférence Nationale ou Assise Nationale, dans presque tous les pays. Même au Mali, où les grandes décisions sont prises par le Comité de Transition pour le Salut du Peuple. La Conférence Nationale du Mali, en fermant ses portes le 12 août 1991, a prévu l'organisation de différentes élections libres, au premier trimestre 1992. Il s'agit du référendum, pour l'adoption du projet de Constitution, des municipalités, des législatives et des présidentielles.

### **3-LES INSTITUTIONS DE TRANSITION DEMOCRATIQUE**

Les institutions de transition démocratique sont un ensemble d'institutions qui ont pour objectifs principaux la rédaction et l'adoption de la Constitution de la République définitive et l'organisation des premières élections démocratiques. Les principales institutions de transition sont en général au nombre de trois à savoir le chef de l'État, un Gouvernement de transition dirigé par un Premier Ministre et un Conseil de la République.

#### **3.1-Le chef de l'État**

La plus haute institution de transition démocratique est le poste du chef de l'État. Dans tous les pays qui ont organisé une Conférence Nationale, qu'elle soit souveraine ou pas, le poste du chef de l'État est toujours gardé quel que soit le choix du régime et le chef de l'État qui existait avant l'organisation de la Conférence Nationale est toujours maintenu dans ses fonctions. Il reste comme chef de l'État et représente l'État. Ce maintien est généralement provisoire dans l'attente des élections présidentielles démocratiques. Pendant la Conférence Nationale, le chef de l'État est sous le contrôle de la Conférence Nationale si elle est déclarée souveraine. Dans ce cas, tout le Gouvernement du pays est aussi maintenu provisoirement dans ses fonctions et chargé d'expédier les affaires courantes de l'État sous le contrôle de la Conférence Nationale. Dans le cas où la Conférence Nationale n'est pas déclarée souveraine, le chef de l'État conserve encore plein pouvoir et attend avec son Gouvernement que les décisions de la Conférence Nationale soient soumises à son approbation. Une fois que le Gouvernement de transition est mis en place, le chef de l'État reste toujours chef et représentant de l'État, mais son pouvoir est réduit au garant des institutions de l'État. Il a aussi le pouvoir de promulguer les lois votées par le Conseil de la République qui représentait l'organe législatif.

### **3.2-Le Gouvernement de transition**

Le Gouvernement de transition est un gouvernement d'union nationale, un gouvernement qui regroupe toutes les sensibilités de la nation, ou du moins, les représentants des grands partis politiques. Il y a plusieurs formes de Gouvernements de transition: le Gouvernement de transition issu de la Conférence Nationale, le Gouvernement de transition issu des réaménagements ou aggiornamento des textes de loi et le Gouvernement de transition issu des coups d'État.

Le Mali et le Burkina Faso ont connu un Gouvernement de transition issu d'un coup d'État. Le Gouvernement de transition est mis en place, au Mali, par le Comité de Transition du Salut du Peuple, et au Burkina Faso, par nomination du Président de la République Blaise Compaoré. Le Président du Comité de Transition du Salut du Peuple nigérien, élu par vote par les membres du dit Comité, est devenu chef d'État et Président du Gouvernement de transition, conformément à l'Acte fondamental établi provisoirement, et il a nommé un Premier Ministre qui est chef du gouvernement. Le Gouvernement de transition malien est un gouvernement mixte, composé de 21 membres dont 16 civils et 5 militaires. Il a trouvé une stabilité, contrairement au Gouvernement de transition démocratique du Burkina Faso, qui est continuellement marqué par les démissions des Ministres issus des partis d'opposition.

Le Congo, le Togo, le Bénin, ont connu un Gouvernement de transition issu de la Conférence Nationale. Ce type de Gouvernement a, pour chef, un Premier Ministre élu par vote à la Conférence, alors que, les Gouvernements de transition issus des coups d'État, ont un chef issu des rangs des putschistes et, le plus souvent, nommé par le Président de la République, lui-même issu des putschistes.

A l'exception du Bénin, où la cohabitation entre le Premier Ministre issu de la Conférence Nationale souveraine, Nicéphor Soglo, et le Président de la République, Mathieu Kérékou, est pacifique dans les autres États, la cohabitation est très difficile.

Au Togo, au Niger et à Madagascar, le Premier Ministre, issu de la Conférence Nationale, a eu beaucoup du mal à cohabiter avec le Président de la République. La principale raison des difficultés, est le refus de la Conférence Nationale et de ses décisions.

Le Président de la République Togolaise, Gnassingbé Eyadéma, n'a pas accepté la Conférence Nationale souveraine. Les membres de son parti ont participé à la Conférence malgré eux. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la Conférence Nationale a subi un putsch dans ses dernières heures. Le Premier Ministre issu de la Conférence, Joseph Kokou Koffigo, n'a pas cohabité avec le Président de la République, Eyadéma, et quelques semaines après sa

prise de fonction, il est pris en otage par les militaires fidèles au Président de la République. Viennent ensuite les autres raisons, telles que la lutte pour le pouvoir et les imperfections des dispositions juridiques, concernant les rapports entre les pouvoirs.

A Madagascar, la cohabitation est très difficile entre les premiers dirigeants du pays, à savoir le Président de la République, le Premier Ministre et l'Assemblée Nationale. L'absence d'une hiérarchie réelle, entre le Président de la République et le Premier Ministre, est une source de tension continue. En effet, par rapport au Premier Ministre, le Président de la République a seulement la compétence de sa nomination. Il ne peut pas mettre fin aux fonctions de son Premier Ministre, en cas de désaccord ou de manque de confiance. Ce pouvoir appartient à l'Assemblée Nationale. Ce plein pouvoir, dont jouissent le Premier Ministre et l'Assemblée Nationale, dans leurs relations avec le Président de la République, est générateur de tension continue.

Dans la plupart des États, le chef de l'État, comme membre des institutions de transition démocratique, a souvent vu son pouvoir se réduire au garant des institutions de transition, lui qui auparavant était le tout puissant, et avait tous les pouvoirs en mains, se retrouvait sans aucun pouvoir de décision. Cette situation le mettait mal à l'aise.

Les Gouvernements de transition ont pour mission, d'une part, l'organisation d'un référendum constitutionnel et l'adoption de la Constitution de la République, et d'autre part, l'élection du Président de la République au suffrage universel.

### **3.3-Le Conseil de la République**

Le Conseil de la République est l'organe législatif faisant partie des pouvoirs publics durant la transition démocratique. Raoul Ntsakala le définit comme le « parlement » de la transition démocratique. Au Bénin et au Togo, il a pris le nom du Haut Conseil de la République (HCR). Au Congo Brazzaville il est appelé Conseil Supérieur de la République (CSR).

Tous les membres du Conseil de la République sont élus par la Conférence Nationale. Dans certains États tels que le Bénin, le Haut Conseil de la République est présidé par le Présidium ou un membre élu au sein même du Conseil, alors qu'au Congo Brazzaville le bureau, y compris le Président, sont élus par la Conférence Nationale.

Au Bénin et au Togo, le HCR a été présidé par un homme d'Église : Mgr Isidore De Souza au Bénin et Mgr Philippe Fanoko Kpodzro au Togo. Le Président du HCR est comme le vice-président ou le Président de l'Assemblée Nationale, avec la possibilité de substitution du

Président de la République en cas de vacance de pouvoir.

Le Conseil de la République a pour mission :

- d'exercer la fonction législative ;
- de suivre et de contrôler l'exécutif et l'exécution des décisions de la Conférence Nationale ;
- d'examiner le projet de Constitution à soumettre au référendum et de superviser les élections pendant la transition ;
- de superviser le référendum constitutionnel ;
- de garantir l'accès équitable des partis politiques aux mass médias officiels ;
- de veiller à la défense et à la promotion des droits de l'Homme conformément à la Charte internationale des Droits de l'Homme et des Peuples, à la Charte des droits et libertés et à la Charte de l'unité nationale ;
- d'assurer le rôle de médiateur;
- d'assurer l'intérim en cas de vacance de la Présidence de la République.

Les décisions issues des Conférences Nationales montrent une certaine évolution de la vie politique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. L'autorisation du multipartisme, la reconnaissance du droit d'association, la proclamation des droits et libertés du citoyen, les ouvertures de dialogue et de négociation entre les différents partis politiques et entre les pouvoirs et la société civile sont des signes positifs de la volonté de changement. Mais, ces avancées suffiraient-elles pour affirmer que les États francophones d'Afrique de l'Ouest sont démocratiques?

### **III-LE REGIME DEMOCRATIQUE AFRICAIN**

Le régime démocratique africain est la nouvelle forme de vie politique que les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont adopté après la transition démocratique. Le début de la période du régime démocratique varie d'un pays à l'autre. La période dans chaque pays commence à la fin du Gouvernement de transition marqué par la mise en place des nouvelles Constitutions de la République et les résultats des premières élections démocratiques. Dans presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, la période du régime démocratique est effective à partir de 1994. Presque toutes les nouvelles Constitutions des pays francophones d'Afrique de l'Ouest consacrent un régime démocratique.

La période de vives revendications de la démocratie est marquée par des échecs et des

succès dans la plupart des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, et par une transition démocratique, caractérisée par les diverses rencontres nationales et des manœuvres institutionnelles, en vue de la mise en place des structures démocratiques. Après cette période, un certain nombre de questions se posent, sur la notion même de la démocratie, telle qu'elle est conçue par les Africains, et sur les raisons du choix de ce régime.

Trois questions feront l'objet de réflexion de ce point: Qu'est-ce qui motive le choix de ce régime? Qu'est-ce que les Africains entendent par démocratie? Quels sont les progrès accomplis par les États africains, après quelques années de vie démocratique?

## **1-POURQUOI UN REGIME DEMOCRATIQUE ?**

Les manifestations populaires, qui se sont multipliées à partir du début des années quatre-vingt-dix dans de nombreux pays francophones d'Afrique de l'Ouest, ont pour seul objectif : la démocratie. Pourquoi le choix d'un régime démocratique ?

Plusieurs raisons expliquent le choix de la démocratie dans les pays francophones d'Afrique de l'ouest. Elles sont d'ordre politique, économique et social.

Sur le plan politique, le choix de la démocratie est non seulement imposé de l'extérieur, mais il est aussi une réponse à la situation politique intérieure.

Sur le plan social, le choix de la démocratie est non seulement une exigence au vu de la dégradation de la situation sociale nationale, mais aussi une réponse à la demande des populations.

Sur le plan économique, le choix de la démocratie est à la fois une réponse à la crise économique et financière nationale et aux principes des organismes internationaux notamment la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International.

A partir de ces raisons, le principe de base est donc posé: le choix d'un régime politique est en fonction des objectifs à atteindre. Les nombreux objectifs que vise un régime démocratique peuvent se résumer en quatre critères: le développement, le pluralisme politique, l'alternance politique, l'État de droit.

### **1.1-La démocratie pour le développement**

Le rapport de la Conférence Nationale souveraine du Bénin parle d'un régime démocratique pour un « développement », c'est-à-dire que la nouvelle Constitution doit refléter un régime démocratique dont le but sera le développement du pays, un développement

qui a pour fondement le travail, la liberté et la solidarité. L'objectif principal que vise le choix du régime démocratique béninois est le développement. Tous les États francophones d'Afrique de l'Ouest aspirent au développement. La préoccupation des populations des pays africains est le développement. Qu'est-ce qu'ils entendent par développement ?

### 1.1.1-L'épanouissement de la personne humaine

Par le concept « développement », la Conférence Nationale souveraine de la République du Bénin pense au développement de l'homme, « l'homme au centre du développement, l'homme au cœur de la croissance économique et du partage des biens »<sup>95</sup>. Le sens que la Conférence attribue au développement n'exclut pas la croissance économique, mais elle place l'homme au centre de cette croissance. Il s'agit donc de maîtriser les ressources et les techniques de l'environnement culturel du pays afin de pouvoir les utiliser pour le bien de l'homme, du citoyen, de toute la société.

Au lendemain de la prise de pouvoir à la tête de l'État voltaïque, suite à un coup d'État militaire le 25 novembre 1980, le Président de la République, le Colonel Saye Zerbo, a annoncé les objectifs de son programme d'action :

*« -Un développement fondé sur l'élimination de toute domination extérieure et de l'exploitation de l'homme par l'homme ;*

*-Un développement fondé avant tout sur nos propres moyens en vue d'une promotion autonome ;*

*-Une politique sociale axée sur la satisfaction prioritaire des besoins fondamentaux des Voltaïques et en particulier des couches et classes les plus défavorisées ;*

*-L'épanouissement de la personne humaine dans le cadre individuel, familial, professionnel et collectif, par la promotion du bien-être, de la culture et de l'identité nationale »<sup>96</sup>.*

Les paroles clés de ce discours sont « développement », « promotion », « épanouissement ». Les trois aspects de son programme d'action sont le développement, la politique sociale et l'épanouissement de la personne humaine. Il s'agit du développement et de la promotion du pays, de la promotion et de l'épanouissement de la personne humaine.

Le programme d'action fait apparaître deux sources de développement: la possibilité d'un développement fondé sur l'aide extérieure et la possibilité d'un développement fondé sur ses propres ressources ou moyens. Le Président a opté pour un développement fondé sur ses

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>96</sup> Cité par Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, pris dans « Discours programme du 1<sup>er</sup> mai 1981 du CMRPN », op. cit., p. 133.

propres moyens.

Le Président de la République pense à un développement du pays sans l'aide extérieure, car l'aide extérieure est une forme de domination et d'exploitation de l'homme par l'homme. Pour lui, le développement de l'économie du pays doit passer par la mobilisation de l'épargne nationale et non pas par l'aide extérieure. Ici se pose la question des rapports entre le développement des États africains et l'aide extérieure. Quelle place occupe-t-elle dans le développement de ces États? Ces derniers peuvent-ils envisager leur développement sans l'aide extérieure?

Saye Zerbo n'a pas refusé l'aide extérieure pour la promotion du développement de son pays, mais il n'a pas accepté un développement qui sera conditionné par une domination extérieure et par une exploitation de son pays et de l'homme. Le programme d'action du Président de la République pose le problème des rapports entre le développement et la domination extérieure, et entre le développement et l'exploitation de l'homme par l'homme.

Saye Zerbo pense que la promotion de la personne humaine passera par la promotion du bien-être, de la culture et de l'identité nationale. La priorité du choix politique doit être donnée à la satisfaction des besoins fondamentaux des populations. Au fond de ces objectifs, se cache une forme de nationalisme radical. Roger B. Kaboré qualifie le programme du Président Saye de « volontariste avec un zeste de nationalisme »<sup>97</sup>. La radicalisation du nationalisme de Saye a eu comme conséquence l'émigration des Voltaïques vers les pays voisins surtout la Côte d'Ivoire.

La Conférence Nationale souveraine du Niger a pris une décision radicale au sujet du PAS (Prêt d'Ajustement Structurel). Les Conférenciers ont décidé, de ne pas accepter les conditions posées par les bailleurs de fonds, au sujet de la politique d'ajustement structurel. Pour son développement, elle a pensé mobiliser ses propres ressources internes ou nationales. Cette décision est l'une des mesures prises, pour faire face à la situation d'endettement du pays. Mais, ce choix a porté des conséquences graves sur la vie sociopolitique du pays, et plus particulièrement, sur le processus démocratique.

### **1.1.2-le décollage économique**

Pour répondre à la crise économique et financière, que la Haute-Volta a traversé dans les années soixante-dix sous la présidence de Maurice Yameogo, le Colonel Saye Zerbo, au lendemain de sa prise du pouvoir, a procédé au redressement économique du pays en prenant

---

<sup>97</sup> Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 134.

certaines mesures:

- la formation d'une commission d'enquête, sur la gestion des dignitaires de la IIIème République;
- l'élaboration d'un décret, réglementant l'utilisation du parc automobile de l'État ;
- Les salaires trop élevés de certains fonctionnaires d'État sont revus à la baisse ;
- La fermeture des bars et buvettes pendant les heures de service, du lundi au vendredi (contre l'absentéisme des fonctionnaires).

Même Thomas Sankara (Président de la République du Burkina Faso du 4 août 1983 au 15 octobre 1987), qui a aussi pris le pouvoir de la présidence de la République par coup d'État le 4 août 1983, a pris un certain nombre de mesures. Il a demandé que soient formés, partout sur le territoire national, les Comités de Défense de la Révolution (CDR). En 1984, il a supprimé l'impôt de capitation pour les paysans et l'impôt sur le bétail pour les éleveurs; il a procédé au lotissement de parcelles de terre dans les villes et à la distribution aux populations, selon le critère "un ménage, un foyer". Les parcelles seront données d'abord aux ménages et, ensuite, aux célibataires. Il a décidé le rabatement des loyers de 50 à 70%. Les loyers devraient être versés au Trésor Public, et non aux propriétaires ; le rabatement des frais de scolarité de 50 à 70%. Il a exigé une certaine rigueur et austérité dans la gestion et le fonctionnement de l'administration publique, et des institutions étatiques; il a diminué les salaires des fonctionnaires; il a demandé un contrôle strict de l'utilisation des moyens de l'État : véhicules, voyages en avion, hébergement dans les hôtels; il a même institué des cours d'anglais et d'informatique pour ses Ministres. Il tenait à ce que ses Ministres soient à la hauteur de leur tâche.

Toutes ces mesures sont économiques et sociales, axées surtout sur le développement social, mais elles présentent aussi leurs limites. La fermeture de tous les bars et buvettes sur le territoire national, pendant les heures de service, une mesure prise pour résoudre la question de l'absentéisme des fonctionnaires, est maladroite. D'abord, c'est une mesure qui punit toute la société, y compris les travailleurs privés. Elle pénalise surtout les buralistes et leurs familles. Elle ne respecte pas la liberté individuelle des citoyens. La question de l'absentéisme des fonctionnaires publics est une question de conscience professionnelle, et non une question sociale.

La limite la plus dangereuse de ces mesures est qu'elles soient soutenues par une idéologie, que le Président de la République ne dévoile pas. L'expression de cette idéologie est le concept de « révolution ». Cet inconnu se révèle très dangereux, pour les populations et pour



le développement lui-même.

## 1.2-La démocratie pour le pluralisme politique

La situation politique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, jusqu'à la fin des années quatre-vingts, est caractérisée par le monopartisme. Pour sortir de ce régime politique, les populations ont réclamé par des manifestations de tout genre le pluralisme politique. Qu'est-ce que le pluralisme politique?

Étymologiquement la démocratie signifie « commandement du peuple ». La démocratie pluraliste est le pouvoir du peuple, exercé et respecté dans sa pluralité.

Dans sa réflexion sur la démocratie, le Professeur René Degni trouve qu'elle se ramène à deux modalités, à savoir le pluralisme politique et l'alternance politique.

Le pluralisme politique est un élément fondamental de la démocratie. Il est la « dimension de l'expression plurielle » de la démocratie. René Degni<sup>98</sup> dit, que « le pluralisme politique a été consacré constamment par l'ensemble des constitutions africaines ».

En effet, la Constitution de la IV<sup>e</sup> République du Togo du 27 septembre 1992 reconnaît, dans son préambule, qu'un « État (de droit) ne peut être fondé que sur le pluralisme politique ». Le peuple béninois affirme, par la Constitution de la République du 11 décembre 1990, sa détermination de créer « un État de droit et de démocratie pluraliste »<sup>99</sup>. La démocratie pluraliste est l'un des soucis du peuple congolais, exprimés dans le préambule de la Constitution de la République du Congo du 15 mars 1992. Le peuple congolais veut créer un ordre politique nouveau, dans lequel règne la démocratie pluraliste. Dans ce nouvel ordre politique, les associations, les partis et les groupements politiques, exerceront librement leurs activités, dans le respect des principes de la démocratie pluraliste. La Constitution de la République de Burundi, du 9 mars 1992 modifiée en 2005, s'oriente dans le même sens. Dans son préambule, elle affirme « la nécessité de réinstaurer un ordre démocratique pluraliste et l'État de droit »<sup>100</sup>. De même, la Constitution nigérienne, du 12 mai 1996, proclame son attachement au principe de la démocratie pluraliste.

---

<sup>98</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>99</sup> Préambule de la Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990.

<sup>100</sup> Constitution intérimaire post-transition de la République de Burundi, Préambule, 18 mars 2005.

### 1.3-La démocratie pour l'alternance politique

Pour le Professeur René Degni, la deuxième modalité de la démocratie est, après le pluralisme politique, l'alternance politique. Cette modalité « postule que l'on accepte le verdict des urnes et en tire les conséquences politiques et institutionnelles »<sup>101</sup>. Elle est garantie par certaines normes de la Constitution de la République, en particulier les normes relatives au référendum et aux élections.

Concernant l'initiative du référendum et des élections, les Constitutions de la République renvoient à une « loi organique » qui détermine les conditions d'exercice de ces droits. Par conformité à la disposition constitutionnelle, la République Togolaise s'est dotée d'un Code électoral le 5 avril 2000. La Loi n° 2000-007 du 05 Avril 2000 modifiée par la Loi n° 2002-001 du 12 Mars 2002, la Loi n° 2003-01 du 7 février 2003 et la Loi n° 2005-001 du 21 janvier 2005, définissent les règles électorales générales et spécifiques applicables aux différentes consultations référendaires et électorales. Ce Code électoral dit dans son Article 2 des « Dispositions préliminaires » que « le suffrage est universel, égal et secret. Il peut être direct ou indirect dans les conditions prévues par la Constitution ou par la loi ». Cette disposition est déjà présente dans la Constitution de la IV<sup>e</sup> République de 1992 dans son Article 5; elle est aussi présente dans l'Article 33 de la Constitution de la Côte d'Ivoire du 1<sup>er</sup> août 2000. Ce renvoi réciproque entre la Constitution de la République et le Code électoral est une garantie majeure de l'alternance politique. Ce principe du « suffrage universel, égal et secret » est présent dans toutes les Constitutions des pays francophones d'Afrique de l'Ouest.

Pour Albert Bourgi<sup>102</sup>, la vie démocratique est caractérisée par la possibilité de sanction des dirigeants qui n'auraient pas tenu à leur engagement dans la gestion des affaires de l'État et par la possibilité de l'alternance politique. L'alternance politique est une caractéristique de la démocratie. La démocratie est un système politique qui rend possible l'alternance politique dont souffrait la politique dictatoriale du parti unique.

---

<sup>101</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>102</sup>

Albert Bourgi « les ombres et les lumières des processus de démocratisation en Afrique subsaharienne ». Communication à la réunion de la Commission n° 2 sur « Etats en transition à l'épreuve des faits », du 21-22 février 2000, dans le cadre des travaux de la Conférence sur le bilan des conférences nationales et autres processus de transition démocratique en Afrique, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).

#### 1.4-La démocratie pour l'État de droit

Dans les décisions essentielles concernant la direction des affaires de l'État, la Conférence Nationale de la République du Bénin a décidé de mettre en place « un État de droit ». Voici ce que dit, en effet, le rapport général :

*« D'abord, vous voulez désormais un État de droit dans lequel le pouvoir est un service. Vous voulez que l'autorité soit recentrée en son sens essentiel ».*

Les délégués à la Conférence Nationale du Bénin ont voulu un État de droit et la redéfinition de la notion de l'autorité.

La Conférence Nationale de la République du Congo a décidé, elle aussi, un État de droit :

*« Le Peuple Congolais affirme sa ferme volonté de bâtir un État de droit et une Nation Unie et fraternelle »*<sup>103</sup>.

La question d'un État de droit est aussi présente dans les décisions de la Conférence Nationale de la République du Togo. L'Acte N° 1 du 16 juillet 1991 de la Conférence Nationale dit :

*« Considérant que la Conférence nationale a pour mission essentielle de redéfinir les valeurs fondamentales de la Nation et de créer les conditions d'un consensus national en vue de l'instauration d'un État de droit et d'une démocratie pluraliste, conditions nécessaires à un développement harmonieux de notre Pays »*<sup>104</sup>.

L'instauration d'un État de droit dans les pays africains devient une urgence. Se pose alors la question de ce qu'est un État de droit.

Quand on parle de l'État, on pense au pouvoir et à l'autorité. Les participants à la Conférence Nationale de la République du Bénin ont voulu un pouvoir qui soit au service du peuple. Pour eux, un État de droit est un État dans lequel le pouvoir est au service du peuple.

Les Togolais considèrent qu'un des buts de la Conférence Nationale est d'instaurer un État de droit. L'État de droit est une des conditions nécessaires au développement du pays.

Le Professeur René Degni pense que l'État de droit est la « conception la plus élaborée des rapports entre le pouvoir et les citoyens »<sup>105</sup>. Cette conception est bien au-delà de l'État de police, dans la mesure où elle reconnaît des droits aux citoyens, ainsi que des voies de recours en cas de leur violation. Elle est au-delà de l'État légal, dans la mesure où elle est capable de soustraire les droits de l'homme au pouvoir du législateur. L'État de droit est un régime qui

<sup>103</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, op. cit, p. 197.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>105</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).

offre la garantie des droits fondamentaux aux citoyens. Pour le Professeur, cette garantie se manifeste par la hiérarchie des normes et la sanction qui dérive de leur violation.

## **2-LES NOTIONS DE LA DEMOCRATIE AFRICAINE**

Les Africains ont réclamé, avant et pendant les Assises Nationales, un régime démocratique. Qu'est-ce qu'ils entendent par démocratie ?

### **2.1-Une démocratie dans le parti unique**

Au Burkina Faso, l'ouverture démocratique, engagée par le Président de la République Blaise Compaoré, n'était pas une exigence explicite du peuple par la voie des manifestations dans les rues, comme ce fut le cas dans d'autres pays d'Afrique subsaharienne. Pendant quatre ans, le peuple burkinabé a soutenu son Président Thomas Sankara, dans sa politique de Révolution. Il n'y a pas eu de manifestations populaires contre lui, avant son assassinat le 15 octobre 1987.

Le 31 décembre 1988, le Président de la République Blaise Compaoré dit dans son message de nouvel an :

*« Nous invitons l'ensemble des révolutionnaires et des démocrates à mener des réflexions constructives sur la question de l'édification d'un État de démocratie populaire... L'élargissement de la démocratie, nous n'aurons de cesse de déclarer qu'il constitue une nécessité historique, objective, rendue incontournable par la nature de notre révolution, ses caractéristiques tant économiques que politiques... Aussi, nous engagerons les contacts politiques nécessaires pour le renforcement du Front Populaire conformément aux statuts et programme d'action »<sup>106</sup>.*

Au rang des acteurs politiques du pays, il y a des révolutionnaires et des démocrates. La préoccupation de Blaise Compaoré est « la question de l'édification d'un État de démocratie populaire ». Il a invité les révolutionnaires et les démocrates à réfléchir ensemble sur la question de la construction d'un État démocratique. Mais qu'est-ce que Blaise Compaoré entend par "démocratie populaire" ?

Blaise Compaoré parle dans son discours de « l'élargissement de la démocratie ». L'expression « l'élargissement de la démocratie » présuppose que le pays ou le Front Populaire s'était déjà engagé sur la voie de la démocratie. Est-ce vrai que le Burkina Faso

---

<sup>106</sup> Cité par Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 233.

s'était déjà engagé sur la voie de la démocratie ou devrait-il encore commencer ?

D'une part le Front Populaire est fondé au lendemain du coup d'État sanglant du 15 octobre 1987. Le Front Populaire n'est rien d'autre que la suite du CNR (Comité National de la Révolution) mis en place par le trio Thomas Sankara, Blaise Compaoré et Jean-Baptiste Lingani, tous trois des militaires. D'autre part, et comme le pense Roger B. Kaboré, l'idée de démocratie « était loin d'être partagée par tous les membres du Front Populaire »<sup>107</sup>. La question d'ouverture du Front Populaire à la démocratie a fait l'objet de vifs débats aux assises nationales tenues les 26, 27 et 28 janvier 1989, c'est-à-dire une année après la mise en place du Front Populaire. Deux camps se sont constitués au sein du Front Populaire, ceux qui étaient pour l'ouverture et ceux qui étaient contre l'ouverture. C'était le camp de l'ouverture à la démocratie qui l'a emporté en s'appuyant sur l'argument que ce sont les statuts mêmes du Front Populaire qui permettent cette ouverture démocratique.

Blaise Compaoré lui-même part de l'idée que le programme du Front Populaire est démocratique. Mais il est aussi conscient que le Front Populaire ne regroupe pas tous les citoyens burkinabés et toutes les organisations politiques du pays. Certaines organisations politiques du pays qui se définissaient démocrates étaient hors du Front Populaire. Par ouverture démocratique, Blaise Compaoré entend ouvrir le Front Populaire à ces organisations politiques démocrates.

Dans la pensée de Blaise Compaoré, l'ouverture démocratique consiste à accueillir les organisations politiques démocrates au sein du Front Populaire. Après le discours du nouvel an, la liberté de formation des partis politiques est retrouvée. Une soixantaine de partis politiques se sont formés. La démocratie populaire, dans la pensée de Blaise Compaoré, est la démocratie qui s'exerçait au sein du Front Populaire. Tout se joue à l'intérieur du Front Populaire, dans les limites des règlements et programmes du Front Populaire. Blaise Compaoré n'arrive pas à concevoir une démocratie en dehors de ce mouvement.

A la question de savoir comment on peut parler de démocratie dans un système politique de parti unique, Aristide Pereira répond : « on peut toujours parler de démocratie quand elle est présente dans notre esprit et dans notre pratique quotidienne, en partant du fait que le parti unique est la conséquence logique et conjoncturelle d'une lutte armée de libération nationale conduisant au pouvoir »<sup>108</sup>. La démocratie dans un parti unique est une démocratie de pensée.

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>108</sup> « Allocution d'ouverture de la séance plénière » prononcée par S. E. M. Aristide Pereira, ancien Président de la République du Cap Vert, dans le cadre de la Conférence régionale africaine préparatoire à la IV<sup>e</sup> Conférence mondiale sur les démocraties nouvelles et rétablies qui a eu lieu à Cotonou au Bénin les 4, 5 et 6 décembre 2000, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de*

Il suffit de concevoir la démocratie pour qu'elle soit effective. Le jeu démocratique peut donc se jouer à l'intérieur d'un parti unique, surtout les partis uniques qui sont formés dans le souci de la libération nationale.

Le fait de vouloir garder à tout prix le parti unique, dans certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest, tels que le Burkina Faso et le Cap vert, peut se justifier par le principe de reconnaissance.

Au Burkina Faso, c'était le mouvement révolutionnaire qui a conduit le pays à l'indépendance nationale. Bien que le Front Populaire de Blaise Compaoré soit fondé en 1988, année de sa prise du pouvoir, ce mouvement a un lien très fort et très étroit avec son passé, et précisément, avec les mouvements révolutionnaires qui l'ont précédé. D'ailleurs, Blaise Compaoré a réclaté les principes de base du CNR (Comité National de la Révolution), mis en place avec son prédécesseur direct Thomas Sankara.

Au Cap vert, c'était le PAIGC (Parti Africain de l'Indépendance de Guinée et du Cap vert), qui a mené une longue lutte armée contre la domination portugaise, jusqu'à la libération nationale et à l'indépendance en 1975. Il s'agit de la reconnaissance des efforts, du courage, de la persévérance et des pertes humaines, enregistrées par ces mouvements dans leur lutte. Même, si après l'indépendance nationale, ces mouvements ont eu beaucoup du mal à reconstruire seuls le pays, et seront obligés, à un certain moment, d'accepter la politique de l'ouverture à d'autres sensibilités politiques de la nation.

Dans la pensée de Aristide, le fait que les partis uniques, qui ont conduit leur pays à la libération et à l'indépendance nationale, soient au pouvoir, est légitime. Leur légitimité relève du principe de reconnaissance. La critique contre les partis uniques de ne pas être démocratiques est partiellement acceptée par Aristide. L'ancien Président de la République du Cap Vert est du même avis que le juriste capverdien qui pense que le régime politique établi par le PAIGC/CV au Cap-Vert après l'indépendance nationale est « une démocratie avec des éléments paternalistes et une forte orientation sociale »<sup>109</sup>.

Par contre, le refus de la dissolution du parti unique dans certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest tels que le Togo et le Bénin ne peut être justifié par le critère de reconnaissance. D'abord ces partis uniques sont les fruits de la recherche de système politique capable de reconstruire la nation après l'indépendance nationale. Le RPT (Rassemblement du Peuple Togolais) au Togo est fondé le 30 août 1969 à Kpalimé (Togo), soit onze ans après

---

*l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.*  
(<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>109</sup> *Ibidem.*

l'autonomie nationale et neuf ans après l'indépendance nationale. Le PRPB (Parti de la Révolution Populaire du Bénin) est fondé en 1975, bien quinze ans après l'indépendance nationale du Bénin le 1<sup>er</sup> août 1960. Ces partis n'ont mené aucune lutte ni pour l'indépendance ni pour une quelconque libération de leur pays. Au contraire, nés comme fruits de la recherche de système politique stable pour le bien de leur nation, ils sont devenus des systèmes politiques de dictature et de la ruine de leurs pays.

Pour Aristide Pereira, le gouvernement de certains partis uniques, dans les pays africains, est légitime, et ceci pour plusieurs raisons:

- l'État, que représentaient ces partis uniques, est issu des conditions très difficiles;
- le peuple, qui constitue la nation, manquait de pratique politique;
- le peuple a été très longtemps soumis à l'autorité politique des pays colonisateurs, et, par conséquent, il manquait d'organisation au niveau de la société civile et ignorait les règles du processus démocratique.

Ces raisons n'empêchent pas, pour autant, de reconnaître que, dans une culture démocratique, ces gouvernements présentent des limites auxquelles il faudrait trouver des solutions.

## **2.2-Le renouveau démocratique**

L'expression « renouveau démocratique » est utilisée dans le rapport final de la session extraordinaire, organisée par le parti unique béninois de Mathieu Kérékou, pour signifier la nouvelle politique que le Bénin veut développer, après l'échec de l'expérience du régime politique marxiste-léniniste.

Au Bénin, dans la pensée de Afize D. Adamon<sup>110</sup>, le point de départ du renouveau démocratique n'est pas la Conférence Nationale souveraine, mais c'est plutôt « la dernière session conjointe ». Il s'agit d'une session extraordinaire organisée par le Comité Central du Parti de la Révolution Populaire du Bénin, du Comité Permanent de l'Assemblée Nationale Révolutionnaire et du Conseil Exécutif. Cette session a eu lieu les 6 et 7 décembre 1989 à Cotonou. Les participants à cette session ont pris certaines mesures, dont voici quelques-unes:

*« 1°) Le Président du Comité Central, Président de la République, Chef de l'État convoquera, au cours du premier trimestre de l'année 1990, une Conférence Nationale regroupant les représentants authentiques de toutes les forces vives de la Nation, quelles que soient leurs sensibilités politiques, afin qu'ils apportent leurs contributions dans l'avènement d'un Renouveau Démocratique et au développement d'une saine ambiance politique nouvelle*

<sup>110</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence nationale des forces vives et la période de transition*, Editions L'Harmattan, Paris, 1994.

*dans notre pays.*

*2°) Les résultats issus de cette Conférence Nationale seront exploités pour l'élaboration d'une nouvelle Constitution dans laquelle seront garantis les principes ci-après :*

*-La séparation du parti et de l'État afin d'assurer un meilleur fonctionnement de l'Administration Publique.*

*-La création d'un poste de Premier Ministre, Chef de gouvernement.*

*-La responsabilité du gouvernement devant l'Assemblée Nationale sur la base d'un programme.*

*-Le renforcement de la capacité d'initiative des collectivités territoriales, afin qu'elles assument un plus grand rôle dans le développement à la base.*

*-La prise en compte des principes de libéralisme économique découlant de la signature avec la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International des accords de mai-juin 1989 et de l'application de notre programme d'ajustement structurel pour promouvoir et développer l'initiative privée.*

*Il est bien entendu que la garantie des Droits de l'homme et des libertés fondamentales sera reconduite dans la nouvelle Constitution »<sup>111</sup>.*

Le but de la session extraordinaire est de réfléchir au renouvellement de la politique béninoise. Le nouveau démocratique passe par l'ouverture politique et la garantie des principes démocratiques.

### **2.2.1-L'ouverture politique**

Le texte des mesures prises à la session conjointe révèle certaines caractéristiques de l'ancienne politique béninoise (la politique avant le nouveau démocratique). Mathieu Kérékou occupait à la fois les postes de Président du Comité Central du Parti de la Révolution Populaire du Bénin (Parti unique), et de chef de l'État. Ici se pose la question du cumul des fonctions qui caractérise les régimes du parti unique et de dictature.

Vivant dans cette situation d'égoïsme politique, le Président de la République Mathieu Kérékou a pris conscience de la nécessité de revoir sa politique. Il a envisagé un nouveau démocratique avec la contribution de toutes les forces vives de la nation quelles que soient leurs sensibilités politiques.

La démocratie est ici conçue comme une ouverture de sa politique à la conception politique des autres.

---

<sup>111</sup> Cité par Afize D. ADAMON, *Le nouveau démocratique au Bénin. La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, op. cit., p. 20.



Le Renouveau démocratique du Président de la République est envisagé en plusieurs étapes. La première étape est l'ouverture. Les différentes protestations et réclamations des populations ont conduit les dirigeants des États africains à se rendre compte de leur appartenance à un camp hermétiquement fermé à toute autre sensibilité politique.

Dans ce contexte, la démocratie est avant tout l'ouverture de leur camp aux autres sensibilités politiques du pays. L'expression de cette ouverture politique est la Conférence Nationale qui regroupera toutes les forces vives de la Nation.

### **2.2.2-La garantie des principes démocratiques**

La deuxième étape du Renouveau démocratique est l'élaboration d'une Constitution, qui règlera mieux la vie de la Nation. Les participants à la session ont bien pris conscience des limites de leur propre système politique. Les normes, qui réglementaient la vie publique, n'étaient pas et ne sont plus démocratiques. Ils ont mis en place un système politique dans lequel, l'État est confondu avec le parti. C'est le parti qui est l'État. Ce système de parti-État est en partie responsable du mauvais fonctionnement de l'Administration Publique. C'est dans ce sens, qu'ils ont compris que la démocratie passe par des principes qui sont bien étrangers à leur politique. La nouvelle réglementation de la vie de l'État doit garantir les principes démocratiques, à savoir la séparation du parti de l'État, la séparation des pouvoirs, notamment l'exécutif du législatif, la liberté d'initiative personnelle et collective, le respect des principes du libéralisme économique, imposés par la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International, et la garantie des droits et libertés fondamentales de l'homme.

Dans l'optique du Renouveau Démocratique au Bénin, les participants à la « session conjointe » ont proposé la création d'un poste de Premier Ministre. Le mode d'organisation du pouvoir est un critère important, pour qualifier un régime comme démocratique. L'organisation sociale des individus et des collectivités fait partie des critères d'un régime démocratique. La capacité d'initiative individuelle et collective est importante, dans un processus de développement. La démocratie doit garantir la liberté d'initiative. C'est dans cet objectif que se situe la prise en compte des principes du libéralisme économique proposé par les bailleurs de fonds. Dans le cadre du libéralisme économique la Banque Mondiale et le Fond Monétaire International ont proposé un programme d'ajustement structurel aux pays en voie de développement.

### **2.3-Le partage des fonctions**

Les participants à la session extraordinaire béninoise se sont aussi rendus compte, que le cumul de fonctions, de la part du Président de la République, n'est pas démocratique. Cette pratique est devenue, pour les Présidents des États africains, une vieille habitude.

Aujourd'hui, la question de postes clés est d'actualité dans la formation des Gouvernements d'union nationale des pays africains. Dans l'ère du renouveau démocratique, le Président de la République ne cumule plus les fonctions dites postes clés, mais, il les confie aux membres de son parti. Les fonctions dites postes clés sont à l'origine des incompréhensions entre le parti au pouvoir et l'opposition, pour ce qui concerne la formation d'un Gouvernement d'union nationale. Quelles sont les raisons du cumul de ces fonctions et des postes clés ?

La première raison est « la peur », surtout la peur d'être jugé, une fois que l'on n'est plus au pouvoir. L'ex-Président de la République du Burkina Faso (1960-1965), Maurice Yameogo, a été emprisonné et jugé pour les déboires financiers qu'il a commis avec certains de ses dignitaires dans l'exercice de son pouvoir.

Une deuxième raison est l'ambition personnelle. Celle-ci est renforcée par la soif de pouvoir. Des occasions de crises politiques deviennent des moments propices pour prendre le pouvoir et occuper des postes dans le Gouvernement, et même au sein de son propre parti. Le principe de la compétence est mis de côté.

La peur et l'ambition personnelle neutralisent la compétence et obligent à s'accrocher au pouvoir. Le Président de la République Sangoulé Lamizana et même l'actuel Président de la République du Burkina Faso Blaise Compaoré ont profité des occasions de crise politique pour prolonger leur séjour au pouvoir. C'est ce qui se passe actuellement en Côte d'Ivoire. Le Président de la République Laurent Gbagbo a profité de la crise politique du pays pour garder le pouvoir depuis les élections présidentielles d'octobre 2000.

### **2.4-La démocratie active**

Un paysan burkinabé, au cours d'une causerie, dit : « ce n'est pas la démocratie qui va nous faire décoller. Pour peu qu'il pleuve le jour des élections, tout le monde sera au champ pour semer ».

Le problème fondamental du paysan burkinabé est le décollage. Sous le concept « décoller » se cache la notion de développement, du bien-être. La question fondamentale est qu'est-ce qui nous fera sortir du sous-développement ou nous fera entrer dans le

développement?

Pour creuser à fond dans les paroles du paysan, on peut se demander s'il est pour ou contre la démocratie. En remettant cette intervention dans le contexte général de la politique africaine de la période où ces paroles sont prononcées, il est très probable que le paysan ne soit pas contre la démocratie. Mais son vrai problème se situe dans la conception qui est donnée de la démocratie par les politiciens.

Ce paysan voit que la conception de la démocratie des politiciens n'est pas celle qui lui convient. C'est une manière de rejeter cette forme de démocratie administrative, que Robert Pollard appelle le « formalisme démocratique »<sup>112</sup>. Il s'agit d'une démocratie qui se charge d'une administration sans aucun profit direct pour l'individu. Robert Pollard pense que le peuple a besoin d'une « démocratie agissante, incarnée par les acteurs »<sup>113</sup>, d'une démocratie qui peut « se transformer en une force capable de faire pièce à la puissance organisée de l'État »<sup>114</sup>. Robert Pollard voit dans cette déclaration du paysan burkinabé l'enjeu des libertés.

Cette pensée du paysan burkinabé peut se prêter aussi à une interprétation littérale: ce n'est pas la démocratie qui nous fera sortir du sous-développement. Cette interprétation littérale donnera raison à ceux qui pensent que ce n'est pas la démocratie qui fera sortir les pays africains du sous-développement. Les Présidents des États africains qui s'accrochent au pouvoir des régimes du parti unique et de communisme mis en place donneront raison à ce paysan.

Cette pensée du paysan burkinabé interpelle les théoriciens de la démocratie, notamment ceux qui sont investis dans les débats au sujet du couple démocratie-développement. Les débats sur l'interaction entre démocratie et développement renvoient à la question de l'accommodation de l'Afrique à la démocratie. On se demande si le contexte africain peut s'accommoder de la démocratie.

## **2.5-L'acquisition de valeurs sociales**

En Guinée, c'était un Général de l'armée qui occupait le pouvoir pendant la visite du pape Jean-Paul II en 1992. Il a pris le pouvoir à la suite d'un coup d'Etat militaire et a mis en place un système militariste. Le militarisme est considéré par Jean-Paul II comme une variante du socialisme qui utilise comme idéologie la guerre totale. Là où il y a la guerre, on ne peut pas parler de paix. En 1992 en Guinée, il n'y avait pas de guerre armée ouverte, ni de guerre

---

<sup>112</sup> Robert POLLARD, « La démocratie ambiguë », in *Année africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 45.

<sup>113</sup> *Ibidem*

<sup>114</sup> *Ibidem*

civile, mais il régnait l'injustice.

A l'occasion de la visite du pape Jean-Paul II en Guinée le 24 février 1992, on peut lire sur la banderole des étudiants « Sans justice, pas de paix »<sup>115</sup>. L'objectif des réclamations des étudiants guinéens est la paix, mais une paix qui ne pourrait se réaliser sans la justice. En réalité, les étudiants guinéens réclamaient d'abord la justice qui est considérée comme le chemin vers la paix. La justice et la paix sont donc des conditions sociales qui caractérisent un État démocratique. La démocratie est donc l'acquisition de certaines valeurs sociales.

Le nouveau système politique que les peuples africains réclament, depuis la fin des années quatre-vingts, est la démocratie. Il en ressort deux tendances: il y a ceux qui la contestent, sous prétexte que le peuple n'est pas mûr, et ceux qui cautionnent l'idée. L'Église catholique est dans les rangs de ceux qui encouragent la démocratie multipartite, parce qu'elle pense qu'elle représente le système politique qui peut faire évoluer les pays africains sur le chemin du développement.

L'Église est pour la démocratie, mais les évêques africains ont également leur conception de la démocratie. Pour la définir, les évêques du Bénin partent de certains présupposés.

Premièrement, « la démocratie n'est pas synonyme d'individualisme, d'égoïsme et moins encore d'anarchie »<sup>116</sup>. Ce point de départ s'explique par le fait qu'au Bénin, la plupart des institutions démocratiques sont mises en place. Le problème se situe au niveau de leur fonctionnement. Les autorités politiques se servent des institutions démocratiques mises en place, pour satisfaire leurs propres intérêts et pour créer d'autres problèmes, tels que le régionalisme, l'ethnicisme, le népotisme, l'autoritarisme. La démocratie n'est pas la recherche d'intérêt personnel, ni le régionalisme, ni l'ethnicisme, ni l'oppression d'une catégorie sociale au profit d'une autre, ni une vie au-dessus de la loi.

Deuxièmement, « la démocratie est le régime politique dans lequel la souveraineté appartient à l'ensemble des citoyens » ; « la démocratie est le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple »<sup>117</sup>. Ces définitions théoriques de la démocratie sont connues par tous.

Pour contextualiser la définition de la démocratie, les évêques pensent qu'il vaut mieux partir d'un point de vue acceptable pour tous, de la définition générale de la démocratie, et de

---

<sup>115</sup> *Le monde Diplomatique*, 26 février 1992.

<sup>116</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Béninoises et béninois, face au défi du renouveau démocratique », Cotonou, 25 novembre 1990, in Raymond B. GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin, de 1960 à 2000*, Les Editions du Flamboyant, Cotonou, 2000, p. 152.

<sup>117</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Les exigences de la démocratie », Abomey, 14 février 1992, in Raymond B. GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin, de 1960 à 2000*, op. cit., p. 131.

ce que la démocratie n'est pas. Les structures démocratiques sont en place, mais les autorités politiques du Bénin ont un comportement contraire aux valeurs de ces institutions.

Partant de ces présupposés, les évêques livrent alors ce que doit être la démocratie pour les peuples africains: « La démocratie, pour un peuple, c'est mettre ensemble ses forces pour construire le pays »<sup>118</sup>. Pour vivre la démocratie dans les pays africains, les citoyens doivent unir leurs forces pour créer les structures nécessaires au bien-être national. La démocratie nécessite l'effort individuel et collectif.

Et les évêques continuent: « La démocratie, c'est aussi savoir exiger ses droits réels et justifiables légalement, mais en s'assurant que l'État est capable de répondre à ces revendications »<sup>119</sup>. La démocratie n'est pas seulement le respect de ses droits, mais elle est aussi l'accomplissement de ses devoirs. Dans la démocratie, le citoyen a le droit de réclamer ses droits, mais il doit s'assurer aussi que l'État est en mesure de les satisfaire.

Les évêques disent aussi que « la démocratie soumet tous les citoyens, du sommet à la base, sans discrimination de sexe, de condition sociale, de niveau culturel... aux mêmes exigences, tous étant égaux devant la loi qui définit les droits et devoirs de chacun »<sup>120</sup>. La démocratie est donc caractérisée par le contrôle des pouvoirs publics. Ces derniers seront soumis à un contrôle permanent par les différents groupes sociaux. Les parlementaires ont le mandat du peuple pour exercer ce contrôle avec objectivité et efficacité. La démocratie exige droits et devoirs, deux réalités inséparables auxquelles tout citoyen doit se conformer. Ici se pose le problème de la connaissance de ses droits et de ses devoirs. Cet aspect n'a pas échappé aux évêques dans leur définition: « Celle-ci (la démocratie) doit être entendue comme connaissance des droits et devoirs de chaque citoyen »<sup>121</sup>. Cette connaissance doit se faire par le moyen de l'éducation des consciences. Il s'agit d'éduquer les consciences aux exigences de la démocratie. Le rôle du chrétien comme « lumière du monde » fait surface ; le rôle des médias publics et privés d'informer honnêtement et objectivement le citoyen sur l'étendue de ses droits et de ses devoirs est à l'ordre du jour. La connaissance de ses droits et devoirs conduit à la vigilance et à la rigueur. La démocratie est vigilance et rigueur. La vigilance concerne le contrôle de l'appareil politique pour éviter de tomber dans les erreurs du passé. La rigueur concerne l'exercice des pouvoirs publics, car selon les évêques béninois, « la démocratie nécessite un long apprentissage qu'aucun peuple n'a encore réussi à maîtriser

---

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

parfaitement »<sup>122</sup>.

### **3-LES AVANCEES DE LA DEMOCRATIE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE**

Les avancées de la démocratie sont les progrès que le processus démocratique connaît dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Il s'agit des points positifs qui caractérisent les institutions démocratiques mises en place dans ces pays et de la réussite du processus démocratique dans certains pays tels que le Bénin et le Mali.

La vie démocratique dans les pays en voie de réussite est marquée par moins de résistances et plus de progrès pour ce qui concerne la mise en place des institutions démocratiques et leur fonctionnement.

Dans les pays africains où la démocratie est en voie de réussite, les signes positifs se remarquent surtout dans l'affirmation de l'État de droit et dans la participation de la société civile à la réalisation des exigences démocratiques.

#### **3.1-L'affirmation de l'État de droit**

L'État de droit est affirmé dans la plupart des Constitutions de la République des États africains. La Constitution rwandaise du 5 mai 1995 insiste tout particulièrement sur l'État de droit. La loi fondamentale mauritanienne du 10 juillet 1991 amendée en 2006 voit dans la « primauté du droit » une garantie de la liberté, de l'égalité et de la dignité humaine. Celle de la République centrafricaine du 28 décembre 1994 se dit résolue à « construire un État de droit ». Enfin, celle du Tchad du 31 mars 1996 révisée en 2005 et celle du Togo 27 septembre 1992 affirment leur volonté de « bâtir un État de droit en vue de garantir les droits fondamentaux ».

L'affirmation de l'État de droit se résume à la proclamation de l'importance des institutions démocratiques, des droits et libertés du citoyen avec des renvois aux instruments régionaux et universels de protection des droits de l'homme et à l'affirmation de la séparation des pouvoirs.

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 115.

### 3.1.1-Les institutions : modèles de conduite humaine

On ne peut pas parler de construction démocratique sans les institutions politiques et juridiques. On constate que dans la plupart des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, les institutions démocratiques se mettent en place, même si l'allure n'est pas égale dans tous les pays. Le Bénin et le Mali sont bien partis contrairement au Niger qui a eu beaucoup du mal à décoller. Mais après le coup d'État de 1999, la situation politique nigérienne s'améliore et la consolidation se poursuit.

La mise en place des institutions démocratiques est déjà une preuve et un préalable ou un a priori au processus démocratique comme le pensent Berger et Luckmann quand ils affirment que « les institutions, par le simple fait de leur existence, contrôlent la conduite humaine en établissant des modèles prédéfinis de conduite et ainsi, la canalisent dans une direction bien précise au détriment de beaucoup d'autres directions qui seraient théoriquement possibles »<sup>123</sup>. Les institutions portent en elles-mêmes une certaine importance à ne pas négliger dans un processus démocratique. Les normes juridiques sont en elles-mêmes des modèles de conduite prédéfinis qui orientent la conduite et l'action humaine.

Mamadou Gazibo définit deux fonctions principales des institutions:

« -Les institutions ordonnent le contexte dans lequel ils prennent place,  
-Les institutions déterminent le positionnement des acteurs sur la scène politique et donc, leurs interrelations »<sup>124</sup>.

Par rapport aux structures du lieu où elles s'insèrent, les institutions mettent de l'ordre, et par rapport aux personnes, elles définissent le champ d'action de chaque acteur politique et les possibilités relationnelles entre eux.

### 3.1.2-La multiplication des partis politiques

Au niveau du multipartisme, tout se passe généralement bien dans presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. On assiste à la prolifération des partis politiques. Au Bénin, en 1991, on compte 36 partis politiques et en 1999 on en compte 115. Les Codes de partis politiques ne limitent pas le nombre de partis politiques sur le territoire national. Les excès constatés dans certaines dispositions de la Constitution ou des lois étatiques sont

<sup>123</sup> Peter BERGER, Thomas LUCKMANN, La construction sociale de la réalité, Paris Méridien-Klincksiek, 1986, p. 79, Cité par Mamadou GAZIBO, « Les trajectoires africaines de démocratisation », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>)

<sup>124</sup> Mamadou GAZIBO, « Les trajectoires africaines de démocratisation », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>)

corrigés. Au Bénin, les excès constatés dans la Charte des partis politiques du 21 février 2003 sont corrigés, ce qui a permis de suspendre l'enregistrement d'un parti politique à sa fondation parce qu'il ne remplissait pas la règle de 10 personnes pour chacun des 12 départements du territoire national. Bien qu'il regroupait les 120 personnes, la disposition de 10 par département n'était pas vérifiée. Les normes étatiques sont donc tenues sous contrôle et aménagées s'il le faut. Dans presque tous les pays, une Commission électorale nationale indépendante est mise en place. Au Bénin, on parle de la CENA (Commission Électorale Nationale Autonome); au Togo, c'est la CENI (Commission Électorale Nationale Indépendante). Cette commission n'a pas cessé d'être retouchée dans le sens de son amélioration.

### **3.1.3-La proclamation des droits et libertés de l'homme**

#### **3.1.3.1-La pluralité des instruments protecteurs des droits de l'homme**

La proclamation des droits de l'homme dans de nombreux pays francophones d'Afrique de l'Ouest s'est renforcée dans ces dernières années, précisément à partir du début des années quatre-vingt-dix. On assiste à la multiplication des instruments protecteurs des droits de l'homme au niveau national tout comme au niveau international. René Degni dit que « l'arsenal juridique africain s'est enrichi en nombre autant qu'en qualité »<sup>125</sup>.

Au niveau national, la principale référence est la Constitution de la République. Presque toutes les Constitutions de la République des pays africains sont, ou réécrites, ou révisées. Toutes les Constitutions proclament les droits et libertés fondamentales de l'homme.

La Constitution de la IV<sup>e</sup> République du Togo, du 27 septembre 1992, consacre 32 articles (Article 10-Article 41) aux « Droits et Libertés des citoyens » ; celle de la République du Bénin, du 11 décembre 1990, consacre 34 Articles (Article 7-Article 40) aux « Droits et Devoirs de la personne humaine » ; celle de la République du Congo, de 1992, consacre 46 Articles (Article 10-Article 55) aux « Droits et Libertés fondamentales » ; celle de la IV<sup>e</sup> République du Burkina Faso, du 2 juin 1991, consacre les 30 premiers Articles aux « Droits et Devoirs fondamentaux ».

Les droits et libertés fondamentales occupent un titre entier dans les Constitutions : Titre 2 dans plusieurs Constitutions, et titre 1 dans la Constitution du Burkina Faso. L'actuelle

---

<sup>125</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).



Constitution de la République de Côte d'Ivoire, du 1<sup>er</sup> août 2000, « proclame son adhésion aux droits et libertés tels que définis dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme de 1948 et dans la Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples de 1981 » (Préambule). La loi fondamentale de Côte d'Ivoire consacre les 22 premiers Articles, soit tout le premier chapitre, aux dispositions relatives aux libertés et droits des citoyens.

Au niveau international, toutes les Constitutions adhèrent aux principes contenus dans la Charte des Nations-Unies, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. Le Togo, le Bénin, le Burkina Faso, ont consacré chacun un titre entier aux « Traités et Accords Internationaux ».

Les États africains, engagés sur la voie de la démocratie, ont, pour la plupart, adhéré aux principales conventions universelles et régionales. Les conventions universelles sont, soit générales, soit spécifiques. Les conventions générales sont le pacte international relatif aux droits civils et politiques et le pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, adoptés le 16 décembre 1966. Les conventions spécifiques sont la convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, adoptée le 18 décembre 1979 et entrée en vigueur le 3 décembre 1981, la convention relative aux droits de l'enfance, adoptée le 20 novembre 1989 et entrée en vigueur le 2 septembre 1990, la convention contre la torture et autres peines ou traitement cruels, inhumains ou dégradants, adoptée le 10 décembre 1984 et entrée en vigueur le 26 juin 1987. Les conventions régionales sont au nombre de deux : la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, adoptée le 28 juin 1981 ; la Convention de l'OUA relative aux problèmes des réfugiés en Afrique, adoptée le 10 septembre 1969. Les Constitutions de la République renvoient, dans certains cas, aux lois organiques ou, en empruntant les mots de René Degni, aux « sources dérivées »<sup>126</sup>. Les sources dérivées sont les lois et les règlements. Elles fixent le cadre et les conditions d'exercice des droits et des libertés exprimées dans la Constitution. La loi définit le statut des droits et libertés ; elle fixe les règles concernant les droits civiques et les garanties fondamentales dont bénéficient les citoyens dans l'exercice de leurs libertés publiques. Le règlement assure l'exécution des lois.

Tout comme au niveau constitutionnel, le droit est aussi affirmé au niveau des sources dérivées. René Degni parle de la « primauté du droit », c'est-à-dire que le droit est solennellement affirmé dans toutes les Constitutions et les sources dérivées. L'objectif de la primauté du droit est de combattre la dictature, l'arbitraire et les injustices notoires. Le respect

---

<sup>126</sup> *Ibidem*.

du droit et de son exercice est aussi garanti par un certain nombre de lois et règlements.

### **3.1.3.2-Le privilège des droits de l'homme**

La plupart des Constitutions de la République insistent sur la démocratie, l'État de droit et les droits de l'homme. Les préambules des Constitutions proclament le respect des droits fondamentaux, de la dignité de la personne humaine, de la vie et de l'inviolabilité de la personne.

La démocratie, l'État de droit et les droits de l'Homme sont trois principes étroitement associés. Le préambule de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 montre bien cette association :

*« Nous, peuple béninois..., affirmons solennellement notre détermination par la présente constitution de créer un État de droit et de démocratie pluraliste dans lequel les droits fondamentaux de l'Homme, les libertés publiques, la dignité de la personne humaine et la justice sont garantis ».*

Le constat de René Degni<sup>127</sup> concernant le surclassement des droits de l'homme par rapport à la démocratie et à l'État de droit est pertinent. Cette position privilégiée des droits de l'homme par rapport à l'État de droit est motivée par la politique de déshumanisation pratiquée par les pouvoirs publics des régimes de parti unique ou de communisme mise en place dans les premières années de l'indépendance nationale. Les nouvelles Constitutions de la République développent des droits et des devoirs particulièrement liés à la personne humaine. La loi fondamentale togolaise du 27 septembre 1992 stipule dans son Article 21 que « la personne humaine est sacrée et inviolable ». Ce principe se retrouve dans bon nombre de Constitutions de la République des pays africains : Article 8 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 ; l'Article 10 de la Constitution congolaise du 15 mars 1992. Les Constitutions insistent sur le droit à la vie, à l'intégrité physique et morale, à la dignité de la personne humaine. L'Article 15 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 prescrit que « tout individu a droit à la vie, à la liberté, à la sécurité et à l'intégrité de sa personne ».

### **3.1.3.3-L'affirmation des droits spécifiques**

Les Constitutions de la République des États africains poussent encore plus loin en mettant l'accent sur les droits spécifiques. Il s'agit de certains droits et devoirs spécifiques à l'Afrique. Ces droits et devoirs proviennent des pratiques religieuses et des pratiques juridiques

---

<sup>127</sup> *Ibidem.*

traditionnelles.

### **3.1.3.3.1-Les droits et devoirs de la famille traditionnelle**

Dans la pratique traditionnelle, les femmes, les enfants, les vieillards et les handicapés sont pris en charge par la famille traditionnelle. La famille traditionnelle est encore patriarcale en Afrique. Les enfants sont pris en charge par le père et dans le cas échéant par les membres de la famille du père. Ces droits se retrouvent dans le Code des personnes et de la famille auquel renvoie la loi fondamentale. L'Article 102 du Code des personnes et de la famille de la République Togolaise dit en son paragraphe 2 que « l'obligation d'assumer ces charges (charges du ménage et de la famille) pèse à titre principal sur le mari... Si le mari ne remplit pas son obligation il peut être contraint par la justice ». Le principe fondamental des effets du mariage traditionnel est : « le mari est le chef de famille ». Ce principe est repris tel quel par le Code des personnes et de la famille de la République Togolaise dans son Article 101. Il n'exclut pas le concours de la femme dans la direction morale et matérielle de la famille. Le Code précise même que « la femme remplace le mari dans sa fonction de chef de famille s'il est hors d'état de manifester sa volonté » (Article 101).

Les normes constitutionnelles viennent renforcer certaines pratiques traditionnelles.

Au sujet du devoir des parents de « pourvoir à l'entretien et à l'éducation de leurs enfants », la loi fondamentale togolaise précise qu'« ils sont soutenus dans cette tâche par l'État » (Article 31). A leur tour, devenus adultes, les enfants ont le devoir de s'occuper de leurs parents. Cette pratique traditionnelle a été reprise par le Code des personnes et de la famille dans son Article 111 : « Les enfants doivent des aliments à leur père et mère et autres ascendants qui sont dans le besoin et réciproquement ».

Au sujet des personnes âgées et des handicapés, en plus des aides que leurs enfants ont le devoir de donner, l'État prend « des mesures susceptibles de les mettre à l'abri des injustices sociales » (Article 33 de la Constitution).

### **3.1.3.3.2-Le respect de toutes les croyances religieuses**

La plupart des Constitutions affirment le respect de « toutes les croyances religieuses ». La croyance religieuse la plus diffuse en Afrique est la religion traditionnelle. La loi fondamentale respecte les droits internes de ces croyances y compris la religion traditionnelle. Non seulement la loi fondamentale intègre ces droits, mais elle s'est aussi démarquée par rapport à certains. Les Constitutions insistent sur la personnalité de la peine, alors que la

responsabilité pénale collective est très présente dans les pratiques judiciaires traditionnelles. Cette pratique traditionnelle est interdite par la Constitution tchadienne du 31 mars 1996 révisée en 2005 en son Article 26 qui précise que « la peine est personnelle. Nul ne peut être rendu responsable et poursuivi pour un fait non commis par lui ».

Cette prise de distance est aussi remarquable dans les rapports entre l'État et les religions. Pour éviter la conception animiste du pouvoir, qui sacralise la vie publique, la plupart des Constitutions insistent sur la laïcité. Le principe de laïcité est l'un des principes fondamentaux de la République des nations africaines. La Constitution de la IV<sup>e</sup> République du Togo du 27 septembre 1992 affirme dans son Article 1 que « La République Togolaise est un État de droit laïc, démocratique et social ». La loi fondamentale de Côte d'Ivoire du 1<sup>er</sup> août 2000 dit dans son Article 30 : « La République de Côte d'Ivoire est une et indivisible, laïque, démocratique et sociale ». La Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990 affirme dans son Article 2 que « La République du Bénin est une et indivisible, laïque et démocratique ». Certaines Constitutions des États d'Afrique ont pris soin de préciser ce principe de laïcité, dans le sens de séparation de l'État et de la religion. La loi fondamentale tchadienne précise dans son Article 1 : « il est affirmé la séparation des religions et de l'État ». La constitution nigérienne du 12 mai 1996 s'oriente dans le même sens. Elle compte parmi ses principes fondamentaux la séparation de l'État et de la religion (article 4). Quant à la Constitution centrafricaine du 28 décembre 1994, elle interdit « toute forme d'intégrisme religieux ».

La loi fondamentale s'est aussi démarquée des droits spécifiques à l'Afrique, concernant l'obéissance passive à l'autorité en raison de sa sacralisation et des rapports interpersonnels qui en dérivent. La Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990 rompt avec cette tradition en précisant dans le paragraphe 2 de l'Article 19 : « Tout individu, tout agent de l'État est délié du devoir d'obéissance lorsque l'ordre reçu constitue une atteinte grave et manifeste au respect des droits de l'Homme et des libertés publiques ». La Constitution togolaise du 27 septembre 1992 reprend textuellement la même formulation dans le paragraphe 5 de l'Article 21. La loi fondamentale de la République du Congo du 15 mars 1992 va plus loin en utilisant le terme « s'opposer » : « Tout citoyen peut s'opposer à l'exécution d'un ordre reçu lorsque celui-ci porte atteinte aux droits et libertés contenus dans la présente Constitution » (Article 17).

### **3.1.3.3-Le devoir de désobéissance**

Les Constitutions de la République des États africains prescrivent aussi le devoir de

désobéissance à tout ordre reçu qui porte atteinte au respect des droits de l'homme et des libertés publiques : l'Article 19 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990, l'Article 17 de la Constitution congolaise du 15 mars 1992, l'Article 21 de la Constitution togolaise du 27 septembre 1992 vont dans ce sens.

Les nouvelles Constitutions de la République s'opposent aux coups d'État par la prescription du devoir de désobéissance. Tout citoyen a le devoir de s'opposer et de résister à toute sorte de conquête du pouvoir par la force. La Constitution togolaise du 27 septembre 1992 proclame solennellement dans son préambule sa « ferme volonté de combattre tout régime politique fondé sur l'arbitraire, la dictature et l'injustice » et prescrit à tout citoyen le devoir de s'opposer au changement de l'ordre démocratique par la force. La loi fondamentale tchadienne du 31 mars 1996 révisée en 2005 est encore plus explicite. Dans le préambule, le peuple tchadien proclame solennellement son droit et son devoir « de résister et de désobéir à tout individu ou groupe d'individus, à tout corps d'État qui prendrait le pouvoir par la force ou l'exercerait en violation de la présente constitution ».

### **3.1.4-La pluralité du pouvoir**

La pluralité du pouvoir qu'on peut constater dans les institutions politiques est déjà une importante avancée dans la vie démocratique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest. La démocratie au Bénin a accompli des progrès considérables qu'on peut relever au niveau des élections et au niveau de la séparation des pouvoirs.

Au Bénin, la séparation des pouvoirs est nette. Le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif émanent du suffrage universel et ils ont la même légitimité démocratique. Mais il y a une séparation organique et fonctionnelle du législatif et de l'exécutif. Le législatif se consacre entièrement à l'élaboration des lois et l'exécutif à la fonction gouvernementale. L'exécutif est élu pour 5 ans et le législatif pour 4 ans. Ces points distinctifs n'empêchent pas les deux pouvoirs de travailler ensemble. Leur collaboration est nécessaire pour la bonne marche de l'État. Avant la nomination d'un Ministre, l'avis consultatif de l'Assemblée Nationale est requis.

Au Bénin, on note également un parfait équilibre entre les pouvoirs exécutif et législatif. La majorité parlementaire est en faveur de l'opposition, ce qui garantit la séparation des pouvoirs et son équilibre.

Le pouvoir judiciaire a aussi son indépendance. La Cour Constitutionnelle instituée au Bénin en 1993 sous le Gouvernement de la Présidence de Nicéphore Soglo exerce bien son rôle

de contre-pouvoir. A peine fonctionnelle, la Cour Constitutionnelle a interpellé l'exécutif sur la privatisation de la brasserie « La béninoise » survenue en 1992 et sur la dévaluation du franc CFA en 1994.

### **3.1.4.1-L'arbitrage et la régulation du jeu politique**

Ce qui empêche la consolidation de la démocratie n'est pas seulement les crises répétées de la situation politique, mais aussi et surtout l'impossibilité de les résoudre. Une grande avancée dans la résolution des crises est la mise en place des dispositifs d'arbitrage et de régulation du jeu politique. La mise en place de la Cour Constitutionnelle dans certains pays tels que le Bénin est un grand secours pour la démocratie. La Cour Constitutionnelle est « l'organe régulateur du fonctionnement des institutions et de l'activité des pouvoirs publics »<sup>128</sup>. Elle a joué un grand rôle dans l'arbitrage des conflits, et l'une des raisons de sa réussite est sa grande qualité dans le contrôle et la résolution des conflits. Au Bénin, sa grande qualité est reconnue sur le plan international, ce qui lui a valu l'obtention de « l'African service award » décerné par l'organisation Human Right Watch en 1998.

Le Niger aussi a connu la Cour Constitutionnelle, mais elle n'a pas porté de bon fruit comme au Bénin. Elle n'a pas gagné la confiance des politiciens. Elle a eu de gros ennuis dans l'interprétation des dispositions constitutionnelles parce que la Constitution elle-même est défaillante devant certains cas de conflits. Aussi, elle renvoie à des lois qui ne sont pas adoptées. Elle s'est retrouvée dans une situation de vide juridique qui l'a paralysée. Les normes constitutionnelles n'ont pas favorisé son bon fonctionnement.

Les instances constitutionnelles sont détachées des cours suprêmes et constituent de véritables juridictions constitutionnelles. Ainsi, les dirigeants politiques peuvent être traduits devant la Haute Cour de Justice et être punis en cas d'infraction aux normes étatiques. Au Bénin, le Ministre Alain Adihou chargé de la réalisation de l'opération LEPI (Liste Électorale Permanente Informatisée) sous le Gouvernement de Mathieu Kérékou (2001-2006) est mis en accusation le 18 juillet 2006 et traduit devant la Haute Cour de Justice par l'Assemblée Nationale pour détournement de deniers et de biens publics. De même, deux Ministres des finances sont mis en accusation le 21 décembre 2006 par l'Assemblée Nationale au sujet de la même affaire.

---

<sup>128</sup> *Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990*, Art. 114.

### 3.1.4.2-L'ouverture de la saisine du juge constitutionnel

Selon l'analyse de René Degni<sup>129</sup>, les transitions démocratiques disposent comme remèdes à la faiblesse de la garantie des droits de l'Homme l'élargissement de la saisine du juge constitutionnel et l'ouverture aux organes internationaux. Les expressions de cet élargissement sont l'autonomie dont jouissent les instances constitutionnelles et l'accessibilité du justiciable. L'accessibilité du justiciable se manifeste par l'ouverture de la saisine à toutes les hautes autorités politiques, l'admission du recours individuel et l'exception d'inconstitutionnalité.

Les Constitutions de la République affirment que toutes les autorités politiques peuvent être poursuivies pour crimes et délits commis dans l'exercice ou en dehors de leur fonction. Même le Président de la République peut être poursuivi. L'Article 129 de la loi fondamentale togolaise du 27 septembre 1992 précise la procédure de la décision de poursuivre le Président de la République et les membres du Gouvernement. En cas d'accusation, le Président de la République et les membres du Gouvernement peuvent être suspendus de leurs fonctions, et en cas de condamnation ils peuvent être déchus de leurs charges. L'Article 138 de la loi fondamentale béninoise du 11 décembre 1990 va dans le même sens. Les Constitutions de la République donnent aussi la possibilité aux hautes autorités politiques poursuivies de se défendre. D'où l'ouverture de la saisine du juge constitutionnel à toutes les hautes autorités politiques.

Les dispositions de saisine dépendent de chaque État. René Degni<sup>130</sup> fait remarquer que la plupart des États africains réduisent la saisine du juge constitutionnel aux seuls présidents des institutions. Au Bénin et au Togo, la saisine du juge constitutionnel n'est plus réservée à une catégorie particulière et très réduite de la société politique, elle peut se faire par les présidents des institutions et les parlementaires. Dans certains États c'est le tiers, d'autres le cinquième et d'autres encore le dixième du nombre des parlementaires qui sont requis pour la validité de celle-ci. Même l'intervention des parlementaires n'est pas homogène dans tous les États.

L'exception d'inconstitutionnalité retient l'attention des lois fondamentales de la République des pays africains : Le Bénin, le Congo, la Centrafrique, le Sénégal, le Niger, le Tchad. Cette disposition donne la possibilité à toute personne physique ou morale victime de la violation de ses droits de saisir le juge constitutionnel. Mais, pour ce qui concerne le

---

<sup>129</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>130</sup> *Ibidem.*

recours individuel en cas d'inconstitutionnalité d'une loi, rares sont les Constitutions qui consacrent cette disposition. L'Article 104 de la Constitution togolaise du 27 septembre 1992 et l'Article 122 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 ouvrent la saisine aux individus. La loi fondamentale togolaise du 27 septembre 1992 stipule dans son article 104 que « toute personne physique ou morale peut, "in limine litis", devant les cours et tribunaux, soulever l'exception d'inconstitutionnalité d'une loi ». La saisine n'est pas directe dans toutes les Constitutions. Elle est directe dans celle béninoise du 11 décembre 1990, alors que la Constitution togolaise du 27 septembre 1992 pose la condition de « in limine litis », c'est-à-dire à l'occasion de litige. D'autres Constitutions de la République des pays africains ferment l'accès au juge constitutionnel aux individus. C'est le cas du Burkina Faso, du Cameroun, de la Côte d'Ivoire, de la Guinée et du Mali.

### **3.1.5-L'ouverture aux instances internationales**

Au sujet de l'ouverture des États aux instances internationales, René Degni parle d'une « timide ouverture »<sup>131</sup>. En effet, certains États ont fait des efforts en faveur de l'ouverture et d'autres non. Et même les États qui aujourd'hui sont ouverts accusent du retard à fournir les rapports périodiques aux comités.

La création de la Cour Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples constitue une avancée importante des États africains dans la juridiction internationale. Cependant, cette nouvelle instance présente une lacune. Le recours individuel est subordonné au consentement de l'État. En effet, l'Article 34 du protocole prescrit que l'État mis en cause doit préalablement reconnaître à la Cour la compétence pour recevoir les communications individuelles. René Degni pense que cette prescription non seulement établit une discrimination entre les communications étatiques et celles individuelles, mais elle encourage aussi l'impunité et augmente le risque de violation des droits de l'homme.

### **3.2-La participation de la société civile**

Certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest réussissent dans leur processus démocratique pour des raisons liées à l'engagement dynamique de la société civile.

#### **3.2.1-Le dynamisme des acteurs engagés dans le jeu politique**

La réussite du processus démocratique est non seulement liée à la réussite de la Conférence Nationale, mais aussi au dynamisme des participants qui ont su mettre à profit ces quelques

---

<sup>131</sup> *Ibidem.*



jours de la Conférence Nationale. La forte personnalité des différents acteurs en jeu a beaucoup pesé dans la balance de la réussite.

Au Bénin, la réussite de la Conférence Nationale doit beaucoup au charisme de Mgr De Souza et à la compréhension du Général Mathieu Kérékou. Au Togo par contre, le Général Gnassingbé Eyadéma, imbu de lui-même et décidé à gagner la guerre ethnique qui opposait son camp originaire du Nord à celui du principal opposant Gilchrist Olympio du Sud, a empêché la réussite de la transition et du processus démocratique.

La réussite de la démocratie dans certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest est à attribuer aussi à la capacité des acteurs à faire des concessions et des compromis.

Au Togo, les principaux acteurs politiques du parti au pouvoir et de l'opposition radicale refusent tout compromis. Ils vivent continuellement dans une rupture continue de négociation, d'accord et de dialogue. La cohabitation au sein des différents gouvernements d'union nationale a manqué de réalisme et de sens du compromis. Même les négociations en présence de médiateurs externes n'ont pas pu conduire au compromis. La consolidation de la démocratie a moins de chance de réussite quand on est en présence des acteurs politiques qui se considèrent comme des ennemis. Gilchrist Olympio, Président du principal parti d'opposition l'UFC (Union des Forces du Changement) et le Général Gnassingbé Eyadéma, Président de la République se considèrent comme des ennemis à cause de l'histoire politique du Togo concernant la succession au pouvoir présidentiel.

Les différentes composantes de la société civile notamment les associations ont mené des campagnes de sensibilisation pour la non violence avant, pendant et après les scrutins. Cette sensibilisation est appuyée par les médias tels que la presse et surtout les stations radio qui diffusaient les principes de bonne conduite. Au Bénin, certaines associations nationales, aidées par des partenaires d'aide au développement tels que la Francophonie, la Fondation Friedrich Ebert, la Fondation Internationale pour les systèmes électoraux, (IFES) et une Agence Américaine de Développement International (USAID), se sont investies dans la formation et l'éducation des citoyens au vote.

### **3.2.2-La forte mobilisation populaire aux élections**

Sous le régime du parti unique, d'abord les élections sont rares et le choix du candidat est déjà fait avant d'aller aux urnes. Le choix est souvent à faire entre un candidat unique et le refus de voter ou bien entre deux fractions issues du même parti ou de l'armée ou de l'oligarchie. Les résultats bien entendu sont déjà connus d'avance. Le vote n'est qu'une

formalité à remplir.

Sous le régime démocratique la situation n'est plus pareille. De 1991 à 2007, les populations béninoises ont été aux urnes 11 fois: 4 élections présidentielles et 5 législatives. Les présidentielles ont permis trois alternances au sommet de l'État, Nicéphor Soglo en 1991, Mathieu Kérékou en 1996 et 2001 et enfin Yayi Boni en 2006. De nombreux candidats issus de plusieurs partis politiques se sont affrontés, les résultats sont toujours validés par la Cour Constitutionnelle et acceptés par les compétiteurs.

Dans les États qui sont en voie de réussite du processus démocratique, la forte mobilisation populaire aux élections est un élément de consolidation. Il est très rare de voir dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, un chef d'État organiser des élections pour les perdre. Au Bénin, Nicéphor Soglo a perdu les élections présidentielles de 1996 au profit de Mathieu Kérékou auquel il a succédé en 1991. Passé le cap des premières élections où planaient encore quelques incertitudes au sujet de la transparence et de la liberté de participation, les élections successives ont eu du succès.

La préparation des élections a suscité beaucoup de débats au Bénin et au Mali. Les débats ont porté sur les réformes nécessaires à apporter aux nouvelles institutions démocratiques telles que la CENI (Commission Électorale Nationale Indépendante) et le Code électoral.

La forte mobilisation des populations aux élections démocratiques est encouragée par les structures de l'organisation des élections. Au Bénin, la commission de supervision des élections de mars 2001 est composée de personnalités de haut niveau: une bonne équipe de parlementaires assistée par une équipe de coordination technique composée de juristes et de politiciens provenant de différents horizons. La supervision est faite avec une approche méthodologique renouvelée. C'est une nouvelle approche mise en route par l'Organisation Internationale de la Francophonie, conformément à la Déclaration de Bamako adoptée en novembre 2000, et qui consiste à prendre systématiquement en compte certains principes, tels que la libre expression du choix des citoyens, l'égalité de traitement des candidats, l'indépendance et la crédibilité de toutes les structures impliquées dans le processus électoral.

## **CONCLUSION**

La transition démocratique a eu lieu dans tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Les modes de transition sont différents d'un pays à l'autre, mais les plus remarquables sont la Conférence Nationale et les coups d'État. La Conférence Nationale est un grand événement

que certains pays d'Afrique ont vécu dans l'espoir d'un véritable renouveau national. Même les pays qui ne l'ont pas connu ont manifesté le désir de l'organiser parce qu'elle porte en elle une force de changement politique. Mais les forces politiques en présence n'ont pas su exploiter toute la richesse de cet événement historique. Les coups d'État par contre sont souvent vécus dans les pays africains et surtout au niveau international comme un événement anormal dans la vie politique d'un pays. D'une part, ils sont appréciés par certaines forces politiques parce qu'elles ouvrent les portes d'un changement politique verrouillées par le parti unique au pouvoir, d'autre part ils donnent une mauvaise image au pays et surtout aux auteurs qui ont commis l'acte. Dans tous les cas, les modes de transition démocratique, notamment la Conférence nationale, ne constituent pas les solutions aux problèmes politiques des pays africains. Ils ont permis de discerner les défis, et même leurs causes lointaines.

# **CHAPITRE TROIS- LES DEFIS DE LA VIE DEMOCRATIQUE**

## ***INTRODUCTION***

Les défis de la vie démocratique sont les dysfonctionnements de la démocratie dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Les dysfonctionnements sont présents dans le processus démocratique de la plupart des pays africains. Les défis de la démocratie africaine sont d'ordre politique, économique, social, culturel et religieux. Ils sont liés aux institutions que les différents modes de transitions démocratiques ont permis de mettre en place. Les institutions particulièrement concernées sont la Constitution de la République, les partis politiques, les structures protectrices des droits et libertés de l'homme, l'État de droit, l'organisation des élections, la société civile, l'organisation des pouvoirs. Les problèmes de ces institutions touchent particulièrement à la vie de l'homme. Ainsi, les défis peuvent se regrouper en défis personnels et en défis structurels.

## ***I-LES DEFIS STRUCTURELS***

Les défis structurels sont les dysfonctionnements liés aux structures démocratiques mises en place telles que les normes, les partis politiques, la gestion des pouvoirs, les structures électorales, les structures politiques, économiques et sociales.

### **1-UN MULTIPARTISME ANARCHIQUE**

Après presque trente années d'expérience du parti unique, les États africains sont de nouveau revenus à l'expérience du multipartisme.

Avec la libéralisation des partis politiques, on assiste à leur multiplication dans les différents pays francophones d'Afrique de l'Ouest. L'analyse de la situation politique au Bénin a conduit au constat d'un multipartisme anarchique. Le Bénin est passé de 36 partis politiques en 1991 à 115 en 1999. Ce sont pour la plupart des micro-partis politiques formés sur des bases ethniques et régionales. Ils sont souvent affectés par des querelles internes à cause des

intérêts individuels. La présence de ces nombreux partis politiques fragilise la majorité parlementaire, génère dans certains cas l'instabilité dans les institutions gouvernementale et parlementaire. Elle empêche même dans certains cas l'alternance politique. Au Togo, si les quelques partis politiques d'opposition arrivaient à s'entendre pour présenter aux élections présidentielles un seul candidat, il y aurait déjà une alternance à la tête du pays. Les échecs dans les jeux d'alliance affaiblissent l'opposition face à un parti unique qui se présente a priori comme majoritaire et détenteur du pouvoir. Le cas du Bénin est une exception et un paradoxe. Le paradoxe béninois est que ce multipartisme anarchique a pu empêcher le Président de la République de disposer de majorité parlementaire automatique. Il a favorisé aussi la concurrence des pouvoirs législatif et exécutif.

Dans la plupart des cas, la multiplication des partis politiques porte à l'émiettement du paysage politique.

## **2-LE POIDS DE LA LOGIQUE DU SYSTEME DU PARTI UNIQUE**

La logique qui gouvernait la compétition et l'alternance politique dans les systèmes du parti unique était caractérisée par la confiscation du pouvoir par les armes, la politique du ventre, la criminalité des hommes d'État. Force est de constater que cette logique n'a pas encore pris fin en quinze ans de processus démocratique. Les éléments caractéristiques de cette logique continuent de miner le jeu démocratique.

### **2.1-Le marchandage et la redistribution du pouvoir**

A la différence du système du parti unique où un groupuscule conserve indéfiniment le pouvoir au nom de l'unité nationale, dans le processus de démocratisation, des alliances de redistribution du pouvoir se sont formées. Ainsi, se met en place la politique de rétribution et de marchandage du pouvoir entre les petits partis politiques qui ont favorisé la victoire des plus grands. Cette nouvelle forme de corruption dans le jeu de la démocratie engendre une crise de confiance entre les gouvernants et les gouvernés. Elle cause la déception dans les populations et les replonge dans une nouvelle période de politique sombre. Cette situation justifie la réception et l'approbation par la population des nouveaux coups d'État militaires en plein processus démocratique.

Au Niger le coup d'État militaire du 9 avril 1999 perpétré contre le Président démocratiquement élu n'a pas tellement suscité une grande compassion nationale. En Côte

d'Ivoire, la mort du Général Guéï et l'éloignement du pouvoir de Henri Konan Bédié sont vécus comme une libération. Les coups d'État militaires sont utilisés aujourd'hui comme un moyen pour débloquer et faire avancer les processus de démocratisation. Le Mali est sorti de la situation de blocage démocratique par le coup d'État perpétré par Amani Toumani Touré contre Moussa Traoré en 1991. Le nouvel homme fort du pays a donné un nouveau calendrier pour les échéances électorales qu'il a bien respectées.

## **2.2-L'avantage des partis uniques au pouvoir**

La vie démocratique des pays d'Afrique subsaharienne où le parti unique est resté au pouvoir est toujours dominée par l'esprit du parti unique. Le parti au pouvoir part toujours favori à des occasions de manifestations des caractéristiques de la démocratie.

Par exemple, dans l'organisation des élections, ils partent toujours favoris soit économiquement, soit matériellement. Ils disposent de plus de moyens que les partis d'opposition. Dans certains cas, ils utilisent même les structures de l'État bien que n'y ayant pas droit dans un régime démocratique. Ceci leur permet de mobiliser leurs électeurs. Albert Bourgi<sup>132</sup> parle de l'hégémonie des anciens partis uniques dans les appareils d'État et la prépondérance des partis présidentiels.

L'exemple de la domination de l'esprit du parti unique est le Sénégal. Dans ce pays, la réforme démocratique n'a pas remis en cause le poids de l'ancien parti unique. Ce dernier est resté non seulement majoritaire mais aussi dominant sur la scène politique.

Les effets des régimes autoritaires continuent de peser sur le processus démocratique. L'esprit de gestion de ces régimes, les résidus des méthodes et des institutions du passé continuent d'exister et de concurrencer les institutions démocratiques. Ce sont des courants contraires qui fragilisent l'expérience démocratique. La tendance au retour à l'esprit du parti unique est fréquente. Cette tendance réduit l'espace politique laissé aux partis d'opposition.

---

<sup>132</sup> Albert BOURGI, « Les ombres et les lumières des processus de démocratisation en Afrique subsaharienne ». Communication à la réunion de la Commission n° 2 sur « Etats en transition à l'épreuve des faits », du 21-22 février 2000, dans le cadre des travaux de la Conférence sur le bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique en Afrique, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

### 3-LA LUTTE POUR LE POUVOIR

Les raisons des violations des droits de l'homme sont nombreuses. René Degni Ségui<sup>133</sup> pense que la principale cause est la lutte pour le pouvoir. Celle-ci passe par la conservation du pouvoir au moyen de la résistance au changement politique ou par la conquête du pouvoir par la force.

#### 3.1-La conservation du pouvoir

La conservation du pouvoir est le fait de vouloir à tout prix se maintenir au pouvoir. Elle se manifeste dans les régimes du parti unique par l'imposition d'un candidat unique aux élections présidentielles. Pendant la période de pluralisme politique, la conservation du pouvoir se manifeste par la résistance farouche au changement. Le principal changement auquel les pouvoirs publics résistent est l'alternance politique. Ils mettent tout en œuvre pour empêcher la mise en place d'une politique autre que la leur. Ils organisent des fraudes électorales et ils interviennent même dans la proclamation des résultats électoraux. Les pouvoirs publics interviennent avec autorité, mêmes armés dans certains cas, pour bloquer la proclamation des résultats défavorables au parti au pouvoir, ou pour annuler les élections remportées par l'opposition.

Dans le rapport général de synthèse de la Conférence Nationale des forces vives de la République du Bénin, on peut lire :

*« Mais parce que le pouvoir facile nous a tentés, parce que nous y tenions à tout prix, parce que sans lui, nous paraissions vides à nous-mêmes, nous n'avons rien épargné : violences de toutes sortes, torture, meurtres avoués ou non... pourvu que nous soyons sûrs que nous sommes seuls à bord et que nous régnons »*<sup>134</sup>.

Le concept « pouvoir » est utilisé comme objet de tentation pour un sujet au pluriel, « nous ». Qui est ce sujet « nous » tenté par le pouvoir, qui tient à tout prix au pouvoir, et qui sans le pouvoir paraît vide à lui-même ?

L'auteur de ce rapport, Albert Tévoedjrè, Président du Centre Panafricain de Prospective sociale, n'a fait que rappeler ce que les participants à la Conférence Nationale ont dit concernant le rapport entre les dirigeants du pays et le pouvoir. L'attachement notoire des

---

<sup>133</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>134</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, op. cit, p. 183.

dirigeants des pays africains au pouvoir est connu par tous. Au Togo le Président de la République Gnassingbé Eyadéma était 38 ans au pouvoir. Le Président de la République du Gabon Omar Bongo est resté au pouvoir pendant plus de 40 ans, le Président Félix Houphouët Boigny a été au moins trente ans à la tête de la République de Côte d'Ivoire, le Président Blaise Compaoré du Burkina Faso est au pouvoir depuis 1987. Ce sujet « nous » représente les dirigeants des pays africains. Ce sont eux qui conservent le pouvoir. Parler de conservation du pouvoir conduit à un certain nombre de questions : à qui appartient le pouvoir ? Pourquoi s'accrochent-ils au pouvoir ? Qu'est-ce qui explique ce maintien au pouvoir ?

Au Titre 1, « De l'État et de la souveraineté », de l'Acte fondamental portant sur l'organisation des Pouvoirs Publics, durant la période de transition issue de la Conférence Nationale de la République du Congo, l'Article 2 stipule : « Le principe de la République est : gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple »<sup>135</sup>. Le pouvoir appartient en réalité au peuple. Le peuple délègue son pouvoir à une minorité représentative appelée gouvernement pour qu'elle l'exerce en son nom et au service du peuple qui l'a constitué. Le gouvernement et son pouvoir sont au service du peuple. Pour quelles raisons cette minorité s'accroche-t-elle alors au pouvoir ?

Le fait de s'accrocher au pouvoir dépend d'une part de la propre volonté de ces personnes qui sont au pouvoir. Elles pensent qu'elles sont nées pour gouverner. Au Togo, le président Eyadéma aime bien le chant que ses partisans exécutent pour lui: « il est roi, il est né roi ».

Ce qui maintient ces présidents au pouvoir n'est pas leur seule volonté, le peuple aussi contribue à cette volonté de conserver le pouvoir. Au Zaïre, aujourd'hui République Démocratique du Congo, et au Togo, les autorités politiques ont mis en place dans les années quatre-vingts l'« Animation ». Il s'agit d'une forme de danse inventée pour accueillir les autorités politiques en particulier le Président de la République et les hôtes de marques en visite dans le pays. Il fut un temps, chaque établissement scolaire (secondaire) avait l'obligation de disposer de son groupe d'« Animateurs ». Le vrai support des présidents au pouvoir se trouve dans les chants qui sont composés pour les circonstances. En plus de ce phénomène d'« Animation », il faut parler des « marches de soutien » qui sont régulièrement organisées dans presque toutes les villes du pays à chaque fois qu'une nouvelle décision est prise par le Président de la République ou qu'il s'agit d'un événement nouveau qui tente de mettre en discussion le pouvoir du chef de l'État.

En Haute-Volta par exemple, « en guise de soutien au Renouveau et à son promoteur,

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 197.



plusieurs marches furent organisées dans différentes villes du pays. Ainsi, le 17 juillet 1974, on marcha à Ouagadougou, le 10 août à Tougan et Toma, le 4 novembre à Banfora, et les mois suivants à Bobo-Dioulasso, Ouahigouya, etc. Le Général et ses rénovateurs étaient aux anges. Toute la population voltaïque, debout comme un seul homme, se tenait derrière et les soutenait de tout cœur »<sup>136</sup>.

Ces manifestations populaires, même si elles sont fruits de manipulation et que tout le monde n'est pas adhérent, sont interprétées par les autorités politiques comme la volonté du peuple qui aimerait qu'elles soient pour toujours les détenteurs du pouvoir. Par conséquent, tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, tentent de mettre en discussion cette longue détention et conservation, cette confiscation du pouvoir, font l'objet de poursuite, de violence, de torture, voire même de meurtre. Rester au pouvoir devient alors leur seule raison d'exister.

Les débats sur le relativisme démocratique sont aussi un facteur qui encourage les dirigeants politiques des pays africains à vouloir à tout prix garder le pouvoir.

En effet, certains théoriciens politiques soutiennent que la démocratie est relative et qu'elle ne peut pas s'appliquer dans les pays africains au même rythme que ce qui se fait dans les pays occidentaux. Ces théories soutiennent l'idée d'une démocratie particulière spécifique à chaque pays. Cette tendance a servi de fondement idéologique aux tenants du système de parti unique. Ces derniers pensent appliquer les règles démocratiques à leur manière. Cette accommodation du relativisme démocratique éloigne les dirigeants politiques tenants du pouvoir de toute idée de changement du système politique à l'heure où le système politique de parti unique a atteint son apogée.

Au Togo, l'Acte N° 1 du 16 juillet 1991 de la Conférence Nationale de la République affirme que c'est la crise de légitimité du pouvoir politique qui a imposé la nécessité d'une Conférence Nationale. Ce lien entre le pouvoir politique et la Conférence Nationale est très important pour comprendre les décisions et les dispositions juridiques qui seront mises en place avant, durant et après la Conférence Nationale. La contestation d'un pouvoir politique détenu depuis plus de trente ans par une famille ethnique et la violation continue de la légalité constitutionnelle ont provoqué de violentes manifestations dont la Conférence Nationale constitue le lieu de dialogue et de prise de décisions pour la gestion de la vie de la nation.

Ce constat amer de voir la même personne détenir le pouvoir pendant de longues années dans un État qui se veut démocratique pose le problème du rapport du citoyen avec le pouvoir.

La conservation du pouvoir porte des conséquences graves sur plusieurs plans.

---

<sup>136</sup> Roger B. KABORE, *Histoire du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 93.

Sur le plan moral, plusieurs valeurs sont touchées. Dans l'Acte fondamental, portant sur l'organisation des Pouvoirs Publics durant la période de transition, issu de la Conférence Nationale de la République du Congo, le préambule dit :

*« La dignité, la liberté, la paix, la prospérité et l'amour de la patrie ont été, sous le monopartisme en particulier, hypothéqués ou retardés par le totalitarisme, la confusion des pouvoirs, le népotisme, le régionalisme, les inégalités sociales, les violations des libertés fondamentales ».*

Les valeurs morales fondamentales telles que la dignité, la paix, la liberté, la prospérité et l'amour qui règlent les rapports entre les hommes entre eux, entre l'homme et la société, entre le citoyen et sa cité, n'ont pas trouvé l'espace nécessaire pour se développer. Le système politique du monopartisme mis en place, caractérisé par le totalitarisme, la confusion des pouvoirs, le népotisme, le régionalisme, les inégalités sociales, les violations des libertés fondamentales, ne permet pas un développement intégral du citoyen congolais. On assiste à la perte de la liberté sous toutes ses formes. La liberté de presse est longtemps revendiquée dans plusieurs pays africains. Les libertés d'opinion, d'initiative et d'association sont toujours piétinées. Le citoyen ne peut pas mettre librement son intelligence au service de son pays. Si d'un côté le citoyen a perdu ses libertés et ses droits fondamentaux, de l'autre côté le pouvoir en place a perdu la confiance et le soutien de la majorité des citoyens. L'intolérance et la violence politique, organisées et entretenues par les dirigeants au pouvoir sont les causes de la haine, des divisions, de l'intolérance et de la violence entre les individus et entre les différentes communautés ethniques d'une même nation.

Les conséquences de la conservation du pouvoir ne sont pas seulement morales mais aussi juridiques. Sur le plan juridique, on peut constater que les trois pouvoirs, à savoir législatif, exécutif et judiciaire, ne sont pas séparés. Même si on pouvait constater en théorie qu'ils sont correctement définis et séparés dans les Constitutions de la République, leur mise en pratique montre le contraire.

### **3.2-La conquête du pouvoir par la force**

La conquête du pouvoir par la force prend le nom de « coup d'État ». Le coup d'État est le plus souvent la prise du pouvoir par les militaires. Les coups d'État organisés dans les pays africains contre les chefs de l'État constituent souvent une conséquence de la conservation du pouvoir.

Dans le préambule de l'Acte fondamental, portant sur l'organisation des Pouvoirs Publics

durant la période de transition, issu de la Conférence Nationale de la République du Congo, il est écrit :

*« Le coup d'État, en s'inscrivant dans l'histoire politique du Congo comme seul moyen d'accéder au pouvoir, a annihilé toute vie démocratique ».*

Le but à atteindre est le pouvoir. Le coup d'État constitue le moyen le plus utilisé dans les pays africains pour prendre le pouvoir. L'utilisation de ce moyen vient du fait que les dirigeants africains, une fois arrivés au pouvoir, ne veulent plus le laisser. La voie normale qui est celle des urnes se révèle incapable d'assurer l'alternance au pouvoir. Le Congo n'est pas le seul pays africain à être le théâtre de coups d'État dans les années après l'indépendance politique. Le coup d'État est présenté dans ce préambule comme une épine à la démocratie.

La transition démocratique n'a pas encore mis fin aux coups d'État dans les pays africains. De nos jours encore, les militaires bloquent l'évolution du processus démocratique. Plusieurs exemples illustrent ce phénomène non démocratique. Au Burundi, le Président Melchior N'Dadaye, élu par la voie des urnes en février 1993, est assassiné le 21 octobre 1993, dans un coup d'État militaire. Les conséquences sont connues par le monde entier. Au Niger, le colonel Ibrahim Barre Mainassara a pris le pouvoir le 27 janvier 1996 en renversant le gouvernement de Mahamane Ousmane, premier Président démocratiquement élu en mars 1993 par le peuple nigérien. Il sera lui-même assassiné le 9 avril 1999, à la suite d'un autre coup d'État militaire. La Côte d'Ivoire a perdu sa stabilité politique à partir du 24 décembre 1999 par un coup d'État militaire. L'intervention de l'armée par des coups de force dans le processus démocratique constitue un sérieux problème dans la vie politique des nations africaines.

### **3.3-Les pouvoirs fragiles des gouvernements des États africains**

Les pouvoirs des gouvernements des États africains étaient et restent encore suspendus aux pouvoirs étrangers, notamment à ceux des ex-colonisateurs. Par conséquent, ils sont sans racine, surtout le pouvoir économique qui est en partie dirigé par les ex-colonisateurs. Très étonnant est de constater que, même après les Conférences et les Assises Nationales, le pouvoir de nombreux Gouvernements, issus des résultats des Assises, est encore lié d'une manière ou d'une autre aux pays étrangers, notamment les États européens, les États-Unis et aujourd'hui la Chine. L'aliénation du pouvoir des États africains est étroitement liée à la faiblesse de leur économie. Parmi les États européens, la France est le partenaire privilégié des États francophones d'Afrique de l'Ouest. Les relations datent des temps coloniaux et elles sont renforcées par le sommet France-Afrique. Mais dans les dernières années, ces relations se

sont considérablement dégradées. Les pays africains tournent leur regard vers les États-Unis et la Chine. Une enquête menée sur la méthode chinoise dans ses relations économiques avec l'Afrique a permis de dire: « Malgré le ralentissement économique mondial, le continent africain demeure l'une des priorités chinoises »<sup>137</sup>. Les turbulences économiques de l'année 2009 n'ont pas affecté les relations privilégiées entre l'Afrique et la Chine. Même les relations entre l'Afrique et la Chine ne datent pas d'aujourd'hui. Déjà en 1960, les autorités chinoises ont créé une section Afrique au sein du Ministère des Affaires Étrangères, et ils soutiennent les pays et les mouvements amis de tendance socialiste ou communiste. Dans les années soixante-dix et quatre-vingts, elle a amélioré ses relations avec les pays africains par la mise en œuvre de projets de coopération dans l'agriculture, l'éducation, la santé et les infrastructures. Cette intensification des relations entre la Chine et l'Afrique, s'inscrit dans la logique de la grande compétition mondiale.

## **4-LA PROBLEMATIQUE DES NORMES ETATIQUES**

### **4.1-L'ignorance juridique**

Il résulte que la majorité des populations des pays africains ne connaît pas les lois, qui réglementent la vie de leur nation. Pendant la période de transition au Bénin, après l'élaboration de l'avant-projet de Constitution, le Haut Conseil de la République a pensé porter cette nouvelle loi à la connaissance de la population, dans les villes et les villages. Au cours de ses tournées, il s'est rendu compte du vide juridique et pratique qu'il y a au niveau de l'administration locale. L'ignorance de la loi est prouvée par ce constat : « certains chefs de quartiers dans les villes et certains chefs de villages dans les campagnes avaient abandonné leur fonction, convaincus que celle-ci était liée à l'existence du régime du PRPB (Parti Révolutionnaire du Peuple Béninois) »<sup>138</sup>. Les autorités locales ont déserté leur bureau pensant que la fin du régime PRPB signifie aussi la fin de leur fonction. Ce comportement des autorités locales peut très bien s'expliquer par l'ignorance des lois de la République. Cette situation reste très préoccupante quand on se rend compte que les autorités locales, celles-là mêmes qui sont considérées comme responsables immédiates de la population, ignorent la loi. Dans de pareils cas, que peut-on penser de la masse populaire? Comment aider cette population à sortir de cette ignorance juridique ?

---

<sup>137</sup> Pascal AIRAULT, « La méthode chinoise », in *Jeune Afrique*, n° 2526, du 7 au 13 juin 2009, p. 28.

<sup>138</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, op. cit., p. 167.

#### 4.2-La violation de la loi

L'absence de base juridique est la raison pour laquelle les élections locales sont repoussées de quelques jours pendant la période de transition au Bénin. Et pourtant, au cours des campagnes électorales, on constate que les partis politiques et les candidats n'ont pas obéi aux textes qui réglementent les élections. La loi demande que les affiches publicitaires de campagne électorale ne soient pas collées n'importe où. Les candidats disposent des lieux appropriés pour ces affiches. Surprise : « l'apparition des graveurs sur murs la nuit »<sup>139</sup>. Les témoins disent que les jeunes sont responsables de ce phénomène et que les peintures sont faites de nuit. Mais la question reste posée : qu'est-ce qui les motive dans ce choix ? Pourquoi ne veulent-ils pas respecter la loi établie ? « Certes, il y a des lois électorales de décembre 1990, mais elles ne seront pas respectées pour ces premières élections du renouveau démocratique »<sup>140</sup>, constate Afize D. Adamon. Ne sont-elles pas respectées, pour la simple raison que l'on est en présence des premières élections du renouveau démocratique ? Le seront-elles pour les prochaines élections ?

#### 4.3-Les manipulations de la Constitution de la République

Au Bénin, dans le DECRET N° 90-40 du 23 février 1990 portant convocation de la Conférence Nationale et détermination de sa mission, l'Article 3 dit :

*« La Conférence a pour mission :*

*-d'élaborer une Charte d'Union Nationale qui servira de base à la rédaction d'une nouvelle Constitution fondée sur les principes démocratiques ;*

*-définir un nouveau projet de société conforme aux principes du libéralisme économique contenus dans le Programme d'Ajustement Structurel ».*

La Conférence Nationale de la République du Bénin porte une double mission : l'élaboration d'une Charte d'Union Nationale et la définition d'un nouveau projet de société. Cette Conférence Nationale a effectivement rempli sa mission. Au cours des 10 jours qu'elle a duré, une Charte d'Union Nationale a été élaborée. Cette Charte a servi à la rédaction d'une nouvelle Constitution de la République. Le défi constitutionnel se situe dans la mise en pratique de certaines dispositions de la Constitution de la République.

Bien que certaines modifications ou révisions de certaines dispositions de la Constitution soient utiles pour la consolidation de la démocratie, d'autres changements constitutionnels ne

---

<sup>139</sup> Idem, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de Transition*, Cotonou, Editions Les Presses du JORB, 1995, p. 116.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 115.

profitent pas au processus démocratique en cours. En effet, plusieurs États francophones d'Afrique de l'Ouest ont connu, dans ces dernières années, la modification des dispositions portant sur le mandat du Président de la République. La Constitution togolaise, du 27 septembre 1992, dit, dans son Article 59:

*« Le Président de la République est élu au suffrage universel direct pour un mandat de cinq ans renouvelable une seule fois. En aucun cas, nul ne peut exercer plus de deux mandats ».*

Cette disposition a été révisée en 2002, et le même Article dit:

*« Le Président de la République est élu au suffrage universel direct et secret pour un mandat de cinq (05) ans. Il est rééligible ».*

Dans l'ancienne disposition, le Président de la République ne pouvait pas faire plus de deux mandats consécutifs alors que la nouvelle disposition supprime tout obstacle à son mandat. Cette manœuvre constitutionnelle est faite dans plusieurs autres États francophones d'Afrique de l'Ouest. Au Burkina Faso, la Constitution du 27 novembre 1977 stipule dans son Article 14 que:

*« Nul ne peut exercer plus de deux mandats consécutifs sans discontinuité. En tout état de cause, nul ne peut postuler un troisième mandat qu'après une interruption effective de cinq ans ».*

Le Président de la République peut faire plusieurs mandats, mais pas en continuité. La continuité peut se faire seulement en deux mandats. Dans la nouvelle Constitution de 1991, il est dit dans l'Article 37:

*« Le Président du Faso est élu pour sept ans au suffrage universel direct, égal et secret. Il est rééligible ».*

L'abrogation de l'Article 14 de la Constitution du 27 novembre 1977 est faite en 1997 par la loi n° 002/97/ADP du 27 janvier 1997 votée en Assemblée Nationale dont le parti au pouvoir est majoritaire. Cette disposition est voulue par le Président de la République Blaise Compaoré et l'Assemblée Nationale l'a mise à exécution.

La nouveauté introduite est la rééligibilité sans limite du Président de la République. Il peut se présenter aux présidentielles autant de fois qu'il veut et peut.

Le problème n'est pas dans le fait de se présenter plusieurs fois, ou autant de fois qu'il veut, mais la question se pose dans la transparence des scrutins qui seront organisés par un gouvernement qui reste longtemps au pouvoir. Une élection libre et transparente ne donne pas nécessairement victoire à un chef d'État qui est au pouvoir depuis plusieurs années. La

volonté du peuple peut faire basculer la balance du scrutin en sa défaveur. Mais, est-ce que cette volonté populaire, contraire à celle du chef de l'État, peut être prise en compte? La probabilité est grande qu'il remporte les présidentielles, puisqu'il peut mettre en marche le verrouillage du pouvoir. Le risque de se retrouver dans l'ancien système d'organisation d'élection est très grand.

Un autre problème grave, lié à la modification de cette disposition de la Constitution, est la mentalité, l'esprit qui anime les chefs d'États africains, celui de garder le pouvoir et de mourir au pouvoir. Cette mentalité est très dangereuse pour le pluralisme politique et l'alternance politique. Certaines Constitutions de la République ont gardé cette disposition présidentielle, même lorsqu'elles ont subi une révision. C'est le cas du Congo Brazzaville qui n'a pas changé la rééligibilité qui est « une seule fois » dans la Constitution de la République du 15 mars 1992 et qui est restée telle quelle malgré le prolongement des années de présidence de 5 ans à 7 ans.

## **5-LA PROBLEMATIQUE DES ELECTIONS**

Les élections occupent une place importante dans la démocratie. Elles sont au service des citoyens et de l'État. Par rapport aux citoyens, les élections sont un mode de délégation du pouvoir dans une démocratie. Elles constituent un moyen d'expression du peuple et permettent aux citoyens de dire leur volonté. Par rapport à l'État, les élections constituent le moyen par lequel l'État met en place ses principales institutions telles que l'exécutif et le législatif. Elles fondent la légitimité des pouvoirs politiques.

Les différentes Assises Nationales, organisées dans les différents pays africains, ont prescrit des élections législatives et présidentielles, dans les mois suivants la fin de celles-ci. Les participants aux Assises Nationales pensaient que les élections pourraient constituer, en partie, une solution aux problèmes politiques que connaît leur nation. Mais, dans la réalité des faits, les élections, organisées dans presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, ont révélé que les dirigeants politiques au pouvoir ne sont pas encore prêts à jouer le jeu de la démocratie. Les élections, organisées après les Conférences Nationales et les Gouvernements de transition, révèlent de nombreux problèmes. Elles sont entachées de corruption, d'irrégularité, de fraude, de non-transparence, de violence, de truquage, etc.

### **5.1-L'établissement des listes et cartes électorales**

Le premier et grand problème des élections dans les pays africains est l'établissement des listes électorales. Pour les régimes de parti unique ou les régimes communistes le problème ne se posait pas tellement dans la mesure où les élections se résument au bourrage des urnes.

La première institution à être confrontée au problème de listes électorales après la Conférence Nationale est le Gouvernement de transition. Au Bénin, le Gouvernement de transition devait organiser des élections locales. Pris par le temps, il pensait s'appuyer sur la base légale de l'ancien régime marxiste-léniniste. Mais ce fut une déception. L'ancien régime n'a même pas de listes électorales fiables. Pendant des années, le pays est resté sans recensement de la population. Faut-il attendre la veille des élections pour faire le recensement de la population ou pour lancer une campagne d'établissement de listes électorales ? C'est normal que les élections prévues soient toujours reportées à des dates ultérieures fautes de listes électorales fiables.

### **5.2-La compétitivité dans les élections**

La compétitivité dans les élections reste un grand problème dans le processus démocratique engagé dans les pays africains. Aristide Pereira qualifie ce problème comme un défaut perceptible lié au déficit structurel de contrôle politique. Les premières élections organisées dans les pays africains après la Conférence Nationale ou les Assises Nationales sont victimes du manque de compétitivité à cause de la résistance qu'oppose le parti au pouvoir et au refus du nouveau contexte politique qui se mettait en place.

### **5.3-La corruption dans les élections**

La corruption qu'on enregistre dans les élections en Afrique repose le plus souvent sur la base d'inégalité et de pauvreté. Les partis politiques n'ont pas les mêmes moyens pour les campagnes électorales. Le parti au pouvoir dispose de plus de moyens et se permet aussi d'utiliser les structures de l'État, qui en principe sont un bien commun, pour sa campagne électorale.

Les types de corruption qu'on enregistre dans ces situations sont l'achat des électeurs et la promesse d'un poste dans la hiérarchie politique. Ces formes de corruption sont possibles à cause de la pauvreté des individus et des partis politiques. La corruption est donc utilisée comme une arme de persuasion politique.



#### **5.4-L'insuffisance du temps**

Le temps est un facteur qui contribue à maintenir les populations dans l'ignorance des affaires politiques. Lors des campagnes électorales qui constituent les seuls moments où les populations surtout celles des villages ont l'occasion de rencontrer les politiciens et les candidats aux élections, on assiste à des meetings précipités, à des réunions de très courte durée qui « n'apportent pas grand-chose aux participants »<sup>141</sup>.

#### **5.5-L'absence de programme de gouvernement**

Les candidats aux élections, que font-ils et que disent-ils au cours des campagnes électorales ?

Afize D. Adamon dit :

*« A la vérité, nulle part il n'est soulevé ou suscité un débat national sur un thème donné. En quelque sorte, aucun candidat n'arrive à faire vibrer l'électeur pour une grande cause. Tout le monde fait des promesses. Personne ne présente un programme national structuré et chiffré »*<sup>142</sup>.

L'absence de débats d'idées et de programme structuré est une grande entorse à la politique africaine. Bien que ces éléments importants de la politique ne répondent pas à l'attente de tous, - les intellectuels souhaitent de grands débats d'idées alors que les paysans et les artisans préfèrent des propositions concrètes de réalisation de structures sociales, - leur absence dans une campagne électorale constitue un grand défi à relever.

Les campagnes électorales, au lieu d'être des occasions pour exposer les programmes et développer des idées nouvelles dans le sens de meilleures perspectives, constituent plutôt des lieux de déclarations d'intentions vides de contenu et de promesses vagues. La population a besoin d'explications claires d'abord sur les situations économique, politique, sociale et culturelle du pays et aussi sur les manières dont les candidats ont l'intention de faire face aux problèmes.

#### **5.6-La violence dans les élections**

La violence est un véritable problème qui mine l'organisation et le déroulement des élections dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Même si les organisateurs et les observateurs locaux et étrangers ont affirmé que toutes les élections qui ont suivi la Conférence Nationale des Forces Vives au Bénin se sont bien déroulées dans son ensemble,

---

<sup>141</sup> *Ibidem*

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 117.

elles n'ont pas échappé au phénomène de la violence. Lors des campagnes électorales pour les élections législatives, on a enregistré la violence dans quelques localités. Le phénomène de violence est plus vif encore lors des campagnes électorales pour les élections présidentielles. L'apparition de la violence a limité les mouvements et la liberté des candidats pendant la campagne électorale. Au lieu de faire des réunions publiques, ils ont préféré faire des campagnes à la radiodiffusion et à la télévision.

Au Burkina Faso, les élections présidentielles qui ont eu lieu le 1<sup>er</sup> décembre 1991 se sont déroulées dans un calme apparent. Les électeurs ont été appelés à voter pour l'unique candidat sur la liste, à savoir le Président de la République Blaise Compaoré. Le 8 décembre, le président de la Chambre Constitutionnelle de la Cour suprême a donné les résultats définitifs dont le vainqueur était sans aucun doute l'unique candidat. Le 9 décembre 1991, jour où Blaise Compaoré s'est adressé à la nation au sujet de sa victoire, des événements tragiques se sont passés dans la ville de Ouagadougou : le Secrétaire Général d'un parti politique, le PTB, Oumarou Clément Ouedraogo a été tué par un attentat en pleine rue à l'arrêt des feux tricolores ; au même moment, Tall Moctar, un autre leader de l'opposition a été gravement blessé par un commando au quartier de la zone du bois.

Toutes ces formes de violence étaient étroitement liées aux élections.

### **5.7-La méconnaissance de la valeur du vote**

Le vote a une valeur de responsabilité. La plupart des électeurs africains ignorent que le bulletin qu'ils mettent dans une urne les charge d'une responsabilité. Cette méconnaissance conduit l'électeur à considérer le vote comme une formalité à remplir. Dans d'autres cas, cette méconnaissance conduit l'électeur à l'indifférence. L'indifférence de l'électeur au vote est causée aussi par des résultats truqués. Les résultats truqués constituent un facteur négatif qui pousse l'électeur le plus souvent à la contestation des résultats ou à se désintéresser des prochaines élections.

### **5.8-La fraude électorale**

La plupart des élections organisées dans les pays d'Afrique subsaharienne finissent par des résultats truqués. La fraude électorale est le moyen le plus courant que les Gouvernements des pays africains utilisent pour remporter les élections.

Les fraudes électorales sont multiformes: le bourrage des urnes, le refus de délivrer les cartes électorales, l'empêchement de contrôle dans les bureaux de vote notamment au moment

du dépouillement du scrutin.

Les élections fraudées génèrent les frustrations, les assassinats et même les guerres civiles. Pour remédier à ce phénomène, et dans le souci du bon déroulement des élections, l'opposition a toujours demandé la formation de la CENI (Commission Électorale Nationale Indépendante). La formation de cette Commission est réclamée dans presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Mais les Gouvernements ont toujours résisté à sa formation, et dans le cas où ils acceptent, les conditions de sa formation doivent être en leur faveur.

Au Burkina Faso, dans la liste des premières revendications qui étaient faites par les partis d'opposition, trois points concernaient les élections : « Les élections législatives avant les présidentielles », « La supervision des élections par des observateurs internationaux », « Le vote des Burkinabés dans leur pays d'accueil »<sup>143</sup>. Sous « la supervision des élections par les observateurs internationaux » se cache l'idée de fraude électorale. On pensait que les observateurs internationaux auraient le courage de signaler les incohérences constatées dans le déroulement des élections. Le Gouvernement n'a pas cédé à ces revendications jusqu'à l'organisation et au déroulement de ces premières élections dites libres et démocratiques. Le seul candidat à rester en liste pour les élections présidentielles du 1<sup>er</sup> décembre 1991 était le Président de la République Blaise Compaoré. Cette Commission n'a jamais vu le jour ni pour les législatives du 24 mai 1992 et du 11 mai 1997, ni pour les municipales de 1995. Pas de surprise dans les résultats, le parti au pouvoir est toujours l'heureux gagnant de toutes les élections. Les partis d'opposition n'ont pas baissé les bras, ils ont réclamé de nouveau cette Commission pour les présidentielles de 1998. Parmi les 5 points de revendication, figure au point 1 « la mise en place d'une Commission Électorale Nationale Indépendante (CENI) ». Le Président de la République Blaise Compaoré a finalement accepté de mettre en place la CENI, mais à quelles conditions ? La loi du 7 mai 1998 portant création, composition et attribution d'une Commission Électorale Nationale Indépendante attribuait à cette dernière les charges suivantes :

*« -La supervision de l'établissement des listes et des cartes électorales ;*

*-L'estimation des coûts du matériel et de tous les frais inhérents à la réalisation des opérations électorales ;*

*-L'acquisition et la ventilation du matériel et des fournitures diverses nécessaires aux opérations électorales ;*

---

<sup>143</sup> Roger Bila KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 249.

- La remise dans les délais de spécimens de bulletins de vote et d'affiches publicitaires aux candidats et partis politiques prenant part aux scrutins en vue des campagnes électorales ;
- La gestion des moyens financiers et matériels mis à la disposition de la CENI ;
- La formation du personnel chargé des scrutins ;
- L'accueil et l'accréditation d'observateurs et la prise de toutes mesures pour faciliter leur mission sur le terrain lors des scrutins ;
- La facilitation du contrôle des scrutins par la Cour Suprême et les partis politiques ;
- La sécurité des scrutins ;
- Le transport et le transfert des scrutins à la CENI en vue de leur centralisation et publication à titre provisoire ;
- Le transport et le transfert direct des résultats des scrutins à la Cour Suprême ;
- La prise de toute initiative et disposition concourant au bon déroulement des opérations électorales »<sup>144</sup>.

Considérées dans leur ensemble comme elles sont présentées, les charges de la CENI sont claires et précises. Mais son rapport avec la Cour Suprême limite son indépendance. La CENI ne peut donner que des résultats provisoires, alors que les résultats définitifs ne peuvent être donnés que par la Cour Suprême. Que les résultats des élections soient donnés par la Cour Suprême n'est pas un problème. La question se pose au sujet de l'autonomie de la Cour Suprême.

Au Togo, les résultats des élections présidentielles de 1998 n'ont pas été donnés par la Cour Suprême qui juridiquement devait le faire. Les vrais résultats étaient défavorables au parti au pouvoir. La Cour Suprême menacée et prise en otage par les autorités du pays n'a pas pu donner les vrais résultats. Les faux résultats ont été donnés par le Ministre de l'Intérieur qui a proclamé le Président de la République Gnassingbé Eyadéma comme gagnant.

L'indépendance de la CENI est limitée par la dépendance de la Cour Suprême au pouvoir en place. Par ailleurs, les partis d'opposition burkinabé ont estimé que la CENI que propose le pouvoir n'est pas indépendante financièrement. Elle ne pourra donner que l'estimation des coûts des opérations électorales, mais elle ne pourra pas aller à la recherche des financements. Elle n'est pas indépendante dans l'établissement des listes et des cartes électorales, parce que son rôle est de superviser et non d'établir elle-même les listes et les cartes électorales. Elle n'est pas indépendante juridiquement, parce que, d'une part, elle est chapeauté par la Cour Suprême qui est une institution juridique qui dépend du pouvoir en place, et d'autre part,

---

<sup>144</sup> Roger Bila KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., pp. 282-283.

l'immunité des commissaires est partielle, dans la mesure où elle ne couvre que le temps d'exercice de leur fonction. Cette position radicale de l'opposition burkinabée se fonde sur la fraude électorale, qui mine les élections dans la plupart des pays francophones d'Afrique de l'Ouest.

### **5.9-Le faible taux de participation**

Le faible taux de participation est un véritable problème pour les élections dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Au Burkina Faso, les élections présidentielles du 1<sup>er</sup> décembre 1991 ont connu un taux de participation de 25, 28%<sup>145</sup>, les élections législatives du 24 mai 1992 ont connu un taux de participation de 34%<sup>146</sup> et celles du 11 mai 1997 un taux un peu plus élevé, 44, 07%. La nette augmentation qu'on pouvait constater dans le taux de participation en cinq ans peut s'expliquer par la prise de conscience progressive de la population sur l'importance du vote dans la vie politique d'un État. Mais le taux de participation reste toujours faible à cause des irrégularités et des incohérences juridiques dans les structures électorales des États africains.

### **5.10-Le coût élevé des élections**

La situation économique dramatique des pays d'Afrique subsaharienne ne leur permet pas d'organiser continuellement des élections. De l'organisation aux résultats d'une élection, pour un petit pays comme le Togo, il faudrait plus de 300.000.000 de francs CFA. Au Bénin, pendant la période de transition en 1990, il a fallu « près de 150.000.000 de francs CFA »<sup>147</sup> pour établir les listes électorales fiables et valables et organiser les élections locales (élection des maires et délégués communaux, des chefs de quartiers de ville et des délégués de quartiers, des chefs de villages et leurs conseillers). Où trouver toute cette somme ? La plupart des élections organisées dans les pays africains sont financées par l'aide des pays amis, par les partenaires de développement, par les institutions internationales telles que l'Union Européenne, l'ONU, l'OUA, etc.

La Commission de loi de la période de transition au Bénin a pris des mesures pour limiter les dépenses des campagnes électorales. Cette mesure a suscité de vives réactions : pourquoi de telles mesures ? Les partis politiques ou les candidats aux élections ne sont-ils pas libres de dépenser l'argent qu'ils veulent pour se faire élire ?

---

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>147</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, op. cit., p. 169.

## 6-LA MANIPULATION POLITIQUE DES ETHNIES

Dans la course à la conquête du pouvoir ou dans le refus d'alternance politique se cachent des problèmes identitaires. Ce sont des problèmes liés à l'ethnie, à la région et à la religion. L'ethnie est une forme d'identité primaire. La région est la déclinaison spatiale de l'ethnie. L'ethnie, la région et la religion constituent de nos jours, dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, des constantes de la vie politique. Ces trois paradigmes sont utilisés dans les constructions sociales des identités politiques. Les appartenances politiques identitaires sont sources de graves problèmes internes et suivent une logique propre.

### 6.1-L'arme des dirigeants politiques

Les appartenances politiques fondées sur l'ethnicité, le régionalisme et la religiosité constituent aujourd'hui de vrais problèmes du processus démocratique. Elles sont les sources de conflit interne à l'intérieur d'un même pays. Il faudrait tout de même reconnaître que la manipulation politique des ethnies ne date pas d'aujourd'hui.

Claudio Moffia<sup>148</sup> a fait comprendre dans sa réflexion sur l'ethnicité en Afrique que l'Afrique avait connu des problèmes ethniques dans le temps dans une perspective anti-impérialiste dans le sens de la libération nationale et de la construction du socialisme. Mais, qu'aujourd'hui, les problèmes ethniques que connaissent les États francophones d'Afrique de l'Ouest sont dans le sens contraire, c'est-à-dire au profit de l'impérialisme et du néocolonialisme.

Il y a des ethnies qui sont soutenues par des intérêts extérieurs contre la souveraineté nationale. Ils conduisent au sécessionnisme comme c'est le cas aujourd'hui dans la région du Congo et au Sénégal avec les indépendantistes de Casamance.

La politisation de l'identité constitue une menace principale au processus démocratique en cours dans plusieurs pays africains. Au temps des régimes autoritaires, la politique de l'identité est l'une des armes des dirigeants politiques. Les régimes politiques de parti unique se servaient de la diversité identitaire pour semer la division dans les populations. Avec la démocratisation, les appartenances identitaires sont devenues des ressources que les hommes politiques utilisent pour former des partis politiques et pour mener des campagnes électorales.

Le Togo offre l'exemple typique d'une démocratisation minée par les questions ethniques.

---

<sup>148</sup> Claudio MOFFIA, « L'ethnicité en Afrique: l'implosion de la " question nationale " après la décolonisation », in *Politique africaine*, n° 66, juin 1997, pp. 101-114.

L'alternance politique a pris l'enjeu d'une revanche de l'ethnie Ewé du Sud contre celle Kabyè du Nord.

Au Congo-Brazzaville et en République Démocratique du Congo la politique de l'identité a plongé les populations dans la guerre civile.

Claudio Moffia, dans sa réflexion, pense que les problèmes ethniques peuvent prendre plusieurs formes: le modèle sécessionniste, le modèle guerres civiles « nationales » et « zones utiles », le modèle du nettoyage ethnique et de la « chute libre » du mythe de la guérilla, le modèle du « fédéralisme ethnique »<sup>149</sup>.

Le modèle sécessionniste est le modèle classique de séparation dans la perspective de lutte de libération nationale rencontrée à l'époque de la décolonisation. Ce modèle est très rare aujourd'hui.

Le modèle guerres civiles « nationales » et « zones utiles » est le fait d'exproprier les ethnies d'une zone au profit de l'exploitation de la zone dans l'intérêt du particularisme ethnique et de l'impérialisme. Au Nigeria c'est le problème du contrôle et de l'exploitation du pétrole qui serait à l'origine de la polarisation structurelle ou de la désintégration du pays ou de la zone utile.

Le modèle du nettoyage ethnique et de la « chute libre » du mythe de la guérilla est le fait d'organiser l'expulsion massive de la population d'un territoire par la chute libre d'une guérilla en vue de l'exploitation économique du territoire. C'est le cas du Rwanda avec le mouvement de libération tutsi.

Le modèle de « fédéralisme ethnique » est une manière de renverser les rapports de forces ethniques et régionaux en vue de faire garantir le contrôle par la minorité ethnique. C'est le cas de l'Éthiopie après Mengistu.

Les modèles de problèmes ethniques proposés par Claudio Moffia sont des problèmes ethniques et régionaux très graves. Comme Claudio Moffia le pense, aujourd'hui dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, le « principe d'autodétermination » s'est transformé d'instrument de lutte anti-impérialiste en arme d'éventuelles tentatives néocolonialistes; de vecteur de démocratie, de paix et de progrès en facteur de guerre et de destruction; de créateur d'un « ordre nouveau », en initiateur de chaos.

---

<sup>149</sup> *Ibidem.*

## 6.2-La construction sociale des identités politiques

L'ethnie, la région et la religion sont des paradigmes communautaires qui structurent les appartenances politiques.

Les forces armées togolaises constituent une réalité importante dans la vie politique de la Nation. Les 2/3 de la population des forces armées togolaises sont de l'ethnie du président de la République Ce constat est confirmé par Sassou dans son analyse de la politique de tribalisme togolais :

*« Il est de notoriété publique que l'armée togolaise est un corps ethnique : 90% des militaires sont de l'ethnie du général Eyadéma. Près de 95% des officiers sont Kabyè et les proches du président dirigent les unités de combat et tiennent les commandes de l'armée »<sup>150</sup>.*

En Côte d'Ivoire, le paradigme ethnique est utilisé pour construire des appartenances religieuses par opposition aux configurations régionales. Le désir de contrôle du pouvoir de l'État, de l'économie nationale et du commerce du cacao a conduit à la manipulation politique des identités. Ce qui a fait éclater la guerre civile nationale. Cette guerre civile nationale a conduit à la violation systématique de la souveraineté étatique par la présence des militaires étrangers et l'instauration de la zone de sécurité pour le maintien de la paix.

En République Centrafricaine, le pouvoir d'Ange Félix Patassé est défié par des mutins membres de l'ethnie de l'ex-président Kolingba, qui protestaient contre l'exclusion dont ils estimaient leur ethnie victime.

Le Congo-Brazzaville a connu la politisation de l'identité ethnique. Celle-ci est caractérisée par la constitution de milices basées sur des solidarités ethno-régionales et la transformation des leaders politiques en chefs de troupes tribales. Ces problèmes identitaires ont plongé le pays dans deux guerres civiles qui l'ont dévasté et ont mis fin à l'expérience de la vie démocratique.

Même au Bénin où le processus démocratique se consolide d'une façon exemplaire, le caractère fortement régional du vote est une des données constantes de la politique. Il se remarque à travers le clivage entre Abomey et Porto Novo, entre le Nord et le Sud et dans les scores réalisés par les candidats dans leurs régions respectives.

Le phénomène du régionalisme est un facteur qui menace constamment la politique béninoise. Le clivage entre le Nord et le Sud est trop apparent. Mais le Bénin échappe à la politique à outrance de l'identité grâce au jeu des alliances des partis politiques et aussi à l'existence de plusieurs leaders politiques au sein d'une même région.

---

<sup>150</sup> Fulbert Attisso SASSOU, *La problématique de l'alternance politique au Togo*, éd. L'Harmattan, Paris, 2001.



### **6.3-La logique des appartenances politiques identitaires**

Les appartenances politiques fondées sur l'ethnicité, le régionalisme et la religion trouvent leur support dans la logique du développement local, une logique capable de se convertir en capital politique. Les appartenances politiques identitaires, nourries et entretenues par les leaders politiques constituent leurs armes de recours en cas des élections nationales. Elles sont d'une part les sources de tensions et de conflits, voire de génocide comme au Rwanda et Burundi, et d'autre part elles compromettent le renforcement de la démocratie dans le respect de la diversité sociale.

La logique des appartenances identitaires est en réalité un problème psychologique fondé sur la peur de perdre son privilège et sur la logique d'humiliation.

## **7-LA QUESTION EPINEUSE DES FORCES ARMEES**

La question des forces armées a émergé dans les débats de toutes les Conférences Nationales. Elle est soulevée comme une question complexe à cause de plusieurs facteurs dont celles de sa constitution et de ses exactions dans la gestion de la vie de la nation.

D'abord leur nombre pléthorique dans de petits États comme le Togo pose problème. Pourquoi sont-ils si nombreux ? De quoi vivent-ils et comment vivent-ils ? Où trouve-t-on de l'argent pour leur paye ?

### **7.1-Les interventions imprévues de l'armée dans la vie de la nation**

Le rapport général de la Conférence Nationale de la République du Bénin dit au sujet de la question des forces armées : « Sur ce point, vous l'avez dit, la réflexion doit se poursuivre »<sup>151</sup>. La Conférence Nationale du Bénin a renvoyé cette question à une date ultérieure parce qu'elle est très délicate. Elle a ménagé l'armée, ce qui a permis d'éviter un coup d'État malgré les déclarations du dernier moment du Président Mathieu Kérékou. En plus l'armée béninoise elle-même s'est prononcée pour sa réforme et son apolitisme. Le rapport général de la Conférence Nationale du Bénin précise bien en disant:

*« Les responsables de nos structures militaires viennent de prendre une décision qui fera d'eux, dans le tiers monde, les annonciateurs d'une aube nouvelle. En décidant librement de se retirer de la gestion des affaires publiques, en faisant le choix d'une vie démocratique,*

---

<sup>151</sup> « Rapport général de synthèse de la Conférence des forces vives de la nation, Cotonou, 19-28 février 1990 », in F. Eboussi BOULAGA, *Les Conférences Nationales en Afrique noire*, op. cit., p. 186.

*notre armée vient de donner une leçon qui retentira loin, très loin, sur tout le continent »<sup>152</sup>.*

L'imprudence de certaines Conférences Nationales, comme celle du Togo, à aborder la question des forces armées a conduit au résultat que nous connaissons : le putsch contre la Conférence Nationale dans les dernières heures de sa conclusion et contre le Premier Ministre élu par les participants à la Conférence dans les jours qui ont suivi la fin des Assises, c'est-à-dire pendant la transition gouvernementale. L'armée a ainsi empêché le fonctionnement de la transition togolaise en 1991.

Les Conférences Nationales, qui ont humilié l'armée, ont vu, par la suite, leurs réactions. Au Niger par exemple, l'armée a été humiliée et malmenée par la Conférence Nationale. Les résultats sont notoires : deux coups d'État réussis, en 1996 et 1999. Par la suite, la décision d'amnistie, accordée aux auteurs des coups d'État, est un moyen pour les calmer.

## **7.2-Pourquoi ces réactions de la part de l'armée?**

La principale cause des exactions des forces armées dans le processus démocratique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest est la peur. Les militaires ont peur de perdre leurs privilèges.

Les pays dans lesquels l'armée intervient fréquemment dans la vie politique sont des pays déjà marqués par une large présence de militaires dans les institutions étatiques. Dans les régimes de parti unique, plusieurs postes ministériels sont occupés par des militaires. L'armée est consciente que l'occupation de ces postes est un privilège pour elle. Elle se rend compte que l'émergence d'un pouvoir civil démocratique aura des impacts sur ses intérêts, en particulier sur ses privilèges. La peur de perdre ses privilèges avec les intérêts qui y sont liés est un facteur qui conduit les militaires à porter un coup d'arrêt au processus démocratique.

Le Togo est un exemple de pays qui a connu l'intervention répétée de l'armée dans le processus de démocratisation. Avant le début de la Conférence Nationale souveraine, les manifestations populaires sont réprimées par les militaires avec une violence parfois mortelle. On peut citer les massacres de la lagune de Bè en avril 1991. Pendant la période transitoire, les populations sont victimes d'actes d'intimidation et de violence mortelle. Même les membres du Gouvernement de la transition ont subi des actes de violence. Le président du Haut Conseil de la République, Monseigneur Philippe Fanoko Kpodzro, a été arrêté et placé en garde à vue sous le soleil, par les militaires, pendant une journée entière ; le Premier Ministre de la transition, issu de la Conférence Nationale, a été arrêté, après un coup de force

---

<sup>152</sup> *Ibidem*

avec échange de coups de feu perpétrés contre les gardes de la primature. On a enregistré, dans ces échanges de coups de feu, des dizaines de morts. Ces actes de violence ont mis fin au processus de transition démocratique en cours, et ont redonné aux militaires le pouvoir sur le pays. L'espoir d'un régime démocratique a volé en éclats.

Même le Mali, qui de nos jours semble bien jouer le jeu démocratique, a connu le massacre d'une centaine de manifestants en trois jours en mars 1991 de la part des militaires, pendant la période de transition démocratique.

### **7.3-Les militaires aux postes ministériels**

La présence des militaires qui occupent plusieurs postes ministériels dans le Gouvernement d'un pays est aussi préoccupante. La préoccupation n'est pas dans le fait qu'ils occupent les postes ministériels, mais elle se situe dans la manière dont ils exercent leur ministère. Ils ont cette habitude de vouloir s'imposer dans les charges qu'on leur confie. Ils ont la tendance à utiliser la force et même à menacer les gens avec les armes. Ils se comportent souvent comme des gens qui sont au-dessus de la loi. Cette manière de se comporter suscite une interrogation par rapport à leur formation. Quelle type de formation reçoivent-ils ? Pour ne pas exagérer, cette façon de se comporter conduit à l'hypothèse d'une formation mal faite. Une armée mal formée devient une menace pour la sécurité et la paix des citoyens.

En Haute-Volta, avec l'accession au pouvoir du Lieutenant-Colonel Sangoulé Lamizana en 1966, quatre Gouvernements sur six qu'il a formés pendant sa présidence, sont dominés par la présence des militaires. Le premier Gouvernement, du 8 janvier 1966, comprenait 12 personnes, dont 7 militaires et 5 civils ; le deuxième Gouvernement provisoire, du 6 avril 1967, comptait 13 membres, dont 8 militaires et 5 civils ; le premier Gouvernement du Renouveau National, du 11 février 1974, comptait 14 membres, dont 10 militaires et 4 civils ; le 9 février 1976, le deuxième Gouvernement du Renouveau National comportait 10 militaires et 5 civils ; le Gouvernement de transition, du 13 janvier 1977, comptait 19 membres, dont 7 militaires et 12 civils ; le Gouvernement, issu des élections législatives de décembre 1970, formé le 22 février 1970 par le Premier Ministre Gérard Kango Ouedraogo, comptait 15 Ministres, dont 5 militaires et 10 civils. Même si certains Gouvernements comptaient moins de militaires et plus de civils, les ministères que ces militaires occupent sont significatifs. Les militaires occupent souvent des postes clés. Il s'agit, d'une manière générale, du Ministère de la Défense, du Ministère de l'intérieur, du Ministère de la Justice, du Ministère de l'Économie et des Finances, du Ministère des Affaires Étrangères, du Ministère de l'Information, Poste et

Télécommunication. Le plus souvent, ces postes clés sont occupés par des militaires, ou cumulés par le Président de la République qui, pour la plupart des cas, est lui aussi militaire. De toute façon, avec un régime militaire, le pouvoir n'est pas à l'abri de la surveillance des militaires. Finalement, tout le système politique devient militaire.

## **8-LA VIOLENCE CONTRE LES MASS MEDIAS**

La liberté de presse est une réalité bien étrangère à la vie politique de la plupart des pays africains avant les accords sur le pluralisme politique. Elle constitue l'une des décisions principales des Conférences Nationales, des Assises et Forum nationaux.

Francis Laloupo, en parlant des décisions qui sont prises à la Conférence Nationale de la République du Bénin, dit :

*« sont décrétés le multipartisme intégral, la liberté de presse, la liberté d'opinion et d'association ; l'organisation d'élections législatives et présidentielles ; la création d'une commission pour la défense des droits de l'homme, la création d'une commission de vérification des biens »*<sup>153</sup>.

Après les Conférences Nationales, les Assises et Forum Nationaux, se pose la question de la mise en pratique et du respect des décisions prises. Pour ce qui concerne la liberté de presse, on assiste dans tous les pays africains à la multiplication des organes de presse privés. Mais la liberté de presse ne se limite pas à la seule production de journaux et à la mise en place de radios et de chaînes de télévision privées. Elle couvre aussi leur fonctionnement et le plein exercice de leurs droits.

La liberté de presse connaît de graves entorses dans son exercice surtout au moment des campagnes électorales, du déroulement des élections et de la proclamation des résultats. Les médias privés subissent des répressions qui se caractérisent par la destruction du matériel et l'arrestation des agents et animateurs. Au moment des campagnes électorales et des élections, la presse devient la cible privilégiée des pouvoirs publics parce qu'elle constitue le moyen de diffusion des opinions et des revendications légitimes des citoyens, en particulier des opposants au régime en place.

Alors que dans certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest les organes de presse subissent encore des interdictions et des violences, dans d'autres comme le Bénin on assiste

---

<sup>153</sup> Francis LALOUPO, « La Conférence nationale du Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », in *Année Africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 108.

au phénomène de « banalisation de fonction critique des contre-pouvoirs qui sont les organes de presse »<sup>154</sup>. Cette banalisation se traduit par l'inattention aux dénonciations des situations de corruption faites par les organes de presse. Ce phénomène s'observe notamment sur le plan économique où l'impunité évolue en parallèle avec la corruption qui se multiplie dans les pays.

## 9-LA FAIBLESSE DE L'ECONOMIE LIBERALE

L'aide économique des bailleurs de fonds aux États francophones d'Afrique de l'Ouest est conditionnée par l'application du programme d'ajustement structurel. Ce programme ne peut réussir que dans une économie libérale. Imposée par les bailleurs de fonds, l'économie libérale a été réclamée au cours des assises nationales dans presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Elle constitue d'une part un des éléments sur lesquels se fonde l'État de droit et d'autre part une option de la Conférence Nationale. La deuxième mission de la Conférence Nationale souveraine du Bénin consiste à définir un nouveau projet de société conforme aux principes du libéralisme économique.

L'économie libérale permet d'une part l'application du programme d'ajustement structurel et d'autre part une ouverture de l'économie nationale aux intérêts privés et étrangers. Le programme d'ajustement structurel « se caractérise par la recherche d'un retour rapide aux équilibres macro-économiques à travers la réduction des dépenses publiques et le retour à l'équilibre budgétaire ainsi que la réduction du déficit de la balance des paiements »<sup>155</sup>.

Aujourd'hui, les conséquences de la mise en place de l'économie libérale ne sont pas favorables aux populations africaines. Elle est devenue une menace de la sécurité et de la paix pour les populations. Cette situation a conduit Robert Pollard à penser que l'économie libérale n'est pas adaptée aux structures sociales des États africains. Par conséquent, « le premier mouvement serait de la rejeter »<sup>156</sup>.

Les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont essayé de mettre en place l'économie libérale. En permettant l'application du programme d'ajustement structurel, elle a amorcé le freinage de la dérive de l'économie africaine. Elle a éclairé d'une façon et d'une autre les

<sup>154</sup> Francis AKINDES, « Les transitions démocratiques à l'épreuve des faits. Réflexion à partir des expériences des pays d'Afrique noire francophone », in *Espace francophone des droits de l'homme, de la démocratie et de la paix. Le site de l'Observatoire, de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>155</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, op. cit., p. 158.

<sup>156</sup> Robert POLLARD, "Démocratie ambiguë", in *Année africaine 1992-1993*, op. cit.

erreurs de la politique économique et financière du passé et a suscité une prise de conscience des responsables des États africains. Cependant, elle présente des limites qui constituent, aujourd'hui, des défis à relever: l'absence de textes de loi, la divergence stratégique, la faiblesse de l'économie nationale, le danger pour la démocratie.

### 9.1-L'absence de textes de loi

Jusqu'à la fin des années quatre-vingts, l'économie des pays africains est considérée comme non libérale. L'analyse de leur situation économique fait ressortir un déficit notoire, une absence de textes de lois qui réglementent le commerce intérieur, la vétusté des textes de lois réglementant le commerce extérieur.

Par exemple, au Bénin, jusqu'en 1990, le commerce était réglementé par trois textes de loi :

- « -La loi n° 81-013 du 10 octobre 1981 portant réglementation du commerce extérieur ;  
– Le décret n° 88-76 du 22 février 1988 définissant la profession d'importateur ;  
– L'ordonnance n° 20/PR/MFAEP du 5 juillet 1967 réglementant les prix et les stocks »<sup>157</sup>.

Parmi ces trois textes de loi, aucun ne concerne le commerce intérieur. Ils ne réglementent que le commerce extérieur. Pour faire face à ce vide juridique, le Gouvernement de transition au Bénin a pris certaines décisions concernant la réglementation de l'économie du pays :

– la réduction de la masse salariale de l'État. Pour ce faire, le Gouvernement a choisi d'une part de poursuivre le départ volontaire de la fonction publique, ( le salarié lui-même choisit de quitter la fonction publique) et d'autre part la politique du départ ciblé ( l'administration désigne des agents qui devront quitter obligatoirement la fonction publique).

– La poursuite du programme de privatisation des entreprises.

– Le renouvellement des textes régissant l'économie du pays. Le Gouvernement de transition a procédé au renouvellement d'une série de textes de lois fondamentaux dans le cadre économique. Il s'agit de :

– la loi relative à un nouveau code des investissements (Loi 90-002 du 2 mai 1990) ;

– la loi nouvelle sur l'exercice de la profession de commerçant au Bénin, loi fixant les conditions d'exercice des activités de commerce au Bénin (Loi 90-005 du 15 mai 1990);

---

<sup>157</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, op. cit., p. 162.

– la nouvelle loi portant réglementation de l'embauche et du licenciement au Bénin (Loi 90-004).

L'application de ces mesures a permis au Bénin de se classer parmi les États francophones d'Afrique de l'Ouest dont la démocratie est considérée comme exemplaire.

### **9.2-La divergence stratégique**

La fragilité de l'économie libérale est aussi liée aux institutions qui la gèrent. En effet, les questions concernant l'économie libérale sont réparties entre plusieurs ministères, organismes et agents économiques qui mettent en œuvre des stratégies qui rarement convergent.

### **9.3-La faiblesse de l'économie nationale**

Même avec l'économie libérale, les situations économique et financière ne sont pas améliorées. L'économie nationale est caractérisée par un budget déficitaire. Le déficit peut s'expliquer par une mauvaise utilisation des ressources humaines, une inadéquation quantitative et qualitative entre les besoins réels de l'administration publique et le personnel recruté. Les États africains n'arrivent pas à équilibrer leurs balances des paiements, à assurer le service de leurs dettes, à obtenir de nouvelles liquidités, à financer leurs importations, à équilibrer leurs finances publiques. L'économie libérale, loin de procurer progressivement l'indépendance à l'économie nationale des pays africains, conforte plutôt socialement et économiquement la dépendance du continent africain des pays du Sud.

L'économie libérale conduit aujourd'hui à la privatisation de plusieurs secteurs de l'économie nationale. La conséquence est la perte de l'emploi, les licenciements, le chômage. Le constat sur le terrain est évident. De nos jours, l'économie libérale n'a pas diminué la pauvreté, au contraire elle a fait plus de victimes que ce qu'on pouvait imaginer. Les victimes sont surtout les groupes défavorisés.

L'économie libérale ouvre les portes du marché à la concurrence. La concurrence exige l'accroissement de la production. Or le producteur rural africain dispose rarement des moyens techniques et financiers pour accroître rapidement sa production. Par conséquent, il ne résiste pas à la concurrence des importations à bas prix. Le producteur local et le consommateur payent chère la libéralisation. Le pouvoir économique national échappe à l'État et même à la population locale.

La faiblesse de l'économie nationale dans les pays africains est aussi liée à l'application souvent mécanique des mesures de l'économie libérale conçues pour les économies

développées, mieux structurées et moins inégalitaires.

#### **9.4-Le libéralisme économique: un danger pour la démocratie**

Un des dangers de la démocratie africaine est que le processus démocratique est amorcé en même temps que les réformes économiques exigées par les institutions financières internationales. La démocratie africaine part donc sur des bases économiques déjà fragiles. Les contraintes économiques constituent un des éléments qui ont fragilisé les systèmes politiques de parti unique. Ces contraintes ont imposé beaucoup de privations aux populations. Il s'agit précisément de la politique d'ajustement structurelle et de la libéralisation de l'espace économique qu'exigent les bailleurs de fonds internationaux.

La fragilité de la situation économique est alourdie par la multiplication des grèves des travailleurs, des enseignants et des étudiants, ainsi que les mutineries des forces de l'ordre à cause des arriérés de salaires et de la détérioration de leurs conditions de vie matérielle et sociale. Cette situation de vie économique de la population crée un malaise social et structurel dans les populations. Ces dernières ont espéré que la démocratie puisse améliorer leurs situations de vie économique. Après quelques années de vie démocratique, la relation que les populations établissent entre la démocratie et la vie économique n'est pas toujours évidente. L'application du programme d'ajustement structurel et le libéralisme économique en cours n'ont pas donné les résultats escomptés.

## **II-DEFIS PERSONNELS**

Les défis personnels sont les dysfonctionnements dont sont victimes la personne physique, l'être humain.

### **1-LA VIOLATION DES DROITS ET LIBERTES DE L'HOMME**

Malgré la multiplication des instruments protecteurs des droits de l'homme, la situation des droits de l'homme en Afrique n'est pas la meilleure. L'Afrique connaît des violations graves des droits de l'homme sous les différents régimes politiques qui se sont succédés après l'indépendance nationale et elle continue de plus belle dans ces dernières années de processus démocratique.



Dans la pensée de René Degni Segui<sup>158</sup>, les violations des droits de l'homme affectent principalement les libertés physiques et les libertés politiques.

### **1.1-Les libertés politiques limitées**

Nombreux sont les pays africains qui ont connu des manifestations populaires. Ces manifestations sont le plus souvent des rassemblements et des marches de protestation pour réclamer des droits liés à la démocratie ou aux élections. Les violations des droits de l'homme prennent les formes de massacres, d'assassinats, de tortures, d'arrestations et de détentions arbitraires. Les massacres font des milliers de victimes. Bien que les assassinats portent généralement sur une personne, ils peuvent provoquer, dans l'immédiat ou avec le temps, des massacres comme dans le cas du Burundi. Le massacre au Burundi en 1994 est la suite de l'assassinat du Président de la République Meichior N'Dadaye. Les victimes des violations des droits de l'homme sont les détenus, en particulier les prisonniers politiques, les manifestants, les opposants au régime en place. Les tortionnaires sont habituellement les forces de sécurité. Les défis à relever ne se situent pas seulement au niveau des violations en elles-mêmes, elles sont aussi dans la légalité des procédures et des formes d'arrestations et de détentions. Plusieurs arrestations et détentions heurtent les formes et les procédures prescrites par les législations internes. Certaines arrestations et détentions manquent de base légale. René Degni pense que, la plupart des arrestations et détentions arbitraires visent les libertés politiques. La plupart des dirigeants des pays africains sont hostiles aux libertés politiques.

### **1.2-La liberté de pensée et d'expression sanctionnée**

Par libertés politiques, René Degni<sup>159</sup> pense à la liberté d'opinion et d'expression, et aux libertés qui en dérivent. L'existence de la liberté de pensée et d'expression au sujet de la politique dans l'actuelle société africaine est le fruit d'un dur combat entre les dirigeants et partisans du régime en place et les opposants dans les pays africains. Elle est le résultat d'une lutte commune des opposants politiques, des défenseurs des droits de l'homme, des syndicalistes et des membres de la société civile.

Malgré toutes les affirmations positives au sujet des libertés sous toutes ses formes dans la loi fondamentale des pays africains, les libertés politiques restent un défi dans le sens que, faute de pouvoir interdire leur exercice, les pouvoirs publics leur mettent des obstacles en

---

<sup>158</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>159</sup> *Ibidem*.

sanctionnant sévèrement leur exercice. Les opposants sont souvent accusés de propos subversifs, d'être les auteurs de documents et instruments subversifs (tracts), de propagation de fausses nouvelles, d'outrage à une personnalité politique, plus particulièrement au Président de la République.

Les libertés qui dérivent de la liberté d'opinion et d'expression sont la liberté d'association, la liberté de presse, la liberté de manifestation.

### **1.3-L'exercice limité de la liberté d'association**

Sous l'expression « liberté d'association » on regroupe la liberté de former des partis politiques, des syndicats, des mouvements ou groupes politiques.

Dans toutes les Constitutions de la République des pays africains figurent les dispositions relatives au pluralisme politique. Même dans la Constitution de Côte d'Ivoire où on note l'absence de l'expression « pluralisme politique » ou « démocratie pluraliste », la loi fondamentale « exprime son attachement aux valeurs démocratiques reconnues à tous les peuples libres », et l'une des valeurs démocratiques notamment précisée est « le respect et la protection des libertés fondamentales tant individuelles que collectives »<sup>160</sup>. La question se pose au sujet de leur fonctionnement. Les citoyens exercent-ils pleinement cette liberté que le droit leur confère ?

Le plein exercice de leurs droits est un défi à relever. En effet, la politique d'exclusion est la pratique habituelle des chefs d'États africains et de leur parti au pouvoir. Cette politique s'observe surtout au cours des Tables Rondes et des Assises Nationales non souveraines organisées par le Président de la République dans le but d'une décision politique. Tous les partis ou associations politiques ne sont pas acceptés. Les propositions des partis, des groupes et des mouvements d'opposition ne sont pas prises en compte, le dialogue est quasi absent dans les discussions. Cette situation est l'une des raisons des démissions répétées ou du retrait de candidature dans la course aux élections qu'on enregistre dans plusieurs pays africains. Face à cette situation répétée de démission, de refus de dialogue et de transparence, qui se rencontre dans plusieurs pays africains engagés sur la voie de la démocratie, René Degni pense que « la liberté d'association et tout particulièrement le pluralisme politique se trouvent limités dans leur exercice en ce qu'ils fonctionnent, non selon leurs propres règles et avec leur logique interne, mais avec celle du système monopartiste qui les précède. L'on transpose ainsi dans un système pluripartiste les règles du jeu du système monopartisan : rupture de l'égalité

---

<sup>160</sup> Préambule de la Constitution de Cote d'Ivoire du 1 août 2000.

de tous devant la loi et particulièrement absence d'égalité entre le parti au pouvoir et les partis d'opposition ; absence de liberté de choix des citoyens ; absence de transparence, due notamment à la confusion des pouvoirs »<sup>161</sup>.

#### **1.4-L'interdiction des manifestations**

Les manifestations sont les réunions, les rassemblements, les meetings, les marches pacifiques organisées par la population ou des groupements de populations pour revendiquer ou protester contre des dispositions ou décisions illégales des pouvoirs publics. Elles sont un des modes d'expression de la société civile. Elles sont d'ailleurs le mode le plus utilisé par la population urbaine. Rarissimes sont les manifestations des populations rurales.

Les manifestations populaires n'ont jamais trouvé une justification positive auprès des pouvoirs publics même si la loi fondamentale le permet. Dans la plupart des cas, même si les pouvoirs publics sont prévenus, ils l'interdisent. Prenant appui sur la légalité de leurs revendications et de leurs manifestations, les manifestants ne respectent pas les ordres d'interdiction des pouvoirs publics. Ces interdictions sont illégales et les réactions des pouvoirs publics, à savoir les dispersions brutales, les arrestations et détentions arbitraires, bref des répressions souvent sanglantes, sont aussi illégales parce que contraires aux libertés constitutionnelles. Les libertés politiques, soit individuelles soit collectives, sont l'objet de vives attaques, et par conséquent leur respect reste toujours un défi à relever dans la vie politique des pays en voie de démocratisation.

## **2-LES DIRIGEANTS DES ETATS AFRICAINS ET L'ARGENT: LE DETOURNEMENT**

L'argent en soi ne pose aucun problème. La possession de l'argent n'est pas non plus un problème parce que l'homme en a besoin pour vivre dans nos sociétés modernes. L'argent devient un véritable problème pour les dirigeants politiques des États francophones d'Afrique de l'Ouest par la manière de le rechercher, par la manière dont ils se procurent ce moyen de subsistance.

---

<sup>161</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », Communication à la réunion de la Commission n° 3 sur « Quelques défis à relever par les Etats en transition démocratique », du 21-22 février 2000. Dans le cadre des travaux de la Conférence sur le bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique en Afrique, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

Le terme technique utilisé dans le contexte politique pour qualifier les rapports entre les dirigeants politiques africains et l'argent est le « détournement ». Le détournement est synonyme de « vol ». Les attributs liés au détournement sont la « corruption », le « pourboire ». Dans certains États comme le Togo, le pourboire est carrément institué comme un système qui porte le nom de « tamèa », c'est-à-dire la part de celui qui est au sommet. Dans ce système, tout le monde est au sommet, tous ceux par qui un dossier administratif doit passer sont au sommet, et par conséquent, ils ont droit à leur part, c'est-à-dire chacun a droit à sa part. C'est un système qui est aujourd'hui obligatoire dans tous les services administratifs, même s'il n'est pas officiel. Les parts que certains agents cumulent dans le mois dépassent largement leur salaire mensuel.

Le phénomène de corruption qui est l'attrait de l'argent facile envahit les esprits de presque tous les citoyens des pays africains. Ce phénomène porte des conséquences graves sur l'éthique qui devrait soutenir les bases d'une société démocratique.

### **3-L'ABSENCE DES ANALPHABETES, DES PAYSANS ET DES ARTISANS SUR LA SCENE POLITIQUE**

Afize D. Adamon relève que dans la politique béninoise « la nouvelle Assemblée est particulièrement élitiste. On n'y dénombre aucun paysan, aucun artisan »<sup>162</sup>. Où sont-ils les paysans et les artisans ? Étaient-ils présents au moins à la Conférence Nationale des Forces Vives ?

Afize D. Adamon, dans sa réflexion sur les procédés utilisés par les partis politiques dans la campagne électorale pour les élections législatives de 1991, a rappelé qu'un « délégué paysan avait pris la parole – à la Conférence Nationale des Forces Vives – pour dire que les débats devenaient longs et ennuyeux. Les premières pluies ayant commencé, il préférerait rentrer chez lui pour les semailles »<sup>163</sup>. Face à ce sentiment du paysan béninois, peut-on dire que la politique n'est pas l'affaire des paysans et des artisans, ou bien que la conception de la politique telle qu'elle est présentée aux assises de la Conférence ne correspondait pas à sa vision ? Peut-être que la politique n'est pas leur première préoccupation. Les paysans, les artisans, la masse rurale en général n'arrivent pas à établir le lien entre la politique et leur vie, entre la politique et leurs préoccupations.

---

<sup>162</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de Transition*, op. cit., p. 85.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 73.

## 4-LA SOUS-REPRESENTATION DES FEMMES SUR LA SCENE POLITIQUE

La sous-représentation des femmes sur la scène politique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest rentre dans la question générale de la situation de la femme africaine dans le processus de développement du continent.

La question de l'amélioration de la situation de la femme est provoquée par l'échec des actions de développement engagées sur le continent. De même, la question de l'engagement de la femme dans la politique exige une mise à jour, face à l'échec des systèmes politiques de dictature mis en place dans les pays africains. Plusieurs éléments montrent la sous-représentation des femmes sur la scène politique des États francophones d'Afrique de l'Ouest.

Les systèmes politiques, mis en place dans les années soixante, ont échoué, et sont remplacés, au début des années quatre-vingt-dix, par un nouveau système politique, la démocratie. Très étonnant est de constater que, même dans les institutions de ce nouveau système politique, la participation des femmes est très réduite. La participation des femmes à la vie publique est presque inexistante, jusque vers la fin des années quatre-vingts. Du début des années quatre-vingt-dix à nos jours, l'entrée des femmes à la vie publique est plus manifeste.

En 1995, le Gouvernement du Burkina Faso comportait « 17 % » de femmes ; dans les assemblées législatives, les femmes représentaient « 17 % au Rwanda, 16 % au Mozambique et au Tchad »<sup>164</sup>. Dans le Rapport mondial pour le développement 1995, il résulte, selon le Programme des Nations-Unies pour le Développement, que les femmes en Afrique subsaharienne occupent 8% des sièges parlementaires et 6% des postes au niveau des gouvernements.

Même lorsque les femmes sont présentes dans les instances de prise de décisions politiques, elles sont généralement placées dans les postes de Ministères des Affaires sociales, de la Promotion féminine, de la Santé. Comme le pense Adjamagbo-Johnson, ces portefeuilles ne traitent pas de questions liées à l'exercice de la souveraineté.

De nos jours, la participation directe des femmes à la politique par les structures formelles de prise de décisions pose toujours un problème parce que leur proportion est très faible par

---

<sup>164</sup> Kafui ADJAMAGBO-JOHNSON, « Le politique est aussi l'affaire des femmes », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997, p. 65.

rapport à celle des hommes. Quelles peuvent être les raisons ?

Pour se faire une idée de la manière dont la promotion politique de la femme africaine pourrait se faire, la connaissance des raisons de son absence dans le domaine politique devient nécessaire.

La question de l'engagement politique des femmes n'est pas un problème historique. Dans l'histoire politique des pays africains les femmes ont activement participé, et à plusieurs occasions, à des revendications anticoloniales. Mais la culture et l'histoire des relations entre les peuples sont à considérer. Historiquement, il existait une inégalité de droit entre les peuples dans le sens que certains peuples sont les esclaves d'autres peuples. Cette situation de soumission semble irréversible à cause des contrats sociaux signés entre les deux peuples

Même pour la transition démocratique, les femmes ont « payé un prix élevé dans cette revendication de la démocratie »<sup>165</sup>. Les femmes et leurs associations étaient à la pointe des revendications dans plusieurs pays africains. Le problème n'est pas celui du refus d'engagement politique ni celui de leur participation aux votes pendant les élections, mais il se situe sur plusieurs plans: économique et social, culturel et politique.

#### **4.1-La politique est l'affaire des hommes**

Dans toute l'Afrique en général, dire que la sous-représentation des femmes sur la scène politique est notoire exige tout d'abord des précisions sur la notion de politique. Que pensent les femmes de la politique ?

La majorité des femmes africaines pense que la politique est l'affaire des hommes et le commerce est l'affaire des femmes. Afize D. Adamon dit :

*« Même quand elle est intellectuelle et libre, "la politique, pensent encore beaucoup de femmes lettrées, c'est le problème des hommes" »*<sup>166</sup>.

Il est vrai que, peu de femmes lettrées africaines se lancent dans la politique. Afize D. Adamon déplore leur absence dans les institutions de transition démocratique, dans l'Assemblée Nationale, et comme candidates à la présidence de la République. Dans l'Assemblée Nationale du Renouveau démocratique au Bénin, en 1991, on comptait quatre femmes. Béatrice Humarau dit que « l'investissement direct en politique de ces femmes leaders semble rester exceptionnel »<sup>167</sup>. Les raisons de l'exception béninoise sont deux :

<sup>165</sup> Gerti HESSELING, Thérèse LOCOH, « Femmes, pouvoir, société », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997, p. 7.

<sup>166</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de Transition*, op. cit., p. 85.

<sup>167</sup> Béatrice HUMARAU, « Grand commerce féminin, hiérarchies et solidarités en Afrique de l'Ouest », in

d'abord, elles étaient leaders des associations de femmes, et ensuite, elles étaient candidates aux élections législatives.

Le développement de la vie associative des femmes, pour un engagement politique, est une nouveauté sur le continent africain. Les femmes dans la course aux législatives, quelle grande nouveauté sur la scène politique africaine. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, elles ont bénéficié de la prime démocratique.

Après le constat de la disproportion entre le pourcentage des femmes (plus de 50% de la population) et leur sous-représentation dans le contexte politique béninois, Afize D. Adamon pense que la principale raison de cette sous-représentation est le « refus de la femme à s'engager »<sup>168</sup>. La femme béninoise ne veut pas s'engager dans la politique parce qu'elle pense que la politique est l'affaire des hommes.

Aujourd'hui, le commerce concerne la large majorité des citadines d'Afrique subsaharienne. Le rôle des femmes africaines dans le commerce urbain est très important. La femme africaine considère l'activité commerciale comme faisant partie de sa nature féminine, que la politique commerciale est de nature féminine. L'activité commerciale des femmes est très développée au niveau régional et international. A ce niveau, la femme doit faire face aux contraintes étatiques, telles que les droits de douane, les restrictions sur les importations ou le contrôle des taux de change. Elle sait très bien contourner la volonté des autorités administratives et politiques.

L'engagement politique des femmes, dont il s'agit, n'est pas un engagement politique féminin parallèle ou complémentaire à celui politique masculin, comme cela se faisait au temps précolonial et dans l'organisation sociale et politique actuelle de certains États, tel que le Nigeria. Dans ce pays, au temps précolonial, le titre "Iyalode", qui signifie en Yoruba « mère qui a la responsabilité des affaires extérieures », est appliqué à une femme nommée « chef politique » qui remplissait la fonction de représentation des intérêts féminins auprès des instances politiques et administratives de l'État. Ce pouvoir politique était conféré aux femmes dont la popularité et les ressources économiques leur donnaient une solide assise sociale. Après les années cinquante, ce titre traditionnel féminin est remis soit à l'élite lettrée, soit à de grandes commerçantes. Les femmes lettrées et les grandes commerçantes sont plus valorisées. Cette forme d'engagement politique fondée sur les ressources économiques ne correspond pas à la vision politique dont il s'agit dans cette réflexion.

---

*Politique Africaine*, n° 67, octobre 1997, p. 99.

<sup>168</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de Transition*, op. cit., p. 85.

Il ne s'agit pas non plus d'une intervention ponctuelle des femmes ou des associations de femmes pour changer le cours d'un événement. En effet, les femmes africaines ont joué un rôle important dans les tentatives de changement démocratiques de leur pays. Dans certains pays comme le Mali, le Togo, la Guinée, les femmes sont les premières à descendre dans la rue pour défier les autorités politiques des régimes dictatoriaux alors en place. C'est la révolte des femmes commerçantes des grands marchés de Lomé et de Conakry qui a déclenché les mouvements de protestation populaires aboutissant à l'organisation de la Conférence Nationale.

La sous-représentation des femmes n'est pas à relever dans le domaine électoral. Partout, dans les États africains, elles ont participé aux processus électoraux comme électrices, et même comme candidates dans certains États. Dans les processus de transition démocratique, les femmes sont impliquées dans les prises de décisions, par l'intermédiaire de leurs représentants de partis politiques, mais, comme le souligne Adjamagbo-Johnson, leur représentation n'a jamais dépassé 20 %.

Le problème de la participation politique des femmes se pose au sein même des partis politiques. Adjamagbo-Johnson fait remarquer que les femmes, à qui des responsabilités sont confiées dans les partis politiques, doivent en général se contenter d'une simple fonction d'animation, en vue d'augmenter l'assise du parti dont les leaders sont presque tous des hommes. Toutes ces différentes formes d'expression politique des femmes sont qualifiées d'« autrement » par Adjamagbo-Johnson. Pourquoi les femmes africaines doivent-elles s'exprimer autrement ? Il faudrait qu'elles s'expriment de la même manière que les hommes, qu'elles exercent de la même manière les mêmes droits politiques que les hommes.

La sous-représentation des femmes n'est pas à relever dans la politique commerciale, ni électoral, ni dans les mouvements revendicatifs ou de protestation ou de défense des intérêts économiques, mais plutôt dans les instances de prise de décisions politiques au sommet de l'État.

Le mode de participation féminine à la vie politique est un mode fortement influencé par la culture africaine. Les femmes se retrouvent en minorité proportionnelle par rapport au nombre d'hommes dans les grandes institutions politiques. Leur présence dans l'Assemblée Nationale et dans le Gouvernement des États est faible. Même si le processus démocratique a permis à la femme de faire son entrée progressive dans la vie politique, le problème reste posé.



## 4.2-Le faible pourcentage des femmes lettrées

Mais d'autres raisons expliquent aussi cette sous-représentation des femmes dans la politique. Le faible pourcentage de femmes lettrées dans les pays africains est un facteur non négligeable parmi ces raisons. En effet, depuis le temps colonial, rares sont les filles qui fréquentaient l'école. Après l'indépendance nationale, même si dans certains pays s'est mise en place une politique d'obligation ou d'aide aux parents en faveur de l'école des jeunes filles jusqu'à un certain âge, la scolarité de la fille est de proportion très faible. On peut constater un nombre important de filles au cours primaire, mais au secondaire elles enregistrent la plus faible proportion. Entre 1970 et 1991, une croissance rapide de la scolarisation a été enregistrée dans la masse féminine et un grand nombre de filles ont atteint le niveau secondaire : « en 1970, 13% seulement de femmes de 15 ans et plus en Afrique subsaharienne étaient alphabétisées, en 1990 elles étaient 36%. En ce qui concerne l'enseignement secondaire, 2% des filles de la classe d'âge concernée étaient inscrites en 1965, 5% en 1970, 14% en 1985 et 16% en 1991 »<sup>169</sup>.

La majorité des femmes africaines est encore analphabète. Il y a très peu de femmes lettrées en Afrique. En se basant sur le principe général que la politique est affaire des lettrés, le nombre très réduit de femmes lettrées peut déjà expliquer leur absence en politique. C'est dans ce sens que Afize D. Adamon parle de « femmes lettrées » qui, déjà en faible proportion par rapport aux « hommes lettrés », refusent de s'engager dans la politique.

La majorité des femmes africaines sont des commerçantes. Le statut de femme commerçante n'empêche pas pourtant de faire la politique. Malheureusement, les grandes commerçantes qui sont en âge d'entrer en politique sont généralement analphabètes. L'analphabétisme des femmes constitue un véritable handicap pour leur engagement dans la politique.

## 4.3-Le rôle économique et social féminin

Au sujet du rôle de la femme dans la société africaine, les points de vue des auteurs ne sont pas toujours les mêmes. Les recherches sur les rapports entre les femmes et le développement, effectuées dans les années cinquante et soixante, ont donné à la femme africaine l'image de la personne domestique et reproductive. Dans les années soixante-dix, Esther Boserup mettait encore l'accent sur son rôle productif.

---

<sup>169</sup> Gerti HESSELING, Thérèse LOCOH, « Femmes, pouvoir, sociétés », in *Politique Africaine*, n° 65, mars 1997, p. 12.

Béatrice Humarau écrit que, « depuis l'indépendance du Nigeria, les grandes commerçantes ont préféré occuper l'antichambre du pouvoir que le pouvoir lui-même »<sup>170</sup>. Les femmes qui détiennent le pouvoir commercial en Afrique, préfèrent l'antichambre du pouvoir politique. La raison est donc économique, parce que « les carrières publiques apparaissent peu rentables »<sup>171</sup> à leurs yeux. Les femmes se voient inutiles dans la politique et plus utiles dans l'économie et le social. Leurs rôles socioéconomique féminin ou domestique et reproductif leur confèrent un pouvoir qu'elles considèrent plus important que le pouvoir politique. Elles pensent que leur rôle dans la cité est plus social que politique. Elles mettent l'accent sur le caractère nourricier et d'entretien de la famille. Ce caractère a beaucoup influencé la vie intellectuelle des femmes sur le continent africain. Le refus de scolariser la fille est souvent fondé sur ce facteur nourricier et d'entretien familial.

#### **4.4-L'inégalité de statut**

Dans les années quatre-vingt-dix, l'inégalité de statut est l'argument que soutient un courant de pensée pour justifier l'absence des femmes sur le plan politique. Cette approche appelée « empowerment » pose le problème de la promotion de l'égalité de sexe entre l'homme et la femme.

Codou Bop est l'un de ceux qui soutiennent que l'inégalité de statut entre hommes et femmes est la question de fond qui mine la vie de la femme dans tous les domaines de la société africaine. Cette inégalité explique la position sociale défavorisée et le faible pouvoir de décision des femmes dans tout ce qui les concerne « tout particulièrement dans la maîtrise de leur destin et de leur corps, dans l'accès à l'éducation et à la connaissance, et bien évidemment, elle les empêche de jouir légitimement de leurs droits individuels et de leurs droits de citoyennes »<sup>172</sup>. L'inégalité de sexe influence l'égalité de droit, notamment le droit à la liberté d'expression. Culturellement l'homme et la femme n'ont pas les mêmes libertés de s'exprimer.

Certains pensent que cette situation d'inégalité entre hommes et femmes est une « marginalisation politique des femmes »<sup>173</sup>. Cette marginalisation est à la fois juridique et culturelle. Juridiquement, la société africaine est encore dominée par les normes patriarcales.

---

<sup>170</sup> Béatrice HUMARAU, « Grand commerce féminin, hiérarchies et solidaires en Afrique de l'Ouest », in *Politique Africaine*, n° 67, octobre 1997, p. 99.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 99

<sup>172</sup> Codou BOP, « Quelle coopération internationale en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 65, Mars 1997, p. 52.

<sup>173</sup> Béatrice HUMARAU, « Grand commerce féminin, hiérarchies et solidaires en Afrique de l'Ouest », in *Politique Africaine*, n° 67, octobre 1997.

Les normes sociales précisent la spécificité de chaque sexe. Ces normes sont caractérisées par une forte spécificité de sexe masculin par rapport à celle du sexe féminin. La spécificité féminine porte un caractère d'infériorité par rapport à celle masculine. Culturellement, la femme a un statut inférieur à celui de l'homme. La supériorité statutaire des hommes marginalise les femmes. Elles se sentent inférieures dans l'accès à des positions de pouvoir dans la société africaine. Leur infériorité sur le plan politique est compensée par leur domination sur le plan commercial.

Pour d'autres, il s'agit de la discrimination des femmes. La politique reste encore un domaine exclusivement masculin à cause de « nombreuses discriminations institutionnalisées ou de fait entre hommes et femmes »<sup>174</sup>. Cette discrimination est de règle dans les sociétés traditionnelles. Les structures sociales traditionnelles constituent des freins à la progression des femmes en politique. Adjamagbo-Johnson pense que l'absence de femmes dans la gestion des affaires publiques est un problème idéologique et conjoncturel. Elle souligne l'existence d'une idéologie traditionnelle qui soutient la subordination des femmes et même leur exclusion de la sphère publique notamment de la scène politique. Pour les tenants de cette idéologie, la politique est exclusivement réservée aux « hommes ». Les contraintes conjoncturelles de la chose politique empêchent les femmes de s'investir dans ce domaine. Les pratiques politiques toujours marquées par les différentes formes de violence donnent une image de la politique qui répugne les femmes.

#### **4.5-La rareté du sujet dans les débats**

La rareté du sujet dans les débats est l'une des raisons politiques de l'absence des femmes dans la politique des États africains.

L'engagement politique des femmes est un sujet qui n'est pas souvent abordé dans les conférences nationales, régionales et même internationales. La conférence régionale africaine organisée à Dakar en novembre-décembre 1994 et la conférence internationale organisée à Pékin en septembre 1995 sur les femmes n'en ont pas vraiment parlé. Bien que ces conférences aient connu une large ouverture au niveau de la participation – « ce ne sont pas seulement les femmes des présidents et des ministres qui ont représenté les femmes d'Afrique, mais des délégations conséquentes associant représentantes politiques, techniciennes et militantes d'associations »<sup>175</sup> – l'engagement politique de la femme n'est pas

<sup>174</sup> Kafui ADJAMAGBO-JOHNSON, « Le politique est aussi l'affaire des femmes », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997, p. 62.

<sup>175</sup> Gerti HESSELING, Thérèse LOCOH, « Femmes, pouvoir, société », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997, p. 6.

le sujet prioritaire. A. Labourie-Racapé dit dans son article que « la plate-forme de Dakar insiste particulièrement sur l'empowerment et le rôle que peuvent jouer les femmes dans tous les domaines, notamment la culture, la famille, la socialisation et le développement. Le droit des femmes à l'accès au crédit et à la terre y est fortement souligné. Un des thèmes prioritaires insiste sur la situation des petites filles, les discriminations dont elles sont l'objet justifiant qu'une attention particulière leur soit portée »<sup>176</sup>. Les thèmes prioritaires sont la culture, la famille, la socialisation, la discrimination et le développement. Le rapport entre la femme et la politique n'est pas prioritaire. Or, comme le soulignent Hesselring et Locoh, « en Afrique les chantiers ne manquent pas, notamment sur le terrain politique où jusqu'ici les femmes se sont peu investies »<sup>177</sup>.

#### 4.6-Les propositions de solutions

Pour résoudre ces différents problèmes liés au statut de la femme dans la société africaine, certaines propositions sont faites.

Certains proposent « l'Intégration des Femmes au Développement (IFD) ». Ainsi, la femme est sollicitée à participer à la production agricole. Cette politique proposée par Ester Boserup dans la décennie 1975-1985 est plus économique que politique.

D'autres proposent la remise en question du pouvoir masculin par le renforcement du pouvoir politique de la femme. Ils soutiennent que l'amélioration de la situation de la femme ne peut se faire que si on renforce le pouvoir politique, l'autonomie économique et la capacité à exercer pleinement les droits juridiques de la femme. Les tenants de ce courant fondent leur argument sur la justice. Le renforcement du pouvoir politique de la femme n'est pas un privilège, ni une faveur, mais une justice. La justice exige l'égalité entre les sexes. M. Bozon, dans son article « Pékin : utilités et limites d'une conférence mondiale »<sup>178</sup>, soutient que le renforcement du pouvoir politique, de l'autonomie économique et de la capacité de la femme à exercer ses droits juridiques n'est pas seulement une question de justice, mais c'est aussi « un moyen et une garantie de l'efficacité dans la lutte pour le développement et contre la pauvreté »<sup>179</sup>.

---

<sup>176</sup> A. LABOURIE-RACAPE, « La quatrième conférence mondiale sur les femmes, priorités et enjeux des programmes internationaux », in Thérèse LOCOH, A. LABOURIE-RACAPE et Ch. TICHIT, *Genre et développement : des pistes à suivre*, CEPED, Paris, 1996, p. 88.

<sup>177</sup> Gerti HESSELING, Thérèse LOCOH, « Femmes, pouvoir, société », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997, p. 6.

<sup>178</sup> M. BOZON, « Pékin : utilités et limites d'une conférence mondiale », in *Chronique du CEPED*, n° 19, 1995, pp. 4-6.

<sup>179</sup> Ibidem.

Parmi les solutions, les expériences de gestion féminine des affaires publiques sont à prendre en compte. Kafui Adjamagbo-Johnson fait remarquer que « le bilan de la gestion de la structure chargée de la condition féminine, dont la responsabilité est presque partout confiée à une femme, est maigre »<sup>180</sup>. Ces résultats peu satisfaisants remettent en question l'intention réelle des femmes, occupant ces postes, de participer aux prises de décision politique au sommet de l'État. On peut constater avec Adjamagbo-Johnson que les femmes, en s'exprimant autrement dans la politique, « n'ont pas suivi des stratégies claires montrant qu'elles entendaient accéder désormais aux structures du pouvoir pour y jouer un rôle de premier plan, au même titre que les hommes »<sup>181</sup>. L'attitude des femmes impliquées dans les affaires politiques ne manifeste pas ce grand désir de conquête de pouvoir au sommet de l'État. Sur près de 2000 organisations non gouvernementales de femmes qui se sont regroupées à la conférence régionale préparatoire de la 4<sup>ème</sup> conférence mondiale de Pékin à Dakar, « seulement quelques ONG défendaient les droits politiques des femmes et la promotion de leur participation à la gestion de la chose publique »<sup>182</sup>.

## **5-LA VIOLATION DU RESPECT DES AFFAIRES PUBLIQUES**

Parmi les nombreux devoirs du citoyen, René Dégni en a choisi trois : le respect de la personne humaine, le devoir de désobéissance en cas d'exécuter un ordre contre la loi constitutionnelle, le respect des biens publics. Ce choix est lié aux déboires politiques des régimes précédents et au nouveau contexte politique

Les Constitutions de la République mettent l'accent sur un certain nombre de devoirs parmi lesquels le respect des biens publics. Ce dernier est déclaré « sacré et inviolable » par bon nombre de Constitutions de la République des États africains : l'Article 37 de la Constitution béninoise du 11 décembre 1990 ; l'Article 46 de la Constitution togolaise du 27 septembre 1992 ; l'Article 69 de la Constitution du Burundi du 18 mars 2005 ; l'Article 31 de la Constitution nigérienne ; l'Article 47 de la Constitution congolaise du 15 mars 1992 révisée en 2002 ; l'Article 50 de la Constitution tchadienne du 31 mars 1996 révisée en 2005. La loi fondamentale malgache du 18 septembre 1992 révisée en 2007 proclame dans son préambule que « la bonne gouvernance et la transparence dans la conduite des affaires publiques » font

---

<sup>180</sup> Kafui ADJAMAGBO-JOHNSON, « Le politique est aussi l'affaire des femmes », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997, p. 65.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 71.

partie des conditions du développement durable et intégré.

La violation du devoir du respect des biens publics est une pratique courante en Afrique. La plupart des Constitutions précisent que la violation de ce devoir en appelle à la sanction pénale.

## CONCLUSION

Le processus démocratique est marqué par trois grandes étapes: les manifestations populaires, la transition démocratique et le régime démocratique en cours.

Les manifestations populaires constituent une phase importante dans l'évolution du processus politique des États francophones d'Afrique de l'Ouest. Suscitées par des facteurs internes et externes, elles ont permis des confrontations pas toujours pacifiques entre les dirigeants politiques et la société civile.

De tous les modes de transition démocratique, la transition par Conférence Nationale a permis aux États de mieux discerner les défis de la vie politique de la nation et de s'orienter vers un vrai changement politique. Cependant, peu nombreux sont les États qui, après la Conférence Nationale, ont accompli une bonne transition démocratique. La transition démocratique par Conférence Nationale s'oppose à la transition par coup d'État.

Au Bénin et au Mali on constate bien les fruits de la Conférence Nationale souveraine, par contre au Niger, les deux coups d'État n'ont rien donné. Au Mali la transition démocratique est un mélange de coup d'État et de pacte. Le coup d'État a conduit au pacte et à la Conférence Nationale. Mais, après la Conférence Nationale, la transition s'est bien faite.

Même les transitions par réforme, c'est-à-dire par aggiornamento de textes de loi, n'ont pas vraiment réussi. La transition démocratique par réaménagement des textes de loi n'a pas conduit à une véritable démocratie. Ces États vivent encore aujourd'hui sous le poids de la logique du système du parti unique. Les exemples de la Côte d'Ivoire, du Cameroun et du Burkina Faso montrent bien les faiblesses de ce passage.

En Côte d'Ivoire, la modification de la Constitution de la République est faite en 1997 par le parti au pouvoir, le PDCI (Parti Démocratique de Côte d'Ivoire). Cette première modification est une manipulation juridique organisée par le parti au pouvoir qui a d'ailleurs inventé la question de l'« ivoirité » pour limiter le jeu politique. Les conséquences sont connues, à savoir l'instabilité politique, le coup d'État de décembre 1999 du Général Guéi. En 2000 il y a eu une deuxième révision de la Constitution comme cela se passait dans presque tous les pays africains. Mais ces insuffisances et tant d'autres dysfonctionnements n'empêchent-ils pas d'affirmer la démocratie en Côte d'Ivoire et dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest en général?

Après quinze ans d'expérience de vie démocratique, le bilan général n'est pas du tout

positif. Sur au moins une quinzaine d'États francophones d'Afrique de l'Ouest qui ont ouvert leur vie politique à la démocratie, deux seulement avancent positivement dans la voie de la consolidation. Il s'agit du Bénin et du Mali. Les autres États ont beaucoup du mal à avancer, la plupart sont stationnaires, d'autres tentent même de revenir en arrière. Certains États comme le Sénégal ont une position très mitigée, on ne comprend pas s'ils avancent où s'ils reculent, on a l'impression qu'ils ont vraiment du mal à décoller parce que écrasés par le poids de l'ancien parti unique. Le Togo est resté au même point de décollage depuis la Conférence Nationale souveraine dont les décisions n'arrivent jamais à se traduire en acte. Bien au contraire, la tendance est le retour en arrière avec un parti unique et une Assemblée Nationale mono colore dominée par une seule famille, le clan Gnassingbé. On peut même envisager le retour au pouvoir des militaires, qui pèsent de tout leur poids sur la vie politique de la nation. La situation politique de la Mauritanie dont l'avancement démocratique est freiné par un coup d'État peut bien se retrouver dans d'autres pays.

La logique de conserver le pouvoir sans alternance politique refait surface dans presque tous les États par la révision des dispositions constitutionnelles concernant le mandat du Président de la République. Cette tendance a replongé certains États dans la logique des coups d'État militaire.

Les défis relatifs à l'État de droit sont manifestés dans le respect des droits et des devoirs établis. Les droits et les obligations des citoyens ne sont pas du tout respectés. Ils sont sous le pouvoir de l'arbitraire et de l'incertitude des soi-disant plus forts de l'État et de la société civile. Ces derniers contrôlent, définissent la conduite des populations et orientent la direction de l'application des normes juridiques.

Les normes juridiques servent à l'organisation et au fonctionnement de la société. Produites par les hommes, elles doivent aussi être interprétées par les acteurs politiques. L'État de droit est violé dans la mesure où les hommes politiques et certains membres influents de la société civile ne s'y conforment pas, ou bien ils s'y conforment dans la mesure où les normes servent leurs intérêts ou qu'ils n'ont pas d'échappatoire dans leur violation.

Avec la démocratie, il n'est pas dit que les violations des droits et devoirs établis n'existeront plus, mais elles seront réglées par les sanctions que prévoit la loi fondamentale. Avec la démocratie, les conflits seront surmontés par les voies légales et constitutionnelles. Le vrai problème qui se pose aujourd'hui est comment consolider la démocratie.



**DEUXIEME PARTIE**

**LES REACTIONS DE L'EGLISE FACE**

**AUX DEFIS DU PROCESSUS**

**DEMOCRATIQUE**

# INTRODUCTION

Les défis du processus démocratique ont suscité un certain nombre de questions, liées, d'une part, au contexte de vie africaine, et d'autre part, à l'attitude de l'Église catholique. Celles qui apportent une contribution à ce sujet sont trois: l'Afrique peut-elle s'accommoder de la démocratie? Quelles sont les formes d'interventions de l'Église catholique face aux défis? L'Église catholique a-t-elle le droit d'intervenir dans la politique?

Le régime démocratique est la période de mise en pratique des principes et des acquis de la démocratie. Ce régime est en marche dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest depuis au moins quinze ans. Des progrès considérables sont accomplis, au regard de la conception de la démocratie et de la mise en place des structures démocratiques. Mais il faudrait reconnaître, que la démocratie a aussi du mal à se consolider dans la plupart de ces pays. Alors, se pose la question de savoir, si l'Afrique peut s'accommoder de la démocratie.

En se référant aux différentes réflexions sur la démocratie dans les pays africains, les avis sont partagés sur la question de sa pratique aujourd'hui. Le quatrième chapitre portera sur la question de l'accommodation de l'Afrique à la démocratie. Les différentes tendances seront mises en lumière avec leurs arguments.

L'Église catholique est aussi un acteur du processus démocratique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Elle a suivi attentivement tous les mouvements des différents acteurs, elle a manifesté publiquement sa volonté de changement de régime politique, et elle a donné sa contribution si elle l'a jugée nécessaire. Ainsi, ses interventions sont particulièrement des lettres pastorales et des responsabilités politiques. Le cinquième chapitre sera une réflexion sur les occasions et les formes d'intervention de l'Église dans la vie politique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest.

Les engagements politiques de l'Église ne sont pas très bien perçus par tous. Même les chrétiens se posent des questions, dont la plus pertinente est: l'Église a-t-elle le droit de faire de la politique? Le droit et la liberté d'engagement politique de l'Église catholique feront l'objet de réflexion dans le sixième chapitre.

# **CHAPITRE QUATRE- L'ACCOMMODATION DE L'AFRIQUE A LA DEMOCRATIE**

## ***INTRODUCTION***

Les notions de démocratie déjà abordées dans la partie précédente nous conduisent aux débats sur l'accommodation de la démocratie en Afrique. La principale question à laquelle ce quatrième chapitre tentera de répondre est: L'Afrique peut-elle s'accommoder de la démocratie? L'origine de cette question est surtout liée au bilan lourdement négatif et aux multiples dysfonctionnements de la démocratie dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. La réponse à cette question dépend d'une part des visions qui ont émergé après les Conférences Nationales et d'autre part de ce qu'est en réalité la démocratie.

Les avis sont partagés. Plusieurs arguments affirment ou nient l'accommodation de l'Afrique à la démocratie. Les arguments sont particulièrement liés à la culture africaine, à l'évolution politique de l'humanité, au développement et au processus démocratique lui-même.

## ***I-LA DEMOCRATIE ET LA CULTURE AFRICAINE***

Les culturalistes pensent que la démocratie n'est pas adaptée aux pays africains. La vision culturaliste oppose les valeurs spécifiques de la démocratie occidentale telles que l'individualisme, la sécularisation de la religion, la différenciation des structures de l'État, notamment la séparation des pouvoirs et l'État de droit, la conscience nationale, aux valeurs traditionnelles africaines. Les culturalistes soutiennent que certains facteurs culturels africains tels que les ethnies, les langues, la sorcellerie, l'animisme, les chefferies, les coutumes spécifiques des peuples ne permettent pas l'implantation de la démocratie, et que les Africains ne pourraient pas conformer les institutions démocratiques à ces facteurs typiquement africains parce qu'en eux-mêmes ils s'opposent aux valeurs démocratiques. Pour les culturalistes, les sociétés occidentales sont caractérisées par la prévalence de l'individu sur le groupe, tandis que celles de l'Afrique sont caractérisées par la prévalence de la communauté sur l'individu. En Afrique, c'est la communauté qui détermine l'individu. Par conséquent les sociétés africaines sont marquées par une forte hiérarchie. La notion de droit dans les sociétés

africaines est très liée à la hiérarchie. Le principe d'égalité sur lequel se fonde la démocratie aura du mal à s'appliquer dans un contexte de forte hiérarchie.

René Otaïek reconnaît ces traits caractéristiques pour les sociétés africaines, mais il conteste la radicalité des thèses culturalistes. René Otaïek n'est pas d'accord sur « le postulat de la radicale incompatibilité entre la démocratie et le pluralisme socioculturel »<sup>183</sup>. En effet, certains auteurs soutiennent que le pluralisme socioculturel serait incompatible avec la démocratie. Selon René Otaïek, les auteurs qui soutiennent cette incompatibilité oublient deux « vérités premières »<sup>184</sup>: « d'abord, que si les sociétés subsahariennes se caractérisent effectivement par la saillance et la grande variabilité des polarisations sociales, leurs homologues occidentales aussi sont des "ensembles sociaux à polarisation variable" (Nicolas, 1996, p. 140), autrement dit des sociétés organisées selon de multiples lignes de clivage, régional, ethnique, culturel, social, religieux, politique, etc.; ensuite qu'il n'y a pas de corrélation directe, ni positive ni négative, entre démocratie et homogénéité socioculturelle »<sup>185</sup>. La pluralité socioculturelle n'est pas une caractéristique de la seule société africaine, même les sociétés occidentales les plus démocratiques sont caractérisées par de multiples lignes de clivage. La question identitaire est aussi forte en occident qu'en Afrique. Alors se pose la question: comment ces auteurs sont-ils arrivés à ce point, et pourquoi mettent-ils en cause la pluralité socioculturelle africaine alors qu'elle est aussi un facteur déterminant dans la société occidentale? Que contient la pluralité socioculturelle africaine et qui empêche l'acclimatation de la démocratie?

Pour René Otaïek, ces auteurs sont arrivés à ce point parce qu'ils considèrent l'ethnie comme « la marque des sociétés primitives »<sup>186</sup>. Par conséquent, les études de l'ethnie et de l'ethnicité sont considérées comme « inutiles, dangereuses, voire idéologiquement douteuses »<sup>187</sup>. Pour Otaïek, le fait de se désintéresser des études de l'ethnie et de l'ethnicité porte les intellectuels à attribuer à ces phénomènes un « statut subalterne », alors qu'en réalité ils incarnent un statut bien plus important.

Même ceux qui utilisent l'argument des conflits pour justifier l'incompatibilité de la démocratie dans les sociétés africaines n'ont pas convaincu Otaïek parce que selon lui, le conflit est consubstantiel à la démocratie. La démocratie est « un mode de régulation particulier – pacifique et institutionnalisé – de la lutte pour le pouvoir entre groupes politiques

---

<sup>183</sup> René OTAYEK, *Identité et démocratie dans un monde global*, Ed. Presses des sciences po, 2000, p. 14.

<sup>184</sup> *Ibidem*

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 15.

et socioculturels en compétition »<sup>188</sup>. Le pluralisme socioculturel est source de conflit partout, mais la différence que Otayek relève est que les occidentaux vivent de manière moins conflictuelle leur pluralisme socioculturel que les africains.

La réflexion de René Dumont, après son aventure imprévue dans certains pays africains, à savoir au Niger, Mali, Sénégal, Guinée, Côte d'Ivoire, Cameroun et Togo, mettait en lumière certains facteurs culturels qui sont contraires aux principes démocratiques. Le statut des femmes en Afrique est un facteur culturel. Leur statut social est qualifié d'inférieur à cause de certaines activités sociales qui leur sont exclusivement réservées: « Elles assurent la quasi-totalité (peut-être 90 %) des travaux de portage du bois, de l'eau, des grains et autres récoltes, des fumiers, etc »<sup>189</sup>. René Dumont pense que les femmes sont pratiquement traitées comme des esclaves bien qu'elles mêmes ne se considèrent pas esclaves. Ce statut de la femme africaine qu'une vision occidentale compare à l'esclavage fait partie de la culture africaine et constitue un des éléments caractéristiques de la féminité africaine. Dans la pensée de René Dumont, ces facteurs s'opposent à la démocratie en Afrique, mais ils ne sont pas incontournables. Cet auteur voit que la culture africaine pourrait progresser, que le statut de la femme africaine pourrait progresser vers l'égalité de statut avec l'homme africain. Vers la fin de sa réflexion, René Dumont fait des propositions pour l'amélioration des conditions culturelles, économiques et sociales de la société africaine afin qu'on puisse parler de démocratie en Afrique.

Le point de vue de René Dumont est contraire à l'opinion de ceux qui pensent que les facteurs culturels africains s'opposent, en eux-mêmes, aux principes démocratiques. Pour « l'agronome de la faim », l'Afrique pourrait s'accommoder de la démocratie, mais « pas de développement sans démocratie, et pas de démocratie durable sans lutte contre les traditions régressives, les intégrismes, l'oppression des femmes, l'explosion démographique, la destruction de l'environnement »<sup>190</sup>. La démocratie est donc pour lui le moyen qui conduit au développement. Tout en reconnaissant que la démocratie est un système politique qui pourrait revêtir un caractère éphémère, il est convaincu que le progrès dans les facteurs socioculturels et économiques donnera à la démocratie un caractère durable.

Par contre, d'autres auteurs, tout en mettant à confrontation la culture démocratique telle qu'elle est pratiquée en Occident et les cultures non-occidentales, voient dans ces relations une question de supériorité culturelle et d'hégémonie économique.

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>189</sup> René DUMONT, *Démocratie pour l'Afrique*, Editions du Seuil, Paris, 1991, p. 23.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 356.

Samuel Huntington voit dans les relations entre culture et démocratie un choc des civilisations. Les civilisations occidentale et américaine veulent s'imposer aux autres civilisations non-occidentales. Elles tentent de le faire par le biais du principe des droits de l'homme, mais « jusqu'en 1995, les efforts européens et américains pour aller dans ce sens ont connu un succès limité »<sup>191</sup> à cause de la résistance des civilisations non-occidentales.

Pour Samuel Huntington, les pays non-occidentaux résistent, non pas parce que leurs cultures ne supportent pas la démocratie – « elle s'enracine dans les mouvements plus globaux d'affirmation culturelle »<sup>192</sup> –, mais parce qu'ils voient à travers cette démocratie, une imposition de civilisations étrangères. La plus forte résistance vient de l'islam et de l'Asie. Les échecs de la démocratie américaine en Asie s'expliquent par « la richesse économique et la confiance en soi de plus en plus grandes des gouvernements asiatiques »<sup>193</sup>. Les raisons économiques pèsent lourd dans la balance des échecs de la démocratie en Asie.

Pour Samuel Huntington, le motif culturel n'explique pas l'accommodation aux civilisations non-occidentales de la démocratie, mais c'est plutôt les raisons économiques. Les effets de l'implantation de la Chine en Afrique ne sont pas seulement économiques, mais aussi politiques. La démocratie a du mal à s'implanter dans les pays africains aussi à cause du soutien qu'ils reçoivent des pays asiatiques tels que la Chine et l'Inde. La Côte d'Ivoire peut être citée comme exemple. Le Président de la République Laurent Gbagbo, à peine élu en 1999, a reçu le soutien économique de la Chine. La conséquence est qu'il a tourné le dos à la France, principale alliée de la Côte d'Ivoire dans les domaines politique, économique et militaire. Cette attitude a provoqué le coup d'État manqué de l'armée française, présente sur le territoire ivoirien comme force d'interposition dans la guerre qui opposait le pouvoir en place de Laurent Gbagbo aux rebelles de Guillaume Soro. Laurent Gbagbo en est sorti vainqueur.

## **II-LA DEMOCRATIE ET LA LOGIQUE EVOLUTIVE DE LA POLITIQUE MONDIALE**

Après les Conférences Nationales dans certains pays francophones d'Afrique de l'Ouest, deux visions ont émergé sur la nouvelle politique qui se mettait en place dans ces pays: la vision triomphaliste et la vision pessimiste.

---

<sup>191</sup> Samuel HUNTINGTON, *Le choc des civilisations*, Ed. Odile Jacob, Paris, 2000, p. 282.

<sup>192</sup> *Ibidem*.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

La vision triomphaliste considère le temps mondial actuel comme un temps démocratique sans alternative. Dans cette vision, la démocratie est une nécessité historique inscrite dans l'ordre de l'évolution politique. Même les résistances et les retours en arrière ne pourraient pas empêcher la démocratie de s'installer à son heure. Les tenants de cette thèse sont: Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Andrei Roth.

Le livre de Francis Fukuyama est intitulé « *La fin de l'histoire et le dernier homme* ». L'idée fondamentale de Fukuyama est résumée par Andrei Roth:

*« un consensus s'est cristallisé dans le monde contemporain, en ce qui concerne la légitimité, la rationalité et la valeur de la démocratie libérale; toutes les alternatives opposées à la démocratie de type occidental se sont épuisées, il ne reste en conséquence qu'à généraliser à l'échelle planétaire ce type de gouvernement. Au moment où ce processus prend fin, l'évolution idéologique de l'humanité s'achève, tous les conflits socio-historiques trouvent leur solution, l'humanité entre dans un état d'équilibre final, l'histoire est close »*<sup>194</sup>.

Dans la pensée de Fukuyama, l'évolution idéologique de l'humanité tend vers sa fin. Elle prendra définitivement fin avec la généralisation de la démocratie libérale dans tous les États du monde. Aujourd'hui, un consensus est trouvé sur la légitimité, la rationalité et la valeur de la démocratie libérale. L'humanité est entrée dans un état d'équilibre final avec la disparition des blocs Est-Ouest et la dégénérescence du système soviétique et le début de la mise en place de la démocratie libérale dans les États sous-développés. L'étape suivante est la généralisation de gouvernement de type démocratique au niveau planétaire. Tous les conflits socio-historiques trouveront leur solution dans la démocratie libérale. Avec la généralisation de la démocratie libérale s'achèvera l'histoire idéologique de l'humanité. Il ne s'agit pas, comme Fukuyama lui-même le précise, de la fin de vie sur terre, mais de la fin du « progrès possible dans le développement des institutions fondamentales et des principes sous-jacents »<sup>195</sup>. Pour cet auteur, l'histoire des institutions politiques est orientée, il y a un développement cohérent des institutions politiques des États qui est en cours, et ce développement touchera sa fin avec la démocratie libérale.

Pour Francis Fukuyama, l'Afrique peut s'accommoder de la démocratie parce que tout développement finira dans la démocratie libérale. La démocratie libérale est la fin de tout système politique. Au-delà de la démocratie libérale, il n'y a plus rien comme système

---

<sup>194</sup> Andrei ROTH, « " La fin de l'histoire " et la convergence des systèmes sociaux », in *La réinvention de la démocratie. Ethnicité et nationalismes en Europe et dans les pays du sud*, (dir.) Gabriel GOSSELIN et Anne VAN HAECHE, Ed. L'Harmattan, Paris, 1994, p. 15.

<sup>195</sup> Francis FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Ed. Flammarion, 1992, p. 12.

politique. La démocratie libérale est la fin de l'histoire idéologique de l'humanité, elle est la forme parfaite de la rationalité politique. Toute politique des États est en évolution vers la démocratie libérale, et tous doivent nécessairement passer par ou aboutir à ce système politique.

Le Professeur Andrei Roth a repris d'une façon critique cette pensée de Fukuyama. Il est d'accord avec Fukuyama que le modèle occidental de la démocratie libérale s'est imposé dans les dernières années comme un modèle rationnel d'organisation politique de la société; il est d'accord sur l'idée que toutes les forces réclamant les changements sociaux dans tous les pays et régions du monde convergent vers ce modèle; mais il n'est pas d'accord que la démocratie soit la forme parfaite de rationalité politique et qu'avec la démocratie toute l'histoire politique de l'humanité s'achève.

Dans la pensée de Francis Fukuyama tout comme dans celle de Andrei Roth, les pays sous-développés de l'Afrique et de l'Asie ne peuvent pas sortir du sous-développement sans la démocratie. En dehors de la démocratie libérale, pour l'instant, il n'y a plus aucun modèle politique qui pourrait les sortir du sous-développement. L'effondrement des systèmes politiques socialiste et capitaliste signifie l'orientation vers le modèle démocratique occidental caractérisé par l'industrialisation, l'économie de marché et le pluralisme démocratique. L'originalité du système politique que certains États pensent inventer n'est rien d'autre que la tentative de vouloir conserver le régime socialiste.

Francis Fukuyama et Andrei Roth sont aussi d'accord sur l'idée de l'irréversibilité à long terme du processus historique. Dans l'immédiat des changements, il y a cette tendance de retour aux formes révolues de gouvernement, mais à long terme, le retour aux structures sociales dépassées n'est plus possible.

Pour le Professeur Andrei Roth, l'Afrique peut s'accommoder de la démocratie libérale. La démocratie libérale telle que pratiquée dans les pays occidentaux est pour l'instant le système politique capable de faire progresser les États sous-développés vers l'industrialisation, l'économie de marché et le pluralisme politique, mais la démocratie libérale n'est pas la fin de l'histoire politique de l'humanité sous l'aspect pratique. Pour la réalisation effective de la démocratie libérale sur toute la planète il faut encore un long temps, c'est-à-dire une période indéfinie de l'histoire.



### **III-LE COUPLE DEMOCRATIE ET DEVELOPPEMENT**

Certains pensent que la question de l'accommodation à l'Afrique de la démocratie ne pourrait trouver sa réponse que sur le terrain du développement. Deux courants d'idées se partagent les débats même s'ils ont le même point de départ que l'Afrique peut se développer. Ils sont partagés sur la nécessité de la démocratie pour le développement. Le principe est: « il n'y a pas de développement sans démocratie ». Ce principe est soutenu par plusieurs intellectuels et organisations internationales.

Barber Conable, alors président de la Banque mondiale, pense que démocratie et développement sont organiquement liés. Ainsi, comme l'exprime André Bourgeot, « il (Barber Conable) faisait de la démocratie parlementaire multipartiste un cheval de bataille, un modèle obligé, même s'il se réduit souvent à une déclaration de principe, et une conditionnalité politique pour les États qui sollicitent l'intervention de ce bailleur de fonds »<sup>196</sup>. Cette conception du rapport entre démocratie et développement a fait de Barber Conable un grand promoteur de la démocratie pour le développement dans les États du Tiers Monde. Pour lui, sans démocratie il n'y aura pas de développement.

Cette conception est également soutenue par plusieurs intellectuels des droits de l'homme réunis en "Amicorum Discipulorumque Liber " dont leur publication en deux volumes aux Éditions Bruyant est dirigée par Boutros Boutros-Ghali<sup>197</sup> et par des institutions internationales telles que le FMI, le PNUD (Programme des Nations-Unies pour le Développement), l'UNICEF (Comité International des Nations-Unies pour l'Équilibre Alimentaire), l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé) qui dénoncent et critiquent le rôle centralisateur de l'État dans l'orientation du développement. Ils proposent une plus large décentralisation des pouvoirs politiques et administratifs et demandent une participation active des populations.

Dans le même sens de la considération des populations et de leur participation au développement, l'anthropologue Roger Botte<sup>198</sup> établit un lien entre démocratie et développement dans sa réflexion sur les questions de l'esclavage dans les sociétés maures, peuls et touarègues des pays sahéliens d'Afrique. Ce sont des peuples qui vivent en Afrique

---

<sup>196</sup> *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Société, développement et démocratie*, (dir.) André BOURGEOT, Ed. Karthala, Paris, 1999, p. 14.

<sup>197</sup> Boutros BOUTROS-GHALI, *Amicorum Discipulorumque Liber, Paix, développement, démocratie. Peace, development, democracy*, Ed. Bruylant, Bruxelles, 1998.

<sup>198</sup> *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Société, développement et démocratie*, (dir.) André BOURGEOT, Ed. Karthala, Paris, 1999.

sahélienne. Pour Roger Botte, on ne pourrait pas parler de démocratie sans penser au développement de ces peuples. Il fait le constat que la Conférence Nationale du Niger organisée pour l'avènement de la démocratie n'a rien dit sur l'émancipation des peuples. Pour cet auteur, on ne pourrait pas parler de démocratie sans l'émancipation et le développement des peuples.

Certains disent que les structures sociales africaines sont favorables au développement, et le développement peut se faire sans la démocratie. Ils fondent leurs arguments sur quelques exemples: l'Espagne franquiste et le Chili du Général Pinochet ont eu du succès dans le domaine du développement économique bien qu'ils fussent régis par la logique autoritaire. Donc l'Afrique peut se développer sans passer par la démocratie.

L'économiste et politicien Jean Ping a mené une réflexion sur la question des relations entre démocratie et développement, notamment sur l'affirmation: « il ne peut y avoir de développement sans la démocratie ». Selon lui, l'origine de cette affirmation est « l'indivisibilité des droits de l'homme et leur évidente interaction ». Tout comme les occidentaux et les États-Unis, « les pays africains ne manquent pas une occasion pour rappeler que "tous les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés " »<sup>199</sup>.

Jean Ping est l'un de ceux qui soutiennent que le développement précède la démocratie. En s'appuyant sur l'histoire politique et sociale de plusieurs États du monde, il refuse la thèse selon laquelle les pays africains ne pourraient pas se développer sans la démocratie. Dire que sans la démocratie, il n'y aura pas de développement est selon lui un « postulat à la mode ». Ce postulat « confronté à ce qui se passe dans le monde réel, relève plus de la pensée magique que des données et de l'analyse historique »<sup>200</sup>, affirme-il. Pour Jean Ping, ce postulat n'a pas de fondement. Les États occidentaux et les États-Unis qui aujourd'hui imposent aux États africains la démocratie ont peut-être oublié l'histoire de l'évolution politique de leurs États. Presque tous ont connu une phase de développement avant que la démocratie ne s'impose comme un système politique normal. A ce sujet, Jean Ping écrit:

*« En Europe, c'est la révolution industrielle du XVIIIème siècle qui a précédé les transformations sociales et non l'inverse. A la fin du XIXème siècle se combinaient, dans le cas de l'Allemagne (avec les Zollverein en 1834) ou du Japon, libéralisme économique, autoritarisme politique et nationalisme culturel ».*

---

<sup>199</sup> Jean PING, *Mondialisation, paix, démocratie et développement en Afrique: l'expérience gabonaise*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2002, p. 70.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 72.

Et il continue:

*« Les États-Unis ont été, comme l'écrit Bertrand de Jouvenel, "le pays du machinisme parce qu'ils étaient d'abord le pays des hauts salaires et ils ont été le pays des hauts salaires parce qu'ils étaient le pays de la haute productivité agricole... ". Or l'agriculture américaine ne s'est pas édifiée grâce à la « démocratie » du colonisateur britannique; elle s'est développée par la sueur et le sang des esclaves noirs et des immigrants pauvres que la misère chassait d'Europe. Tout ceci dans un climat de violation massive des droits de l'homme et des peuples (américains et afro-américains) »<sup>201</sup>.*

Aujourd'hui Jean Ping prend appui sur l'exemple de la Chine avec sa dictature marxiste, de la Corée du Sud, de Hong-Kong, du Chili sous la dictature du Général Pinochet, qui connaissent une croissance économique impressionnante sans que le respect des droits et libertés de l'homme soit plus observé.

D'autres par contre pensent que le développement ne peut se faire sans la démocratie et que la démocratie ne peut pas s'implanter sans le développement.

L'ancien Président de la République Française, François Mitterrand, a essayé aussi d'établir un lien entre développement et démocratie. Dans son Allocution prononcée à l'occasion du 16ème Sommet des Chefs d'État de France et d'Afrique à la Baule le 20 juin 1990, le Président Français disait au sujet de la démocratie:

*« Puis-je me permettre de vous dire que c'est la direction qu'il faut suivre. Je vous parle comme un citoyen du monde à d'autres citoyens du monde: c'est le chemin de la liberté sur lequel vous avancerez en même temps que vous avancerez sur le chemin du développement. On pourrait d'ailleurs inverser la formule: c'est en prenant la route du développement que vous serez engagés sur la route de la démocratie ».*

La France, qui depuis plus de trente années a cautionné la dictature des Présidents des États africains, change de langage. Elle indique la nouvelle direction que ces États doivent prendre: la démocratie. François Mitterrand la présente, non pas comme une option, mais comme l'unique chemin à prendre pour se développer. Faire ce choix n'est pas une imposition de la France, mais c'est une imposition du monde. Le Président de la République parle comme citoyen du monde à d'autres citoyens du monde. La mondialisation impose son choix et non pas la France. Il présente la démocratie comme le chemin de la liberté, le chemin qui conduit au développement. L'article « le » utilisé exclut toute autre possibilité de voie vers le développement. « Le chemin », c'est-à-dire l'unique chemin qui conduit au développement est

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 71.

la démocratie. D'une façon très subtile, François Mitterrand pense aussi l'inverse: « c'est en prenant la route du développement que vous serez engagés sur la route de la démocratie ». Quelle est cette route du développement sinon celle de la démocratie que François Mitterrand lui-même propose? Veut-il signifier que le développement et la démocratie sont sur la même route et qu'il faudrait d'abord arriver au développement avant d'atteindre la démocratie?

Les États africains ne veulent pas la démocratie, ils veulent le développement. Le but est le développement. Pour le Président Français, la démocratie est le moyen, pour ne pas dire l'unique moyen, pour atteindre le développement. Mais l'inverse de cette affirmation de François Mitterrand ne pourrait-il pas se réaliser? Il faudrait d'abord prendre la route du développement avant de s'engager sur celle de la démocratie. Presque tous les États de l'Europe occidentale ont commencé par une forme de développement avant de parler aujourd'hui de la démocratie.

Sur ces deux affirmations se greffe la pensée de Jean-François Revel: « on ne peut séparer les deux versants du libéralisme: le libéralisme politique et le libéralisme économique »<sup>202</sup>. Dans la pensée de Revel, la question des relations entre la démocratie politique et le développement économique est née dans les années quatre-vingts dans le Tiers-monde. Cette question est née comme un soupçon après l'échec du communisme, mais aujourd'hui elle est devenue une véritable question de débats dans les écoles, non plus seulement du Tiers-Monde, mais aussi et surtout dans les sociétés déjà développées et démocratiques. Cette question a suscité plusieurs opinions. En dehors de l'opinion traditionnelle qui soutient l'intervention nécessaire de l'État dans l'économie et la culture, il y a une école néolibérale qui soutient un rapport de complémentarité, voire de causalité réciproque, entre la liberté politique et la liberté économique.

Pour Revel, « le jumelage de la démocratie et du marché fournit donc bien la seule clef de la sortie aussi bien du communisme que du sous-développement »<sup>203</sup>. On ne peut pas séparer la démocratie politique du développement économique, ni la liberté politique de la liberté économique. Ce principe s'impose aux pays sous-développés aussi bien qu'aux pays développés et démocratiques.

Si François Mitterrand affirme que le chemin à prendre est la démocratie et invite les États africains à prendre ce chemin, c'est qu'il reconnaît que l'Afrique pourrait donc s'accommoder de la démocratie. Pour Jean-François Revel, qui ne dit pas le contraire, mais dont la pensée va au-delà de l'affirmation de François Mitterrand, l'Afrique peut s'accommoder de la démocratie

<sup>202</sup> Jean-François REVEL, *Le regain démocratique*, Ed. Fayard, Paris, 1992, p. 272.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 274.

puisque ses structures sociales sont favorables au développement et par conséquent à la démocratie.

## **IV-LA DEMOCRATIE: UNE AFFAIRE PRATIQUE**

### **1-LA DEMOCRATIE: CONSTANTE DES CONSTITUTIONS AFRICAINES**

Le Professeur agrégé de la Faculté d'Abidjan, René Degni Segui<sup>204</sup>, en se référant aux Constitutions de la République des États africains, pense qu'on peut parler de démocratie dans les pays d'Afrique subsaharienne. Pour commencer, le Professeur fait remarquer que, non seulement la démocratie reste la constante des Constitutions africaines, mais ces dernières réaffirment autant le principe que certaines modalités. Le principe universel de la démocratie est « le Gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple ». Nous retrouvons ce principe dans l'Article 2 du Titre premier de la Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990 : « La République du Bénin est une et indivisible, laïque et démocratique. Son principe est : le Gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple » ; dans l'Article 4 du Titre 1 de la Constitution de la République du Congo de 1992 : « Le principe de la République est : Gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple » ; dans l'Article 2 du Titre 1 de la Constitution de la IVe République du Togo du 27 septembre 1992 ; dans l'Article 30 de la Constitution de Côte d'Ivoire du 1er août 2000. Ce principe est un qualificatif de la République. Il est utilisé comme un principe républicain. Comment un principe républicain peut-il être à la fois démocratique ? Quel rapport entre démocratie et République ? Le constat devient évident. Toutes les Constitutions associent la République à la démocratie. René Degni Segui précise que la République est la forme de l'État. C'est l'État qui a une forme républicaine, alors que la démocratie est un système politique, une manière d'exercer le pouvoir politique. Alors s'ouvre la question: comment les nouveaux dirigeants des États d'Afrique subsaharienne, élus démocratiquement, exercent-ils les pouvoirs que le peuple leur a confiés? La démocratie n'est pas seulement une affaire de textes garantissant le

---

<sup>204</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », Communication à la réunion de la Commission n° 3 sur « Quelques défis à relever par les Etats en transition démocratique », du 21-22 février 2000. Dans le cadre des travaux de la Conférence sur le bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique en Afrique, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

bon fonctionnement des institutions pluralistes, réglant l'équilibre des pouvoirs et les droits et devoirs des citoyens. La démocratie est aussi une affaire pratique.

## 2-LA DEMOCRATIE AMBIGUË

Robert Pollard parle d'une « démocratie ambiguë »<sup>205</sup> dans les États d'Afrique subsaharienne. Les raisons de cette ambiguïté sont aussi bien internes qu'externes.

Robert Pollard, dans sa réflexion sur la démocratie ambiguë, dit: « Le problème posé par la pseudo-démocratisation des États africains serait en réalité celui de la dégénérescence du modèle lui-même »<sup>206</sup>. Cette affirmation suscite certaines questions: pourquoi pense-t-il que la démocratie africaine est une pseudo-démocratie? Le modèle démocratique tel qu'il est pratiqué dans d'autres continents est-il en dégénérescence? Quel est le problème de sa dégénérescence?

Robert Pollard pense que le modèle démocratique européen est à son déclin, qu'il « offre de plus en plus une pratique vidée de son contenu populaire »<sup>207</sup>. Pour lui, le système européen de démocratie tend vers une « oligarchie » qui n'est pas totale. C'est une « oligarchie » qui conserve encore quelques vertus démocratiques. Le modèle démocratique européen semble abandonner le lit du principe fondamental de la démocratie, à savoir le gouvernement du peuple par le peuple. Les gouvernements de régime démocratique européen ne représentent plus la volonté de la majorité populaire, mais ils représentent la volonté d'un petit groupe de privilégiés ou de riches industriels.

Robert Pollard rapproche la politique démocratique des États d'Afrique subsaharienne de cet aspect de dégénérescence du modèle démocratique européen parce que la démocratie africaine n'est pas autonome. La démocratie africaine est qualifiée de pseudo-démocratie parce qu'elle est dirigée de l'extérieur. Tout comme un petit groupe de riches industriels dirige le gouvernement démocratique des pays occidentaux, c'est de la même manière que les gouvernements des États d'Afrique subsaharienne sont dirigés par les États occidentaux ou les États-Unis. Contraintes par les facteurs internes et externes et sans autonomie, la démocratie des États d'Afrique subsaharienne est qualifiée de « démocratie ambiguë ».

La démocratie des États d'Afrique subsaharienne est une démocratie dans laquelle les pays coopérants veulent continuer à gérer une partie de la vie politique, économique et sociale de la

---

<sup>205</sup> Robert Pollard, « La démocratie ambiguë », in *Année africaine, 1992-1993*, op. cit., pp. 17-57.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

nation. Dans le cadre de la coopération entre les pays africains et les pays occidentaux, certains secteurs de la vie sociale africaine reçoivent régulièrement des aides venant des pays occidentaux. La France par exemple aide dans le secteur de l'éducation, de la santé, de l'agriculture et des infrastructures. Cette aide est dans la plupart des cas conditionnée par les méthodes de travail imposées. Dans les écoles par exemple, les programmes scolaires sont des photocopies de ceux des écoles françaises. Les produits agricoles d'exportation sont ceux dont les industries françaises ont besoin et dans lesquels la France peut tirer le maximum de profit. Dans un régime démocratique, la coopération peut-elle encore fonctionner sur ces mêmes principes ? Un gouvernement d'un État démocratique accepterait-il de déléguer une partie de son pouvoir, une parcelle de sa souveraineté à une puissance étrangère ? Robert Pollard dit « oui, à la mesure d'en tirer un profit substantiel »<sup>208</sup>.

Bref, les pays occidentaux, qui exigent des États africains un régime démocratique, freinent leur avancement vers une vraie démocratie, c'est-à-dire une démocratie qui fonctionne avec tout son contenu de vertus. On peut penser que leur intention est de mettre en place un régime politique qui puisse leur apporter un meilleur profit. La démocratie ambiguë des États d'Afrique subsaharienne est une démocratie qui est acceptée dans sa version formelle comme concession au contexte international, mais pas comme moyen de dynamisation du mouvement social<sup>209</sup>.

La démocratie ambiguë des États d'Afrique subsaharienne est une démocratie réclamée par les pays occidentaux, mais qui n'est pas soutenue. Ils demandent à tous les États africains de mettre en place un régime démocratique, mais ils continuent par soutenir ceux qui ont un régime plus autoritaire. Robert Pollard dit: « Le Bénin, après le renversement d'une dictature vieille de sept ans, passe d'une aide publique de la Coopération de 588 millions F. français en 1989 à 300 millions en 1990. En revanche, le Cameroun passe de 628 millions à 963 millions, le Togo de 305 millions à 519 millions, le Zaïre de 669 millions à 10.002 millions »<sup>210</sup>. Ces États qui ont vu leur aide augmentée sont ceux qui conservent encore un système politique autoritaire.

Des deux visions qui ont émergé après les Conférences Nationales en Afrique, la vision pessimiste considère que cette nouvelle politique ne portera pas de bons fruits. Achille Mbembé pense que la nouvelle politique des États africains n'est que la mise en place d'une

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 21-22.

<sup>209</sup> M. CAHEN, « Le socialisme, c'est les Soviets plus l'ethnicité », in *Politique africaine*, n° 42, juin 1991, pp. 87-107.

<sup>210</sup> Robert POLLARD, Cf. *Le Monde diplomatique*, 22-23 mars 1992.

autre économie politique caractérisée par de nouvelles stratégies d'exploitation. Francis Akindes, lui, parle de " l'aventurisme démocratique "<sup>211</sup>.

Les problèmes de la démocratie africaine ne sont pas seulement externes, mais ils sont aussi internes. Prenons l'exemple de la « démocratie expérimentée »<sup>212</sup> de la Côte d'Ivoire au début de l'année 1992. Le chef de l'État ivoirien Félix Houphouët Boigny attendait la demande de pardon de la part de certains opposants à son régime qui ont fait l'objet d'arrestation. Garant des institutions parlementaires, le chef de l'État a le pouvoir de demander leur libération inconditionnelle. Pour arriver à ce but, les autorités politiques ont proposé aux opposants en prison « l'adresse du Président de la République ». L'ambiguïté de la démocratie se situe dans cette proposition qui empêche la manifestation de la vérité et de la justice. Les autorités politiques préfèrent libérer les personnes emprisonnées, par amnistie venant du chef de l'État, sans jugement au tribunal. Les opposants, de leur côté, ne voulaient pas être libérés par grâce présidentielle, mais ils attendaient d'être jugés. Les libérer sur l'ordre du chef de l'État, sans aucun jugement, est la preuve que la justice est défaillante dans le pays. Dans cette situation, Robert Pollard dit, que « le système se referme sur lui-même, l'arbitraire préside à l'injustice, la "démocratie" dissimule les hésitations du pouvoir »<sup>213</sup>. Il s'agit d'une forme d'injustice dans le système démocratique. Il faudrait que justice soit faite au nom du droit.

L'existence d'une opposition au pouvoir en place dans une démocratie est une forme de participation du peuple à la gestion du pouvoir. Le refus de l'existence d'une opposition est une preuve de l'ambiguïté de la démocratie. Les chefs d'États africains pensent la démocratie comme la gestion du pouvoir sans le peuple. La démocratie ambiguë est donc une démocratie sans le peuple.

### **3-UNE DEMOCRATIE A L'EPREUVE**

La démocratie en Afrique est durement mise à l'épreuve par les coups d'État. En s'appuyant sur les coups d'État répétés, on peut penser que l'Afrique ne peut pas s'accommoder de la démocratie. Quand on réfléchit sur les derniers coups d'État dans certains pays comme la Côte d'Ivoire en 1999, le Niger – coups d'État de janvier 1996 et de décembre 1999 – la Mauritanie

---

<sup>211</sup> Francis AKINDES, *Les Mirages de la démocratisation en Afrique subsaharienne francophone*, Paris, Codesria-Karthala, 1996, p45.

<sup>212</sup> Robert POLLARD, « La démocratie ambiguë », in *Année Africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 18.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 18.



en 2008, il y a de quoi douter sur l'implantation de la démocratie en Afrique. Même si ces coups d'État sont accueillis favorablement par une large majorité des populations, elles constituent de véritables soucis pour l'avancée de la démocratie en Afrique.

#### **4-LA DEMOCRATIE COMME FICTION**

La démocratie africaine est une démocratie avec un État de droit comme une « fiction ».

Quand on parle de fiction, on pense à quelque chose qui n'est pas réel, à quelque chose qui est fictif, qui est imaginaire. La démocratie des États francophones d'Afrique de l'Ouest est encore à l'état imaginaire, à l'état de rêves, des rêves qu'il faudrait encore réaliser. C'est une démocratie qui se réalise dans les discours, mais dans la réalité des pays c'est un vide démocratique. Tout reste enfermé dans les discours des pays occidentaux et des dirigeants politiques des États francophones d'Afrique de l'Ouest qui s'efforcent de soutenir la démocratie théorique.

Dans un de ses discours, le Ministre français de la Coopération a déclaré : « trois éléments sont indispensables au progrès des pays africains : l'État de droit, la croissance économique et la "réponse sociale" »<sup>214</sup>. Ces paroles du discours sont précédées par des paroles de louange au Président ivoirien Félix Houphouët Boigny parce que son pays s'est « engagé dans la démocratie pluraliste ». Les paroles de louange du Ministre sont décalées par rapport à la manière dont le président ivoirien met en pratique la démocratie dans son pays. Le paradoxe est recueilli dans les intentions et les actes du Président de la République qui sont en contradiction avec les valeurs démocratiques. Attendre des opposants emprisonnés la demande de grâce présidentielle au lieu de la justice est antidémocratique. Rappelons-nous les paroles de Jésus qui disait à ses disciples dans son discours sur la montagne :

*« Ce ne sont pas ceux qui me disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais bien celui qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux »*<sup>215</sup>.

Pour l'instant, les autorités politiques des pays africains construisent une démocratie des paroles. La démocratie des pays africains est pour l'instant comme du sable sur lequel les Présidents africains pensent élever les murs de leurs États. Faudrait-il les comparer à des hommes insensés qui bâtissent leur maison sur le sable, et lorsque la pluie tombe, les torrents déferlent, et les vents se déchaînent, ils renversent la maison ? Ne vaudrait-il pas mieux les

---

<sup>214</sup> Cité par *Le Monde Diplomatique*, 22-23 mars 1992.

<sup>215</sup> Mt 7, 21.

aider à devenir des hommes sages, qui bâtissent leurs États sur le roc, et lorsque la pluie tombe, les torrents déferlent, les vents soufflent et se déchaînent, les États ne sont pas renversés, parce que bâtis sur de vraies valeurs démocratiques? Comment les chrétiens peuvent-ils les aider dans cette tâche ?

## **V-POUR UNE CONSOLIDATION DE LA DEMOCRATIE DANS LES PAYS D'AFRIQUE SUBSAHARIENNE**

La question de l'accommodation à l'Afrique de la démocratie tend à enfermer le concept « démocratie » dans les limites du contexte africain. Pour éviter cette fermeture, un rapprochement de la notion de démocratie des dirigeants politiques africains telle qu'elle est conçue et pratiquée de nos jours en Afrique à la notion générale de démocratie est nécessaire pour discerner ce qui manque à la consolidation de la démocratie en Afrique. Qu'est-ce qui manque à la démocratie en Afrique? En s'interrogeant sur la pratique de la démocratie en Afrique aujourd'hui, on se demande: « Qu'est-ce que la démocratie » ?

A cette question, Alain Touraine répond que « la démocratie est une idée neuve »<sup>216</sup>. Définir la démocratie comme une idée neuve par rapport au contexte politique africain porte à croire que la démocratie est une nouvelle forme de système politique inventée en Afrique. La démocratie était pratiquée aux États-Unis et dans certains pays de l'Europe surtout en Europe occidentale. La démocratie possède en elle-même sa nouveauté. La nouveauté de cette idée neuve aux États-Unis ou en Europe est dans le fait que la démocratie l'a emporté sur les régimes autoritaires et qu'elle s'est imposée comme « la forme normale d'organisation politique »<sup>217</sup>. Aujourd'hui, cette nouvelle forme de politique tend à gagner aussi les États d'Afrique subsaharienne. Peut-on déjà parler après une quinzaine d'années d'expérience, d'une idée neuve en Afrique?

La forme politique qui s'est imposée et continue de faire son chemin aux États-Unis et en Europe, depuis au moins trois siècles, a certaines caractéristiques formulées sous le vocable " démocratie ". Se distingue une multitude de caractéristiques: le pluralisme politique ; les droits et libertés de l'homme; la conscience de citoyenneté ; les libertés politiques telles que la liberté d'opinion, de réunion et d'organisation ; la liberté de la presse ; la liberté religieuse.

Roberto Bobbio parle de trois principes institutionnels de la démocratie à savoir les règles

---

<sup>216</sup> Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Ed. Fayard, 1994, p. 17.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

primaires ou fondamentales qui établissent qui est autorisé à prendre les décisions collectives et selon quelles procédures; le grand nombre de personnes qui participent directement ou indirectement à la prise de décision; la réalité des choix à faire.

Albert Bourgi de son côté définit la démocratie comme « l'exercice de la souveraineté populaire, par le biais d'hommes et de femmes choisis par le suffrage universel, l'instauration d'un équilibre des pouvoirs et enfin la mise en place d'un État de droit »<sup>218</sup>. Cette définition renferme trois spécificités de la démocratie : la souveraineté populaire, l'équilibre des pouvoirs et l'État de droit.

Le vrai problème de la démocratie en Afrique est l'application réelle de ces spécificités dans la vie politique, économique, sociale, culturelle et religieuse.

La démocratie telle qu'elle est conçue et expérimentée dans les États d'Afrique subsaharienne, rapprochée des caractéristiques de la démocratie en général, porte à la conclusion suivante: la nouveauté de la démocratie n'a pas encore pris racine dans les États d'Afrique subsaharienne. Elle ne permet pas pour l'instant de parler de démocratie comme idée neuve en Afrique. La démocratie n'est pas seulement la confection théorique des principes et des modalités telle qu'elle se présente dans la Constitution de la République de presque tous les États d'Afrique subsaharienne, elle n'est pas seulement l'ouverture et le pluralisme politique. La démocratie est aussi participation, alternance politique et libération. La démocratie africaine doit encore intégrer ces caractéristiques et ses dérivées.

## **1-LA DEMOCRATIE EST AUSSI PARTICIPATION**

Les chefs d'États africains pensent la démocratie comme une simple ouverture, mais elle n'est pas seulement ouverture. Un système politique ouvert n'est pas un critère suffisant pour parler de démocratie. Alain Touraine pense que la force et la fragilité de la démocratie sont dans le fait qu'elle est « un marché politique ouvert, concurrentiel »<sup>219</sup>. L'ouverture politique est une condition nécessaire, mais elle ne s'identifie pas à la démocratie. Par ailleurs, il affirme qu'« il n'y a pas en effet de démocratie sans libre choix des gouvernants par les gouvernés, sans pluralisme politique, mais on ne peut pas parler de démocratie si les électeurs

<sup>218</sup> BOURGI Albert, « Les ombres et les lumières des processus de démocratisation en Afrique subsaharienne ». Communication à la réunion de la Commission n° 2 sur « Etats en transition à l'épreuve des faits », du 21-22 février 2000. Dans le cadre des travaux de la Conférence sur les Conférences nationales et autres processus de transition démocratique en Afrique, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>219</sup> Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Ed. Fayard, 1994, p. 17.

n'ont de choix qu'entre deux fractions de l'oligarchie, de l'armée ou de l'appareil d'État »<sup>220</sup>. On peut simuler une ouverture et une concurrence dans le jeu démocratique. Il s'agit d'un faux pluralisme politique qui se pratique dans les États sous-développés aussi bien que dans les États développés et dits démocratiques. D'ailleurs, le pluralisme politique et la concurrence sont importants, mais ne suffisent pas pour parler de la démocratie. Les dirigeants des États africains pensent la démocratie comme pluralisme politique et organisation des élections, mais ils ne se posent pas la question sur la participation des populations à la politique du pays.

Deux candidats d'un même parti peuvent se présenter aux mêmes élections par manque d'une entente au sein du parti. La participation politique est importante pour parler de la démocratie, mais elle est conditionnée par l'authenticité des partis et l'honnêteté des candidats dans la course au pouvoir. La question se situe au niveau des personnes engagées, des acteurs du jeu politique démocratique. La conscience des acteurs politiques est en jeu. La faiblesse de la démocratie se mesure par la conscience des acteurs politiques, c'est-à-dire de tous les citoyens. La démocratie n'est pas seulement ouverture, mais elle est aussi une participation honnête.

## **2-LA DEMOCRATIE EST AUSSI EGALITE DEVANT LA LOI**

Valerio Onida définit la démocratie comme « une forme d'organisation du pouvoir social et surtout du pouvoir politique qui s'exerce à partir de certains présupposés de valeurs et se valorise de certaines " techniques " »<sup>221</sup>. Pour cet auteur, la vraie valeur de la démocratie n'est pas dans la procédure qu'exigent les normes constitutionnelles, ni dans la confection des normes que tout le monde devrait respecter, mais elle est dans le « postulat de l'égalité », c'est-à-dire l'égalité des citoyens devant la loi.

La démocratie exige l'égalité dans le respect des droits et dans l'accomplissement des devoirs. Dans les Constitutions de la République des États africains, ce principe d'égalité est bien défini. Mais il ne suffit pas qu'il soit formulé, il faudrait qu'il soit aussi appliqué. Le domaine d'application effective de ce principe d'égalité est dans les votes. Il faudrait que les dirigeants politiques des États africains fassent évoluer les structures d'organisation des élections afin qu'elles puissent se dérouler dans la liberté et la transparence. Ceci pourrait permettre à tous les citoyens d'exercer leur droit et devoir de vote tout comme les dirigeants

---

<sup>220</sup> *Ibidem*

<sup>221</sup> Valerio ONIDA, « Coscienza cristiana e coscienza democratica », in *Aggiornamenti sociali*, dicembre 2008, anno 59, p. 733. (traduction propre de l'italien)

politiques ont la liberté de confectionner les lois étatiques soumises au vote.

Pour Onida, la démocratie se fonde aussi sur la recherche des intérêts collectifs. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les dirigeants politiques sont choisis, pour la recherche des intérêts du peuple. Ce fondement récupère la définition de la démocratie comme « pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple », et il met un accent particulier sur « pour le peuple ». Les dirigeants politiques exercent le pouvoir pour le bien du peuple.

### **3-LA DEMOCRATIE EST AUSSI LIBERATION**

Alain Touraine dit que « le régime démocratique est la forme de vie politique qui donne la plus grande liberté au plus grand nombre, qui protège et reconnaît la plus grande diversité possible »<sup>222</sup>. La démocratie est aussi libération. Elle est une forme de vie politique qui donne la liberté et garantit la diversité.

La démocratie n'est pas seulement la participation d'un grand nombre d'individus ou de collectivités ni seulement le consensus auquel peuvent arriver les acteurs politiques, mais aussi « le respect des libertés et de la diversité »<sup>223</sup>. La démocratie est le respect de la diversité. Elle ne génère pas la diversité, mais elle reconnaît la diversité et la protège. Ce n'est pas la diversité qui fait parler de la démocratie, mais c'est la démocratie qui fonde la diversité et permet le respect de la diversité.

La démocratie a comme objectif la libération des individus et des groupes qui sont soumis aux pouvoirs politique, économique, social, culturel et religieux. Cette démocratie se situe entre la démocratie participative et la démocratie procédurale.

Alain Touraine dit que « la démocratie n'est vigoureuse que si elle est portée par un désir de libération qui se donne constamment de nouvelles frontières, à la fois plus lointaines et plus proches, car il se tourne contre les formes d'autorité et répression qui touchent l'expérience la plus personnelle »<sup>224</sup>. La démocratie ne doit pas être passive, mais plutôt active. Un démocrate doit toujours porter en lui un désir de libération à caractère dynamique. Il ne doit pas s'enfermer entre des frontières inamovibles. Le désir de libération qui doit soutenir la démocratie devrait se tourner régulièrement vers et contre les formes d'autorités qui tenteraient de l'opprimer ou de l'empêcher dans les expériences de la vie. La démocratie comme libération doit continuellement lutter contre les formes oppressives de l'homme.

---

<sup>222</sup> Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Ed. Fayard, 1994, p. 25.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 23.

La démocratie est « la lutte de sujets, dans leur culture et dans leur liberté, contre la logique dominatrice des systèmes ; elle est, selon l'expression lancée par Robert Fraisse, la politique du sujet »<sup>225</sup>. La démocratie est une politique de lutte du sujet, elle est « la construction de l'individu ou du groupe », elle est « l'effort de transformation d'une situation vécue en action libre »<sup>226</sup>. Le sujet est l'acteur capable de transformer son environnement, l'individu ou le groupe capable d'associer « dans ses conduites le désir de liberté, l'appartenance à une culture et l'appel à la raison »<sup>227</sup>. Le sujet doit lutter contre les formes politiques de domination, les systèmes politiques de domination, bref toutes formes de politiques économiques, sociales, culturelles et religieuses, qui tenteraient d'exercer leur pouvoir sur lui. La lutte consiste à résister à l'emprise des pouvoirs social, économique, politique, culturel et religieux. L'objectif de la lutte est d'« introduire de la liberté dans ce qui apparaît comme des déterminants sociaux et un héritage culturel »<sup>228</sup>. Il s'agit d'une résistance passive, non violente, une résistance qui s'accompagne de l'affirmation de son particularisme et de son désir de liberté. La lutte n'a pas le sens de révolution qui engendre des régimes anti-révolutionnaires ou des dictatures.

Alain Touraine dit que « ce n'est pas le droit qui fonde la démocratie, c'est la démocratie qui transforme un État de droit »<sup>229</sup>. Un État de droit n'implique pas automatiquement une démocratie. Une monarchie ou une oligarchie absolue peut être un État de droit. La démocratie peut agir et transformer la monarchie ou l'oligarchie absolue en espace public libre. Dans ce sens, la démocratie est définie comme « une critique des pouvoirs établis et un espoir de libération personnelle et collective »<sup>230</sup>. Dans un État démocratique, le pouvoir appartient au peuple, et « le pouvoir du peuple signifie la capacité pour le plus grand nombre de vivre librement »<sup>231</sup>, c'est-à-dire la capacité du peuple de résister aux pouvoirs au nom de la liberté.

Pour Touraine, la démocratie se définit à partir de trois principes : le principe d'individualité (le désir de liberté), le principe de particularisme (une culture) et le principe d'universalité (la raison). La culture c'est la mémoire, la tradition. La raison sert à organiser la vie collective par les techniques et les lois administratives. La démocratie est un système politique qui permet à l'individualisme et au collectivisme, au particularisme et à l'universalité

---

<sup>225</sup> *Ibidem.*, p. 24.

<sup>226</sup> *Ibidem.*, p. 23.

<sup>227</sup> *Ibidem.*, p. 28.

<sup>228</sup> *Ibidem.*, p. 24.

<sup>229</sup> *Ibidem.*, p. 188.

<sup>230</sup> *Ibidem.*

<sup>231</sup> *Ibidem.*, p. 25.

de vivre ensemble. La démocratie permet d'éviter le culturalisme et de respecter les différences. La connaissance appelle au respect. L'appartenance sociale et culturelle permet de résister à la séduction du marché.

Touraine définit la démocratie comme « l'association de règles institutionnelles communes et de la diversité des intérêts, de la liberté et des cultures »<sup>232</sup>. Les États africains se sont dotés de règles institutionnelles qui constituent les règles de base de la vie commune. Ces règles proclament la diversité des intérêts, le respect des libertés et des cultures. La culture africaine est multiple, autant de peuples et de langues, autant de cultures.

Définir la démocratie comme « le régime où la majorité reconnaît les droits des minorités »<sup>233</sup>, c'est faire appel aux dispositions des Constitutions africaines relatives au respect des droits. Les normes constitutionnelles proclament le respect des droits individuels et collectifs. Le respect réciproque des droits entre la majorité et les minorités est constitutionnel. Pour Touraine le « grand nombre » est un critère important pour parler de la démocratie. Le « grand nombre » signifie un grand nombre de personnes ou de groupes qui participent directement ou indirectement à la prise de décision. Dans une vraie démocratie, l'expression « grand nombre » ne doit pas être détachée de la « liberté ». Détachée de la liberté, cette expression perd son vrai sens démocratique.

## **CONCLUSION**

La logique autoritaire a permis dans certains pays un certain type de développement économique, mais dans la plupart des cas, le développement considéré comme bien-être de l'homme a toujours échoué dans les États où règne la dictature. Les quelques cas de réussite peuvent être considérés comme des exceptions. En prenant appui sur le principe qui dit : « l'exception confirme la règle », en règle générale, la dictature ne favorise pas le développement de l'homme.

On ne peut non plus donner complètement raison à ceux qui soutiennent le principe de l'indissociabilité entre la démocratie et le développement. Le développement n'est pas nécessairement indissociable de la démocratie. Si nous regardons la Chine aujourd'hui, elle est dans une phase de développement surprenant. Et pourtant plus de la moitié de la population chinoise vit dans une grande pauvreté. Elle a encore un long chemin à faire dans le

---

<sup>232</sup> *Ibidem.*, p. 29.

<sup>233</sup> *Ibidem.*

domaine du respect des droits et libertés de l'homme.

La position de Jean Ping serait peut-être mieux comprise dans la considération de sa biographie:

*« Jean PING, un économiste de formation, s'est vu confier de très hauts postes de responsabilité. Sur le plan intérieur, il a été Directeur du Cabinet du président Omar Bongo, puis affecté à plusieurs postes ministériels de première importance: l'Information, le Pétrole, les Affaires Étrangères entre autres. Dans les organes internationaux, M. Ping, qui a débuté sa carrière comme fonctionnaire international de l'UNESCO dont il est devenu l'Ambassadeur du Gabon, s'est distingué successivement comme Président de l'OPEP ou au conseil de Sécurité de l'ONU que le Gabon a présidé »<sup>234</sup>.*

N'a-t-il pas la même vision que les chefs d'États africains qui pensent que la démocratie est seulement ouverture au pluralisme politique, normes et Constitution, mais la pratique n'est pas nécessaire? D'ailleurs, il affirme que:

*« Alors que, dans bien d'autres pays du monde en développement, la démocratie n'apparaît toujours pas encore aujourd'hui comme un fondement de l'organisation politique et sociale, le Gabon a, depuis plus d'une décennie déjà, renoué avec le pluralisme politique, renforcé la protection et la promotion des Droits de l'homme et des libertés Fondamentales et réajusté subséquemment ses institutions. Il fallait le faire et le Gabon l'a fait. Qu'on en juge »<sup>235</sup>.*

Aujourd'hui, avec la mort d'Omar Bongo, le jugement ne va pas tellement dans le sens de la vision de Jean Ping. Même si la thèse qu'il défend s'appuie sur des facteurs historiques vrais, son affirmation sur la réalité du Gabon est très apologétique. Le premier sous-titre « Vivre avec son temps » du chapitre deux « Les chemins de la démocratie » traduit sa pensée qui est celle de dire que pour le moment l'Afrique ne peut pas s'accommoder de la démocratie comme le pensent les occidentaux et les États-Unis d'Amérique.

Par ailleurs, il est aussi temps de cesser de lier radicalement l'exercice autoritaire du pouvoir au contexte du sous-développement. Un régime autoritaire n'est pas nécessairement la cause du sous-développement.

Pour conclure, et ce n'est pas pour mettre fin au débat, il faudrait reconnaître que la démocratie crée un environnement générateur de l'épanouissement des droits et libertés qui constituent des a priori au succès du développement économique et social.

A la lumière des arguments avancés par les différentes réflexions et des principaux

---

<sup>234</sup> Jean PING, *Mondialisation, paix, démocratie et développement en Afrique: l'expérience gabonaise*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2002, Cf. couverture de l'ouvrage.

<sup>235</sup> *Ibidem*.



caractéristiques d'une démocratie, on peut quand même parler de démocratie en Afrique, mais cette démocratie a encore un long chemin à parcourir. La démocratie ne se réduit pas seulement aux premiers pas que les dirigeants des États d'Afrique subsaharienne ont fait à savoir l'ouverture politique, le multipartisme, l'organisation des élections, l'établissement de la Constitution et des normes, mais elle est aussi participation et libération.

Pour René Degni Segui<sup>236</sup>, on ne peut pas parler pour l'instant de la démocratie africaine. Il vaut mieux parler de la phase de transition démocratique parce que la démocratie est elle-même un processus qui n'est jamais achevé. En plus, l'Afrique vient à peine de s'engager dans la voie de la démocratie. La démocratie africaine est encore fragile et pleine de défis.

Même les tenants de la vision pessimiste ne sont pas radicaux. Ils reconnaissent que certaines contraintes à la démocratie pourraient être contournées.

De fait, il n'existe pas aujourd'hui une véritable démocratie dans les pays africains. Certes, une évolution très positive dans des pays comme le Bénin, le Ghana et le Mali est constatée, mais ces États restent encore sous l'influence de l'appareil militaire. L'évolution politique de ces sociétés subit toujours l'influence de la société traditionnelle, de l'organisation sociale et culturelle préexistante. La démocratie requiert aussi une certaine organisation structurelle au niveau économique, social et culturel, absente pour l'instant dans ces États. La démocratie ne s'impose pas du jour au lendemain, elle est le fruit d'un long cheminement comme on peut le constater dans les pays occidentaux.

La belle conclusion de Mamadou Gazibo semble la meilleure position. Il dit:

*« La démocratie n'est pas une affaire de tout ou rien, et s'il est indispensable de relever les limites pour pouvoir corriger les trajectoires négatives, il faut aussi faire la part des choses. Dans bien des pays, des acquis réels existent, et les différentes trajectoires ne se résument pas toutes à un brouhaha »<sup>237</sup>. Et il ajoute: « la démocratie n'emprunte pas des chemins tracés d'avance »<sup>238</sup>.*

Et il souligne:

*« Que dans la plupart des pays, la démocratisation est entravée par des difficultés*

---

<sup>236</sup> René DEGNI, « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », Communication à la réunion de la Commission n° 3 sur « Quelques défis à relever par les Etats en transition démocratique », du 21-22 février 2000. Dans le cadre des travaux de la Conférence sur le bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique en Afrique, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>237</sup> Mamadou GAZIBO, « Les trajectoires africaines de démocratisation », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>)

<sup>238</sup> *Ibidem.*

*structurelles d'une exceptionnelle ampleur; qu'il n'y a malgré ces contraintes, aucune fatalité antidémocratique qui pèse sur aucun pays, qu'elle soit de type culturel, économique ou politique; qu'il n'y a pas de nécessité démocratique par simple effet de la mondialisation. En d'autres termes, la démocratie ne coule pas de source comme un long fleuve tranquille. Que la construction démocratique est certes une entreprise politique, institutionnelle juridique, mais aussi une affaire d'interactions, fortement dépendante de la qualité de ces interactions »<sup>239</sup>.*

On ne peut pas affirmer ou nier d'une manière aussi simple l'exercice de la démocratie dans les États francophones d'Afrique de l'Ouest. Les vraies questions sur lesquelles on devrait se pencher sont: pourquoi certains États francophones d'Afrique de l'Ouest réussissent leur processus démocratique et d'autres pas ? Et, que faut-il faire pour consolider la démocratie dans tous les États africains?

---

<sup>239</sup> *Ibidem*

# **CHAPITRE CINQ- LES OCCASIONS ET FORMES D'INTERVENTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE**

## ***INTRODUCTION***

La vie d'une nation est l'ensemble des événements politiques et sociaux, économiques et culturels, moraux et spirituels qui ont marqué le pays dans le temps et dans l'espace. Les événements peuvent concerner un individu ou une institution. L'attitude d'un individu face à un problème posé peut être pluriel. Son intervention peut être en faveur ou contre une situation donnée. Il peut appuyer ou dénoncer les situations, louer ou critiquer les actes posés par un individu ou une institution. Il peut aussi garder le silence et regarder faire, ne pas intervenir, bref ne rien dire du tout.

L'attitude de l'Église catholique face à la vie politique des nations africaines en période de transition démocratique n'est pas singulière. A plusieurs reprises elle est intervenue sous différentes formes, mais elle a aussi connu des moments de silence. Ses principales interventions sont de deux formes : les lettres pastorales et les responsabilités politiques. Les occasions d'intervention sont nombreuses, mais les principales sont les Assises Nationales, les élections, les coups d'État et les moments de prière. Les contenus des interventions sont aussi variés que les occasions.

Sur la base de ces critères et de leur importance, la réflexion se fera en trois points. Le premier point consistera à analyser des lettres pastorales à partir de leurs occasions et de leur contenu. Le deuxième point portera sur les occasions de responsabilité politique et le troisième point traitera de la participation de l'Église à des occasions de protestation collective.

## ***I-LES LETTRES PASTORALES DES EVÊQUES AFRICAINS***

Les principales interventions de l'Église catholique relevant de l'initiative personnelle étaient et restent jusqu'à présent sous forme de lettres pastorales. Les lettres pastorales des Conférences épiscopales à caractère politique sont souvent écrites à des occasions de crises politiques telles que les grèves, les protestations politiques, les modifications de la loi

fondamentale ou les prises de position juridique de l'État au sujet d'une question d'éthique, et à des occasions de fête nationale.

Après les moments de crises qui ont fini par introduire les populations africaines dans le processus démocratique, les lettres pastorales des évêques sont des réflexions qui accompagnent les citoyens sur le chemin de la démocratie. Le contenu des lettres est centré sur les valeurs qui fondent la démocratie à savoir les élections, les droits fondamentaux de l'homme, le respect des droits et libertés du citoyen sous toutes ses formes, le respect des institutions juridiques du pays notamment de la loi fondamentale, la réconciliation, la paix et la justice.

## 1-LES OCCASIONS DES LETTRES

### 1.1-Les crises politiques

Vers la fin des années quatre-vingts, les responsables de l'Église catholique en Afrique suivaient attentivement les événements politiques de leurs pays. Ainsi, plusieurs Conférences épiscopales africaines ont écrit des lettres pastorales à des occasions de crises politiques de leurs États.

Le Bénin, premier pays organisateur de la Conférence Nationales des Forces vives, a connu de graves crises sociopolitiques en 1989. Ces crises ont motivé la publication de deux lettres pastorales de la Conférence Episcopale du Bénin (CEB). La première lettre de crise en carême de l'année 1989 et la deuxième en carême de l'année 1990. La lettre de carême de 1989 porte le titre: « *Convertissez-vous et le Bénin vivra* ». La conversion demandée n'est pas évangélique mais sociale. Il s'agit d'un changement de vie sociale. Les évêques disent: « Si nous voulons sauver la patrie et nous avec, une condition préalable s'avère nécessaire : nous évertuer, avec une honnêteté intellectuelle et morale rigoureuse à chercher et à découvrir les causes profondes de ce que nous vivons »<sup>240</sup>. Les africains doivent ouvrir les yeux sur leur vie sociale et changer ce qui se vit. Qu'est-ce qui se vit dans les sociétés africaines?

La vie quotidienne des Africains est minée par certains faits: le pourboire, le régionalisme, le népotisme, le détournement, le défaut de conscience professionnelle, l'enrichissement illicite de certains dignitaires, etc. Ces phénomènes ont une origine lointaine. Déjà en 1970, Mgr Gantin a parlé du pourboire dans son message aux fidèles chrétiens du Dahomey à l'occasion du carême de l'année 1970. Il l'a défini comme « plaie sociale ». Pour

<sup>240</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « *Convertissez-vous et le Bénin vivra* », Carême de l'an de grâce, 1989, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit., p. 101-102.

l'archevêque de Cotonou, ce fait est contraire à l'aide mutuelle que les frères peuvent se donner dans le sens du dévouement, du désintéressement et de l'honnêteté. Dans les années quatre-vingt-dix, le pourboire a pris une allure vertigineuse. Il s'est érigé dans la plupart des pays africains comme une obligation. La plupart des dignitaires sont ceux qui détiennent le pouvoir politique et administratif. Leur façon de s'enrichir sans justification, de spolier les autres et l'État, de rechercher le pouvoir et l'avoir, laisse croire qu'il ne peut jamais y avoir une politique saine. Mais l'Église est convaincue que les États africains peuvent retrouver une politique saine, et que le changement de vie exige au préalable l'identification des causes de ces maux. La principale cause, dans la pensée de l'Église, est le manque d'amour envers son pays et envers le prochain.

« L'amour du pays » est défini en ces termes : « celui qui aime son pays, c'est celui qui accepte de se dévouer pour son progrès économique vécu dans la justice, c'est celui qui veut contribuer positivement à son organisation politique dans le respect de la liberté et des droits de tous les citoyens, sachant que si tout pouvoir vient de Dieu, le pouvoir dans la cité appartient au peuple, qu'il doit être exercé par le peuple et pour le peuple. Aimer son pays, c'est travailler avec compétence à son rayonnement culturel par la recherche et la créativité. Aimer son pays enfin, c'est collaborer à son rayonnement spirituel puisé dans la défense et l'illustration des véritables valeurs humaines, en collaboration avec les autres peuples du monde »<sup>241</sup>. Dans cette définition, les quatre dimensions de la vie d'une nation sont représentées : économique, politique, culturelle et spirituelle. Ces dimensions correspondent aussi aux dimensions du développement de la personne humaine. L'amour du pays, c'est l'amour de l'homme, de tout l'homme, c'est le respect des dimensions qui caractérisent la vie de l'homme.

Les évêques ont donné quelques exemples pour expliquer d'une façon concrète l'amour pour son pays. Ils disent : « Lorsqu'en poste de responsabilité ou d'exécution, au service du pays, d'une entreprise privée ou pour mon compte personnel, je me trouve devant un choix au sujet d'un projet, d'un investissement, d'une dépense, d'une vente ou de toute autre action, suis-je prêt à orienter mon choix dans le sens de ce qui honore mon pays plutôt que ma personne ? de ce qui avantage mon pays et le plus grand nombre plutôt que le mien propre ou celui d'un ami personnel ou de celui de ma famille ou de ma région ? »<sup>242</sup>. Cet exemple est bien concret, mais il manque de garantie. Pour les évêques, l'amour pour la patrie signifie renoncer aux intérêts personnels pour le bien commun. Par force de constater qu'entre le

---

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>242</sup> *Ibidem*, p. 108.

projet et sa réalisation il y a une marge, les évêques du Bénin proposent, pour combler cette marge, l'amour désintéressé, compétent, constructif et efficace de la patrie. Comme solution concrète et efficace à ces maux, les évêques proposent « le patriotisme authentique ». Cette expression est utilisée pour dénoncer le manque d'amour des citoyens pour leur pays. Un patriote authentique est celui qui œuvre pour le bien du pays contre le détournement des biens publics, contre la mentalité de faire du bien commun une propriété personnelle. Un vrai patriote est celui qui accomplit sa tâche avec soin et conscience professionnelle, celui qui refuse toute combine et compromission. La mise en pratique de cet amour ne peut être possible que si l'État a une loi qui garantit la réalisation du bien commun et que dans le cas d'une infraction contre cette loi, les auteurs de l'infraction soient soumis aux peines correspondantes. Il faudrait une structure juridique qui garantisse cette règle d'amour.

En 1990, le Bénin est en pleine crise institutionnelle. Le changement de système politique est devenu une évidence pour toute la classe politique et les populations. Le pays s'apprête à affronter l'épreuve de la Conférence Nationale, un événement inconnu pour tous sur le continent africain. Les autorités politiques se préparent pour faire un saut dans l'inconnu, et les populations ne savent pas comment vivre cet événement et comment se comporter. Les évêques envoient un message pour encourager et exhorter les chrétiens et les populations à se mettre au service de leur patrie. Ils invitent particulièrement le chrétien à redécouvrir le lien entre son engagement politique et sa conscience chrétienne. L'Église catholique au Bénin se positionne comme signe et sauvegarde de la personne humaine. Les évêques s'appuient sur cette nature de l'Église pour justifier leur intervention dans la vie de la nation. C'est dans le souci de la sauvegarde de la personne humaine que les évêques ont donné des orientations aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté. Cette lettre pastorale intitulée « *Au service du relèvement de notre pays* » met un accent particulier sur le témoignage qu'un chrétien doit donner dans la vie de son pays. Les évêques dénoncent l'absence des chrétiens dans la vie politique du pays et ils proposent la démocratie. En optant pour la démocratie, l'Église catholique est en plein accord avec les revendications des partis politiques d'opposition et des populations du Bénin, et de la plupart des pays francophones d'Afrique de l'Ouest.

A partir de 1990, le Togo est entré dans la période des grandes revendications du peuple pour un changement politique. Depuis cette période jusqu'à ce jour, la Conférence épiscopale a écrit 13 lettres pastorales dont trois spécialement en temps de crises politiques. Le 17 décembre 1990, elle a publié sa première lettre de crise intitulée « *Le chrétien dans le Togo en pleine mutation* ». Cette lettre ne porte pas d'adresse de destinataire. Pendant que le Togo est

secoué par le vent de la démocratie qui balaie presque tous les pays d'Afrique, les évêques ont de nouveau adressé un message « à tous les fidèles, aux hommes et aux femmes de bonne volonté » publié le 24 juin 1991 à Lomé. Le titre de la lettre est: « *Démocratie: Orientations pastorales pour une Société de Droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix* ». En 1995, les évêques du Togo sont intervenus après un jugement porté sur la situation sociopolitique du pays. Ils ont constaté une « situation de crise » dont les caractères sont les suivants : « La dérive morale » ; « La dérive spirituelle » ; « La dérive économique ». Dans leur réflexion sur la dérive morale, les évêques ont affirmé que « L'homme togolais a perdu le sens des vraies valeurs qui, redisons-le, sont avant tout d'ordre moral et du respect de la dignité de la personne humaine »<sup>243</sup>. L'expression "homme togolais" n'est pas définie dans la lettre. Cette expression peut bien indiquer les autorités politiques, le peuple ou même les chrétiens de la nation. Peu importe sa définition. L'intérêt de cette réflexion est que la dignité de cet homme est touchée. Les "vraies valeurs" qui constituent ses repères moraux dans la société civile sont piétinées. L'homme togolais fait désormais référence à d'autres valeurs qui sont contraires à la dignité humaine. L'Église catholique dénonce une situation qui met en péril les valeurs liées à la vie de l'homme et plus particulièrement aux droits de l'homme.

La situation sociopolitique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest est une situation de crise générale. Le contenu de toutes les lettres pastorales des Conférences épiscopales le démontre. Le contenu des lettres est centré sur les maux qui minent la société et sur la démocratie. Les évêques présentent les questions sociales héritées des régimes de parti unique et de socialisme marxiste comme les vrais problèmes que les États doivent affronter, et la démocratie comme le nouveau système politique qu'il faut pour le bien de l'homme africain. Ils invitent les autorités politiques et les populations à un examen de conscience et les appellent à s'engager pour la démocratie. Ils développent leurs idées et exposent la position de l'Église par rapport à la démocratie.

## **1.2-Les élections**

Les Conférences épiscopales des pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont écrit plusieurs lettres pastorales à l'occasion des élections. Elles sont écrites à l'approche des élections présidentielles, législatives et des référendums, précisément au temps des campagnes électorales. Les hommes politiques présentent leurs programmes et les populations sont appelées à faire leur choix. Les populations se sentent en difficulté devant les incertitudes qui

---

<sup>243</sup> Conférence Episcopale du Togo, « *Pour un esprit et un comportement nouveaux* », 16 avril 1995, p. 3.

entourent les candidats. Les citoyens s'interrogent et ont besoin d'être éclairés et apaisés de leurs préoccupations. Les évêques sentent le devoir de leur adresser leur mot. Ils sont conscients que « le rôle de l'Église est d'éveiller la conscience des hommes pour qu'ils suivent les chemins de la justice, de la vérité et de la vraie liberté »<sup>244</sup>. Les élections constituent un grand défi de la démocratie en Afrique. La gravité des problèmes liés aux élections dans les pays africains, pousse les évêques à écrire. Les thèmes, souvent développés, sont relatifs à la conscience des citoyens, et notamment des chrétiens. Il s'agit du respect des droits de l'homme, de la pratique de la justice et de la charité, du devoir du citoyen, du régionalisme, de l'ethnicisme, du familialisme, de la corruption, etc.

Les Togolais ont participé à huit votes entre 1990 et 2005. A l'occasion de chaque élection, les évêques ont adressé une lettre aux « Chrétiens catholiques et aux Hommes et Femmes de bonne volonté » comme le souligne le titre de la lettre pastorale de 1992<sup>245</sup>. L'essentiel du contenu des lettres pastorales est l'exhortation de tous à participer aux élections et l'invitation à une élection libre et transparente, même si le déroulement de ces élections n'a jamais été transparent. Les évêques du Togo ont toujours cru que les élections constituent la porte de sortie vers un nouveau système politique. L'initiative de ces interventions, à l'occasion des élections, est toujours personnelle. Les évêques se voient dans le devoir d'accompagner leurs fidèles dans ces moments de décision, et de leur donner des orientations pour une meilleure participation.

Les évêques du Togo ne sont pas les seuls habitués à ces types d'intervention. Dans presque tous les pays d'Afrique noire, même en position de minorité, les évêques ont toujours cherché à donner des orientations à leurs fidèles par les moyens possibles d'enseignement de la doctrine de l'Église. Si nous prenons le cas du Bénin dont la proportion de chrétiens est relativement importante (20 à 25%), la Conférence épiscopale composée de 10 évêques est très active sur le plan sociopolitique. Dans son livre intitulé « *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000* », Raymond B. Goudjo a recensé quatre messages des évêques concernant les élections<sup>246</sup>. Les évêques béninois ont insisté sur le bon déroulement des élections et ont invité non seulement les autorités politiques qui portaient la responsabilité de la vie politique de la nation, mais aussi et surtout les partis politiques et tout le peuple

---

<sup>244</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Au chrétiens et aux Hommes de bonne volonté », Cotonou, 24 janvier 1996, in Raymond B. GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin, de 1960 à 2000*, op. cit., p. 152.

<sup>245</sup> « *Exhortation des Evêques et Ordinaires du Togo sur les Prochaines Elections dans Notre Pays* ».

<sup>246</sup> 1) *Béninoises et béninois face au défi du renouveau démocratique*, Cotonou, le 25 novembre 1990 ; 2) *Pour un nouvel essor de notre pays*, Parakou, le 11 février 1995 ; 3) *Aux chrétiens et aux Hommes de bonne volonté*, Cotonou, le 24 janvier 1996 ; 4) *A l'occasion des élections*, Cotonou, le 14 janvier 1999.



béninois à tout mettre en œuvre pour que les élections se déroulent dans la paix. Au Bénin, certains messages ont été personnellement adressés au peuple par des évêques. C'est le cas en 1968 de la lettre pastorale<sup>247</sup> de Mgr Bernardin Gantin, alors archevêque de Cotonou, à l'occasion des consultations populaires relatives à la Constitution du Dahomey<sup>248</sup>. Ces consultations déboucheront plus tard sur les élections présidentielles.

Le 24 janvier 1996, à l'approche des élections présidentielles, la Conférence épiscopale, réunie à Cotonou, a écrit « *Aux chrétiens et aux Hommes de bonne volonté* ». Cette lettre est provoquée et écrite spécialement pour les élections. Trois ans après, en janvier 1999, réunie de nouveau à Cotonou, elle a encore écrit une lettre pastorale dont le titre est: « *A l'occasion des élections* ». Cette lettre est écrite à la session ordinaire de la conférence des évêques. Pour une fois, les évêques se sont interrogés sur la bonne marche de l'Église dans le pays en plein renouveau démocratique. En réalité, la raison de la rencontre n'était pas d'écrire une lettre pastorale, mais de réfléchir sur la vie de l'Église béninoise. Ils ont profité de l'occasion pour adresser un message au peuple concernant les élections qui approchaient.

Le profond désir des Conférences épiscopales des pays africains est d'aider les populations de leurs pays en particulier leurs fidèles « à repérer des pistes de réflexion, des critères de jugement et des directives d'action, à la lumière de la Parole de Dieu et de la doctrine sociale de l'Église »<sup>249</sup> dans la prospective des élections nationales. Ce devoir d'Église est la principale raison de trois lettres pastorales des prélats du Burkina<sup>250</sup> à l'occasion des élections politiques organisées après 1990. Le 18 juin 1991, les évêques du Burkina publient la lettre intitulée « *Servir l'homme et la société* »<sup>251</sup>. L'objectif de cette lettre n'est pas les élections parce que le référendum constitutionnel est déjà fait le 2 juin 1991. Ce message épiscopal est qualifié de « contretemps », pas seulement parce qu'il expose les exactions de la révolution, mais aussi parce qu'il « sonne comme un désaveu à l'encontre du régime de Blaise Compaoré »<sup>252</sup>. Signalons qu'avant 1990, les évêques du Burkina Faso se sont toujours

---

<sup>247</sup> "Des prochaines consultations populaires".

<sup>248</sup> Ancien nom de la République du Bénin.

<sup>249</sup> Message des évêques du Burkina Faso, *Pour le bien de notre peuple. Enjeux des élections 2005-2006*, Ouagadougou, 11 juin 2005, p. 2.

<sup>250</sup> L'auteur des lettres est « les évêques du Burkina Faso » et non pas la « Conférence épiscopale ». Les évêques du Burkina Faso et ceux du Niger forme une seule Conférence épiscopale.

<sup>251</sup> Cité par René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », in François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Ed. Karthala, Paris, 1997, p. 250.

<sup>252</sup> René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », in François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit., p. 250.

exprimés en prévision des échéances électorales<sup>253</sup>. Bien que ce n'est pas la première fois que les Burkinabés vont aux urnes, les évêques de cette Église rappellent l'importance des élections dans leur message de juin 2005<sup>254</sup>. Ce rappel est l'expression de la participation toujours décroissante des populations africaines aux élections dans leur pays. Les évêques parlent « d'une réticence à l'égard des activités purement politiques » des citoyens, et notamment des chrétiens en Afrique. Cette réticence a comme raisons le mensonge, la corruption, la non transparence, la tricherie, la fraude, la manipulation de la masse. La campagne électorale, le déroulement des élections et la proclamation des résultats sont toujours faits dans des conditions sans morale. Ces conditions font l'objet de critique et de dénonciation dans la lettre. Les évêques proposent aux citoyens et en particulier aux chrétiens des critères de choix dont les principaux sont: les libertés collectives et individuelles; les droits humains; la justice et la lutte contre l'impunité. Cette lettre se termine par l'appel à toutes les catégories sociales à exercer leur droit de vote. Le même appel est la raison d'être de la lettre de mai 2007<sup>255</sup> à l'occasion des élections législatives. Après avoir défini le rôle du député d'une façon contraire à la pensée de la masse et à la manière dont les députés eux-mêmes définissent leur propre rôle, les évêques ont lancé un appel explicite aux chrétiens de s'engager pour accomplir leur devoir politique.

### **1.3-Prière et célébration de la messe**

La prière pour la nation est une vieille tradition de l'Église catholique. Les Églises d'Afrique ne pourront pas faire autrement. La prière pour la nation s'inscrit dans la vieille tradition religieuse africaine où la prière pour la réussite dans la vie fait partie de la vie sociale. Après l'analyse de la situation sociopolitique du continent africain, le dernier mot des évêques réunis en synode est la prière pour le continent. Cette prière est provoquée par la dure tâche que doivent accomplir les hommes et femmes politiques du continent pour le bien de la nation comme le précise le message du synode:

*« Sur le front politique, le processus ardu de la construction d'une unité nationale rencontre des obstacles particuliers dans le continent africain où la plupart des États sont des*

---

<sup>253</sup> Mgr ZOUNGRANA, « Dans l'amour et la justice, bâtissons la cité »; Mgr Denis TAPSOBA, « Appel à l'action ». Ce sont des homélies publiées simultanément dans *Fidélité et Renouveau*, janvier 1978, n° 106, pp. 8-9 et 44-45. Cité par René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », in François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit., p. 233, note 42.

<sup>254</sup> Message des évêques du Burkina Faso, *Pour le bien de notre peuple. Enjeux des élections 2005 – 2006*, Ouagadougou, 11 juin 2005, p. 2.

<sup>255</sup> *Message des évêques de Burkina Faso à l'occasion des législatives de mai 2007.*

*entités politiques relativement jeunes. Concilier des différences extrêmes, dépasser des animosités ethniques anciennes et s'intégrer dans un ordre mondial, tout cela exige de grandes qualités dans l'art de gouverner. C'est pourquoi l'Assemblée synodale a fait monter vers le Seigneur une prière fervente pour que surgissent en Afrique des responsables politiques – hommes et femmes – saints, pour qu'il y ait de saints chefs d'État qui aiment leur peuple jusqu'au bout et qui désirent servir, plutôt que se servir »<sup>256</sup>.*

Pendant un certain nombre d'années, l'Église catholique au Togo a participé aux moments de prière organisés par les autorités politiques dans les grandes manifestations publiques qui ont marqué la vie de la nation. Ces temps de prière sont animés par les trois grandes religions du Togo à savoir la religion traditionnelle africaine, le christianisme et l'islam.

A partir de 1992, l'Église catholique au Togo a pris la résolution de ne plus participer à ces temps de prière. Les autorités ecclésiales ont porté à la connaissance de l'État que leur lieu de célébration est l'église. Si les autorités politiques veulent des séances de prière, qu'elles demandent des messes qui seront célébrées dans les églises. La réaction des autorités politiques n'a pas tardé. Contrairement à ce qu'on pouvait s'attendre, les messes sont effectivement demandées par les autorités politiques à l'intention de l'occasion de la manifestation. Ces messes sont célébrées dans les églises paroissiales avec la participation des autorités politiques et dans le respect des temps et des heures de célébration habituelle dans les paroisses. Même le Président de République a pris l'habitude de participer aux messes demandées, soit à la cathédrale de Lomé, soit dans l'église paroissiale de son village natal.

## **2-LES PRINCIPAUX THEMES DES LETTRES PASTORALES**

Les évêques des pays francophones d'Afrique de l'Ouest se sont réjouis des structures mises en place dans le cadre de la démocratie. Il s'agit de la loi fondamentale de la République, des lois sur l'organisation et le déroulement des élections, sur la formation des partis politiques, sur les moyens de communication sociale, sur les réformes administratives et la décentralisation, d'un Code des personnes et de la famille, de la création de nouveaux ministères: la Commission nationale des droits de l'homme ; les ligues nationales des droits de l'homme; au Togo : Ministère de la démocratie, des droits de l'homme et de la réconciliation, etc. Mais ces structures n'ont pas mis fin aux problèmes politiques de ces pays. Plusieurs défis sont constatés après leur mise en place : la lutte acharnée pour le pouvoir; une

---

<sup>256</sup> Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 111.

politique du fils du terroir comme critère exclusif d'appréciation des candidats ; une campagne électorale malhonnête; l'exploitation délibérée de l'ignorance des masses villageoises; etc. Les Églises d'Afrique ont réagi face aux nombreux problèmes que pose le processus démocratique.

« *Les exigences de la démocratie* » ce titre a fait l'objet de la réflexion dans la lettre pastorale du 24 février 1992 des évêques du Bénin. Il s'agit des institutions démocratiques. Les évêques parlent des institutions démocratiques déjà mises en place et celles à mettre en place, parce que le processus démocratique au Bénin a déjà trois ans de vie. Après dix ans d'expérience de vie démocratique, les évêques africains peuvent constater l'évolution de ces institutions démocratiques dans leur pays.

Les institutions démocratiques à mettre en place ne sont pas les seules raisons du discours sur les exigences de la démocratie. Même celles déjà mises en place sont sources de problèmes graves qui interpellent l'Église catholique. Les pays africains sont au début d'un nouveau système de gouvernement et les institutions mises en place sont au début de leur fonctionnement. Par conséquent, ils sont dans un contexte naturel de fragilité qui ne doit pas compromettre leur légitimité dans en cas de mauvais fonctionnement. En acceptant le principe de légitimité des institutions démocratiques, les évêques des pays africains ont réfléchi sérieusement sur certaines exigences de la démocratie, à savoir les droits et libertés de l'homme, le mariage et la famille, les moyens de communication sociale, les structures politico-juridiques, la responsabilité politique, le bien commun, la paix et la justice sociale.

## **2.1-Les libertés et droits fondamentaux de l'homme dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest**

### **2.1.1-Le droit à la vie**

La réflexion des évêques togolais sur « le droit à la vie » se termine en ces termes :

*« C'est ici où vos évêques condamnent la violence sous toutes ses formes et d'où qu'elle vienne. Ces exactions sont allées ces derniers temps jusqu'au mépris et à la suppression organisée de vies humaines. Ils présentent aux familles victimes de ces débordements survenus dans plusieurs régions de notre Pays, leurs vives condoléances et leur compassion pastorale »*<sup>257</sup>.

Cette réflexion des prélats se situe dans le contexte de la terreur que les populations

---

<sup>257</sup> Conférence Episcopale du Togo, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, p. 19.

togolaises ont connue. Les formes de violence constatées ne sont pas l'œuvre d'agresseurs venus de l'extérieur, mais elles sont organisées par les propres fils habitant le pays. Elles sont qualifiées de « dérives morales »<sup>258</sup>. D'autres formes de questions sociales n'ont pas échappé au regard des évêques: la mendicité, la prostitution, les enfants abandonnés, le fléau de la drogue et la pandémie du Sida. Tous ces fléaux ont leurs racines dans la pauvreté. Dans les sociétés africaines, la vie est menacée par plusieurs facteurs. Les populations sont dans l'obligation de se défendre. Les personnes qui sont confrontées à ces situations saisissent les occasions de solution qui leur sont proposées. Les États africains ont proposé comme solution à ces dérives le port de préservatifs et l'avortement. Une campagne de sensibilisation est mise en route dans les hôpitaux publics. On distribue des préservatifs et on pratique des avortements. Les évêques ont dénoncé ces pratiques dans leurs lettres pastorales. Ils disent:

*« Parmi les solutions proposées, on note malheureusement celles qui font de la personne humaine un jouet et un instrument de plaisir. C'est ainsi que des propagandes savamment orchestrées ont envahi nos esprits et nos marchés de préservatifs et de méthodes artificielles et dégradantes de régulation des naissances jusqu'à prôner l'avortement »*<sup>259</sup>.

Cette position de l'Église catholique au Togo est conforme à celle du Saint-Siège. Le Concile Vatican II a condamné l'avortement comme un « crime abominable »<sup>260</sup>. « La vie doit donc être sauvegardée avec un soin extrême dès la conception »<sup>261</sup>, ont déclaré les Pères conciliaires. Le Concile Vatican II a insisté sur le respect de la personne humaine. L'Église catholique considère que « tout ce qui s'oppose à la vie elle-même » est « infâme »<sup>262</sup>. Pour l'Église catholique, la transmission de la vie n'est pas fondée sur les lois humaines, mais sur les lois divines. Par conséquent, aucun État n'a le droit de faire une loi qui nie la vie et prône l'avortement.

La position de la Conférence épiscopale n'est pas prise en compte par l'État togolais. Les pratiques contre le droit à la vie proposées par l'État togolais ont fait leur chemin jusqu'à ce qu'elles ont fini par être objet de loi en 2006. En effet, avant décembre 2006, la législation togolaise n'autorisait pas l'avortement. L'Interruption Volontaire de Grossesse (IVG) était régie par une loi du 31 juillet 1920 qui pénalisait l'avortement et la propagande de la contraception. L'avortement pouvait se pratiquer si la vie de la femme était menacée. Le 22 décembre 2006, les députés togolais ont adopté et promulgué une loi qui légalise

---

<sup>258</sup> Idem, « *Pour un esprit et un comportement nouveaux* », Lomé, 16 mars 1995, p. 3.

<sup>259</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>260</sup> *Gaudium et spes*, n° 53 § 3.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> *Ibidem*, n° 27 § 3.

l'avortement. Le texte de loi composé de 46 articles légalise l'avortement, la contraception et l'assistance médicale. Cette loi est soumise à certaines conditions. L'avortement est possible si la grossesse résulte d'un viol ou d'un rapport incestueux. L'assistance médicale peut se faire si l'enfant à naître est affecté d'une grave maladie.

Les évêques du Togo n'ont pas baissé les bras dans leur lutte pour le droit à la vie. Après la promulgation de la loi sur l'avortement, la Conférence épiscopale a rencontré le Président de la République Togolaise au sujet de cette loi. Cette démarche a été jugée trop tardive par le Président de la République, car les députés ont déjà adopté et promulgué la loi. A la suite de cette réponse du Président de la République, la Conférence épiscopale a publié un message le 29 mars 2007 adressé « au peuple chrétien ainsi qu'aux hommes et femmes de bonne volonté au sujet de la libéralisation de l'avortement ». Le titre du message est : « *Il est déjà homme, celui qui va le devenir* ». Une semaine après le message des évêques, la réaction de l'abbé Marc Lakassi contre la loi sur l'avortement n'a pas tardé. Le titre de son article est: « *L'Eglise dit NON à l'IVG* »<sup>263</sup>.

Les évêques togolais ne sont pas les seuls à défendre la vie. Pour les évêques du Bénin, le respect et la protection de la vie sont nécessaires « pour renforcer la démocratie et la paix »<sup>264</sup>. Les évêques du Bénin insistent sur le lien très étroit entre la démocratie, la paix et la vie en ces termes:

*« Rien ne peut fonder ni garantir les biens les plus précieux et les plus nécessaires de la société, comme la démocratie et la paix, si ce n'est le respect de la vie. Sans la reconnaissance de la dignité de la personne et le respect de ses droits fondamentaux dont le premier est la vie, il ne saurait y avoir une démocratie authentique véritable; car il n'y a pas non plus une vraie paix sans la défense et la promotion de la vie »*<sup>265</sup>.

La démocratie et la paix sont des biens communs qui se fondent sur la vie. Cette position des évêques africains est en conformité avec celle de l'Église catholique qui est contre les principes de la « Santé de la reproduction ». Le Pape Jean-Paul II s'est prononcé contre en mettant en garde les États africains en ces termes : « Ne laissez pas bafouer la famille africaine sur sa propre terre »<sup>266</sup>. Le Bénin est parmi les pays africains qui n'ont pas signé les résolutions de la Conférence du Caire sur la « Santé de la reproduction ». Le 15 février 2000,

<sup>263</sup> *Présence Chrétienne*, N° 132 du jeudi 05 avril 2007, pp. 11-12.

<sup>264</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Pour renforcer la démocratie et la paix, respectons et protégeons la vie », Cotonou, 17 février 1999, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>266</sup> Message à Madame Nafis SADIK, Secrétaire Générale de la Conférence Internationale sur la population et le développement de 1994 (18 mars 1994). AAS 87 (1995), pp. 190-196. Cf. *Ecclesia in Africa* n° 84.

les évêques du Bénin ont repris le même titre du message de Jean-Paul II pour traduire leur préoccupation face à la nouvelle civilisation que traverse l'Afrique.

Les Églises d'Afrique n'ont pas à faire aux seules autorités politiques des États, mais elles doivent aussi affronter certains organismes internationaux qui ont un vaste réseau international d'organisation. C'est l'exemple de l'Organisation des Nations-Unies. Le Bénin n'ayant pas signé les résolutions sur la « Santé de la reproduction » en 1994, quelques années après, certains technocrates de l'Organisation des Nations-Unies ont lancé au Bénin un programme d'aide sanitaire. En dessous de ce programme se trouve cachée une campagne contre la natalité. Les évêques du Bénin ont écrit cette lettre pastorale<sup>267</sup> pour affirmer l'urgence de la culture de la vie contre la culture de la mort que prônent d'autres civilisations. La civilisation de la mort est caractérisée par l'utilisation de la contraception, la stérilisation, l'avortement, l'euthanasie. Elle est justifiée par l'émancipation, la liberté et le droit de la femme. Pour les évêques, cette culture de la mort détruit la famille. En prônant la culture de la vie, les évêques veulent défendre et promouvoir la dignité de l'homme et la famille. Pour les évêques, la culture de la mort sous toutes ses formes corrompt la civilisation, déshonore ceux qui la pratiquent et ceux qui la subissent, et elle attente gravement à l'honneur du Créateur dans le sens qu'elle avilit la dignité de la personne humaine créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Pour lutter contre cette culture de la mort, il faut connaître son origine. Les évêques identifient son origine dans « une attitude prométhéenne de l'homme qui croit s'ériger en maître absolu de la vie »<sup>268</sup>.

En Afrique, on assiste à une nouvelle situation culturelle. Elle provoque un profond changement dans la façon de considérer la vie et les relations entre les hommes. Les éléments qui caractérisent la nouvelle situation culturelle sont: les crimes contre la vie; l'établissement des lois qui reconnaissent certains crimes contre la vie; les affiches et publicités télévisées et radiodiffusées sur la distribution des préservatifs et sur la liberté sexuelle. Et pourtant l'Article 13 de la Constitution de la République Togolaise dispose que « l'État a l'obligation de garantir l'intégrité physique et mentale, la vie et la sécurité de toute personne vivant sur le territoire national. Nul ne peut être arbitrairement privé ni de sa liberté ni de sa vie ». Ces nouvelles lois de l'État sont-elles anticonstitutionnelles? Tout dépendant de la définition de l'instant où commence la vie. Le droit à la vie n'est pas le seul droit humain qui est violé dans

---

<sup>267</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Ne laissons pas bafouer la famille africaine sur sa propre terre », Dassa-Zoumè, 15 février 2000, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 193.

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 197.

les pays africains. La liberté et la dignité humaine sont des éléments constitutifs des droits de l'homme qui sont aussi violés dans les pays africains.

### **2.1.2-L'exercice des libertés fondamentales**

Les évêques du Togo ont indiqué comme perspective de la Conférence Nationale l'« exercice des libertés fondamentales ». A ce propos ils ont énoncé le principe général suivant : « La société nouvelle que nous voulons édifier est une société de personnes libres, égales en dignité et jouissant de droits fondamentalement égaux, ayant conscience de leur responsabilité, de leurs devoirs et de leurs droits, dans le respect de la liberté d'autrui »<sup>269</sup>. Effectivement, il s'agit de reconstruire la société sur de nouvelles bases. Les éléments qui caractérisent cette nouvelle base sont la liberté, l'égalité, le respect des droits fondamentaux, la responsabilité, la conscience des droits et des devoirs. Les évêques ont parlé de ces valeurs par rapport aux personnes. Il s'agit donc des droits de la personne humaine. Les critères que les évêques ont évoqués comme nouveau fondement de la nouvelle société sont réellement inexistantes dans la société togolaise et en général dans les pays africains. En théorie, ces éléments sont présents dans les différentes Constitutions de la République, mais ils ne sont pas appliqués. Les différentes Constitutions que la République Togolaise a connues en parlent. Le Titre II de la Constitution de 1980 parle des « Droits et Devoirs fondamentaux du citoyen ». Six Articles sont consacrés aux droits fondamentaux du citoyen togolais. Parmi ces six Articles, un seul parle des libertés, il s'agit de l'Article 6. Cet Article parle des libertés de la personne humaine, de la famille et des collectivités locales. Théoriquement, ce sont des valeurs qui existent, mais elles ne sont pas appliquées dans la vie sociale. La façon dont les évêques ont évoqué le manque de ces éléments dans la société civile n'est pas polémique. Ces éléments sont présentés sous forme de principes de base de toute société démocratique. Mais le moment auquel ces principes sont évoqués pose problème. Il s'agit de la veille de la Conférence Nationale, un événement que l'État ne voulait pas. Les accords permettant la tenue de cette Conférence Nationale sont signés dans un climat de tension entre le parti au pouvoir et les autres forces politiques de la nation. L'évocation de ces principes en temps de crise est non seulement considérée comme une invitation à une prise de conscience du manque des valeurs de base d'une vraie société démocratique, mais aussi comme une provocation de la part de l'Église catholique. Cette provocation a-t-elle été entendue ? La nouvelle Constitution de la République de 1992 témoigne de la réception de ce message.

---

<sup>269</sup> Conférence Episcopale du Togo, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, p. 17.



Comparativement à ce qui est dit dans la Constitution de la République promulguée en 1980, les affirmations sur la liberté sont plus développées et le champ de la liberté est plus large dans la Constitution de la République promulguée en 1992. Dans la Constitution de la République promulguée en 1980, les libertés des personnes sont présentées d'une façon plus générale et collective. Elles sont moins détaillées et plus tendancieuses. La tendance est politique. Ces libertés laissent moins d'espace possible aux opposants au régime politique mis en place.

Au Titre II de la Constitution de la IV<sup>e</sup> République, on parle « Des Droits, Libertés et Devoirs des citoyens ». Pour ce qui concerne les libertés, la Constitution y consacre au moins dix Articles<sup>270</sup>. La différence est grande par rapport à l'unique Article de la Constitution de la République promulguée en 1980. Dans la Constitution de la République promulguée en 1992, le principe de liberté est présenté comme un principe fondamental de la vie de l'homme. La liberté est garantie sous toutes ses formes. Les libertés individuelle et collective, les libertés privée et publique, la liberté de circulation du citoyen et de l'étranger, la liberté de pensée, de conscience, d'opinion et d'expression, de religion et de culte, d'association, de réunion, de manifestation doivent être respectées dans la société civile. L'État a l'obligation de garantir le libre exercice de la liberté sous toutes ses formes. La liberté individuelle est garantie par le pouvoir judiciaire. Les libertés collective et publique sont garanties par l'État. Toutes ces formes de liberté doivent s'exercer dans « le respect des libertés d'autrui, de l'ordre public et des normes établies par la loi et les règlements »<sup>271</sup>.

Ce grand écart entre les deux Constitutions concernant la liberté peut se comprendre dans leurs contextes d'élaboration. La Constitution de la République promulguée en 1980 est élaborée dans un contexte de parti unique où tout le peuple est appelé à regarder dans la même direction et une opinion contraire aux décisions de l'État n'a pas le droit d'exister. Alors que la Constitution de la IV<sup>e</sup> République promulguée en 1992 est élaborée dans un contexte de pluralisme politique avec la participation des forces vives de la nation réunies en Conférence Nationale souveraine.

Ce progrès constaté dans le champ de la liberté signifie-t-il que tout est acquis en ce qui concerne les libertés fondamentales de l'homme dans la société togolaise ? Les évêques togolais pensent que non. A l'aube du troisième millénaire, précisément dans la lettre pastorale de 1998, les évêques reviennent de nouveau sur le terrain de la liberté. Ils ont affirmé ce qui suit : « Il reste beaucoup à faire pour le respect des libertés fondamentales dont

---

<sup>270</sup> Articles : 13, 14, 18, 21, 22, 25, 26, 30, 48, 49.

<sup>271</sup> Art. 25, alinéa 1.

parle l'article 10 et suivants de notre Constitution ». Cette affirmation relative aux libertés fondamentales de la personne prouve que tout n'est pas encore acquis dans le champ de la liberté. La théorie semble parfaite, mais la pratique est défectueuse. Qu'en est-il réellement de la situation des droits de l'homme dans les pays africains?

Certaines institutions telles que la Commission Nationale des Droits de l'Homme (CNDH) peuvent bien nous renseigner sur la situation des droits de l'homme en Afrique. Cette commission est fondée dans plusieurs pays africains.

La CNDH est fondée au Togo le 9 juin 1987. La Constitution de la République de 1992 a fait de la CNDH une institution de la République<sup>272</sup>. L'Article 152 de la Constitution de la République dit : « Il est créé une Commission Nationale des Droits de l'Homme. Elle est indépendante. Elle n'est soumise qu'à la Constitution et à la loi. La Composition, l'organisation et le fonctionnement de la Commission Nationale des Droits de l'Homme sont fixés par la loi organique ». L'indépendance de la CNDH par rapport aux autres institutions de l'État lui attribue une certaine crédibilité. L'État lui-même lui reconnaît cette liberté quand en 1988 le Président de la République a déclaré :

*« En effet, que ce soit les fonctionnaires relevant de la justice, les juges, les magistrats et les avocats, que ce soit les services chargés de la sécurité, la gendarmerie et la police et les membres de la Commission Nationale des Droits de l'Homme, vous poursuivez à travers vos différentes fonctions, la même cause, celle de faire triompher la justice, de protéger les droits des plus faibles, de rechercher l'égalité de tous devant la loi et de consolider la paix et la sécurité. ... Quant à vous, membres de la Commission Nationale des Droits de l'Homme, vous devez travailler en toute liberté, en toute indépendance et en votre âme et conscience. Nous avons le devoir de tout mettre en œuvre pour que la Commission Nationale des Droits de l'Homme puisse remplir en toute confiance et en toute indépendance la mission qui lui est assignée avec les exigences morales et politiques que cela impose »<sup>273</sup>.*

Cette déclaration permet de croire en l'objectivité des activités de la CNDH sur le territoire national. La CNDH doit accomplir sa mission, non seulement en toute indépendance, mais elle est aussi soumise à la loi. Ladite loi est promulguée le 11 décembre 1996<sup>274</sup>. Cette loi portant sur la restructuration de la Commission est modifiée et complétée par la loi organique

<sup>272</sup> Art. 156 de la Constitution de la République du 14 octobre 1992 ; Art. 152 de la Constitution de la République promulguée le 14 octobre 1992 et révisée par la loi n° 2002-029 du 31 décembre 2002.

<sup>273</sup> "Extrait du Discours du Président de la République lors du séminaire national sur les Droits de l'Homme", Lomé, février 1988, in CNDH, *Rapport d'activités, exercice 97-98*, p. 1.

<sup>274</sup> *Loi organique n° 96-12 du 11 décembre 1996 relative à la composition, à l'organisation et au fonctionnement de la Commission Nationale des Droits de l'Homme.*

n° 2005-004 du 9 février 2005. Le bon fonctionnement de la CNDH peut être constaté dans les différents rapports d'activités qu'elle produit chaque année.

Dans le rapport annuel de la CNDH, du 30 septembre 1997 au 31 décembre 1998, 107 cas de violation des droits de l'homme sont enregistrés<sup>275</sup>. Dans l'exercice de l'année 1999, 81 cas de violation des droits de l'homme sont enregistrés<sup>276</sup>. Dans l'exercice de l'année 2000-2001, 92 cas de violation des droits de l'homme sont enregistrés. Entre le 15 août 2001 et le 31 décembre 2003, 77 cas de violation des droits de l'homme sont enregistrés<sup>277</sup>. Dans l'exercice de l'année 2004, 68 cas de violation des droits de l'homme sont enregistrés<sup>278</sup>.

On constate une lente et progressive diminution des cas de violation. Comment cela peut-elle s'expliquer ?

La diminution des cas enregistrés peut être interprétée comme un signe positif ou comme un signe négatif. Le positif signifie que la population a bien accueilli le principe du respect des droits de l'homme, et qu'en réalité il est respecté. Le signe négatif peut être lié à plusieurs facteurs : la faiblesse de la promotion des droits de l'homme, les difficultés d'accès de la population à la Commission, le désintéressement de la population, les difficultés de relations entre l'État et la CNDH. Par faiblesse de promotion, on entend un manque de sensibilisation, d'organisation de séminaires et de colloques, de contact avec la population. La promotion fait partie de la mission de la CNDH. L'intérêt de la population peut faiblir si la procédure de saisine est compliquée, si les cas présentés sont mal traités. Dans le rapport d'activité de 2004, la Commission reconnaît que « dans les années antérieures, la faiblesse des saisines de la commission a pu être interprétée comme le signe du désintérêt de la population pour son travail ou un déficit dans ses prestations »<sup>279</sup>. Cette prise de conscience a aidé la Commission à s'impliquer davantage dans sa mission. Cet engagement lui a permis d'affirmer à la fin de l'exercice de l'année 2004 que la faiblesse constatée dans les cas de violation des droits de l'homme est un signe positif.

Dans les différents rapports d'activités de la CNDH, on constate que les cas de violation des droits de l'homme enregistrés concernent le plus souvent les détentions abusives, arbitraires ou illégales, les menaces et intimidations, les mauvais traitements des personnes en infraction par les forces de sécurité, les suspensions et licenciements abusifs. Les institutions administratives les plus mises en cause sont le Ministère de l'Intérieur et la Sécurité, le

<sup>275</sup> Commission Nationale des Droits de l'Homme, *Rapport d'activités, exercice 1997-1998*, 2 juillet 1999, p. 9.

<sup>276</sup> Idem, *Rapport annuel 1999*, publié le, p. 4.

<sup>277</sup> Idem, *Rapport annuel 2001-2002*, p. 16.

<sup>278</sup> Idem, *Rapport annuel 2004*, p. 11.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

Ministère de la Défense Nationale et le Ministère de la Justice. La garantie de la sécurité à l'intérieur du pays est la compétence du Ministère de l'Intérieur. C'est la responsabilité de l'État de faire en sorte que la sécurité soit garantie à chaque citoyen togolais. Condamner les formes de violence signifie interpeller l'institution chargée de la sécurité à prendre ses responsabilités.

Dans leurs lettres, les évêques dénoncent l'absence de la mise en pratique des lois, en particulier les lois qui concernent les droits de l'homme. Dans le commentaire du N° 44 de l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* du Pape Jean-Paul II, ils soulignent que « ces droits, le Togo les reconnaît. Il s'agit de créer les conditions pour les vivre au mieux dans toutes leurs exigences »<sup>280</sup>. L'Église juge les efforts de l'État insuffisants dans le respect des droits de l'homme. Elle rappelle que le Togo fait partie des pays qui se sont engagés sur le plan international au respect des droits de l'homme. Cet engagement est bien exprimé dans le préambule de la Constitution de la République :

*« Nous, peuple Togolais, nous plaçant sous la protection de Dieu, ... -convaincu qu'un tel État ne peut être fondé que sur le pluralisme politique, les principes de la démocratie et de la protection des droits de l'Homme tels que définis par la charte des Nations Unies de 1945, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme de 1948 et les Pactes Internationaux de 1966, la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples adoptée en 1981 par l'Organisme de l'Unité Africaine, proclamons solennellement notre ferme volonté de combattre tout régime politique fondé sur l'arbitraire, la dictature, l'injustice ».*

L'Église dénonce l'immoralité des responsables de l'État qui pensent qu'ils ont seulement des droits et ignorent leurs devoirs envers le peuple. Bien que la mission de l'Église ne soit pas la politique, elle est contrainte de dispenser des cours de démocratie dans ses lettres pastorales. Face à l'État, elle prend la défense des citoyens privés de leur liberté et des exilés patriotiques. Elle demande qu'une amnistie générale soit accordée aux exilés afin qu'ils puissent apporter leur contribution à la construction de la nation. Animée de l'esprit de sacrifice, « plus que jamais l'Église entend condamner les abus, les injustices et les atteintes à la liberté, où que ce soit et quels qu'en soient les auteurs, et lutter par les moyens qui lui sont propres pour la défense et la promotion de l'homme, spécialement dans la personne des pauvres »<sup>281</sup>. Elle n'a pas peur de réagir contre des comportements qui vont contre la dignité de l'homme.

---

<sup>280</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Le Chrétien dans le Togo en pleine mutation*, Atakpamé, 17 décembre 1990, p. 18.

<sup>281</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

En 1995, les évêques togolais ont dit : « une grave psychose de la peur a envahi l'âme des Togolais, peur d'être licencié, peur d'être tué ou même d'être enlevé et de disparaître sans nouvelle, ce qui est angoissant et dramatique »<sup>282</sup>. Les rapports de la CNDH confirment les constats et le jugement de l'Église catholique qui, sans crainte, a affirmé que : « En somme, de toute évidence, les droits de l'homme se trouvent toujours bafoués chez nous »<sup>283</sup>. La dignité humaine, fondement des droits de l'homme, est touchée.

Mais la Conférence épiscopale n'est pas la seule institution de l'Église catholique à prendre position contre cette situation de violation des droits de l'homme au Togo. La réaction de l'Église catholique ne s'est pas réduite aux lettres pastorales. Une association ecclésiale appelée ACAT-Togo a réagi aussi. L'ACAT-Togo a souvent réagi par des communiqués de presse et des déclarations, et aussi par des courriers qu'elle adresse à des institutions internationales les invitant à réagir avec fermeté contre les cas abusifs de violation des droits de l'homme. Les dernières actions de l'ACAT-Togo datent de 2005. Il s'agit d'une action collective qui sera plus détaillée à la fin de ce chapitre sous le titre « Coup d'État constitutionnel ».

En plus de cette action collective, l'ACAT-Togo a réagi contre d'autres cas de violation des droits de l'homme au courant de la même année 2005. Elle a envoyé deux fax, le 4 janvier et le 23 février, respectivement au Premier Ministre togolais lui demandant d'ordonner la libération de l'ancien président du collège des délégués de l'Université de Lomé, et au Ministre de la communication et de la formation civique lui demandant la réouverture de trois stations radio indépendantes fermées parce qu'elles transmettaient les pensées des opposants au régime. Elle a aussi fait un « communiqué de presse » intitulé « Mort d'un ami de la France » le 7 février 2005 et le 24 février elle a demandé un « appel urgent » concernant deux arrestations arbitraires avec risques de tortures.

Les réactions de l'ACAT-Togo dans la crise politique togolaise de 2005 ne sont pas des actes isolés. L'ACAT-Togo n'est pas la seule institution à réagir à cette crise. Il y a eu des réactions au niveau international. L'Union Africaine, la CEDEAO, l'Union Européenne, l'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF) ont vivement réagi en condamnant les faits et en demandant le respect des institutions législatives en particulier celui de la Constitution de la République.

---

<sup>282</sup> Conférence Episcopale du Togo, " *Pour un esprit et un comportement nouveaux* ", Lomé, 16 avril 1995, p. 3.

<sup>283</sup> *Ibidem*.

## 2.2-Le mariage et la famille: lieu d'identification et d'échange

Le passage du régime de parti unique à la démocratie multipartiste nécessite une nouvelle orientation des normes qui fondent la société. La société est un ensemble de personnes et de familles dont les relations sont réglementées par des normes. La société est étroitement liée à la famille.

En 1995, la Conférence épiscopale du Bénin a parlé de la famille dans le cadre de l'Année Internationale de la Famille. Elle a profité de cette occasion pour lui souhaiter ses meilleurs vœux et implorer la bénédiction de Dieu sur elle, en particulier sur les familles chrétiennes. Elle a rappelé le lien étroit qu'il y a entre la société et la famille en faisant sienne les paroles du Concile Vatican II: « Le bien de la société est profondément lié au bien de la famille » et du pape Jean-Paul II: « La famille est le centre et le cœur de la civilisation de l'amour »<sup>284</sup>.

Dans le cadre de la civilisation des pays africains, un débat est ouvert sur la « Santé de la reproduction » au Caire en 1994. A ce sujet, le pape Jean-Paul II a lancé un appel aux sociétés africaines à travers le message adressé à Madame Nafis Sadik, Secrétaire Générale de la Conférence Internationale sur la population et le développement: « Ne laissez pas bafouer la famille africaine sur sa propre terre »<sup>285</sup>. En 2000, la Conférence épiscopale du Bénin est revenue sur la question de la « Santé de la reproduction » en soulignant les conséquences de ses principes sur la société en général et la famille africaine en particulier. Les évêques du Bénin pensent que « la qualité d'une société ne s'exprime pas seulement dans le respect qu'elle porte à la femme; elle se manifeste aussi dans le respect ou le mépris qu'elle porte à la vie, au mariage, à la famille et à la dignité humaine »<sup>286</sup>. Les évêques du Bénin appellent au respect de la vie sous toutes ses formes et dans tous les domaines de son expression, notamment dans le mariage et la famille. Ils s'engagent dans leurs activités pastorales à mettre l'accent sur la sauvegarde de la vie, du mariage et de la famille. Ils reconnaissent que « nos traditions africaines nous enseignent un certain respect de la vie, du mariage et de la famille » dans la mise en pratique de certaines valeurs telles que « le sérieux de l'engagement matrimonial après une longue route (coutume de mariage), la pudeur dans le langage et la tenue, la dignité et l'honneur de la famille à sauvegarder, la stabilité dans le foyer, la priorité donnée à la procréation pour perpétuer la famille, l'importance donnée à la mère et aux enfants, le mariage compris comme alliance entre deux familles, ce qui garantit la solidarité

<sup>284</sup> Jean-Paul II, *Lettre aux familles*, n° 13, 1995.

<sup>285</sup> Message de 1994 (18 mars 1994). AAS 87 (1995), pp. 190-196. Cf *Ecclesia in Africa* n° 84.

<sup>286</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Ne laissons pas bafouer la famille africaine sur sa propre terre », Dassa-Zoumè, 15 février 2000, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 208.

familiale et freine les divorces, le soin accordé aux personnes âgées, la protection des veuves, la prise en charge des orphelins, l'éducation familiale communautaire des enfants, le culte des ancêtres et des défunts qui favorise la fidélité aux saines traditions et d'autres valeurs positives à cultiver »<sup>287</sup>.

En 1991, le peuple togolais se préparait à vivre la Conférence Nationale, un événement au cours duquel les participants chercheront ensemble les voies et moyens pour poser une nouvelle base de la vie nationale. Le renouvellement ou l'élaboration de nouvelles lois fait partie des nouvelles dispositions à prendre dans le cadre du renouveau démocratique. Dans le souci d'apporter sa contribution et aussi d'exposer la pensée de l'Église sur certaines réalités sociales, la Conférence épiscopale du Togo a parlé de la famille et du mariage dans sa lettre pastorale sur la démocratie. Pour les évêques du Togo, la famille est la « première communauté de personnes qui participe à l'absolue dignité de la personne humaine comme cellule primordiale et berceau de son existence »<sup>288</sup>. Par conséquent, le droit de la famille et à la famille est un droit fondamental de l'homme, et « l'État a le droit et le devoir de respecter et de protéger la famille et le mariage dont celle-ci découle »<sup>289</sup>. Pour l'Église catholique, la famille et le mariage sont étroitement liés. Une vraie famille est celle qui découle du mariage. La fonction de la famille est d'« être un lieu d'identification, d'humanisation, de personnification »<sup>290</sup>. La famille est une communauté de vie, un lieu où on reçoit et on donne. C'est un lieu d'échange.

Concernant la famille et le mariage, en 1980, un nouveau Code des personnes et de la famille est voté et promulgué. Ce Code est un ensemble de 727 Articles bien structurés. Il est composé de onze titres divisés en chapitres et les chapitres en sections. L'Ordonnance<sup>291</sup> portant ce nouveau Code informe dans son Article premier de la préexistence de certaines dispositions relatives aux personnes et à la famille dans le Code civil de la République applicable au Togo par le décret du 22 mai 1924. Les articles 102 à 515, 718 à 1100, 1387 à 1581 du Code civil de la République Togolaise sont concernés. En 1980, ces dispositions du Code civil sont abrogées par de nouvelles dispositions qui constituent aujourd'hui le Code des personnes et de la famille.

Dans le Code des personnes et de la famille, l'un des effets du mariage est la prise en

---

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>288</sup> Conférence Episcopale du Togo, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, p. 19

<sup>289</sup> *Ibidem*

<sup>290</sup> *Ibidem*.

<sup>291</sup> *Ordonnance N° 80-16 du 31 janvier 1980 portant Code des personnes et de la famille.*

charge des parents par leurs enfants. En effet, l'Article 11 du Code dit : « Les enfants doivent des aliments à leur père et mère et autres ascendants qui sont dans le besoin et réciproquement ». Cette fonction de la famille, comme lieu d'échange et de soutien, exprimée par l'Église catholique se retrouve dans le Code des personnes et de la famille. Ce principe affirmé par les évêques du Togo n'est pas sans lien avec les instruments législatifs de l'État togolais. D'abord, c'est dans le souci du respect et de la protection de la famille et du mariage que l'État a élaboré un Code des personnes et de la famille. Ensuite, sans qu'il soit explicitement dit et écrit dans le Code, la famille civile togolaise est conçue comme une famille qui découle du mariage, soit du mariage coutumier, soit du mariage selon la loi établie par l'État.

Dans le respect des droits fondamentaux de l'homme, l'État est appelé au respect de la famille et du mariage. Ce principe général a besoin d'être précisé par les définitions de "famille" et de "mariage". Inviter l'État togolais au droit et au devoir de respecter la famille et le mariage est un bien pour les époux, mais de quelle conception de famille et de mariage s'agit-il ? L'Église catholique et l'État togolais ont-ils la même conception de la "famille" et du "mariage" ?

Pour l'État togolais, le mariage est « l'acte civil public et solennel par lequel un homme et une femme établissent entre eux une union légale et durable, dont les conditions de formation, les effets et la dissolution sont déterminés par le présent Code »<sup>292</sup>.

Plusieurs documents de l'Église catholique parlent du mariage. Pour définir le mariage, nous allons nous appuyer sur deux documents essentiels, le Code de droit canonique et le Concile Vatican II. Le Code de droit canonique définit le mariage comme « l'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants »<sup>293</sup>.

Quels sont les caractères qui rapprochent et éloignent ces deux définitions de mariage ?

Le Code des personnes et de la famille présente le mariage comme un contrat avec un caractère public. Dans la définition du mariage civil, l'acte civil public occupe la première place. Le caractère public est nécessaire pour la légalité du mariage civil. Ce caractère public est défini par plusieurs facteurs. D'abord, la nature même de la loi qui détermine les conditions et les effets de ce mariage. Le Code des personnes et de la famille est un ensemble de normes publiques. Elles concernent toute une société, tout un pays, tous les citoyens.

---

<sup>292</sup> Art. 41

<sup>293</sup> Code de droit canonique, Can. 1055 § 1, op. cit.



Ensuite les différents acteurs impliqués dans cet acte : l'officier de l'état civil, le juge, les agents diplomatiques ou consulaires, le président du Tribunal, le Ministère public, le Procureur de la République. Le législateur revient sur ce caractère public dans l'Article 62 du Code où il parle de la publication des bans et dans l'Article 77 du Code qui précise les lieux officiels de la célébration du mariage, c'est-à-dire le siège de la circonscription administrative ou de l'état civil. Tous ces facteurs montrent que le mariage civil est un acte administratif et public. Deux autres éléments très importants qui caractérisent le mariage civil sont "l'acte de mariage" et "la possession d'état d'époux". L'acte de mariage est le document qui atteste le consentement des époux de se prendre pour mari et femme. Ce document est dressé par l'officier de l'état civil qui a reçu le consentement des époux et signé par l'officier, les époux et les témoins. La possession d'état d'époux est une vérification d'un certain nombre de faits sur les époux. Les principaux faits sont donnés dans l'Article 96 du Code des personnes et de la famille. Il s'agit du même nom que les époux doivent porter, du traitement mutuel comme époux et de la reconnaissance comme époux dans la société. La présentation d'un acte de mariage et la vérification des critères d'état d'époux prouvent qu'on est vraiment marié. Ces deux éléments vont de pair, l'un n'exclut pas l'autre.

L'Église catholique définit le mariage comme une "alliance". Le mariage comme alliance dans l'Église catholique n'est pas nécessairement public. Cette alliance a aussi un caractère civil dans le sens qu'elle concerne deux citoyens. L'alliance est un caractère qui engage plus les époux que l'institution. Dans la célébration du sacrement de mariage dans l'Église catholique latine les ministres sont les époux. Le concept " alliance " définit le consentement des époux qui s'engagent, alors que "acte civil" est plus lié à l'institution État et à la loi de l'État qui détermine les modalités. Dans le mariage civil, il y a aussi l'idée de consentement. Le consentement est l'une des conditions de fond de la formation du mariage civil. L'Article 44 du Code dit que « chacun des époux, même mineur doit consentir personnellement au mariage ». Lorsque le mariage est contracté sans le consentement de l'un des époux, la nullité absolue du mariage doit être prononcée. D'autres conditions de fond de la formation du mariage civil sont obligatoires mais pas absolues. Il s'agit de l'âge : au Togo: vingt ans révolus pour l'homme et dix sept ans révolus pour la femme<sup>294</sup> ; au Bénin: 18 ans révolus pour l'homme et pour la femme<sup>295</sup>; de l'option entre la monogamie et la polygamie<sup>296</sup> au Togo, alors

---

<sup>294</sup> Art. 43.

<sup>295</sup> République du Bénin, *Code des personnes et de la famille*, Art. 123, Porto-Novo, 14 juin 2004.

<sup>296</sup> Art. 42.

qu'au Bénin « seule le mariage monogamique est reconnu »<sup>297</sup>; du mariage parental<sup>298</sup>. Le critère de l'âge par exemple est nécessaire, mais il y a possibilité de dispense. Cette possibilité donne droit aux mineurs de contracter mariage avec ou sans autorisation des géniteurs ou tuteurs. Au Togo, le choix de l'option est obligatoire. Les options sont deux, la monogamie et la polygamie. L'Article 50 dit : « En cas de monogamie, on ne peut contracter un second mariage avant la dissolution du premier ». Ce critère non plus n'est pas absolu puisque l'homme peut contracter un nouveau mariage en cas de stérilité de la première femme<sup>299</sup>. Mais l'inverse n'est pas possible.

La légalité du mariage civil est fondée sur les conditions de formation, les effets et la dissolution définies par le Code. La dissolution du mariage est la limite du caractère durable de l'union. Le Code togolais stipule dans son Article 118 que « le mariage se dissout :

- par la mort de l'un des conjoints ;
- par le divorce ».

En plus de ces conditions, le Code béninois ajoute: « l'annulation du mariage; la séparation des biens; le changement de régime matrimonial »<sup>300</sup>.

Les causes du divorce données par le Code togolais sont quatre<sup>301</sup> : l'intolérance de la vie commune, la compromission de la vie familiale et la sécurité des enfants, la séparation de fait, l'impuissance ou la stérilité définitive.

A ces causes, le Code béninois ajoute:

- absence déclarée de l'un des époux ;
- adultère de l'un des époux ;
- condamnation de l'un des époux à une peine afflictive et infamante ;
- défaut d'entretien ;
- refus de l'un des époux d'exécuter les engagements résultant de la convention matrimoniale;
- rupture ou interruption prolongée de la vie commune depuis quatre (4) ans au moins ;
- abandon de famille ;
- mauvais traitements, excès, sévices ou injures graves rendant l'existence en

---

<sup>297</sup> République du Bénin, *Code des personnes et de la famille*, Art. 143, Porto-Novo, 14 juin 2004.

<sup>298</sup> *Art. 54.*

<sup>299</sup> *Art. 51.*

<sup>300</sup> République du Bénin, *Code des personnes et de la famille*, Art. 208, Porto-Novo, 14 juin 2004.

<sup>301</sup> *Art. 119.*

commun impossible.

Les conditions sont nettement plus développées et plus précises dans le Code béninois que celui du Togo. L'Église catholique reconnaît la dissolution du lien, mais elle ne reconnaît pas le divorce dans un mariage. L'Église catholique parle de nullité du mariage, c'est-à-dire d'un mariage qui n'a jamais existé. Ce concept est présent dans le Code des personnes et de la famille du Bénin. La nullité est « la sanction des règles de formation du mariage »<sup>302</sup>.

L'acte civil public est posé par un homme et une femme comme une union légale et durable. La légalité du mariage civil oblige une union entre un homme et une femme. Le Code des personnes et de la famille ne définit pas les concepts "homme" et "femme". Mais il est écrit dans l'Article 84 du Code togolais que la nullité du mariage doit être prononcée « lorsque les conjoints ne sont pas de sexe différent ». Il s'agit de « nullités absolues ». Au regard de cette disposition, le mariage civil au Togo aussi bien qu'au Bénin est une union entre un homme et une femme de sexe différent. L'homosexualité ne peut donc pas être considérée comme un mariage aux yeux de l'État.

L'Église catholique n'est pas non plus favorable à ce type d'union entre les personnes de même sexe. Le pape Jean-Paul II a fait des réflexions sur cet argument. Dans ses discours à la Rote romaine, le pape a insisté sur la dimension naturelle du mariage et de la famille.

Le 21 janvier 1999, Jean-Paul II a adressé un discours<sup>303</sup> aux membres du Tribunal de la Rote romaine reçus en audience. La réflexion de Jean-Paul II a porté sur l'analyse de la nature du mariage et de ses connotations essentielles à la lumière de la loi naturelle. Le développement de ce sujet en sept points est un rappel de certains principes qui sont au fondement de la convivialité humaine et à la base de la sauvegarde de la dignité de toute personne. Jean-Paul II est convaincu qu'un vrai mariage n'est pas une pure union de fait. Le pape a exhorté tous les opérateurs pastoraux de l'Église, en particulier les pasteurs à « veiller à ce que les futurs époux reçoivent une préparation adéquate et sérieuse ».

Le 1<sup>er</sup> février 2001, Jean-Paul II a reçu en audience les membres du Tribunal de la Rote romaine dans la Salle Clémentine du Palais apostolique. Dans son discours<sup>304</sup> réponse à l'allocution du Doyen du Tribunal de la Rote Mgr Raffaello Funghini, Jean-Paul II a développé des thèmes pour réaffirmer la dimension naturelle du mariage et de la famille<sup>305</sup>.

---

<sup>302</sup> République du Bénin, *Code des personnes et de la famille*, Chapitre IV, Porto-Novo, 14 juin 2004.

<sup>303</sup> "La nature du mariage selon la loi naturelle et le droit de l'Église", 21 janvier 1999, in *Documentation Catholique*, 7 mars 1999, n° 2199, pp. 203-206.

<sup>304</sup> "La dimension naturelle du mariage et de la famille", 1<sup>er</sup> février 2001, in *Documentation Catholique*, 18 mars 2001, n° 2244, pp. 267-269.

<sup>305</sup> Thèmes déjà traités dans les allocutions du 28 janvier 1991 et du 21 janvier 1999.

Les neuf points du discours du pape sont regroupés sous quatre sous-titres par la Documentation Catholique (D.C.) : La fausse opposition entre nature et culture ; Le mariage, « communauté de toute la vie » ; Le mariage n'échappe pas à la logique de la Croix du Christ ; Le caractère naturel du mariage et sa sacramentalité. En opposition à la doctrine qui définit l'union homosexuelle comme réalité naturelle, Jean-Paul II a précisé certains principes qui caractérisent un mariage naturel.

Le premier principe selon lequel le corps humain constitue un principe intrinsèque à la personne humaine veut signifier que l'homme et la femme trouvent en eux-mêmes la disposition naturelle à s'unir conjugalement. Les époux s'unissent en tant que « personne-homme » et « personne-femme ». Pour le pape, ces mots-clés ont une dimension naturelle de masculinité et de féminité. L'ordonnement vers les finalités naturelles du mariage est intrinsèquement présent dans la masculinité et la féminité.

Le deuxième principe précise le lien étroit entre le mariage et la famille: « le caractère naturel du mariage se comprend mieux quand on ne le sépare pas de la famille. Le mariage et la famille sont inséparables, parce que la masculinité et la féminité des personnes mariées sont, de par leur constitution, ouvertes au don des enfants »<sup>306</sup>. Ce lien inséparable trouve son fondement d'une part dans la nature même de l'union conjugale et d'autre part dans les propriétés essentielles du mariage qui s'inscrivent dans l'être même du mariage.

La conception du mariage dans la pensée de Jean-Paul II a pris ses distances par rapport à la doctrine du mariage de certains courants anthropologiques non chrétiens. Ces courants partent de l'idée que l'homme ne pourrait concevoir d'autre inspiration que celle imposée par ses impulsions ou par les conditionnements sociaux. L'homme aurait en lui, et pourrait atteindre tout seul, sa réalisation. Sur la base de cette conception, le sens du mariage se réduit à un simple moyen de gratification, d'autoréalisation ou de décompression psychologique. L'union homosexuelle trouve sa place dans cette conception comme une réalité naturelle. Elle est définie comme un mariage.

Pour Jean-Paul II, le mariage est « l'authentique amour conjugal ». C'est un amour entre deux personnes d'égale dignité, mais distinctes et complémentaires dans leur sexualité. C'est un amour qui repose sur un sincère désir du bien de l'autre et qui se traduit par un engagement concret pour sa réalisation. L'amour conjugal ne se réduit pas au sentiment, mais il est essentiellement engagement qui exige la fidélité. Dans le mariage, l'amour se traduit par un engagement moral et juridique. Dans la pensée de Jean-Paul II, le mariage consiste

<sup>306</sup> "La dimension naturelle du mariage et de la famille", 1<sup>er</sup> février 2001, in D.C., 18 mars 2001, n° 2244, p. 267.

essentiellement, nécessairement et uniquement dans le consentement mutuel qu'expriment ceux qui vont se marier. Le consentement exige la liberté.

Bien que le Code des personnes et de la famille ne définit pas explicitement le concept "famille", la famille dans le mariage civil est conçue par l'État togolais comme « une communauté de vie »<sup>307</sup>. Le mariage crée une communauté de vie, il crée « la famille légitime »<sup>308</sup>. Pour l'État togolais, l'obligation de la communauté de vie est le premier effet du mariage. Cette communauté de vie n'est pas obligatoirement composée seulement d'un mari et d'une femme, elle peut aussi être composée d'un mari et de plusieurs femmes. L'homme peut contracter mariage avec plusieurs femmes, mais le contraire n'est pas possible. Peut-on parler dans ce cas d'égalité entre l'homme et la femme dans le contexte de droits des personnes et de la famille au Togo ?

Dans le Code des personnes et de la famille, la direction morale et matérielle de la famille est partagée entre l'homme et la femme. Dans certains cas on peut parler d'égalité. Pour ce qui concerne les effets du mariage<sup>309</sup>, ils sont relatifs à l'obligation de la communauté de vie, à l'affection, à la fidélité, à l'assistance réciproque et au respect mutuel, à l'égalité de traitement des épouses en cas de polygamie. L'égalité se voit aussi dans le cas où on parlerait du pouvoir de représentation mutuelle dans l'intérêt de la famille.

Dans d'autres cas, on note une certaine disparité quant à ce qui regarde certaines responsabilités. Le Code togolais des personnes et de la famille exige dans son Article 96 que, pour justifier l'existence d'un lien matrimonial, l'homme et la femme doivent porter le même nom. Il s'agit du nom de famille du mari et non celui de la femme. Par contre, le Code béninois dit que « la femme mariée garde son nom de jeune fille auquel elle ajoute le nom de son mari »<sup>310</sup>. Au sujet du nom, le Code togolais dans son Article 2 et celui du Bénin dans son Article 6 stipulent que « l'enfant né dans le mariage porte le nom de son père ». L'Article 101 du Code togolais dit que « le mari est le chef de la famille ». Il n'y a pas le sens de partage du pouvoir entre l'homme et la femme dans le foyer. On note l'idée de soumission de la femme au pouvoir de l'homme. Le pouvoir appartient à l'homme, la femme participe au pouvoir de l'homme. Par contre, la responsabilité de l'homme est plus grande que celle de la femme. L'homme a l'obligation d'assumer les charges du ménage de la famille<sup>311</sup>. La femme peut contribuer aux charges du ménage, mais sa contribution n'est pas obligatoire et elle dépend de

---

<sup>307</sup> Art. 99.

<sup>308</sup> République du Bénin, *Code des personnes et de la famille*, Art. 158, Porto-Novo, 14 juin 2004.

<sup>309</sup> Art. 99 à 117.

<sup>310</sup> République du Bénin, *Code des personnes et de la famille*, Art. 12, Porto-Novo, 14 juin 2004.

<sup>311</sup> Art. 102 alinéa 2.

ses possibilités. Quant à ce qui regarde le lieu d'habitation de la famille, le choix de l'homme est prioritaire en cas de désaccord.

En règle générale, le Code des personnes et de la famille énonce des principes généraux pour chaque situation, mais il tient compte des situations d'exception.

Les évêques du Togo sont conscients de la condition de la femme togolaise. En s'adressant aux femmes dans la lettre pastorale de 1995, ils ont utilisé l'expression « femmes de toutes conditions »<sup>312</sup>. Cette expression est empruntée des "Messages du Concile Vatican II". Ces Messages ont été plus explicites. Les conditions de la femme sont définies comme les différentes étapes de la vie d'une femme, c'est-à-dire « fille, épouse, mère et veuve »<sup>313</sup>. Par cette expression, les évêques du Togo veulent souligner d'une part la condition d'infériorité de la femme togolaise par rapport aux hommes, et d'autre part l'« esprit de domination et d'égoïsme »<sup>314</sup> de l'homme. Tout concourt à dénoncer la polygamie que l'État prône dans ses institutions. En effet, le Code des personnes et de la famille reconnaît dans son Article 42<sup>315</sup> la polygamie comme une union légale. Elle est une option que les futurs époux sont appelés à souscrire au moment de la célébration du mariage en présence de l'officier de l'état civil ou devant l'agent diplomatique ou consulaire si le mariage est célébré à l'étranger.

Dans leur message, les évêques du Togo ont par ailleurs affirmé que l'Église a toujours travaillé pour la libération de la femme. Qu'est-ce que l'Église catholique au Togo a fait pour la libération de la femme togolaise ? A ma connaissance rien n'a été fait. Bien au contraire, ce sont les femmes chrétiennes qui sont les plus nombreuses aux célébrations liturgiques dans les églises. Ce sont les femmes qui entretiennent, avec leurs faibles revenus économiques, les structures ecclésiales. Peut-être que la Conférence épiscopale du Togo, à travers cette affirmation, pense aux efforts de l'Église catholique en général dans le domaine de la promotion de la femme. Elle a peut-être emprunté le concept "libéré" des Messages du Concile Vatican II. Aujourd'hui, quelle place la femme occupe-t-elle dans l'Église catholique ?

L'Église catholique, tout en reconnaissant le rôle irremplaçable de la femme dans un foyer, affirme qu'il ne faut pas « négliger la légitime promotion sociale de la femme »<sup>316</sup>. Elle

<sup>312</sup> Conférence Episcopale du Togo, " *Pour un esprit et un comportement nouveaux* ", Lomé, 16 avril 1995, p. 12.

<sup>313</sup> "Messages", 8 décembre 1965, in *Concile œcuménique Vatican II*, Editions du Centurion, Paris, 1967, p. 730.

<sup>314</sup> Conférence Episcopale du Togo, " *Pour un esprit et un comportement nouveaux* ", Lomé, 16 avril 1995, p. 12.

<sup>315</sup> Art. 42 – La loi reconnaît la polygamie et la monogamie.

L'option est déclarée par les époux dans les conditions fixées par l'article 52.

<sup>316</sup> *Gaudium et spes*, n° 52 § 1.

soutient la promotion sociale de la femme, elle reconnaît la légitimité de cette promotion, mais cette promotion est-elle synonyme d'égalité entre l'homme et la femme ?

Dans les "Messages du Concile Vatican II", l'Église n'a pas caché sa satisfaction « d'avoir fait resplendir au cours des siècles, dans la diversité des caractères, son égalité foncière avec l'homme »<sup>317</sup>. En quoi consiste cette égalité entre l'homme et la femme dans l'Église catholique ?

Sûrement, elle ne signifie pas égalité de droit dans tous les sens et dans tous les domaines de la vie ecclésiale. La promotion de la femme dans la vie ecclésiale a des limites. Le débat actuel sur l'ordination sacerdotale de la femme est une preuve. La question a été débattue dans les années soixante dix. Les arguments avancés par l'Église catholique sont bibliques et n'affichent pas clairement sa position. Le document du pape Jean-Paul II, « *Ordinatio sacerdotalis* » du 22 mai 1994, semble mettre fin aux débats. Il a dit que le refus d'ordination sacerdotale de la femme relève du droit divin et par conséquent la constitution de l'Église ne le permet pas.

Dans la pensée de l'Église catholique, l'égalité entre l'homme et la femme doit se comprendre à la lumière de l'amour conjugal. En effet, les Pères conciliaires pensent « qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre »<sup>318</sup> l'égalité personnelle. L'égalité entre la femme et l'homme dans l'Église catholique veut dire égale dignité humaine. La dignité humaine est le fondement des droits fondamentaux de l'homme. Par conséquent, cette égalité entre la femme et l'homme concerne aussi les droits fondamentaux de la personne.

L'Église catholique n'est pas contre la revendication faite par la femme concernant « la parité de droit et de fait » avec les hommes. Pour l'Église, elle revendique sa propre dignité. La femme en réclamant la parité avec l'homme veut affirmer sa dignité humaine. Cette réclamation de la femme fait partie des aspirations universelles du genre humain.

Par ailleurs, les Pères conciliaires donnent sens à l'égalité entre l'homme et la femme dans l'Église en faisant référence à « l'égalité fondamentale ». Ils ont dit en effet :

*« Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine ; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, et toujours davantage, reconnaître leur égalité*

---

<sup>317</sup> "Messages", 8 décembre 1965, in *Concile œcuménique Vatican II*, Editions du Centurion, Paris, 1967, p. 730.

<sup>318</sup> *Gaudium et spes*, n° 49 § 2.

*fondamentale* »<sup>319</sup>.

L'Homme image de Dieu est l'égalité fondamentale. L'égalité entre l'homme et la femme se fonde sur la nature même de l'être humain, image de Dieu. C'est par la volonté divine que l'homme et la femme sont égaux.

### **2.3-Les moyens de communication sociale: un quatrième pouvoir dans la démocratie africaine**

Les moyens de communication sociale constituent aujourd'hui un quatrième pouvoir dans la gestion politique de la société. C'est avec un grand étonnement qu'on peut constater que les évêques africains en parlent très peu dans leurs messages à la nation. Parmi les quinze lettres pastorales de la Conférence épiscopale du Bénin écrites depuis le début du processus démocratique, aucune ne concerne les moyens de communication sociale. Une première raison de cette absence est la libéralisation dès la première heure des revendications populaires de la liberté d'expression et de presse. Une deuxième raison est le progrès rapide du Bénin dans ce domaine. Une fois la liberté d'expression retrouvée, les moyens de communication privés, notamment les journaux privés et la radio, se sont multipliés à tel point que les populations ont du mal à discerner l'objectivité de leur message et de leur vocation. En l'absence de problème posé par ces moyens de communication, les évêques des pays francophones d'Afrique de l'Ouest tels que le Bénin et le Burkina Faso ont gardé le silence sur le sujet. En 1998, à l'occasion des vœux du nouvel an, la Conférence épiscopale du Bénin a adressé un message au peuple et en particulier aux chrétiens en leur demandant de préserver la paix par le renforcement de l'unité. Un appel dans ce contexte est lancé à ceux qui gèrent les moyens de communication sociale en ces termes:

*« Le maintien de la paix dépend de vous aussi, hommes et femmes qui détenez le quatrième pouvoir, celui des médias. La puissance extraordinaire de ces moyens que vous manipulez, (presse, radio, télévision...) n'est plus à démontrer. Continuez, vous aussi, à créer l'unité de ce pays et de son peuple. Ne recherchez pas seulement l'efficacité commerciale: poursuivez la vérité. Que les nouvelles informent sans intoxiquer ni révolter, qu'elles aident les hommes entre eux et non à s'opposer les uns aux autres »*<sup>320</sup>.

Par contre au Togo, les moyens de communication sociale privés ont eu beaucoup du mal à s'affirmer. En effet, dans la Constitution de la République togolaise adoptée le 30 décembre

<sup>319</sup> *Gaudium et spes*, n° 29 § 1.

<sup>320</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Pour préserver la paix, renforcer l'unité », Cotonou, 11 janvier 1998, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 164.



1979 et promulguée le 9 janvier 1980, aucun Article ne parle des moyens de communication sociale. L'Article 6 de la Constitution relatif aux « Droits et Devoirs fondamentaux » dit:

*« la République Togolaise assure à chaque citoyen le respect, conformément à la loi, des droits et des libertés de la personne humaine, de la famille, des collectivités locales,*

*- des libertés politiques*

*- des libertés philosophiques ou religieuses*

*- des libertés syndicales, du droit de propriété, individuel ou collectif*

*- des droits économiques et sociaux ».*

On ne parle pas de liberté de presse et de communication bien qu'elle fasse partie des libertés de la personne humaine. Les moyens de communication sociale dont disposait le pays jusqu'en 1990 n'étaient pas nombreux. Il s'agit d'une chaîne de télévision, de deux postes de radio émetteur dont un à Lomé et un à Kara. Quant aux journaux, on a un seul journal « Togo Presse » qui est le Quotidien National d'Information. Ils sont tous propriétés de l'État. Les journaux privés ont vu le jour au début des années quatre-vingt-dix et ils sont le fruit des revendications du peuple relatives à un changement politique dans le pays.

Les évêques, saisissant l'opportunité du passage à la démocratie, ont demandé dans leur lettre pastorale qu'il y ait une juste réglementation de la diffusion des informations sur les événements qui marquent la vie de la nation togolaise. Voici ce que disent les évêques à ce sujet : « Pour favoriser la participation du peuple à la vie de la Nation, une bonne information est nécessaire. Ce service ne peut être rendu que par une presse libre et responsable, garantie par une législation juste ; les moyens de communication sociale sont, pour le moment dans notre pays, des organes publics. A ce titre, toutes les forces vives de la Nation ont le droit d'y accéder, suivant une réglementation juste et équitable. Tout monopole dans ce domaine serait antidémocratique »<sup>321</sup>. Un tel discours, dans le contexte sociopolitique du Togo en 1991, est à contre courant. Les moyens de communication sociale appartenant à l'État devraient être des « organes publics » comme disaient les évêques dans leur discours. Au contraire, le parti au pouvoir a leur monopole. Les autres partis politiques n'ont pas le moyen d'y accéder. Toutes les communications concernant la politique du pays sont toujours en faveur du parti au pouvoir. Quelques mois avant l'élaboration d'une nouvelle Constitution de la République, les évêques déploraient cette situation de monopole des moyens de communication sociale.

Le 27 septembre 1992, la Constitution de la IV<sup>e</sup> République est adoptée et promulguée le 14 octobre 1992. Elle parle de la liberté de presse et d'expression. Au Titre II relatif aux

---

<sup>321</sup> Conférence Episcopale du Togo, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, p. 17.

« Droits, Libertés et Devoirs des citoyens », la Constitution de la République garantit, dans son Article 25 la liberté d'opinion et d'expression à toute personne et, dans son Article 26<sup>322</sup>, la liberté de presse et d'utilisation des moyens de communication. La Constitution de la IV<sup>e</sup> République prévoit au Titre IX la création de la "Haute Autorité de l'Audiovisuel et de la Communication" qui aura comme mission de « garantir et d'assurer la liberté et la protection de la presse et des autres moyens de communication de masse »<sup>323</sup>. Toutefois, ces libertés doivent s'exercer dans les limites définies par la loi et les règlements. L'État a procédé par la suite à l'élaboration de certaines lois. La Haute Autorité de l'Audiovisuel et de la Communication est créée par la Loi Organique n° 2004-021 adoptée et promulguée le 15 décembre 2004. Cette loi est un ensemble de 57 Articles regroupés sous quatre chapitres. La loi Organique relative à la Haute Autorité de l'Audiovisuel et de la Communication est « une institution indépendante vis-à-vis des autorités administratives, de tout pouvoir politique, de tout parti politique, de toute association et de tout groupe de pression »<sup>324</sup>.

En 1998, le Code de la Presse et de la Communication est promulgué<sup>325</sup>. C'est un ensemble de 108 Articles regroupés sous quatre titres. Ce Code a été modifié successivement par la Loi n° 2000-06 du 23 février 2000, par la Loi n° 2002-026 du 25 septembre 2002, par la Loi n° 2004-015 du 27 août 2004. Ce Code garantit dans son Article premier la liberté de la presse et de la communication audiovisuelle qui s'exerce dans le respect des droits et de la dignité humaine. Cette liberté a donné le coup d'envoi de la création des moyens de communication sociale privés dans le pays. Aujourd'hui, on peut compter plus d'une dizaine de presses privées, d'une cinquantaine de stations radio et au moins cinq chaînes de télévision.

En 2003, la Radio Lomé a fêté ses cinquante ans d'existence (1953-2003). Dans le mot de félicitations adressé aux personnels de la Radio par le Ministre de la Communication et de la Formation Civique, il est écrit :

*« Radio Lomé a su évoluer avec son temps grâce aux convictions personnelles du Président Eyadéma (Président de la République) qui sait que c'est un instrument indispensable pour le renforcement de l'unité nationale, la préservation de la paix, le melting*

---

<sup>322</sup> Art. 26. – La liberté de presse est reconnue et garantie par l'Etat. Elle est protégée par la loi.

Toute personne a la liberté d'exprimer et de diffuser par parole, écrit ou tous autres moyens, ses opinions ou les informations qu'elle détient, dans le respect des limites définies par la loi.

La presse ne peut être assujettie à l'autorisation préalable, au cautionnement, à la censure ou à d'autres entraves. L'interdiction de diffusion de toute publication ne peut être prononcée qu'en vertu d'une décision de justice.

<sup>323</sup> *La Constitution de la IV<sup>e</sup> République*, Adoptée le 27 septembre 1992 et Promulguée le 14 octobre 1992, Art. 130, alinéa 1.

<sup>324</sup> *Loi organique n° 2004-021*, Article premier.

<sup>325</sup> *Loi n° 98-004/PR* du 11 février 1998.

*pot national auquel il aspire depuis longtemps ».*

Cette affirmation du Ministre fait comprendre que le chef de l'État est bien conscient, non seulement de l'utilité de la radio comme moyen de communication sociale, mais aussi de son but précis qui est celui d'être au service du bien commun. Et pourtant, la radio et la télévision du pays sont monopolisées par le parti au pouvoir. Ce comportement contradictoire de la part des responsables politiques pose le problème de la mise en pratique réelle des normes constitutionnelles et de l'avancement du processus démocratique dans le pays.

#### **2.4-Les structures politico-juridiques**

Les lettres pastorales des évêques africains se sont intéressées aussi aux structures politico-juridiques notamment en ce qui concerne les élections. La carence de ses structures est l'une des raisons du dysfonctionnement dans le processus démocratique en cours.

Avant le déclenchement du processus démocratique, les élections dans presque tous les pays sont toujours organisées et contrôlées par les pouvoirs publics. Elles sont toujours entachées d'irrégularités dont les responsabilités sont attribuées aux pouvoirs publics. L'Église a réagi en souhaitant la constitution d'« une Commission Electorale Nationale Indépendante (CENI), chargée de contrôler la régularité de l'ensemble des opérations électorales, indépendamment des responsabilités propres des pouvoirs publics »<sup>326</sup>. Les évêques insistent sur la mise en place des structures politico-juridiques susceptibles de favoriser le bon déroulement des élections dans leurs pays. Le 23 mai 1992, les évêques togolais ont publié une lettre pastorale entièrement consacrée aux élections. En 1998, la Conférence épiscopale togolaise est revenue de nouveau sur les élections. Pour les évêques deux conditions sont indispensables pour une vraie participation aux élections démocratiques : les structures et les personnes.

Par structures, les évêques pensent aux institutions relatives aux élections et prévues par le Code électoral. En 2002, la pensée des évêques togolais est plus explicite sur les structures électorales:

*« Il est non moins impérieux que soient créées les conditions d'un vrai choix, et donc d'élections effectivement libres et transparentes. Une de ces conditions est la mise sur pied d'une institution constitutionnelle en charge de l'organisation des opérations électorales et dont l'autonomie, la neutralité et l'objectivité ne souffrent d'aucune ambiguïté »<sup>327</sup>.*

<sup>326</sup> Conférence Episcopale du Togo, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, p. 18.

<sup>327</sup> Idem, *A l'attention des catholiques et des compatriotes, hommes et Femmes de bonne volonté*, Lomé, 18 juin 2002, n° 9, pp. 4-5.

Les évêques réclament une structure juridique autonome, neutre et objective, c'est-à-dire une institution libre des pouvoirs publics et pleinement responsable des opérations électorales dans le pays. L'insistance des évêques sur la création de la CENI est fondée, d'une part sur la conviction que l'exercice du vote est un droit et un devoir du citoyen, et d'autre part sur l'obligation pour l'État de garantir le libre exercice des droits et des devoirs du citoyen. Les évêques togolais ont par ailleurs dénoncé la modification unilatérale du Code électoral qui, selon leur point de vue, « enlève toute son indépendance et donc toute crédibilité à la CENI »<sup>328</sup>. La modification du Code électoral au Togo est devenue une habitude du gouvernement. Durant la période allant de 1992 à 2005 au moins quatre Codes électoraux<sup>329</sup> sont votés, promulgués et mis en œuvre. Même les dispositions de l'Accord Cadre de Lomé de 1999 sont modifiées. Il s'agit d'un Code élaboré de commun accord entre le pouvoir en place et cinq partis d'opposition. Ce code est remis en cause par le régime politique en place sans qu'il ait connu un début d'application.

« A vin nouveau, outres neuves » (Mc 2, 22). Ce principe énoncé par Jésus au sujet de la question du jeûne peut aussi être appliqué dans les relations entre les structures et les personnes. Tout comme « personne ne coud une pièce d'étoffe neuve à un vieux vêtement » (Mc 2, 21), de même les nouvelles structures ont besoin de nouvelles personnes pour la réussite du nouveau système politique. Pour un fonctionnement efficace des nouvelles structures, il faut une nouvelle mentalité. Les personnes sont indispensables pour le bon déroulement des élections démocratiques. Les évêques togolais pensent que la mise en place des structures n'est pas suffisante, il faudrait aussi changer les personnes. Les évêques du Bénin pensent qu'« avant de vouloir changer les hommes et les structures, il est nécessaire que chacun s'engage résolument dans la voie du changement intérieur »<sup>330</sup>. Les responsables politiques doivent faire la démarche de l'enfant prodigue. L'évangéliste Saint Luc raconte la parabole de « l'enfant prodigue » (Lc 15, 11-32), un enfant qui a quitté la maison pour dépenser toute sa fortune. Ayant terminé, il s'est retrouvé dans l'indigence. Alors rentrant en lui-même, il se dit: « Combien d'ouvriers de mon père ont du pain de reste, tandis que moi je meurs de faim! Je vais aller vers mon père et je lui dirai: « Père, j'ai péché envers le ciel et contre toi. Je ne mérite plus d'être appelé ton fils. Traite-moi comme un de tes ouvriers " »(Lc 15, 17-19). Les responsables politiques doivent faire un examen de conscience comme

<sup>328</sup> Idem, *Dans la Vérité bâtissons la Paix*, Lomé, 19 mars 2003, p. 5.

<sup>329</sup> République Togolaise, *Code Electoral*, Loi n° 2000-007 du 05 avril 2000 modifiée par la Loi n° 2002-001 du 12 mars 2002, la Loi n° 2003-01 du 7 février 2003 et la Loi n° 2005-001 du 21 janvier 2005.

<sup>330</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Convertissez-vous et le Bénin vivra », Cotonou, 1989, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit, p. 103.

l'enfant prodigue, reconnaître sincèrement le mal qu'ils commettent envers tout le pays, et s'engager à changer de mentalité. Le changement intérieur est le changement de cœur et de mentalité. Aujourd'hui, presque tous les États africains possèdent de bonnes structures juridiques, notamment la loi fondamentale. Le processus démocratique n'avance pas à cause surtout des personnes qui doivent les faire fonctionner. La conversion intérieure des personnes peut aider au bon fonctionnement des structures politico-juridiques. Tous les citoyens sont appelés à la conversion.

## **2.5-La responsabilité politique des acteurs de la vie sociale**

Les évêques africains parlent de responsabilité politique surtout dans le cadre des élections. Pour de nombreux citoyens africains, les élections constituent le moyen de réalisation d'une vraie démocratie. Par les élections, ils peuvent mettre en place les institutions démocratiques et obtenir surtout l'alternance politique. Dans ce sens les défis des élections sont les plus importants à relever.

Les campagnes électorales, au lieu d'être le lieu de liberté de parole, d'écoute, d'analyse et d'initiative, deviennent des lieux de lutte et d'agression. Les évêques du Bénin disent que « la campagne électorale est le temps où les passions se déchaînent presque inévitablement. Des citoyens s'affrontent, des chrétiens se tournent le dos et ne se ménagent pas, les moyens de communication sociale attisent le feu par des informations plus ou moins contrôlées, les langues se délient et s'enveniment et l'orage éclate »<sup>331</sup>, témoignent les évêques. C'est le temps des oppositions de toutes sortes et de tous genres. Les candidats aux élections ont une certaine facilité à avancer des arguments relatifs au régionalisme et aux ethnies. C'est vrai que dans la plupart des pays africains, le phénomène ethnique et le régionalisme ont été pratiqués par les systèmes politiques en place. Mais les candidats aux élections cherchent à renforcer les tensions en réveillant pour la circonstance de très vieilles querelles et souvenirs de guerres d'implantation qui ont autrefois opposé les groupes ethniques et dont les raisons étaient tout autres que politiques. Les rivalités, les luttes et les agressions sont souvent causées par l'esprit de régionalisme, d'ethnicisme, de familialisme, de tribalisme. Au lieu de chercher à connaître pour quel candidat voter, on veut d'abord savoir quel candidat est issu de notre famille, de notre tribu ou de notre région; d'autres veulent savoir d'abord l'avantage matériel qu'ils peuvent tirer des élections. Ainsi, la campagne électorale devient le temps où l'on fait appel au besoin d'argent. La voix des pauvres est achetée par l'argent. Les candidats sont donc

---

<sup>331</sup> Idem, « Aux Chrétiens et aux hommes de bonne volonté », Cotonou, 24 janvier 1996, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 153.

jugés sur des critères familial, ethnique, régional ou tribal. Ils portent une grande responsabilité sur ce jugement que portent les citoyens. Ce jugement est lié aux paroles des partis politiques et des candidats lors des campagnes électorales. Les partis politiques et les candidats se présentent comme des représentants d'une région, d'un groupe ethnique. Cette manipulation des citoyens les conduit à juger comme bons les candidats issus de leur propre ethnie ou région et mauvais ceux issus des autres ethnies ou régions. Tout ce processus conduit à la méfiance, à la suspicion et à la rupture des relations entre les peuples qui ont toujours vécu ensemble.

Face à ces situations, les évêques africains ont toujours réagi. Ceux du Bénin ont réagi en ces termes : « La campagne électorale ne met pas en veilleuse la loi de justice et de charité. La loi de respect et d'amour du prochain ne doit pas être piétinée au cours des élections »<sup>332</sup>. Tous les acteurs sociaux concernés par les élections violent la loi de justice, du respect et de l'amour du prochain. Les évêques dans ce sens appellent les acteurs sociaux à un examen de conscience face aux lois étatiques et divines. Les acteurs sociaux particulièrement visés sont les autorités politiques, les citoyens et notamment les chrétiens. Ils sont tous appelés à prendre leur responsabilité. Le premier responsable des fraudes électorales observées dans plusieurs pays africains est l'État. Les évêques du Bénin interpellent l'État à prendre ses responsabilités en ces termes: « L'État doit prendre toutes les dispositions (et les citoyens doivent l'exiger) pour garantir la liberté du vote et empêcher les fraudes électorales sous leurs diverses formes »<sup>333</sup>. La responsabilité de l'État se joue dans le peu de moyens dont il dispose pour garantir la liberté de vote, et ensuite il est lui-même l'auteur de fraudes. Les fraudes électorales constituent un des moyens pour perpétuer le pouvoir sous un régime démocratique.

Les chrétiens sont aussi invités à prendre leur responsabilité. Elle consiste d'une part à aller voter et d'autre part à faire acte de candidature pour les élections. Cette responsabilité est un droit et un devoir pour le chrétien. Les évêques essaient de donner certains critères qui peuvent guider le chrétien dans son choix. Ils doivent observer chez les candidats les qualités et les compétences requises pour exercer la fonction à pourvoir. La " capacité personnelle " d'exercer valablement la fonction est requise. Les propos du candidat ne doivent pas être pour une cause personnelle, ni pour le régionalisme, ni pour le tribalisme, mais pour la sauvegarde et le progrès de la chose publique, pour le bien commun. Les responsables politiques sur lesquels les chrétiens doivent placer leur confiance doivent être des hommes de parole, c'est-

---

<sup>332</sup> *Ibidem*.

<sup>333</sup> Idem, « Béninoises et béninois face au défi du renouveau démocratique », Cotonou, 25 novembre 1990, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 127.

à-dire des hommes qui respectent les règles et les lois qui régissent les citoyens. Dans ce sens, « la politique est un espace de parole, de parole échangée entre des hommes de parole »<sup>334</sup>. L'art politique exige la vérité et le respect de la vie et de la société.

Les chrétiens doivent être des « hommes de parole » parce que « la parole est tout l'intérieur de l'homme. Elle est une parcelle de la vie consciente de la personne. La parole, autrement dit le Verbe, est Dieu. Par sa parole, l'homme, image du Créateur, participe de l'action créatrice de Dieu. La parole humaine est la synthèse la plus complète de la divinité, du cosmos et de l'homme total. Elle fait de l'homme un créateur et le lie par des attaches invisibles à l'univers et à Dieu »<sup>335</sup>. La parole est un puissant moyen de création. Dieu crée par la parole et l'homme continue l'œuvre de la création par la parole. Entre l'homme et Dieu il y a la parole, c'est-à-dire l'homme, par sa parole, participe à l'action créatrice de Dieu.

La responsabilité politique des chrétiens consiste aussi à « s'engager dans l'arène des prises de positions et des décisions »<sup>336</sup> politiques. Cette responsabilité consiste d'une part à former des partis politiques ou à être responsable de parti politique et d'autre part à être candidat aux élections. Les chrétiens ne sont pas obligés de suivre les partis politiques dont les principes ne sont pas conformes aux principes chrétiens de la société. Mais la nécessité de s'engager les oblige à former un parti politique et à se donner des hommes et des moyens nécessaires pour leur participation.

Les évêques fondent l'engagement des chrétiens dans les instances de prise de décision politique sur le principe de citoyenneté et sur la parole évangélique. Selon le principe de citoyenneté, tout citoyen peut faire acte de candidature à toutes les fonctions.

Le principe évangélique auquel les évêques en appellent est celui de « l'amour ». Ils disent en effet, que « le chrétien qui aime son pays et qui est réellement capable de servir doit pouvoir trouver sa place dans les structures politiques, économiques et sociales de la nation, pour jouer vraiment son rôle de sel, de lumière et de levain ». Il s'agit de « l'amour pour la patrie ». « L'amour du pays » est la « détermination au travail, discipline et respect du bien commun, ascèse et sacrifice »<sup>337</sup>.

L'Église pense aussi que le chrétien est « le sel de la terre et la lumière du monde » (« Mt 5, 13-16). Cette identité que Jésus attribue à ses disciples les invite au témoignage dans le

---

<sup>334</sup> Idem, « Pour un nouvel essor de notre pays », Parakou, 11 février 1995, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 147.

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>337</sup> Idem, « Béninoises et béninois face au défi du renouveau démocratique », Cotonou, 25 novembre 1990, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 134.

monde. Le sel donne le goût aux aliments et les conserve pour une durée plus ou moins longue. Le chrétien comme sel doit rendre la vie plus humaine et plus agréable dans les structures politiques, économiques et sociales. Et comme lumière du monde, il doit éclairer ces structures afin que ses qualités aussi bien que ses limites soient visibles à tous les citoyens. Le témoignage de vie des chrétiens dans les structures temporelles doit conduire les citoyens à la conversion.

Tout compte fait, le changement de mentalité ne concerne pas seulement les hommes politiques appelés à gérer les structures étatiques, mais il concerne tout le peuple. Il faut un changement surtout dans les domaines ethnique et culturel. Les ethnies et la culture sont des facteurs historiques que les hommes politiques africains utilisent pour monter les peuples les uns contre les autres. Dans ce sens les évêques béninois pensent qu'il faut « lutter contre les préjugés et les complexes » et « éviter une malhonnête utilisation de l'histoire »<sup>338</sup>. Les préjugés et les complexes se forment autour de l'appartenance ethnique. Le fait d'appartenir à une ethnie peut faire naître dans la pensée de l'homme un complexe de supériorité ou d'infériorité. Les évêques demandent de relativiser ces complexes et de les exhumer du subconscient. Le fait d'appartenir à une ethnie n'est pas un choix. En soi, une ethnie n'est pas inférieure ou supérieure à une autre. C'est la mentalité de l'homme qui crée cette différence. Le développement du pays ou d'une région du pays ne doit pas se fonder sur l'appartenance ethnique. De même la différence de cultures ne constitue pas une raison pour opposer les ethnies l'une contre l'autre. Les différences culturelles sont le fruit de l'histoire d'un peuple. L'histoire d'un peuple a toujours une origine qui peut être un conflit ou une entente. A la base d'un conflit il y a toujours une erreur ou une faute. Si dans le passé une erreur a généré une division, ce n'est plus le moment de faire appel à cette erreur du passé pour creuser la différence ou activer un nouveau conflit.

Les évêques du Bénin parlent de responsabilité politique dans le respect du bien commun. Qu'est-ce qu'ils entendent par bien commun?

## **2.6-Le bien commun**

La notion du bien commun n'est pas nouvelle dans les lettres pastorales des évêques africains écrites pour accompagner le processus démocratique. Elle a fait l'objet de réflexion dans plusieurs de leurs messages. Pour les évêques du Bénin, le bien commun est « l'ensemble des conditions économiques, sociales qui permettent à la personne humaine

---

<sup>338</sup> Idem, « Pour Préserver la paix, renforcer l'unité », 11 janvier 1998, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 162.



d'atteindre plus facilement son plein épanouissement »<sup>339</sup>. Les pays africains vivent dans des conditions économiques et sociales très difficiles. La plupart font partie des pays les plus pauvres de la planète. Dans la plupart des cas, les évêques font recours à la promotion du bien commun comme solution à un certain nombre de maux dont souffrent les sociétés africaines. Le bien commun tel que défini par les évêques est à construire.

A la veille de la Conférence Nationale, les chrétiens du Bénin, dans une situation de doute et d'incertitude, se sont tournés vers l'Église catholique pour qu'elle éclaire leur conscience civique. Alors se pose le problème du rapport entre conscience chrétienne et conscience civique.

La Conférence épiscopale du Bénin, dans son message, « *Au service du relèvement de notre pays* », adressé tout particulièrement à ses fidèles, invite à la réalisation du bien commun comme moyen de lutte contre « le mal commun ». Le mal commun est l'ensemble des maux que les pays africains connaissent et dont l'origine est la tradition ancestrale et la civilisation coloniale. Ils sont d'ordre social, politique, économique et financier, culturel et religieux.

Sur le plan social: le mutisme, le manque d'éducation, la débrouillardise, la combine, le favoritisme, le népotisme, les privilèges, les passe-droits, la jalousie<sup>340</sup>.

Sur le plan politique: le manque de transparence, le régionalisme, l'intolérance idéologique, l'esprit partisan, la copie servile des modèles étrangers en vue d'asseoir son pouvoir.

Sur le plan économique et financier: le manque de rigueur dans la gestion, les détournements et les rançonnements sur les projets.

Sur le plan culturel: la non valorisation du patrimoine culturel traité souvent de folklorique.

Sur le plan religieux: la prolifération de sectes ou de mouvements, dont le but est la volonté de puissance ou la soif d'argent.

La promotion du bien commun passe donc par la lutte contre tous ces problèmes.

Le mal commun n'est pas le seul problème des Africains. D'autres problèmes, liés au comportement des personnes, sont aussi à combattre. En 1990, les évêques du Togo écrivent: « La situation qui se dessine aujourd'hui en des traits accusés, voire violents et provocateurs, n'a pas germé soudainement de notre terroir. Elle est le fruit de compromissions, de lâchetés,

---

<sup>339</sup> Idem, « Béninoises et béninois face au défi du renouveau démocratique », Cotonou, 25 novembre 1990, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 134.

<sup>340</sup> Dans la tradition ancestrale, elle consiste à faire souvent recours aux pratiques occultes pour nuire ou pour se protéger.

de refus de servir la vérité, du manque d'un véritable amour de la patrie, de division tribales acceptées, subies ou encouragées, de silences complices et coupables dont nous tous, citoyens togolais, chacun pour sa part et à la place qui est la sienne, portons une part plus ou moins consciente de responsabilité »<sup>341</sup>. La racine de ces dérives personnelles est le manque d'amour pour la patrie. L'amour pour la patrie est « service, dévouement, sacrifice à la cause du bien commun »<sup>342</sup>. Le but de cet amour est la réalisation du bien commun. L'amour pour la patrie est aussi un bien commun. Les populations, en particulier les chrétiens, sont invités à « vivre l'amour de la patrie »<sup>343</sup> comme moyen de réalisation du bien commun.

Par rapport au mal commun, le bien commun est « la construction nationale dans l'équité, la justice et l'amour » ; c'est s'« engager sans détour sur la voie du développement solidaire pour la promotion de tout l'homme et de tous les hommes »<sup>344</sup>. Pour la réalisation du bien commun se pose le problème des moyens dont disposent les Africains. Les Africains ont-ils les ressources nécessaires pour la réalisation du bien commun?

Pour la réalisation du bien commun, les évêques du Bénin disent que « les moyens ne nous manquent pas ; le problème est de savoir les utiliser »<sup>345</sup>. Cette réponse positive des évêques vient du dévouement des paysans et de l'organisation des jeunes diplômés dans les situations de crise. L'union de toutes les forces du pays peut résoudre la question de la stagnation. Avant de recourir aux aides extérieures, il faut l'unité nationale qui est l'effort de chaque citoyen.

En s'appuyant sur les réflexions des évêques du Bénin qui peuvent être étendues sur le reste des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, les Africains disposent de certaines ressources pour la réalisation du bien commun.

Le peuple africain est un peuple intelligent et plein d'énergie. Il est animé d'un esprit de créativité et d'entreprise. La majorité de la population travaille dans le secteur privé informel à savoir le commerce et l'artisanat. L'avantage dans ce secteur est qu'il n'y a pas d'impôt à payer. Par contre on paye la taxe sur l'espace occupé. Cette taxe peut être journalière ou annuelle. Elle est payée à la mairie. Certains travailleurs du secteur privé peuvent être au chômage pendant des jours et des semaines. Bien sûr qu'ils souffrent, mais ils ne se déchaînent pas pour casser et brûler comme on peut le constater dans d'autres pays. Ils ne

---

<sup>341</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Le Chrétien dans le Togo en pleine mutation*, Atakpamé, 17 décembre 1990, pp. 6-7

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Au service du relèvement de notre pays », Lokossa, 16 février 1990, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 118.

<sup>345</sup> Idem, « Pour un nouvel essor de notre pays », Parakou, 11 février 1995, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 147.

reçoivent aucune subvention de l'État, ils gèrent leur monde de travail comme ils peuvent. Cette gestion de la vie du travail dans le secteur privé est une source de paix sociale pour les populations. Les évêques du Bénin considèrent cette paix sociale comme signe de maturité humaine.

Le peuple africain est un peuple accueillant, plein d'humour et d'espérance. Les évêques parlent d'une « espérance têtue »<sup>346</sup>, c'est-à-dire une espérance qui se manifeste par une joie continue même dans la souffrance. Pour les peuples africains, tout va toujours bien. A la question: « comment ça va? » adressée à un enfant africain ou même à un adulte, il te répond: « ça va très bien », ou bien « j'ai eu ma part d'aujourd'hui », c'est-à-dire « à chaque jour suffit sa peine », même s'il n'a pas de quoi se nourrir. Cet enfant te donnera cette même réponse, même si son papa ou sa maman n'a pas de travail. Cette façon de vivre et de concevoir la vie montre effectivement un signe de maturité dans ses relations avec la nature dont sont originaires certains problèmes qui n'affectent pas la responsabilité de l'homme, mais laisse aussi apparaître un fond de fatalisme que les africains doivent combattre. Cette conception de la vie risque d'être un lieu de refuge, alors qu'elle doit être une source de rebondissement dans des conditions favorables.

La foi constitue aussi une ressource pour la promotion du bien commun parce qu'elle permet l'épanouissement de l'homme. Les Africains sont des hommes de foi. Ils sont des grands croyants en Dieu créateur et ils croient aussi en Jésus Christ parce que le christianisme progresse dans les sociétés africaines. Les évêques du Bénin parlent du « reflourissement de la foi ». La foi n'est pas à considérer comme un lieu de refuge, mais elle est « une source de lumière et de force pour faire face à un monde nouveau à construire »<sup>347</sup>.

Les moyens de communication sociale constituent aussi une forme de ressource pour la promotion du bien commun. Même s'ils sont peu développés, la plupart des pays africains disposent de quelques moyens de communication. Les Africains ont aujourd'hui des journaux, des radios et des chaînes de télévision privés, ce qui leur permet de suivre le cours de la vie sociale et politique présentée d'une manière différente par rapport aux médias de l'État. On assiste aussi de nos jours à un progrès rapide des moyens de communication électronique tels que le téléphone fixe et portable, l'internet avec ses nouveautés. Les sociétés africaines sont aussi inondées d'appareils électroniques tels que les postes de radio et de télévision, les magnétoscopes et les lecteurs DVD, qui permettent de vivre l'actualité de la planète.

---

<sup>346</sup> Idem, « Au service du relèvement de notre pays », Lokossa, 16 février 1990, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 118.

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 119.

Les évêques africains, dans leur lettre pastorale, invitent les chrétiens et les hommes de bonne volonté à la recherche du bien commun. Cette promotion du bien commun passe par certaines exigences.

La réalisation du bien commun passe en premier par l'établissement de la loi parce qu'un État de droit a besoin d'une loi fondamentale qui garantisse les exigences du bien commun. L'État de droit est « "un ordre social et politique sain, conforme aux règles du droit et de la justice" qui exclut l'arbitraire »<sup>348</sup>. Il est un État ordonné dont l'ordre est garanti par la loi.

Le bien commun va au-delà de l'établissement de la loi. Il ne s'agit pas seulement d'établir la loi, il faut aussi la mettre en pratique. C'est pour cette raison que dans leurs discours sur la démocratie, les évêques ont bien insisté sur la Constitution en précisant ses objectifs.

La promotion du bien commun doit se faire ensemble, dans un « effort de collaboration ». L'idée de communauté politique est conçue dans cet esprit. Les Pères conciliaires ont tenté de définir la communauté politique en ces termes : « Individus, familles, groupements divers, tous ceux qui constituent la communauté civile, ont conscience de leur impuissance à réaliser seuls une vie pleinement humaine et perçoivent la nécessité d'une communauté plus vaste à l'intérieur de laquelle tous conjuguent quotidiennement leurs forces en vue d'une réalisation toujours plus parfaite du bien commun. C'est pourquoi ils forment une communauté politique selon des types individuels variés. Celle-ci existe donc pour le bien commun ; elle trouve en lui sa pleine justification et sa signification et c'est de lui qu'elle tire l'origine de son droit propre. »<sup>349</sup>. La recherche du bien commun est un devoir de tous les citoyens, pris individuellement ou constitués en groupes. L'Église est consciente qu'elle doit collaborer avec l'État dans le but de construire la nation qui « est bâtie par le concours du savoir et du savoir-faire de tous ses fils »<sup>350</sup>. Mais cette collaboration exige le respect des différentes libertés en jeu, de la vie d'autrui et de la justice qui sont les exigences du bien commun. Les évêques affirment dans ce sens que « la vie d'une nation qui mérite ce nom ne saurait être que la symphonie de libertés qui se respectent, s'épaulent, s'édifient et vivent une solidarité créatrice dans la lumière des valeurs que Dieu propose à l'homme pour son épanouissement »<sup>351</sup>. La politique est une collaboration et une solidarité. Collaborer signifie « s'épauler », mettre son épaulement sur celui de l'autre, se soutenir pour offrir une vie digne aux citoyens de la nation. La

---

<sup>348</sup> Cité par Conférence Episcopale du Togo, *Démocratie: Orientations Pastorales pour une Société de Droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, 24 juin 1991, p. 10.

<sup>349</sup> *Gaudium et spes*, n° 74 § 1.

<sup>350</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Le Chrétien dans le Togo en pleine mutation*, Atakpamé, 17 décembre 1990, p. 12.

<sup>351</sup> *Ibidem*.

politique est une forme de solidarité qui crée des valeurs pour l'épanouissement de l'homme. La politique est la mission de l'État, et pour les évêques, « il est clair que c'est avec un État de droit que l'Église peut le mieux collaborer ».

Les évêques du Togo, dans leur discours sur la paix en 2003, reviennent sur la notion du bien commun qu'ils définissent comme « l'essence de la politique »<sup>352</sup>. Pour les pasteurs togolais, tout citoyen engagé dans la politique doit avoir le souci du bien commun.

## **2.7-La justice et la paix**

La vérité, la justice, l'amour et la liberté sont loin d'être rétablis dans les sociétés africaines. Leur absence est signe de manque de paix. La paix est un bien commun que les Africains sont appelés à construire dans leur processus démocratique. La définition classique de la paix l'oppose à la guerre, mais elle a une dimension plus grande et se fonde sur plusieurs valeurs.

Le 11 janvier 1998, la Conférence épiscopale du Bénin publie un message intitulé « *Pour préserver la paix, renforcer l'unité* ». Cette lettre traite de la question de la paix en une période où il n'y a pas de guerre au Bénin. Pourquoi traiter la paix en ce moment ? Comment justifier la réflexion des évêques sur le thème de la « paix » en cette période que les intéressés eux-mêmes qualifient de « sans passion ni parti-pris » ? Les différentes justifications qui parcourent le message des évêques ne sont pas inutiles pour comprendre le moment de la réflexion sur la paix.

Nous sommes en 1998, proche du Jubilé de l'an 2000. Nous sommes aussi en janvier, premier mois de l'année où selon la tradition les personnes se présentent les vœux d'une bonne année, santé et bonheur. Les vœux de paix sont adressés par les évêques à la nation, un pays en construction dans la souffrance, en pleine mutation sur tous les plans. Les affrontements silencieux entre différentes familles, entre les différents peuples, entre les différents partis politiques, entre les différentes régions peuvent éclater d'un moment à l'autre. Mais il faut dire que depuis que le pays s'est engagé sur le chemin de la démocratie, il n'a pas connu de grandes tensions ou conflits ou de guerre comme on peut le constater dans d'autres pays d'Afrique. Et pourtant, les situations qui ont fait déclencher des guerres ailleurs ne sont pas étrangères à ce pays. Il s'agit de la soif de pouvoir à tout prix, des oppositions ethniques, du refus de quitter le pouvoir par crainte de représailles ou des mesures de vengeance, des injustices, des inégalités d'ordre économique, du retard à y apporter des remèdes attendus, de l'esprit de domination, de l'envie, de la méfiance, de l'orgueil, de la pratique habituelle de la

---

<sup>352</sup> Idem, *Dans la Vérité bâtissons la Paix*, n°5.2, Lomé, 19 mars 2003, p.10.

corruption sans pudeur ni mauvaise conscience. Il règne au Bénin une paix relative. Le pays a connu des temps de menaces de guerre, surtout au temps des campagnes électorales. Les évêques ont écrit cette lettre lorsque le pays n'était pas sous tension de campagnes électorales, ni sous menace de guerre. Il est dit en effet que « nous apprécions davantage le don de la paix chaque fois que nous apprenons qu'un nouveau foyer de guerre s'est allumé sur le continent ailleurs »<sup>353</sup>. Les situations de guerre que connaissent d'autres pays permettent de mieux apprécier la valeur de la paix. Le fait que la situation sociopolitique du pays n'est pas stable, invite tout de même à réfléchir sur le thème de la paix.

En 2003, les évêques togolais ont dit : « Notre pays va mal »<sup>354</sup>. Les malaises sociopolitiques du Togo se multiplient. L'Église n'a pas pu retenir son souffle. Les évêques ont écrit une lettre pastorale dont le titre est : « *Dans la vérité bâtissons la paix* ». Quel sens les évêques donnent-ils à cette lettre? Dans quel sens faut-il promouvoir la paix? Le document ne parle pas de guerre, ni d'une évolution d'un contexte qui nécessite le maintien de la paix. Les paroles des évêques laissent apparaître une situation de dégradation continue dont les signes sont évoqués. Les problèmes se situent sur deux plans.

Sur le plan moral, il y a l'absence ou le manque de respect de certaines valeurs morales comme la vérité, la justice, l'amour et la liberté.

Sur le plan politique, les évêques ont dit que certains « gestes graves ont été posés » : il s'agit, d'une part, des élections législatives organisées de façon unilatérale, et d'autre part, de la modification unilatérale du Code électoral et de la Constitution de la IV<sup>e</sup> République par l'Assemblée Nationale issue des élections législatives unilatérales.

Les institutions juridiques d'un État, notamment la Constitution de la République, est un véhicule de la vérité et de la justice. Leur manipulation, en faveur des intérêts personnels, enlève toute crédibilité à leur égard. Elles perdent les valeurs sur lesquelles elles se fondent. Les auteurs de la manipulation prétendent bâtir la nation sur cette base, sans vérité ni justice objectives.

La promotion de la paix ne peut se faire sur le mensonge et l'injustice. La paix et la vérité sont étroitement liées. Dans le souci de participer à la construction de la paix, les évêques appellent les chrétiens à défendre la vérité.

Les Églises d'Afrique sont conscientes de leur devoir d'action dans la société. Leur intention n'est pas de faire de la société nationale une société chrétienne, mais d'aider les

---

<sup>353</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Pour préserver la paix renforcer l'unité », 11 janvier 1998, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 159.

<sup>354</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Dans la vérité bâtissons la Paix*, Lomé, 19 mars 2003, n°4.3, p.9.

peuples à marcher « vers plus de justice et de paix »<sup>355</sup>. A différentes reprises, les évêques sont revenus sur la construction de la paix dans leurs messages. La paix est définie comme « don précieux de Dieu »<sup>356</sup> ; « une richesse incommensurable qui vient de Dieu »<sup>357</sup> ; « un trésor inestimable »<sup>358</sup>. Pour les évêques, la paix est une réalité fondamentalement divine, mais chaque citoyen est appelé à la réaliser dans sa société. Un appel particulier est lancé aux chrétiens pour leur engagement dans la construction de la paix en ces termes:

*« Nous lançons le même appel à chaque chrétien (homme et femme, jeune et adulte) pour que chacun se sente responsable de l'avènement et de la permanence de cette paix à laquelle tout notre pays aspire tant »*<sup>359</sup>.

L'objectif des évêques est de réaliser la paix. La lettre des évêques du Bénin du 17 février 1999 intitulée « *Pour renforcer la démocratie et la paix, respectons et protégeons la vie* » est centrée sur le respect et la protection de la vie. Les évêques défendent la vie parce que c'est une des conditions pour atteindre la paix. Pour atteindre la paix, certaines conditions sont à remplir : l'unité ; la dignité, le respect et la protection de la vie.

## **II-LES OCCASIONS DE RESPONSABILITES POLITIQUES**

Les occasions où les États francophones d'Afrique de l'Ouest ont demandé l'engagement politique de l'Église catholique ou des responsables religieux sont rares, mais quelques occasions peuvent être évoquées. Les États ont pris l'habitude d'inviter l'Église catholique à des manifestations nationales qui rappellent un moment particulier ou un événement historique de la nation. A des occasions de tension politique, d'incompréhension et de blocage de dialogue entre les forces vives de la nation, l'Église catholique ou un comité constitué souvent de personnalités religieuses est appelé au secours pour servir de médiation. Pendant la période de transition démocratique dans les pays d'Afrique, l'Église catholique est sollicitée pour participer à des manifestations politiques nationales. Son rôle dans ces différentes occasions est multiple: invitée d'honneur, présidence des Assises Nationales, médiateur et réconciliateur.

---

<sup>355</sup> Idem, *Pour un esprit et un comportement nouveau*, 16 avril 1995, p. 2.

<sup>356</sup> Idem, *Dans la vérité bâtissons la Paix*, n° 1.1, Lomé, 19 mars 2003, p.2.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p.13.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p.12.

## **1-L'EGLISE CATHOLIQUE: INVITEE D'HONNEUR**

Même si la plupart des États francophones d'Afrique de l'Ouest sont laïcs et professent la séparation de l'État et des religions, la présence de l'Église catholique dans les tribunes d'honneur lors des manifestations politiques nationales est significative pour la nation. Dans la vie politique de plusieurs États africains, l'Église catholique a joué ce rôle d'invité d'honneur. Prenons l'exemple du Burkina Faso où l'Église catholique, à différentes occasions, a joué plusieurs rôles.

Quelques mois après sa prise du pouvoir à la tête de la République du Burkina Faso, le Président Blaise Compaoré a organisé, du 8 au 10 janvier 1988, des Assises Nationales sur le bilan critique de quatre années de Révolution de son prédécesseur Thomas Sankara. Parmi les délégués, partis politiques, mouvements, syndicats, organisations et groupes qui ont pris part à ces assises, ne figure pas l'Église catholique. Quelques raisons très simples expliquent son absence. D'abord elle n'est pas une force politique de la nation. Ensuite, elle avait condamné le coup d'État perpétré contre le Président de la République Thomas Sankara. Pour se rattraper, le Président de la République l'a invitée pour la cérémonie de conclusion des Assises Nationales. Sa présence est signalée par son représentant le Cardinal Paul Zoungrana à la tribune d'honneur. Cette participation au meeting de conclusion veut bien signifier qu'elle est prête à donner sa part de contribution à l'œuvre de construction de la nation.

## **2-L'EGLISE CATHOLIQUE: MEDIATRICE ET RECONCILIATRICE**

En juin 1991, pour débloquer une tension entre l'opposition et la mouvance présidentielle, le Chef de l'État Blaise Compaoré a proposé la formation d'un comité de concertation. Ce comité fut constitué : « Il regroupait douze vénérables conciliateurs venant des autorités coutumières, de l'Église catholique, de la communauté musulmane et de la fédération des missionnaires et églises évangéliques »<sup>360</sup>. L'Église catholique est dans le rôle de « réconciliateur ». La présidence du bureau du comité est confiée à l'Abbé Séraphin Rouamba, prêtre de l'Église catholique.

---

<sup>360</sup> Roger Bila KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, op. cit., p. 254.



### 3-L'EGLISE CATHOLIQUE: PRESIDENTE DES ASSISES NATIONALES

Dans plusieurs pays africains, l'Église catholique est sollicitée pour participer aux Assises Nationales, organisées dans le souci de changement politique. Dans la plupart des cas, les membres de cette Église sont choisis pour présider aux Assises. Au Togo et au Bénin, les évêques ont dirigé la Conférence Nationale, par contre au Burkina Faso, c'est un prêtre qui a présidé au Forum National.

Après l'accord sur la tenue d'une Conférence Nationale au Togo, l'Église catholique a manifesté son sentiment de satisfaction en ces termes : « L'Église se réjouit de cet accord intervenu le 12 juin. Et aujourd'hui comme hier, elle entend se mettre au service de la communauté nationale pour construire une société nouvelle, réconciliée et fraternelle »<sup>361</sup>. Elle attendait un pareil résultat. L'accord est conclu le 12 juin, et quelques jours après, c'est-à-dire le 24 juin 1991, les évêques ont publié leur lettre pastorale avec un titre provocateur : « *Démocratie : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix* ». Cette lettre est la plus volumineuse des treize lettres pastorales écrites par les évêques du Togo depuis 1967. Ensuite, les prélats ont exprimé leur disponibilité à collaborer pour la construction de la nation. Les évêques et les Conférences épiscopales des autres pays africains sont aussi animés par la même disponibilité.

Cette disponibilité de l'Église catholique à se mettre au service de la nation est motivée par deux raisons. Une première raison est sa mission sociale. Le développement social est l'une des activités principales des missions catholiques dans les sociétés où elles sont implantées. Partout en Afrique, la mission de l'Église catholique, depuis l'époque coloniale jusqu'à l'indépendance, est l'évangélisation et la pastorale sociale. L'historien Robert Cornevin, en décrivant la situation du Togo sous les Allemands et les Français, a présenté les interventions des Églises catholique et protestante présentes sur le territoire sous le titre « Évolution sociale »<sup>362</sup>. Dans sa façon de voir les situations, l'évolution sociale est toujours présentée en parallèle à l'évolution politique. La mission de l'Église catholique est signifiée sur le plan social, mais rien n'est dit sur le plan politique. La deuxième raison est l'exploit de l'Église catholique du Bénin dans la politique. Le Bénin est le premier pays de l'Afrique noire qui a

---

<sup>361</sup> Conférence Episcopale du Togo, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, pp. 4-5.

<sup>362</sup> Robert CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique, tome 3, colonisation, décolonisation, indépendance*, Payot, Paris, 1975, p. 629.

choisi la voie de la Conférence Nationale pour un changement politique. Elle a eu lieu en février 1990 et est présidée par un évêque, Mgr Isidore De Souza. Le choix d'un évêque n'est pas dû au hasard. Le Comité préparatoire de la Conférence Nationale a élaboré un profil du président de la Conférence. Ntsakala, dans sa réflexion sur les compositions des Conférences Nationales, disait que le profil élaboré pour choisir le président de la Conférence Nationale au Bénin est « vite devenu un critère pour bon nombre de pays qui ont pratiqué l'expérience des Conférences Nationales »<sup>363</sup>. La Conférence Nationale au Bénin a connu un tel succès qu'elle a servi d'exemple aux autres pays africains. Le Togo, le Congo, le Zaïre, le Gabon ont suivi avec intérêt ce grand événement national au Bénin, à tel point que les autorités politiques de ces États, dans le souci d'aboutir à un bon résultat, ont préféré aussi prendre un évêque ou un religieux de leur pays. Dans les différents pays d'Afrique noire où une Conférence Nationale est organisée, la présidence, pour la plupart des cas, est confiée à un homme d'Église, et le plus souvent à un évêque. Au Togo, même si elle n'a pas abouti aux résultats attendus, elle est présidée par un des 4 évêques<sup>364</sup>, Mgr Philippe Kpodzro, alors évêque du diocèse d'Atakpamé, aujourd'hui archevêque émérite de l'archidiocèse de Lomé; au Zaïre<sup>365</sup> par Mgr Monsengwo, au Congo par Mgr N'Kombo, et au Gabon par Mgr Basile M'Vé. Le Mali et le Niger ont connu aussi la Conférence Nationale, mais la présidence n'est pas confiée à un religieux. Au Mali, c'est le Général Toumani Touré qui est placé à la tête de la Conférence, tandis qu'au Niger c'est le Professeur Salifou, un professeur d'université.

L'implication de l'Église catholique dans la Conférence Nationale des pays africains n'est pas une initiative propre de l'Église, elle est faite sur la demande de la classe politique. Les raisons de ce choix sont connues. D'abord les autorités politiques ont une certaine confiance en ces évêques du fait qu'ils sont des hommes d'Église, ensuite parce qu'ils répondent au profil élaboré par le Comité préparatoire de la Conférence. Le Président de la Conférence Nationale doit être « une personne d'envergure qui n'eut été associée aux égarements du passé, compromise par la connivence à ses exactions, à ses mensonges, à ses extorsions de manière active ou passive ; un homme d'expérience et de recul »<sup>366</sup>.

La Conférence Nationale n'est pas la seule occasion de l'exploit politique de l'Église catholique. Le Burkina Faso n'a pas connu de Conférence Nationale. Les autorités politiques

---

<sup>363</sup> Thèse de doctorat en droit présentée par Raoul NTSAKALA, *Les Conférences Nationales de démocratisation en Afrique francophone et leurs résultats*, Université de Poitiers, 16 juillet 2001.

<sup>364</sup> En 1991, le Togo comptait 4 diocèses ; aujourd'hui, il compte 7 diocèses.

<sup>365</sup> Aujourd'hui République Démocratique du Congo.

<sup>366</sup> Raoul NTSAKALA, *Les Conférences Nationales de démocratisation en Afrique francophone et leurs résultats*, op. cit., p. 153.

ont organisé des Assises Nationales dans lesquelles l'Église catholique est impliquée comme conciliateur. René Otayek parle d'une implication « étroite et controversée »<sup>367</sup> dans les changements politiques. Ce rôle de conciliateur plus discret n'est pas moins important que celui de la présidence des institutions de transition démocratique. L'étroitesse de son implication peut s'expliquer par le fait que l'Église catholique n'est pas majoritaire. Elle est en troisième position après l'islam et la religion traditionnelle. En 1997, les données statistiques donnent « 20,6% de chrétiens contre 52,4% de musulmans »<sup>368</sup>. Elle a pu s'infiltrer et s'imposer dans la politique par la voie des élites qu'elle a formées. L'étroitesse de son implication s'explique aussi par les relations de proximité constatées entre certains évêques et certains Présidents de la République, et par des visites réciproques entre le Président de la République et le pape. Sangoulé Lamizana a effectué une visite officielle en juin 1973 au Vatican pour parachever les relations diplomatiques entre les deux États. A cette occasion, il a rencontré le pape Paul VI. Ensuite, il est intervenu personnellement auprès de Mgr Zoungrana pour que le pape Jean-Paul II prévoie une escale à Ouagadougou lors de son voyage africain de 1980. Le pape a effectivement fait une escale à Ouagadougou le 10 mai.

Le processus démocratique au Burkina Faso a commencé avec la prise de pouvoir du capitaine Blaise Compaoré en octobre 1987. En mai 1990, le chef de l'état a exprimé le désir de former une Commission constitutionnelle pour réfléchir et proposer les bases pour la démocratie et la révolution. Cette Commission est constituée de « 104 membres issus de tous les secteurs de la société politique et civile »<sup>369</sup>. Chaque communauté religieuse est représentée par un délégué. L'Église catholique est représentée par un prêtre, l'abbé Paul Ouedraogo, alors que dans les autres pays l'Église catholique est représentée dans les institutions de transition démocratique par un évêque. René Otayek parle de la « singularité » de l'Église burkinabè. Pour lui cette singularité s'explique au premier abord par le contexte. En effet, « la Commission constitutionnelle n'est pas une Conférence nationale »<sup>370</sup>. Son objectif est l'élaboration d'une nouvelle Constitution de la République. Donc il n'y a pas un grand besoin d'une personnalité neutre pour arbitrer les débats. Une deuxième raison qui explique cette singularité est la « prudence ». Pour ne pas reproduire les erreurs du passé causées par les interventions non contrôlées de certains évêques, l'Église catholique ne veut plus trop

---

<sup>367</sup> René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contre temps de l'histoire? », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 222.

<sup>368</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 245.

s'engager dans une politique manifestement hostile aux opposants qui considèrent le régime comme illégitime. A la prudence, s'ajoute la « vigilance ». Le fait de se faire représenter par un prêtre ne signifie pas un désintérêt pour les affaires politiques de la part de la hiérarchie de l'Église burkinabè. L'abbé Paul est aidé dans sa tâche par un groupe de conseillers composé d'une quinzaine de personnes dont les théologiens, les consacrées et les intellectuels laïcs. La présence de ces conseillers est la preuve que la hiérarchie suit attentivement les travaux de la Commission constitutionnelle.

A la place de la Conférence Nationale réclamée par les partis d'opposition du pays, le Président de la République du Burkina Faso a organisé un « forum de réconciliation nationale » présidé par l'Abbé Séraphin Rouamba, prêtre de l'Église catholique. Finalement le forum n'a pas abouti. Ouvert le 11 février 1992, il fut suspendu par le Président Blaise Compaoré le 20 février 1992 parce que les discussions s'étaient retrouvées dans une situation d'impasse. Le forum n'est plus repris.

Le nom de l'Église catholique réapparaîtra de nouveau dans la deuxième législature de la IVe République du Burkina Faso au courant de l'année 1997. En effet, l'opposition réclamait avec insistance la formation d'une Commission Électorale Nationale Indépendante (CENI) pour les élections. Le Gouvernement, ne voulant pas céder à cette demande, a procédé à une amélioration de la CNOE (Commission Nationale d'Organisation des Élections). Dans la nouvelle liste des représentants, figurent 7 représentants de la communauté religieuse et coutumière dont un représentant de l'Église catholique. Cette amélioration n'a pas satisfait l'opposition qui continuait à réclamer. D'autres organisations syndicales ont emboîté le pas des partis politiques d'opposition. Même l'Église catholique, quand bien même elle ne s'est pas prononcée explicitement pour la formation de la CENI, par la voix de ses évêques, a publié une lettre pastorale le 28 février 1997. Cette lettre dénonçait les situations d'injustice, de corruption, de mensonge et de gabegie qui régnaient dans le pays, et invitait tous les partis politiques y compris le parti au pouvoir à la tolérance et à la justice. Cette lettre est une manière de prendre de la distance par rapport aux forces politiques en conflit et de se rendre à nouveau disponible pour une nouvelle sollicitation.

### **III-LES PROTESTATIONS COLLECTIVES**

Les protestations collectives constituent une forme d'engagement politique empruntée par l'Église catholique à certaines occasions. Cette forme d'engagement est souvent utilisée par les

associations ecclésiales. Au Togo, elle a été utilisée à l'occasion d'un coup d'État constitutionnel. Elle a connu la participation de la hiérarchie de l'Église catholique ainsi que des responsables des Églises chrétiennes du Togo. Cette participation de la hiérarchie constitue une exception dans l'engagement politique de l'Église dans les pays africains. Que s'est-il réellement passé au Togo?

Après la mort du Président de la République du Togo, Gnassingbé Eyadéma, annoncée officiellement le 5 février 2005, l'Assemblée Nationale s'est réunie en session extraordinaire le 6 février 2005 au cours de laquelle les membres députés ont procédé à la révision de certains Articles de la Constitution de la République. L'Article 65, qui prévoyait qu'en cas de décès du Président de la République, « la fonction présidentielle est exercée provisoirement par le président de l'Assemblée Nationale » est révisé. La procédure qui a abouti à cette révision n'est pas claire. Tous constatent que la révision est forcée. Suite à ce coup d'État constitutionnel, les réactions individuelles et collectives se sont multipliées.

Les interventions collectives de l'Église catholique sont au nombre de trois : celle de la Conférence épiscopale, celle de l'Association ACAT-Togo et celle de la Commission diocésaine "Justice et Paix" de Lomé.

La Conférence des évêques est intervenue par une lettre pastorale. Réunie en session ordinaire de février 2005, elle a exprimé ses préoccupations en ces termes:

*« Quand l'on sait bien que la Constitution de la IV<sup>e</sup> République adoptée par Référendum et dûment promulguée le 14 octobre 1992 est à exécuter comme Loi Fondamentale de la République Togolaise (Article 159) et que "Tout citoyen a le devoir sacré de respecter la Constitution ainsi que les lois et règlements de la République" (Art. 42), alors il faut reconnaître honnêtement que la gymnastique laborieuse que nous vivons ces jours-ci au Togo s'inscrit dans une logique très dangereuse qui ne fait point honneur à notre pays »<sup>371</sup>.*

Cette réaction s'inscrit à la suite de celle des autorités religieuses des Églises chrétiennes du pays. En effet, ce coup d'État constitutionnel a provoqué une réunion œcuménique des autorités de l'Église catholique, de l'Église Méthodiste et de l'Église Évangélique Presbytérienne. A l'issue de cette réunion de prière et réflexion sur la situation sociopolitique du pays, un message est adressé à tous les Chrétiens, aux Hommes et Femmes de bonne volonté. Dans ce message, le coup de force contre la Constitution de la République est unanimement condamné en ces termes :

*« Les actes posés qui ne sont pas conformes à la Constitution et aux normes qui régissent*

<sup>371</sup> "Déclaration de la Conférence des Evêques du Togo à l'issue de sa session ordinaire de février 2005", in *Présence Chrétienne*, Nouvelle série N° 108 du jeudi 24 février 2005, p.3.

*la vie des Nations, ont ouvert une ère d'incertitude qui préoccupe vivement toute la Nation Togolaise* »<sup>372</sup>.

Ces interventions des Églises par des messages écrits n'ont pas fait changer d'avis aux autorités politiques du Togo. Elles ont poursuivi leur chemin, en organisant les élections dans des conditions d'injustice et d'illégalité constitutionnelle. Les Églises chrétiennes ont aussi persisté dans leur intervention. Le témoignage du chargé de mission Afrique de l'ACAT-Togo met en lumière les efforts de ces Églises. Ces trois Églises, d'une voix unanime, ont demandé le « report des élections en vue de permettre plus de participation, de transparence et d'équité aux prochaines présidentielles fixées au 24 avril 2005, et de faire le point sur la situation d'insécurité qui règne actuellement dans le pays »<sup>373</sup>. Pour traduire en acte l'importance de leur message, une marche pacifique a été organisée le 15 avril 2005 par les Églises chrétiennes et l'Ordre des avocats du Togo. Seuls les représentants<sup>374</sup> de ces Églises ont été reçus par le Président par intérim de la République, Abass Bonfoh. Une lettre a été remise par la délégation au Président par intérim de la République. Dans cette lettre, les manifestants ont demandé « une reprise consensuelle de la révision des listes électorales qui permettent une meilleure distribution des cartes et la participation de tous les Togolais en âge de voter »<sup>375</sup>. Cette marche pacifique organisée par les responsables des Églises chrétiennes y compris les évêques, les prêtres, les religieux et religieuses de l'Église catholique constitue une exception dans l'engagement politique des Églises d'Afrique.

Les Églises du Togo sont soutenues dans leur action par certaines Églises de l'Europe. Il s'agit des Églises protestantes de France et du mouvement œcuménique international. Dans un communiqué de la Fédération Protestante de France, « les Églises protestantes de France ont demandé au gouvernement français de condamner fermement la prise de pouvoir par l'armée et d'intervenir auprès de l'Union Africaine et de l'ONU pour que la paix civile et le respect du droit et des libertés démocratiques soient garantis et protégés au Togo »<sup>376</sup>. Quant au mouvement œcuménique international, il a envoyé une délégation au Togo avant les élections pour constater la réalité de la situation. Dans leur déclaration finale, la Mission

<sup>372</sup> "Message des autorités religieuses du Togo sur la situation sociopolitique actuelle du pays", in *Présence Chrétienne*, Nouvelle série N° 108 du jeudi 24 février 2005, p.3.

<sup>373</sup> *Présence Chrétienne*, Nouvelle série N° 110 du jeudi 21 avril 2005, p. 2.

<sup>374</sup> Il s'agit de Mgr Philippe Fanoko Kpodzro, Archevêque de Lomé pour l'Église catholique, du Pasteur Gerson Kodjo Bessa, Modérateur de l'Église Évangélique Presbytérienne du Togo, du Pasteur Félix Anani Aduayom, président représentant de l'Église méthodiste du Togo, de Mme Massan Acouetey, Bâtonnier de l'Ordre des avocats du Togo.

<sup>375</sup> Cité par Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, l'Harmattan, Paris, 2005, p. 47.

<sup>376</sup> "Synthèse rédigée le 3 mai 2005 par Clément Boursin, chargé de mission Afrique à l'Action des chrétiens pour l'abolition de la torture (ACAT-France)", citée par Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, op. cit., p. 50.

Œcuménique a demandé, elle aussi, « de manière indirecte » le report des élections.

En plus de ces réactions, on ne passera pas sous silence les actions de l'association ACAT-Togo<sup>377</sup> créée en septembre 1990 à Lomé. Elle est affiliée à la Fédération Internationale de l'ACAT (FIACAT) basée à Paris en avril 1991. Dans la situation de crise créée au lendemain de l'annonce de la mort du Président de la République, ACAT-Togo n'a pas dénoncé seulement les cas de violation des droits de l'homme, elle a aussi mené des actions ensemble avec d'autres associations en faveur du respect de la Constitution de la République. Ainsi, la Coalition Togo<sup>378</sup> composée de huit associations de défense des droits de l'homme, a envoyé trois courriers dont deux le 11 février au Président de la République Française et au Président de l'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF) et un le 18 février au Ministre des Affaires Étrangères de la France, leur demandant de condamner fermement le coup d'État constitutionnel. La réaction de ces associations contre le coup d'État constitutionnel est collective. La coalition a envoyé aussi une lettre ouverte aux institutions internationales, telles que la CEDEAO<sup>379</sup>, l'Union Africaine (UA), l'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF), le Haut représentant de l'Union Européenne pour la PESC, aux Ministres des Affaires Étrangères des États Membres de l'Union Européenne, au Commissaire européen au Développement et à l'Aide Humanitaire, à la Présidence luxembourgeoise de l'Union Européenne, à l'Ambassadeur représentant permanent du Grand-Duché de Luxembourg auprès des Nations-Unies. Dans la lettre ouverte, la Coalition a demandé, à ces institutions internationales et aux représentants, de « maintenir une pression forte et constante sur les autorités togolaises afin de mettre un terme aux violations des droits de l'homme et aboutir rapidement à l'élaboration d'un cadre consensuel permettant la tenue d'élections libres, transparentes et ouvertes à tous »<sup>380</sup>. Cette action collective, dont ACAT-Togo fait partie, est de sa propre initiative.

Sur le plan ecclésial, la réaction de la Commission diocésaine « Justice et Paix » de Lomé est très remarquable en ce qui concerne la surveillance de l'élection du 24 avril 2005. La Commission "Justice et Paix" est un mouvement de l'Église qui milite pour la paix et la justice dans le monde. Au Togo, des sections sont mises en place sur plusieurs paroisses catholiques. De leur propre initiative, certains jeunes de la Commission sont formés pour être observateurs

---

<sup>377</sup> Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture.

<sup>378</sup> ACAT-France, Franciscans International, Fédération Internationale des ligues des Droits de l'Homme (FIDH), FIACAT, Survie, Agir ensemble pour les droits de l'homme, Organisation mondiale contre la Torture (OMCT), Secours Catholique-Caritas France.

<sup>379</sup> Communauté Economique Des Etats de L'Afrique de l'Ouest.

<sup>380</sup> Extrait de la Lettre ouverte : « *Crise au Togo : garantir les droits de l'homme et des élections libres, transparentes et ouverte à tous* », Paris, Genève, 10 mars 2005.

nationaux des élections. L'État a refusé de leur accorder l'accréditation. Malgré ce refus, la Commission a participé à l'observation de cette élection, mais les jeunes sont restés en dehors des bureaux de vote. « Leur permanence a été discrète à proximité des lieux de vote durant toute la journée »<sup>381</sup>. Leur observation n'a pas pu s'étendre sur tout le territoire national à cause des moyens très limités dont elle dispose. Néanmoins, leur travail dans la seule région maritime est très bien fait avec un excellent résultat. La Commission a produit un rapport<sup>382</sup> qui n'est pas différent des rapports que les autres commissions nationales ont produits.

Les différentes institutions non ecclésiastiques sollicitées ont réagi à leur tour.

Le coup d'État constitutionnel est dénoncé par l'Union Africaine. Le président de la Commission de l'UA, Alpha Oumar Konaré, a réagi depuis le siège de l'UA à Addis Abeba en ces termes : « Ce qui est en cours au Togo, appelons les choses par leur nom, c'est une prise de pouvoir par l'armée, c'est un coup d'État militaire », et il ajoute : « Il est clair que l'Union Africaine ne peut pas souscrire à une prise de pouvoir par la force, il est donc important qu'on en revienne au respect des règles constitutionnelles »<sup>383</sup>. Cette réaction est appuyée une semaine après par celle du Président en exercice de l'UA, Oluségun Obasanjo qui, par la voie de son porte-parole, a fait comprendre qu'une intervention militaire au Togo n'est pas exclue. Elle a imposé des sanctions aux autorités politiques togolaises. Par la suite, l'UA n'a pas envoyé d'observateurs pour superviser l'élection présidentielle.

La Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) a réagi. Elle a contraint Faure Gnassingbé<sup>384</sup> à démissionner. Elle a envoyé une délégation conduite par le président en exercice de la CEDEAO, Mamadou Tandjâ au Togo. Dans un dialogue organisé entre les différentes sensibilités politiques, la mission de la CEDEAO a réussi à conclure un accord politique entre l'opposition et le gouvernement concernant l'organisation de l'élection présidentielle. La CEDEAO a nommé un représentant pour suivre la mise en pratique de l'accord.

D'autres institutions internationales ont réagi aussi. Il s'agit de l'Union Européenne (UE), de l'Organisation des Nations Unies (ONU), de l'Organisation Internationale de la Francophonie (OIF). L'UE a maintenu ses sanctions relatives à la coopération contre le Togo. L'ONU et l'OIF n'ont pas envoyé d'observateurs pour superviser l'élection présidentielle.

---

<sup>381</sup> Citée par Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, op. cit., p. 47.

<sup>382</sup> "Rapport de l'observation de l'élection présidentielle du 24 avril 2005, Commission diocésaine Justice et Paix", Archidiocèse de Lomé, 27 pages, 30/04/2005, cité par Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, op. cit., p. 48.

<sup>383</sup> Citée par Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, op. cit., p. 31.

<sup>384</sup> Le fils du Président de la République Eyadéma Gnassingbé.



Les réactions nationales ne se sont pas limitées aux seules réactions des Églises. D'autres réactions internes sont à relever.

Le 27 février 2005, les femmes de Lomé ont dénoncé le coup d'État constitutionnel. Elles ont organisé une marche pacifique dans les rues de la capitale Lomé. Malheureusement, cette marche a été réprimée par les forces de sécurité.

La Ligue Togolaise des Droits de l'Homme (LTDH) a réagi. Sa réaction a consisté, non seulement à constater les violations des droits de l'homme sur le terrain, mais aussi à les dénoncer. Elle a constaté « des violations importantes des libertés publiques, en particulier des atteintes à la liberté de la presse, à la liberté d'opinion et au droit de manifester ». Elle a par ailleurs relevé des « intimidations à l'encontre des médias indépendants et des partis d'opposition ». Elle a donc recueilli les victimes de la répression organisée par des militaires. Après les élections, la LTDH a pris son temps pour dénoncer les actions de l'État non conformes « aux principes universels de transparence, de démocratie et de respect des droits universels »<sup>385</sup>. La LTDH a par ailleurs dénoncé la complicité de la CEDEAO. Sa réaction est appuyée par celle de la Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme (FIDH).

Le coup d'État de 2005 contre la Constitution de la République n'est pas le premier au Togo. Dans l'histoire de la nation, le Togo a connu quatre Constitutions. Déjà en 1966, il y a eu la dissolution de toute la Constitution de la deuxième République<sup>386</sup>, une décision prise unilatéralement par le Président de la République. La période allant de novembre 1966 à décembre 1979 a été une période de vide constitutionnel. Même la Constitution de la IVe République<sup>387</sup> a été modifiée en 2002 par l'Assemblée Nationale pour faire plaisir au Président de la République. Cette Constitution, qui fixe dans son Article 59<sup>388</sup> à deux le mandat du Président de la République, a été modifiée pour permettre au Président de la République de briguer "ad vitam aeternam" d'autres mandats. Ce qui lui a permis de se présenter à l'élection présidentielle de juin 2003. En 2002, la Constitution de la IVe République et le Code électoral ont été modifiés pour deux raisons principales. La première pour permettre au Président de la République, au pouvoir depuis 36 ans, de se représenter et la deuxième pour empêcher un leader de l'opposition à l'exil de se présenter aux élections présidentielles. Ainsi, l'État togolais tout comme plusieurs États africains ont pris l'habitude de

---

<sup>385</sup> Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, op. cit., p. 46.

<sup>386</sup> Constitution du Gouvernement de Nicolas Grunitzky élaborée en 1963.

<sup>387</sup> *La Constitution de la IVe République*, Adoptée par Référendum le 27 septembre 1992 et Promulguée le 14 octobre 1992.

<sup>388</sup> Art. 59 – Le Président de la République est élu au suffrage universel direct pour un mandat de cinq ans renouvelable une seule fois. En aucun cas, nul ne peut exercer plus de deux mandats.

manipuler les normes juridiques établies qui règlent toute la vie de la nation. L'Association Survie a réagi contre cette manipulation des normes juridiques par le lancement d'une « campagne France-Togo, pour une politique respectueuse des peuples »<sup>389</sup> et a demandé aux autorités françaises de ne pas cautionner cette manière de procéder. Les Églises d'Afrique dénoncent ces actes comme des « gestes graves » qui éloignent de la paix.

## **IV-LES CONSEQUENCES DES INTERVENTIONS DE L'EGLISE CATHOLIQUE DANS LA VIE POLITIQUE**

Les conséquences des interventions politiques des Églises d'Afrique sont relatives au cas d'intervention et sont à la fois positives et négatives. Mais les négatives sont plus évidentes. En effet, celles souvent enregistrées sont la violence contre certaines autorités de l'Église catholique et le climat de méfiance qui règne entre les deux institutions.

### **1-LA VIOLENCE CONTRE LES CLERCS**

Dans les cas d'intervention individuelle, ce sont les intéressés qui ont subi la violence.

Des actes de violence contre les religieux ordonnés sont enregistrés lors de l'élection présidentielle d'avril 2005 au Togo. Les religieux togolais, particulièrement ceux de Lomé, ont reçu des menaces à cause de leurs déclarations en faveur des élections libres et démocratiques. Les prêtres de la paroisse catholique Theotokos d'Agoè sont menacés de mort parce qu'ils se mêlent de la politique. Surpris par le directeur du Centre diocésain de communication, les jeunes qui collaient les affiches publicitaires du candidat Faure Gnassingbé lui ont dit : « Vous, les prêtres vous vous mêlez de la politique... cette nuit on viendra chez vous pour vous tuer »<sup>390</sup>.

### **2-LE CLIMAT DE MEFIANCE**

Les relations entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux dans la plupart des États francophones d'Afrique de l'Ouest sont conflictuelles. Plusieurs motifs sont à l'origine des conflits.

---

<sup>389</sup> Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, op. cit., p. 19.

<sup>390</sup> Citée par Association Survie, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais*, op. cit., p. 49.

Les interventions politiques de l'Église s'inscrivent dans le cadre des relations entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Ces relations s'inscrivent dans le cadre de l'exercice de pouvoir. Michel Foucault pense que « les rapports de pouvoir ne peuvent exister qu'en fonction d'une multiplicité de points de résistance : ceux-ci jouent, dans les relations de pouvoir, le rôle d'adversaire, de cible, d'appui, de saillie pour une prise. Ces points de résistance sont présents partout dans le réseau du pouvoir »<sup>391</sup>. L'Église et l'État exercent une résistance chacun de son côté. Les comportements et les actes de l'État violent des valeurs humaines dont l'Église se porte défenseur. L'Église intervient pour défendre ses valeurs avec un comportement de résistant. Dans un esprit de participation, elle propose des idées et des chemins de reconstruction que l'État rejette dans une attitude de résistance. Ainsi, la méfiance s'installe entre l'Église catholique et l'État à cause des résistances que chaque institution met en œuvre face à l'expression de la volonté de son prochain.

En 1975, le pouvoir politique togolais a ordonné la dissolution de toutes les sectes du pays. Sont autorisées à exercer des activités religieuses, seulement les grandes religions à savoir l'Église catholique, l'Église protestante presbytérienne et l'Islam. Ce sont des réalités religieuses souveraines vis-à-vis de l'État. Dans l'impossibilité de dominer et de manipuler ces religions, le régime veut quand même leur faire comprendre sa suprématie en les obligeant à venir prier ou célébrer leur culte pour le pays, tous ensemble dans les lieux publics comme au stade ou à la Maison du parti à des occasions de fêtes du régime en place. L'Église catholique l'a fait jusqu'en 1991, et à partir de 1992, la Conférence épiscopale a refusé ces célébrations dans les lieux publics. Ses lieux de prière et de célébration sont les églises.

Les critiques concernant les droits fondamentaux de l'homme, le mariage et la famille, les moyens de communication sociale, la liberté et les élections, et certaines expressions des discours prononcés par les Conférences épiscopales sont sources de méfiance entre l'État et l'Église.

« *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix* » est le titre d'une lettre pastorale que les évêques du Togo ont adressé « à tous les fidèles, aux hommes et aux femmes de bonne volonté ». Elle est publiée le 24 juin 1991 à Lomé, deux semaines après la signature de l'accord entre les forces politiques de la nation et quelques jours avant le début de la Conférence Nationale. Quelle est l'intention réelle des évêques ? Veulent-ils donner une leçon de démocratie à la communauté politique ou bien veulent-ils exposer leur connaissance sur la démocratie ? Dans cette lettre sur la

---

<sup>391</sup> Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, éd. Gallimard, Paris, 1976.

démocratie, les évêques ont utilisé certaines expressions qui montrent un esprit de provocation et de reproche.

Dans le rappel historique de la lettre pastorale de 1967<sup>392</sup>, les évêques du Togo ont dit : « Ainsi, nous fustigions l'esprit de vanité et de jouissance »<sup>393</sup>. Le verbe "fustiger" vient du latin "fustigare", c'est-à-dire corriger, blâmer et renvoie à l'idée de relation entre le maître et son élève, entre un éducateur et un éduqué. L'Église catholique corrige les erreurs de l'État. Pris dans un autre sens, on peut dire que l'Église catholique attaque violemment l'État. Les évêques ont dit par ailleurs :

*« Nous soulignons comme particulièrement perverse et décevante, la prétention de "recourir à des méthodes de socialisation à outrance qui aboutissent à un véritable viol des consciences et à une grave mutilation des libertés" »*<sup>394</sup>.

Les évêques critiquent la pensée politique de l'État comme un système politique qui encourage le mal et la corruption. Le concept "pervers" qui vient du latin "perversus", non seulement attribue à l'État tous les crimes commis dans le pays, mais permet de considérer l'État comme l'incarnation du mal, comme une institution qui trompe le peuple par ses conduites à orientation antisociale. L'Église catholique voit l'État comme une institution qui se plaît à faire du mal, et, malgré les reproches qui lui sont adressés, il ne change pas, il est devenu un récidiviste.

*« La Nation s'est ravisée depuis et cela est heureux: il n'y a pas d'autres chemins pour réaliser avec bonheur notre humanité et notre Société nationale en dehors de celui que Dieu même nous a tracé dès les commencements »*<sup>395</sup>, écrivent encore les évêques. Cette pensée semble vouloir dire qu'une nation authentique et paisible ne peut être construite en dehors de la volonté de Dieu. L'Église catholique se positionne comme le détenteur de cette volonté divine et, par conséquent, c'est en suivant ce qu'elle dit qu'on peut aboutir à une véritable société civile, c'est-à-dire, à une société de droit, de liberté, de justice et de paix.

Les évêques ont par ailleurs fait un beau discours sur la « Paix » en la définissant comme « don de Dieu ». Dans ce cas, les autorités politiques ne sont que des gestionnaires des affaires divines. Le fait de dire que « la société politique est donc fondée sur l'autorité divine »<sup>396</sup>, que « le chemin à suivre pour établir dans le bon droit la société politique »<sup>397</sup> est

<sup>392</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Lettre des évêques du Togo aux Fils du Cher Pays*, 1967.

<sup>393</sup> Idem, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, p. 1.

<sup>394</sup> *Ibidem.*, pp. 1-2.

<sup>395</sup> *Ibidem.*, p. 2.

<sup>396</sup> *Ibidem.*

<sup>397</sup> *Ibidem.*

celui des dix commandements, n'est-ce pas une manière d'affirmer la supériorité de l'autorité religieuse sur celle de l'État? Ces pensées sont loin d'être acceptées par un État qui se définit laïc.

L'Église catholique et l'État n'ont pas la même vision sur les réalités de la société civile. On découvre que la position de l'Église catholique concernant les exigences de la démocratie interpelle vivement l'État à prendre conscience de ses limites et à prendre ses responsabilités dans la gestion du pays.

La volonté de domination du pouvoir politique africain sur les institutions de la société est source de méfiance. Le rapport entre le pouvoir politique et les institutions de la société doit être fondé sur une certaine liberté de vie et de gestion. Le pouvoir politique et toutes les institutions au service de la nation doivent être l'expression de tout le peuple. Ce qui n'est pas le cas dans les pays africains où le rapport du système politique avec les associations est souvent fait de manipulation. Toutes les religions essaient de résister au système politique, mais reste à savoir jusqu'à quel point.

Malgré cette relation de méfiance entre l'Église catholique et l'État dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, les deux institutions sont tout de même conscientes de leur rôle spécifique dans la société: « le pouvoir politique est celui qui est dévolu à un ensemble de personnes dans le but d'ordonner et d'orienter la société »<sup>398</sup>, alors que le pouvoir spirituel est ordonné au bien surnaturel du peuple. Les deux pouvoirs s'exercent dans la société pour le bien du peuple. Leur objectif est la réalisation du bien commun, qui est « la synthèse de tout ce que, comme pré-conditions ou instruments, il faut réaliser dans une communauté, afin que les individus membres puissent atteindre, en activant leurs forces, leur bien individuel et social »<sup>399</sup>.

Pour le bien des populations africaines, l'Église et le pouvoir politique ont collaboré pour la réalisation des œuvres sociales. Les efforts des Églises dans les constructions et le service dans les écoles, les lieux de formation et les centres de santé, témoignent de la relation d'entente entre les religions et la politique dans de nombreux pays africains. En plus de ceux cités plus haut, il y a aussi les projets de développement réalisés dans les milieux les plus reculés, tels que les puits d'eau creusés pour les populations, le secours de la Caritas de l'Église catholique aux pauvres, aux personnes en difficulté, les orphelinats mis en place par les diocèses comme une aide aux enfants sans famille. Tous ces travaux sont des œuvres

---

<sup>398</sup> François BERNARD, *Politique et Religion*, éd. Forum, Paris, 1996, p. 17.

<sup>399</sup> Cité par Walter KERBER, *Etica sociale. Verso una morale rinnovata dei comportamenti sociali*, éd. San Paolo, Milano, 2002, p. 66.

sociales, dont le pouvoir politique est le garant. Cependant, on ignore le type de contrat qui existe entre l'Église catholique et l'État, contrat qui garantit ces réalisations.

## **V-LES LIMITES DES INTERVENTIONS**

Les interventions de l'Église catholique dans la vie politique des nations présentent quelques limites.

### **1-L'INCOHERENCE ENTRE LA VIE DES EVÊQUES ET LEURS ECRITS**

La cohérence entre la vie des pasteurs et leurs écrits n'est pas toujours à l'ordre du jour dans certaines Églises d'Afrique. L'Église est confrontée au problème de l'incohérence entre ce qu'elle dit et ce que font ses pasteurs.

En 1967, dans sa lettre pastorale intitulée *Aux chers Fils du pays*, la Conférence Épiscopale du Togo identifiait l'argent comme le nœud du problème moral, et par conséquent il est la chaîne qu'il faut détruire. Pour un vrai progrès, il faut un esprit de pauvreté, disaient les évêques. Pauvreté n'est pas synonyme de misère. Cette pensée est tournée vers les responsables politiques du pays qui ne se privent pas du désir de luxe et de l'esprit de jouissance dont la source est les caisses de l'État alors que les populations vivent dans une grande misère. Les évêques invitaient les autorités politiques à penser au bien de tout le peuple et non aux intérêts personnels dans la gestion des biens du pays.

Comment voulez-vous que cet appel soit entendu par les responsables politiques lorsque dans l'Église il se passe la même réalité? Comi Toulabor parle du cas d'un « prélat très controversé » du Togo. Il s'agit des relations entre Mgr Robert Dosseh-Anyron et le Président de la République du Togo Gnassingbé Eyadéma. Toulabor disait au sujet du prélat reconnu autoritaire: « Son autorité s'affirme notamment par le contrôle des finances de l'Église, à commencer par la gestion de l'aide extérieure »<sup>400</sup>. Le comportement du prélat n'est pas différent de celui d'un Ministre de finances et d'économie d'un État. En excluant toutes les

---

<sup>400</sup> Comi TOULABOR, « Monseigneur Dosseh et le Président Eyadéma », in *Politique africaine*, n° 35, Octobre 1989.

structures diocésaines susceptibles de s'impliquer dans la gestion économique de son diocèse, le prélat est, avec l'aide d'un laïc nommé chancelier diocésain, le seul gestionnaire de l'argent du diocèse. Au début des années quatre-vingt-dix, il est accusé par les enseignants de détournement des subventions de l'État à l'enseignement catholique.

Au lieu d'être un rassembleur à l'image du Bon Pasteur Jésus Christ, « l'archevêque métropolitain a bâti au sein du clergé togolais une hiérarchie, aussi artificielle que curieuse, en instituant un " haut clergé " composé d'une minorité de prêtres formés à Rome et/ou nantis de diplômes universitaires » et un " bas clergé " « constitué de la masse de ceux qui ont fait leurs études supérieures dans un Grand séminaire africain »<sup>401</sup>. Les prêtres du haut clergé jouissant du respect et de la considération de l'évêque occupent les paroisses importantes des villes alors que ceux du bas clergé sont dans les zones rurales et pauvres du diocèse.

En plus de ces comportements déplacés à l'intérieur de l'Église, la grande controverse vient des relations du prélat avec le chef de l'État. Reconnu comme membre de « l'establishment religieux du régime », parce qu'« il se rend à l'aéroport de Lomé pour accueillir les personnalités étrangères, il célèbre des offices lors des nombreuses fêtes que le pouvoir affectionne ; à l'occasion, il compare le président au Christ. La rumeur veut même qu'il ait fourni au général Eyadéma une soutane et une voiture pour qu'il échappe aux assaillants de 1986 ! »<sup>402</sup>, comment peut-il défendre l'Église face aux menaces politiques de son temps?

L'Église catholique au Burkina Faso a manifesté aussi quelques incohérences dans ses attitudes politiques. René Otayek fait noter que « tout en assumant un rôle important au sein des différentes instances de médiation, l'Église reste fidèle à ses amitiés politiques traditionnelles »<sup>403</sup>. Ses amitiés qu'elle n'a pas dénouées vont lui causer des ennuis dans le processus démocratique. En effet, elle sera critiquée par le parti au pouvoir de Blaise Compaoré lorsqu'elle se déclare favorable au report du scrutin présidentiel que revendiquait l'opposition. Elle est taxée d'opposant.

## **2-LE SILENCE DE L'EGLISE CATHOLIQUE**

Le silence de l'Église catholique est un fait à relever dans les formes d'intervention des évêques africains. On constate qu'après la lettre pastorale de 1967, il y a eu un silence de la

---

<sup>401</sup> *Ibidem.*

<sup>402</sup> *Ibidem.*

<sup>403</sup> René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contretemps de l'histoire? », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, (dir.) François CONSTANTIN et Christian COULON, op. cit., p. 250.

part des évêques du Togo jusqu'en 1990. La lettre de 1979, une lettre de deux pages, invitait seulement à la prière pour le congrès du Rassemblement du Peuple Togolais. C'est une lettre adressée particulièrement aux chrétiens. Aucun détail de la situation sociopolitique du pays n'est donné, alors que le régime de parti unique était à ses dix ans de gouvernement.

Même au Burkina Faso, l'Église s'est montrée d'une grande discrétion dans ses relations avec le pouvoir politique avant l'entrée du pays dans le processus démocratique. René Otayek dit qu'« elle ne consentira à sortir de son mutisme que lorsqu'elle sera défiée directement »<sup>404</sup>. Le défi consiste à la réduction des subventions en faveur de l'école catholique par souci d'économie de la part de l'État. La rupture du silence s'est traduite par son association aux protestations contre les violations des droits et libertés de l'homme et contre la politique d'austérité budgétaire de l'État.

Ce phénomène de silence observé chez les évêques africains n'est pas la première dans l'histoire de l'Église. En effet, avec *Rerum novarum*, le discours social de l'Église catholique est officiellement ouvert. La naissance de ce discours est liée au conflit entre l'Église catholique et le monde moderne. Il s'agit d'un conflit idéologique. Le monde moderne est accusé de vouloir détruire la foi chrétienne dans la société avec des arguments de nature philosophique, historique et scientifique. Il est vu comme « un monde qui fait de la raison un " dieu " et de la liberté de pensée et de conscience un drapeau contre le dogmatisme romain »<sup>405</sup>. L'Église réagit contre cette modernité en se fermant sur elle-même. L'occasion pour sortir de son silence fut la « question sociale » de la révolution industrielle. La voix des évêques africains a suivi le même parcours. Menacées par le régime politique de parti unique, les Églises d'Afrique préfèrent garder le silence. Le silence observé n'est pas un silence de mort, mais il est animé par la prière comme le signale la lettre pastorale de 1979 des évêques du Togo. L'occasion pour sortir de sa retraite fut « le souffle de la démocratie ». De 1990 à 2003, la Conférence épiscopale du Togo a produit sept lettres, expression de sa contribution à la construction de la nation. Quel sens peut-on donner à ce silence?

Le silence de l'Église peut être imposé par la « peur ». En effet, en 1998, dans l'analyse des difficultés sociales qui freinent le développement du Togo, la Conférence épiscopale déclare ce qui suit : « Coincés dans les méandres de l'insécurité et de la violence, plongés dans les égouts écœurants de l'injustice quelquefois érigée en principe de vie, les citoyens vivent dans la peur : peur des actes de violence, peur des attaques à domicile et des vols à main armée,

---

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>405</sup> Bartolomeo SORGE, *Per una civiltà de l'amore. La proposta sociale della Chiesa*, éd. Queriniana, Milano, 1999.



peur des dénonciations gratuites, peur de la vengeance, peur de faire connaître son parti politique, peur de se porter témoin en faveur des sans-défense et des victimes de l'injustice »<sup>406</sup>. La peur qui a envahi la vie des citoyens n'a pas épargné l'Église. Appelée à être la voix des pauvres, des faibles, des sans-défense, et à défendre la justice là où il y a l'injustice, l'Église aussi a peur d'exercer sa mission. Elle préfère rester silencieuse. Dans ce cas, c'est l'État qui la réduit au silence. Mais le silence de l'Église a un sens bien plus profond que la peur.

Le silence des Églises d'Afrique peut être une « auto-exclusion », selon l'expression de Bartolomeo Sorge, de l'Église catholique dans la vie politique de la nation. Sorge dit que cette auto-exclusion ne signifie pas une démission, mais une forme de révolution :

*« Dans la lutte pour la justice, un prêtre ou un religieux qui évangélise est beaucoup plus révolutionnaire qu'un prêtre ou un religieux qui tire un fusil »*<sup>407</sup>.

Ce silence n'interdit pas à l'Église de continuer ses activités d'évangélisation. On peut lutter contre les violations des droits et libertés de l'homme et les injustices en évangélisant. Considéré comme une auto-exclusion, le silence de l'Église n'est donc pas une imposition de l'État, mais plutôt une manière de faire face aux défis de la situation politique. Le silence est donc une stratégie de lutte, une autre manière de s'exprimer.

Ce silence peut vouloir signifier une conformité aux normes de l'Église. La mission de l'Église n'est pas politique, mais religieuse. Ce principe est toujours rappelé par la hiérarchie ecclésiale. En 1993, dans une réflexion sur les relations entre le prêtre et la société civile, le pape Jean Paul II rappelle « la nécessité pour le prêtre de s'abstenir de tout engagement de militant dans la politique »<sup>408</sup>. Le silence est donc imposé par la principale mission de l'Église, celle religieuse.

Le silence de l'Église a aussi le sens du respect des autorités politiques. En effet, dans le souci du respect de la personnalité des dirigeants politiques, les lettres pastorales des évêques n'ont pas traité certains problèmes politiques tels que « le phénomène de personnalisation du pouvoir ». La personnalisation du pouvoir est un des grands défis de la politique africaine. L'abstention de l'Église catholique au sujet de ce problème est interprétée par Florence Boillot comme une autocensure. L'Église contrôle elle-même son discours. Certains arguments

---

<sup>406</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Lettre pastorale des Evêques du Togo sur la construction de la Nation à l'aube du troisième millénaire*, Lomé, 1998.

<sup>407</sup> Bartolomeo SORGE, *Per una civiltà de l'amore. La proposta sociale della Chiesa*, ed. Queriniana, Milano, 1999.

<sup>408</sup> Jean Paul II, « Le prêtre et la Société Civile », in *Observatore Romano.*, 29 juillet 1993. Cf. Synode 1971, *Le Sacerdoce ministériel*, (EV, n° 1197).

politiques sont traités superficiellement. Boillot pense que cette attitude de l'Église révèle son « incapacité à intervenir sur le terrain politique »<sup>409</sup>.

Les limites que présentent les formes d'engagement politique de l'Église, les conséquences négatives de son implication dans la vie politique, son abstention concernant certains sujets, ne signifient pas forcément son incapacité à mener des actions sur le plan politique, mais plutôt la preuve que la politique n'est pas sa mission. Elle constitue un de ses champs d'action où l'Église peut participer à la promotion du bien commun et sauver l'homme.

### **3-LES LANGUES DES LETTRES PASTORALES**

Les langues dans lesquelles sont écrites les lettres pastorales constituent aussi une limite à la réception des messages des évêques. En effet, le contexte linguistique des pays africains n'est pas développé sur le plan littéraire. Toutes les interventions des Conférences épiscopales sont des écrits. Les lettres sont écrites dans les langues officielles du pays. Les principales langues officielles des pays africains sont le français, l'anglais et le portugais. Au moins 50% des populations sont analphabètes. Elles ne comprennent aucune de ces langues officielles parce qu'elles n'ont pas été à l'école. Nous sommes en présence d'un contexte à tradition orale, avec l'oralité comme culture dominante. La société africaine compte des milliers de langues et de dialectes parlés et non écrits. Cette situation linguistique pose le problème de la réception des messages de l'Église.

Dans le monde de la communication, les moyens de communication sont nombreux. L'écrit et la parole orale sont de véritables moyens de communication, mais ils n'ont pas les mêmes degrés de transmission du message, et par conséquent, ils n'ont pas les mêmes effets dans un même contexte. Dans un contexte de culture orale, il convient d'utiliser la parole orale qui certainement véhicule mieux le message. Les moyens de communication sont à la fois puissance et perte. L'écrit permet de communiquer à distance, dans l'espace et dans le temps, mais il est incapable de se défendre comme le souligne Socrate dans le contexte de la défense de l'idée du savoir dans le monde grec. Le privilège de la parole orale est la présence de l'humain. Dans une culture orale, le rapport entre la personne et la parole est important. Cette réflexion n'a pas le but de condamner le moyen que les Conférences épiscopales ont utilisé pour leurs interventions, mais fait appel à l'usage d'autres moyens tels que la traduction

---

<sup>409</sup> Florence BOILLOT, « L'Église catholique face au processus de changement politique du début des années quatre-vingt-dix, in Centre d'Étude d'Afrique Noire. Centre de Recherche et d'Étude sur les Pays d'Afrique Orientale, *Année africaine 1992-1993*, op. cit., p. 119.

et le déplacement physique des évêques vers les populations.

Dans la préface au « *discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000* », le Cardinal Gantin écrivait qu'« il faut en savoir gré au Père Raymond Goudjo de ne pas laisser se perdre cette partie du patrimoine doctrinal de l'Épiscopat béninois qui n'a voulu que se placer dans le sillage du Magistère de l'Église de Rome et dans la tradition de toutes les Églises locales du monde »<sup>410</sup>. Les Églises locales des pays d'Afrique se placent dans le sillage du Magistère de l'Église de Rome quand elles écrivent les lettres pastorales. Cependant, ces lettres présentent une limite liée à la définition même du Magistère qui est un enseignement qui n'est pas seulement fondé sur le message à transmettre, mais qui tient compte aussi du lieu, de la situation dans laquelle il est dispensé et des personnes à qui il s'adresse. Les évêques africains ont du mal à traduire leur enseignement dans le contexte africain.

## **CONCLUSION**

La majorité des lettres pastorales des évêques sont écrites à l'occasion des élections. Les évêques profitent de ces occasions pour exprimer la pensée et la position de l'Église et surtout pour défendre la vie de l'homme dans toutes ses dimensions. Malgré ses critiques vis à vis du comportement des États, les forces politiques et même les populations ont pour elle une estime particulière. Elle conserve toujours son caractère de neutralité qui permet aux forces vives de la nation de la solliciter pour la médiation, la réconciliation, la justice et la paix.

Parmi les différentes religions présentes dans les pays africains, l'Église catholique a toujours joué un grand rôle dans la politique. Cependant, ses interventions politiques notamment celles des lettres pastorales sont souvent postérieures aux événements qu'elle dénonce ou qu'elle soutient. Ce caractère est souligné par Cédric Mayrargue dans sa réflexion sur la « démocratisation politique et revitalisation religieuse au Bénin »: « le rôle de l'Église catholique (...) peut être considéré comme tardif et limité »<sup>411</sup>.

Même les formes d'engagement politique de l'Église sont limitées. Elles sont principalement de deux formes : les lettres pastorales et les responsabilités politiques des évêques. L'engagement politique des fidèles laïcs associés en mouvement ou en association est presque inexistant. Très peu de fidèles laïcs et d'associations ecclésiales sont de vrais

---

<sup>410</sup> Cardinal Gantin, « Préface », in Raymond GOUDJO, op. cit., p. 14.

<sup>411</sup> Cédric MAYRARGUE, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte vodun au Bénin », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 135.

protagonistes de la politique africaine. Certains sont même choqués de l'engagement politique des évêques. Alors se pose de nouveau la question du droit d'engagement politique de l'Église. L'Église catholique a-t-elle le droit et la liberté de s'engager dans la politique d'un État? Cette question touche particulièrement la hiérarchie de l'Église très engagée par ces deux formes, mais elle concerne aussi les fidèles laïcs qui sont absents dans la politique de leur pays. Sont-ils vraiment conscients que la dimension politique fait partie de leur vie chrétienne? Peut-être ignorent-ils les dispositions ecclésiales et étatiques qui leur donnent le droit de s'engager dans la politique. Quelles sont alors ces normes? Quels sont les termes qui doivent régir les relations entre les différentes couches sociales dans leur engagement politique?

# CHAPITRE SIX- LE DROIT ET LA LIBERTE D'ACTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE DANS LA POLITIQUE D'UN ETAT

## INTRODUCTION

Ce chapitre tentera de répondre à une question fondamentale des relations Église-politique: l'Église catholique a-t-elle le droit et la liberté d'intervenir dans la vie politique d'une nation ?

Le droit et la liberté d'intervention de l'Église catholique dans la vie politique d'une nation dépendent d'une part de ses normes et principes canoniques et d'autre part de son statut dans la nation qui l'héberge. Les principaux documents de l'Église catholique qui contiennent ses dispositions normatives sont le Code de droit canonique et le Concile Vatican II. Le Code de droit canonique est en parfaite harmonie avec l'ecclesiologie du Concile Vatican II. L'actuel Code de droit canonique date de 1983. Il a été précédé par le Code promulgué en 1917. Jean-Paul II disait dans la bulle de promulgation du Code de 1983 que « la réforme du Code de droit canon avait été nettement voulue et demandée par le Concile lui-même »<sup>412</sup>. Ces deux documents de l'Église catholique contiennent les normes qui règlent l'exercice responsable des droits et devoirs de chaque catégorie de fidèles. Les normes qui nous intéressent sont celles qui concernent les relations entre l'Église catholique et la politique définie comme la gestion des affaires publiques.

Le statut de l'Église catholique dans une nation est défini par les normes juridiques de l'État et les accords entre l'Église et l'État. Le document principal qui contient les normes juridiques de l'État est la Constitution de la République. La Constitution est l'ensemble des normes de conduite dans une société. Ces normes ont généralement une valeur universelle reconnue et règlent les rapports de libertés individuelles et collectives. Elles orientent les actions individuelles et collectives vers la justice. Dans la présente réflexion, les Constitutions concernées sont celles des Républiques des États francophones d'Afrique de l'Ouest. Certes, ces normes ont leur fondement. Sur quels principes se fondent-elles?

La recherche de réponse à ces différentes questions permet de développer ce chapitre en

---

<sup>412</sup> Constitution apostolique « *Sacrae Disciplinae Leges* », in *Code de droit canonique*, Traduction française par La Société Internationale de Droit Canonique et de Législation Religieuses Comparées, Editions Centurion, Cerf, Tardy, Paris, 1984, p. IX.

trois points: le droit interne de l'Église catholique et la politique, l'Église catholique et les Constitutions des États francophones d'Afrique de l'Ouest, et les termes de l'engagement.

## **I-LE DROIT INTERNE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LA POLITIQUE**

Le droit interne de l'Église catholique est l'ensemble des droits et règlements élaborés par l'Église catholique pour régler ses actions dans l'ordre temporel. Parmi les normes de l'Église catholique concernant les actions des chrétiens dans l'ordre temporel, il faut distinguer les normes générales et les normes spécifiques. Les normes générales sont celles qui concernent tous les fidèles. Les normes spécifiques sont celles qui concernent d'une part les clercs et d'autre part les laïcs. Rappelons que l'Église catholique est composée de clercs et de laïcs. Les types d'action de l'Église catholique dans la vie politique d'une nation dépendent surtout de ses différentes composantes. Son droit interne dispose des normes et principes pour chaque composante de la société ecclésiale. Les fondements de ces normes sont d'ordre historique, éthique et dogmatique, biblique et canonique.

Les chrétiens catholiques ont-ils le droit de gérer les affaires publiques? Les réponses à cette question tiendront compte de la condition des membres qui composent l'Église et de l'origine de l'initiative de l'engagement. Quant à cette origine, l'Église a deux possibilités. Dans certains cas, son intervention peut être sollicitée par les autorités politiques, dans d'autres elle agit de sa propre initiative. Quelles sont les normes internes à l'Église catholique qui donnent légitimité à ses interventions dans la vie politique d'une nation ? Quels sont ses objectifs quand elle intervient, soit de sa propre initiative, soit à la demande de l'État ?

### **1- L'ÉGLISE INSTITUTION ET LA POLITIQUE**

L'Église institution est la hiérarchie de l'Église catholique. Cette hiérarchie est constituée du pape, des évêques et des prêtres. Ce sont des ministres qui disposent du pouvoir sacré et sont au service de leurs frères dans l'Église. Le Concile Vatican II<sup>413</sup> attribue au Christ l'institution de ces ministères variés dans l'Église. Le pape est l'évêque de l'Église de Rome. Il est à la tête de tous les évêques de l'Église catholique, comme le Christ « a mis Saint Pierre à la tête des autres apôtres »<sup>414</sup>. Il est « le successeur de Pierre, Vicaire du Christ, et Chef visible

---

<sup>413</sup> *Lumen gentium*, n° 18.

<sup>414</sup> *Ibidem*.

de toute l'Église ». Les évêques sont les « successeurs des apôtres ». L'origine de leur institution remonte aux apôtres<sup>415</sup>. Ils ont en charge le ministère de la communauté et sont aidés dans leur tâche par les prêtres et les diacres. Les prêtres sont les « coopérateurs de l'ordre épiscopal »<sup>416</sup>. Restant coopérateurs, ils accomplissent pourtant la même mission universelle confiée par le Christ à son Église.

Bartolomeo Sorge<sup>417</sup>, dans sa réflexion sur la participation des catholiques à la politique, dit qu'il y a deux formes de contribution de l'Église à l'humanisation du monde : « le choix sociopolitique » et « le choix de la vie consacrée ». Par « choix sociopolitique », il veut parler du devoir du chrétien de rendre présente l'Église dans certains milieux tel que le domaine politique où elle a des difficultés à s'imposer. Le « choix de la vie consacrée » indique ceux qui sont appelés, par une vocation spéciale, à exercer officiellement le ministère ecclésial. Il s'agit des évêques, des prêtres, des religieux et religieuses. Le choix de la vie consacrée est l'Église institution. L'Église institution a-t-elle le droit de faire de la politique?

Le Concile Vatican II parle dans certains de ses documents des rapports entre l'Église institution et les pouvoirs publics. Dans *Lumen gentium*, *Christus Dominus* et *Presbyterorum ordinis*, les Pères conciliaires en parlent, mais pas d'une manière précise. Par exemple, dans *Christus Dominus*, au sujet de la « liberté des évêques dans leurs rapports avec les pouvoirs publics »<sup>418</sup>, il est dit que les évêques doivent jouir de leur pleine liberté et indépendance par rapport au pouvoir civil, et que ce dernier doit respecter leur liberté dans l'exercice de leur charge ecclésiastique, mais rien n'est dit par rapport à leur engagement dans la politique. Même dans *Gaudium et spes*, où il y a un chapitre entier consacré à la « vie de la communauté politique » et un autre chapitre à « la sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations », le principe n'est pas toujours clair. Le Concile parle de la « collaboration de tous à la vie publique »<sup>419</sup> et des rapports entre « la communauté politique et l'Église »<sup>420</sup>. Sous ces titres, aucune précision n'est donnée pour ce qui regarde le droit et la liberté de l'Église institution de s'investir dans la politique d'une nation. Le Concile insiste plutôt sur les rapports d'indépendance et de distinction entre l'Église et la communauté politique. Il faudra attendre quelques années plus tard, pour que l'Église puisse se prononcer, d'une façon plus précise, sur le droit de participation de l'Église institution à la politique.

---

<sup>415</sup> *Lumen gentium*, n° 20.

<sup>416</sup> *Presbyterorum ordinis*, n° 2.

<sup>417</sup> Bartolomeo SORGE, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale de la Chiesa*, op. cit.

<sup>418</sup> *Christus Dominus*, n° 19.

<sup>419</sup> *Lumen gentium*, n° 75.

<sup>420</sup> *Ibidem*, n° 76.

En effet, en 1983, le Code de droit canonique est clair sur ce droit. Concernant les obligations et les droits des clercs, en utilisant le terme « clercs » pour indiquer l'Église institution, le canon 285 § 4 stipule:

*« Il est interdit aux clercs de remplir les charges publiques qui comportent une participation à l'exercice du pouvoir civil ».*

Comme principe général, la hiérarchie ecclésiale n'a pas le droit de faire de la politique. La raison principale qui explique ce principe est la mission propre de l'Église qui n'est pas la politique, mais l'annonce de l'Évangile. La mission propre de l'Église est d'ordre religieux comme le précise le Concile Vatican II:

*« La mission propre que le Christ a confié à son Église n'est ni d'ordre politique, ni d'ordre économique et social: le but qu'il lui a assigné est d'ordre religieux »<sup>421</sup>.*

Une autre raison qui explique ce principe est contenue dans les exigences du ministère sacerdotal : c'est l'unité. Le pape, les évêques et les prêtres ont la mission d'établir l'unité entre les hommes et entre les opposants si possible. Cette exigence du ministère sacerdotal place la hiérarchie au-dessus des partis politiques.

Au sujet des rapports entre les clercs et les partis politiques, le canon 287 § 2 stipule:

*« Ils (clercs) ne prendront pas une part active dans les partis politiques ni dans la direction des associations syndicales, à moins que, au jugement de l'autorité ecclésiastique compétente, la défense des droits de l'Église ou la promotion du bien commun ne le requièrent »<sup>422</sup>.*

Aucun membre de la hiérarchie ecclésiastique n'a le droit d'appartenir ou de former un parti politique. L'appartenance à un parti politique signifie prendre position pour, ce qui contredit le caractère de l'unité et de l'universalité de l'Église catholique. Sur ce principe de mission d'ordre religieux, se fonde l'interdiction d'adhérer ou de former un parti politique. Cependant, ce principe n'interdit pas aux membres de la hiérarchie d'avoir des opinions personnelles sur la politique et de participer à une décision politique comme le droit de vote par exemple. Au sujet du droit de vote, le Concile Vatican II dit:

*« Que tous les citoyens se souviennent donc à la fois du droit et du devoir qu'ils ont d'user de leur libre suffrage, en vue du bien commun »<sup>423</sup>.*

Les évêques en tant que citoyens ont droit de vote dans la cité. L'Église ne leur interdit pas l'exercice de ce droit. Mais le principe d'interdiction d'exercice politique concerne surtout une

---

<sup>421</sup> *Gaudium et spes*, n° 42.

<sup>422</sup> *Code de droit canonique*, Can. 287 § 2, op. cit.

<sup>423</sup> *Gaudium et spes*, n° 75.



attitude publique de la hiérarchie dans la politique.

A la lumière de ces dispositions canoniques et ecclésiales, le principe général d'interdiction de faire de la politique admet la possibilité d'une exception. La mission d'ordre religieux n'interdit pas en absolu à l'Église de s'intéresser aux réalités temporelles, à la vie sociale, en particulier à la politique, mais elle réduit son champ d'action à l'éthique et au spirituel.

Au sujet de la mission de l'Église dans le monde, le Synode de 1971, sur la justice dans le monde, dit :

*« Le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile qui est la mission de l'Église pour la rédemption de l'humanité et sa libération de toute situation oppressive »<sup>424</sup>.*

La mission spécifique de l'Église dans le monde est la prédication de l'Évangile, c'est-à-dire l'annonce de la Parole de Dieu. Le choix sociopolitique qui consiste à mener des actions en faveur de la justice et de la transformation du monde, bref pour défendre certaines valeurs sociales, est une dimension constitutive de cette mission spécifique de l'Église. La vie sociopolitique et la vie consacrée sont deux formes de vie qui ne sont pas alternatives mais qui s'intègrent. Donc à la lumière de cette affirmation, les évêques, les prêtres, les religieux et religieuses, peuvent participer à la vie politique dans les limites des lois fixées par l'Église.

A la lumière du canon 287 § 2, l'Église catholique permet dans des cas exceptionnels un engagement direct d'un prêtre ou d'un évêque dans la politique. Généralement, il s'agit de graves situations d'urgence où la défense des droits de l'Église et la promotion du bien commun l'exigent. Dans de pareilles situations, la décision de participation n'est pas personnelle. L'évêque ou le prêtre ne peut pas décider de sa propre initiative de participer directement à la politique, même en cas d'urgence. Cette action directe dans la politique exige de la part de l'Église catholique une « missio », c'est-à-dire le consentement du Saint-Siège. C'est une mission particulière que le Saint-Siège confie au membre de la hiérarchie concerné. La mission est limitée dans le temps, et une fois terminée, l'évêque ou le prêtre doit revenir pour se consacrer à sa propre mission qui est l'annonce de l'Évangile.

En somme, la hiérarchie de l'Église catholique ne peut pas intervenir directement dans la politique. L'action de la hiérarchie ecclésiastique dans la politique doit comporter une médiation. L'enseignement social de l'Église que le pape, les évêques et les prêtres produisent, constitue une forme de médiation de leur action politique. Les lettres pastorales à caractère

---

<sup>424</sup> Synode des Evêques. Deuxième assemblée générale, *Justitia in mundo. La promotion de la justice dans le monde*, 30 novembre 1971, n° 7.

politique des évêques ou des Conférences épiscopales, font partie du devoir de l'enseignement des évêques. Saint Paul le précise bien dans sa première épître à Timothée:

*« Si quelqu'un aspire à l'épiscopat, c'est une belle tâche qu'il désire. Aussi faut-il que l'évêque soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, pondéré, de bonne tenue, hospitalier, capable d'enseigner, ni buveur, ni batailleur, mais doux; qu'il ne soit ni querelleur, ni cupide »*<sup>425</sup>.

La capacité d'enseigner doit être une qualité irréprochable chez un évêque.

Le Code de droit canonique, parlant des devoirs de l'évêque en tant que pasteur, dit :

*« Il (l'évêque) rappellera le devoir qu'ont les fidèles d'exercer l'apostolat chacun selon sa condition et ses aptitudes, et il les exhortera à prendre part et à apporter leur aide aux diverses œuvres d'apostolat, selon les besoins de lieux et des temps »*<sup>426</sup>.

Deux verbes synthétisent les devoirs de l'évêque devant ses fidèles: « rappeler » et « exhorter ». Les évêques ont le devoir de rappeler à leurs fidèles ce qu'ils doivent faire, quand et comment ils doivent le faire. Ils ont le devoir d'éclairer les fidèles dans le discernement de leurs aptitudes. Ils exhorteront leurs fidèles à participer aux œuvres d'apostolat de l'Église, à s'engager dans la vie sociale selon les besoins de lieux et des temps. Les évêques ont le devoir de rappeler à leurs fidèles la manière dont l'Église leur demande de s'investir dans la politique; ils ont le devoir d'exhorter leurs fidèles à participer activement à la vie politique de leur nation. En accomplissant ces devoirs, les évêques participent indirectement à la politique. Restant dans les recommandations de Saint Paul à Timothée, le témoignage de vie est aussi une forme de médiation de l'action politique des évêques. Les qualités que Saint Paul exige d'un évêque sont des qualités de la vie humaine. Témoigner de ces qualités dans une société ou dans la cité est une forme de promotion humaine. La hiérarchie, dans cette tâche de promotion humaine, contribue au développement de l'aspect éthique de la politique.

## **2-LES FIDÈLES LAÏCS ET LA POLITIQUE**

Dans l'Église catholique, le concept "fidèles" a un sens déjà défini dans l'introduction. Les fidèles laïcs sont la catégorie de fidèles chrétiens qui n'ont pas choisi la vie consacrée.

Pour ce qui concerne les rapports entre les fidèles laïcs et la politique, le principe est sans

---

<sup>425</sup> 1Tm 3, 1-3.

<sup>426</sup> Code de droit canonique, Can. 394 § 2, op. cit.

ambiguïté: les fidèles laïcs ont le droit de faire de la politique. En effet, au sujet de leur action dans la vie publique, le Concile Vatican II dit:

*« Que les catholiques compétents en matière politique, affermis comme il convient dans la foi et la doctrine chrétienne, ne refusent pas la gestion des affaires publiques, car ils peuvent par une bonne administration travailler au bien commun et en même temps préparer la route à l'Évangile »*<sup>427</sup>.

Les fidèles laïcs ne doivent pas refuser de participer à la vie politique, mais l'Église souhaite que ceux qui acceptent la gestion des affaires publiques soient compétents en matière politique et préparés en matière de foi et de doctrine chrétienne. Pour l'Église, la politique est un « art très difficile, mais aussi très noble »<sup>428</sup>. Par conséquent, ceux qui sont capables de l'exercer doivent se préparer. Le Concile Vatican II ne considère pas la gestion des affaires publiques comme la mission principale des chrétiens catholiques dans la nation. La présence des chrétiens catholiques dans la vie publique a comme objectif l'évangélisation. A travers la gestion des affaires publiques, ils peuvent préparer la route à l'Évangile. Autrement dit, « les laïcs sont appelés tout spécialement à assurer la présence et l'action de l'Église dans les lieux et les circonstances où elle ne peut devenir autrement que par eux le sel de la terre »<sup>429</sup>. Pour les Pères conciliaires, il y a des lieux et des circonstances où la présence de l'Église catholique est nécessaire, et c'est aux laïcs de rendre présente l'Église dans ces endroits.

Dans le code de droit canonique, il n'y a aucun canon qui parle explicitement du droit d'engagement politique des fidèles laïcs. Néanmoins, il y a quelques canons qui parlent de la participation des fidèles à la gestion de l'ordre temporel. Le canon 225 stipule dans son paragraphe 2:

*« Chacun selon sa propre condition, ils sont aussi tenus au devoir particulier d'imprégner d'esprit évangélique et de parfaire l'ordre temporel, et de rendre ainsi témoignage au Christ, spécialement dans la gestion de cet ordre et dans l'accomplissement des charges séculières ».*

L'Église considère l'engagement politique des fidèles laïcs comme un devoir, une obligation liée à la mission d'évangélisation. D'une manière indirecte, l'Église reconnaît aux fidèles laïcs ce droit que possèdent tous les citoyens de faire de la politique. Par contre elle limite le droit et la liberté d'action dans l'Église à ceux qui occupent une certaine responsabilité dans la politique quand elle dit:

*« Dans les associations publiques de fidèles ordonnées directement à l'exercice de*

---

<sup>427</sup> *Apostolat des laïcs*, n° 14.

<sup>428</sup> *Gaudium et spes*, n° 75 § 6.

<sup>429</sup> *Lumen gentium*, n° 33.

*l'apostolat, ne devront pas être modérateurs les personnes qui remplissent une charge de direction dans des partis politiques »<sup>430</sup>.*

Les fidèles laïcs ont le droit de remplir des charges de direction dans la politique. Mais une fois que ce poste est acquis, leur droit et leur liberté dans l'exercice de certaines responsabilités sont limités dans l'Église. Les fidèles laïcs qui occupent une charge de direction dans la politique ne peuvent plus être modérateurs dans les associations publiques de fidèles. Une association publique de fidèles est une association érigée par le Saint-Siège ou la Conférence épiscopale ou l'évêque diocésain. La liberté des fidèles laïcs est limitée dans l'Église, mais l'Église ne la limite pas dans la cité.

Concernant la liberté d'action des fidèles dans la cité, le canon 227 stipule :

*« Les fidèles laïcs ont le droit de se voir reconnaître dans le domaine de la cité terrestre la liberté qui appartient à tous les citoyens ; mais dans l'exercice de cette liberté, ils auront soin d'imprégner leur action d'esprit évangélique et ils seront attentifs à la doctrine proposée par le magistère de l'Église, en veillant cependant à ne pas présenter dans des questions de libre opinion leur propre point de vue comme doctrine de l'Église ».*

Les fidèles laïcs jouissent de la même liberté que tous les citoyens dans la cité. Mais cette liberté a des exigences du point de vue de l'Église. Elle rappelle à ses fidèles qu'ils ont aussi la possibilité d'agir dans la cité au nom de leur appartenance religieuse, cependant leurs actions doivent être conformes à la doctrine proposée par le magistère de l'Église. L'action au nom de l'appartenance religieuse ne doit pas se confondre avec les actions personnelles. La liberté des fidèles de mener des actions dans le temporel au nom de leur appartenance religieuse est conditionnée par les normes canoniques et les principes internes de l'Église catholique. Les dispositions ecclésiales exigent la connaissance de sa doctrine pour poser des actes en son nom.

Concernant la mission des laïcs dans le monde, le pape Jean-Paul II dit :

*« Pour une animation chrétienne de l'ordre temporel, dans le sens que nous avons dit, qui est celui de servir la personne et la société, les fidèles laïcs ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la "politique" »<sup>431</sup>.*

La politique est un lieu dans lequel les laïcs peuvent rendre présente l'Église. Dans la politique considérée comme un lieu d'animation chrétienne, les laïcs sont appelés à servir la personne et la société. La personne, la société et la communauté politique sont les terres que

---

<sup>430</sup> Code de droit canonique, Canon 317 § 4, op. cit.

<sup>431</sup> Jean Paul II, *Christifideles laici. Sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, éd. du Centurion, 1989, n°42, p.123.

l'Église catholique doit saler. Elle peut devenir le sel dans la politique grâce aux actions de ses fidèles laïcs.

L'engagement des chrétiens dans les réalités temporelles n'est pas contraire aux principes bibliques. En effet, les réalités temporelles sont des œuvres de Dieu si nous nous référons au livre de la Genèse:

« Dieu vit tout ce qu'il avait fait. Voilà, c'était très bon »(Gen 1, 31).

Après la création de l'homme, Dieu lui confia toute la création afin qu'il puisse la faire évoluer:

« Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la »(Gen 1, 28).

Dieu a confié les réalités temporelles à l'homme pour qu'il puisse les perfectionner. Comment peut-il accomplir cette œuvre de perfectionnement sans s'y engager? Le Christ a particulièrement confié cette tâche de perfectionnement à l'Église. Les chrétiens doivent donc occuper les premières places dans la gestion des affaires publiques. Ce principe ne contredit pas l'affirmation de Jésus au sujet de l'impôt. En effet, les Pharisiens et les Hérodiens, pour prendre Jésus au piège, viennent vers lui et lui demandent:

« Est-il permis, oui ou non, de payer le tribut à César? ».

Jésus leur dit:

« Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »(Mc 12, 17).

Le principe de séparation et de propriété introduit par Jésus n'a pas le sens d'une interdiction, mais plutôt du respect du sens des affaires publiques.

A la question de savoir, si à la lumière du droit interne de l'Église catholique, les fidèles ont le droit de faire de la politique, la réponse est positive. Les clercs et les fidèles laïcs ont le droit de faire de la politique, mais chacun selon sa condition et dans les limites des normes ecclésiales. A la différence des clercs, dont l'engagement politique direct est limité par une permission spéciale des autorités supérieures, les laïcs sont appelés tout spécialement à gérer les choses temporelles. Dans ce sens Jean-Paul II dit :

« La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent à Dieu »<sup>432</sup>.

Les laïcs sont appelés à ordonner les activités de ce monde, y compris la politique, selon la volonté de Dieu. Ils ont le droit et le devoir de participer directement à la vie politique de leur nation. L'Église catholique n'a pas dans sa Constitution une loi qui interdit aux fidèles laïcs de

---

<sup>432</sup> *Ibidem*, n° 31.

participer à la vie politique, elle souhaite plutôt que les fidèles laïcs s'engagent activement pour témoigner de leur foi en Jésus Christ et annoncer l'Évangile dans ce domaine. A ce point naît la question du droit d'engagement politique des chrétiens dans la Constitution de la République d'un État. Sur quelles normes et principes constitutionnels se fonde l'engagement politique des chrétiens?

## ***II-L'ACTION DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LES CONSTITUTIONS DE LA RÉPUBLIQUE DES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST***

L'action de l'Église dans une nation n'est pas seulement religieuse, elle peut être aussi sociale, économique, politique et culturelle. A la lumière des Constitutions de la République des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, l'Église catholique a-t-elle le droit d'intervenir dans les affaires de l'État? Et sur quels principes se fondent et se règlent ses actions politiques? La réponse à ces questions exige une réflexion sur les éléments constitutifs des relations religions-politique. La vraie problématique est le droit et la liberté politique de l'Église catholique. Trois principes peuvent permettre de les situer dans la cité: la liberté religieuse, la laïcité et la liberté d'expression et d'opinion. Que disent l'Église catholique et l'État sur ces principes? Qu'en est-il de ces principes au niveau des Constitutions de la République et de leur mise en pratique? Quel modèle de relations religions-États les pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont-ils adopté?

### **1-LA LIBERTE RELIGIEUSE**

#### **1.1-Définition et fondements**

Dans toutes les nations africaines, l'Église catholique jouit d'une certaine liberté par rapport à l'État. Presque toutes les Constitutions de la République des États francophones d'Afrique de l'Ouest reconnaissent et garantissent le principe de la liberté religieuse à toutes les croyances. L'Article 18 de la Constitution du 20 janvier 2002 de la République du Congo, l'Article 23 de la Constitution du 11 décembre 1990, l'Article 7 de la Constitution adoptée le 2 juin 1991 de la République du Burkina Faso, les Articles 8 et 24 de la Constitution du 22 janvier 2001 de la République du Sénégal sont quelques exemples.

En quels termes la liberté religieuse est-elle exprimée dans ces Constitutions?

L'Article 25 de la Constitution de la IV<sup>e</sup> République du Togo, du 27 septembre 1992, dit:

*« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion, de culte, d'opinion et d'expression. L'exercice de ces droits et libertés se fait dans le respect des libertés d'autrui, de l'ordre public et des normes établies par la loi et les règlements.*

*L'organisation et la pratique des croyances religieuses s'exercent librement dans le respect de la loi. Il en est de même des ordres philosophiques.*

*L'exercice du culte et l'expression des croyances se font dans le respect de la laïcité de l'État.*

*Les confessions religieuses ont le droit de s'organiser et d'exercer librement leurs activités dans le respect de la loi ».*

La liberté religieuse est constituée de plusieurs éléments : la liberté de culte, la liberté d'expression et d'opinion, la liberté de conscience, la liberté d'enseignement religieux, la liberté de participation, la liberté d'organisation, la liberté de construction d'édifice religieux, etc. Donc elle s'est exprimée sous toutes ses formes.

Les Constitutions garantissent la liberté religieuse individuelle et collective.

Dans le cadre de la liberté collective, l'Église catholique peut s'organiser librement dans presque tous les États francophones d'Afrique de l'Ouest selon les normes constitutionnelles. Dans le respect de la Constitution, l'État n'a pas le droit de refuser à l'Église catholique ses différentes formes de liturgie. De fait, au Togo par exemple, les processions à la fête du « Christ roi de l'univers », du « Chemin de croix » du « vendredi saint » sont toujours faites dans les rues des villes. La police est souvent sollicitée pour contrôler et orienter les véhicules pendant ces moments.

Le principe de la liberté religieuse n'a pas d'exception au regard des religions. Il rentre dans le cadre de l'égalité de tout citoyen devant la loi. L'État garantit le respect dans l'égalité de toutes les croyances religieuses.

La liberté individuelle est aussi garantie par les normes constitutionnelles sous toutes ses formes. Dans les Constitutions de la République, il n'y a aucune loi qui défend l'exercice des activités religieuses à un citoyen. L'article 2 de la Constitution du 27 septembre 1992 de la IV<sup>e</sup> République du Togo dit :

*« La République Togolaise assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race, de sexe, de condition sociale ou de religion. Elle respecte toutes les opinions politiques, philosophiques ainsi que toutes les croyances religieuses ».*

Tous les citoyens sont égaux devant la loi. L'appartenance religieuse ne donne pas de

privilège à leurs adeptes dans la cité. Les fidèles catholiques ne jouissent pas d'un privilège particulier devant la loi de la République. Cette liberté individuelle des citoyens est aussi recommandée aux chrétiens dans le droit de l'Église :

« *Les fidèles laïcs ont le droit de se voir reconnaître dans le domaine de la cité terrestre la liberté qui appartient à tous les citoyens* »<sup>433</sup>.

Le pape Jean-Paul II, dans sa relecture de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII, à l'occasion de son centenaire, a relevé, parmi les droits des travailleurs que son prédécesseur a défendus, « le droit d'accomplir librement ses devoirs religieux ». Il s'agit du droit à la liberté religieuse qui, selon les mêmes paroles de Jean-Paul II, « est devenu depuis lors l'objet de nombreuses Déclarations et Conventions internationales solennelles, sans oublier la célèbre Déclaration conciliaire et mes enseignements fréquents »<sup>434</sup>.

Dans l'Église catholique tout comme en dehors d'elle, il y a eu plusieurs enseignements au sujet du droit à la liberté religieuse. Qu'est-ce que la liberté religieuse?

Le Concile Vatican II déclare:

la liberté religieuse « *consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que se soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres* »<sup>435</sup>.

L'Église catholique a toujours défendu le principe de la liberté religieuse. Le principal traité sur lequel elle s'appuie est la Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*. Dans ce traité, il y a un certain nombre de déclarations concernant le droit de la personne et des communautés à la liberté en matière religieuse. La liberté religieuse est avant tout la liberté de l'homme de choisir, de pratiquer ou de ne pas pratiquer la religion. La décision de ce choix dépend de son fort intérieur. La pratique religieuse relève de sa conscience. Le principe de base est la liberté de l'homme dans toutes ses actions, y compris ses actes en matière religieuse. Cette liberté est réclamée par l'Église catholique comme liberté religieuse de l'homme et comme liberté de l'Église face aux individus du même genre, aux groupes sociaux et aux pouvoirs civils. La pratique religieuse met en jeu la liberté individuelle et la liberté collective de religion. La liberté religieuse consiste dans « l'immunité à l'égard de

---

<sup>433</sup> *Code de droit canonique*, Canon. 227A, op. cit.

<sup>434</sup> JEAN-PAUL II, *Le centenaire de Rerum novarum. "L'enseignement social de l'Église"*, n° 9 alinéa 2, Ed. du Cerf, Paris, 1991, p. 20.

<sup>435</sup> *Dignitatis humanae*, n° 2 alinéa 1.



toute contrainte extérieure »<sup>436</sup>.

Au sujet de l'objet et du fondement de la liberté religieuse, le Concile Vatican II déclare que « la personne humaine a droit à la liberté religieuse »<sup>437</sup>. Donc ce droit est fondé sur sa dignité et exige certaines obligations morales telles que la recherche et l'adhésion à la vérité, et l'acceptation des exigences de la vérité.

En rapprochant la liberté religieuse de la Révélation divine, le Concile déclare que « la doctrine de la liberté a ses racines dans la Révélation divine »<sup>438</sup>. Cette déclaration s'appuie sur le fait que la Révélation divine conduit à découvrir les exigences de la dignité de la personne humaine, elle montre comment le Christ a tenu au respect des droits et de la liberté de l'homme dans l'accomplissement de sa mission, et elle enseigne aux disciples du Christ l'esprit avec lequel ils sont appelés à continuer l'œuvre d'évangélisation.

La garantie constitutionnelle de la liberté religieuse sous toutes ses formes n'est pas synonyme de prescription. La pratique religieuse n'est pas une prescription de l'État. Elle est une exigence de la religion elle-même. En effet, le pape Léon XIII, dans son enseignement sur « les devoirs de justice des ouvriers et ceux des patrons », dit :

*« Le christianisme, en outre, prescrit qu'il soit tenu compte des intérêts spirituels de l'ouvrier et du bien de son âme. Aux patrons il revient de veiller à ce que l'ouvrier ait un temps suffisant à consacrer à la piété »*<sup>439</sup>.

La pratique de la religion est une prescription du christianisme, l'institution qui s'occupe des intérêts spirituels et du salut de l'âme. Les ouvriers qui se déclarent chrétiens sont tenus au respect des normes de leur religion. La pratique religieuse est donc un devoir pour les chrétiens face à leur institution. Pour exercer ce devoir, l'homme doit être libre. Léon XIII constate que les ouvriers n'ont pas cette liberté pour pratiquer la religion. Ils n'ont pas le temps nécessaire pour la pratique de la piété. Ce temps ne dépend pas des ouvriers eux-mêmes ni de leur institution religieuse, mais dépend des patrons. Léon XIII pense que, c'est un devoir de justice pour les patrons de donner du temps aux ouvriers, pour la pratique de leur religion. Ce devoir se fonde sur le droit et la liberté de l'ouvrier de la pratiquer. Le droit à la liberté de pratiquer la religion ne doit pas être donné par le patron, mais, ce dernier est appelé à reconnaître cette liberté comme un droit de l'ouvrier. Il a l'obligation de permettre à l'ouvrier d'exercer le droit à la pratique de la religion ; cette obligation est fondée sur la

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, n° 2 alinéa 2.

<sup>437</sup> *Ibidem*.

<sup>438</sup> *Ibidem*, n° 9.

<sup>439</sup> LEON XIII, *Rerum novarum*, n° 16/4.

justice.

Dans la pensée du pape Pie XI, les pouvoirs publics sont gardiens des droits des associations y compris les groupements religieux. Pie XI ne parle pas explicitement de liberté religieuse, il parle de liberté d'action des citoyens dans la société. Il dit:

« Sans doute, il (État) doit laisser aux individus et aux familles une juste liberté d'action »<sup>440</sup>.

Dans la société l'État doit laisser aux individus et aux familles une liberté d'action. La juste liberté d'action est cette liberté que les individus et les associations ont d'agir dans la société dans les limites du bien commun et du respect de la dignité humaine.

La juste liberté d'action concerne aussi la pratique de la religion comme le pense le Concile Vatican II. Ce Concile a repris l'expression « juste liberté » dans sa réflexion sur la promotion du bien commun. En proposant la liste des droits dont l'homme a besoin pour une vie vraiment humaine, les Pères conciliaires parlent du « droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse »<sup>441</sup>. La juste liberté n'est pas « la licence de faire n'importe quoi »<sup>442</sup>, mais c'est une liberté guidée par la droite conscience. Elle devient juste dans la mesure où elle respecte la conscience de l'homme et le bien commun. La juste liberté concerne tous les actes de l'homme dans la société, y compris ceux en matière religieuse. Les chrétiens et les groupements religieux jouissent de cette juste liberté d'action dans la société.

La liberté de la pratique de la religion est une liberté d'action guidée par la droite règle de la conscience humaine et le bien commun. L'action humaine peut être individuelle ou collective. L'action est collective quand elle est posée par un groupement religieux ou une association. La liberté de pratiquer la religion est indispensable pour la promotion du bien commun.

Pie XII, dans son radio-message du 1<sup>er</sup> juin 1941, parle du droit de culte. Concernant l'organisation du travail, il affirme la nécessité de l'intervention de l'État dans les justes limites, c'est-à-dire dans le respect des droits et devoirs du travail et de l'homme sujet du travail. Dans la liste des droits qu'il a présentés, il y a « le droit au vrai culte divin »<sup>443</sup>. Pie XII considère le droit de culte comme un droit personnel qui doit être respecté par l'État dans son intervention dans l'organisation du travail. Le travail doit être organisé de telle manière

---

<sup>440</sup> PIE XI, *Quadragesimo anno*, n° 27.

<sup>441</sup> *Gaudium et spes*, n° 26 § 2.

<sup>442</sup> *Ibidem*, n° 17.

<sup>443</sup> PIE XII, Radio-message pour le 50<sup>ème</sup> anniversaire de « Rerum novarum », 1<sup>er</sup> juin 1941, n° 21.

que l'employeur aussi bien que l'employé puissent jouir de leur droit de culte. Penser que le droit de culte est personnel veut signifier que le droit de culte est fondé sur la nature et la dignité de l'homme. Donc le droit de culte est un droit fondamental de l'homme.

Le pape Jean XXIII affirme le droit de religion comme un droit de l'homme. En effet, partant du contexte général de la liberté humaine, Jean XXIII aborde la question du droit de religion en ces termes :

*« Chacun a le droit d'honorer Dieu suivant la juste règle de la conscience et de professer sa religion dans la vie privée et publique »<sup>444</sup>.*

L'homme doit être guidé dans l'exercice du droit de religion par sa conscience. Il a aussi le droit de professer sa religion en privée et en public. Il s'agit de la liberté individuelle et de la liberté publique de l'exercice du droit de religion.

Le Concile Vatican II revient sur la liberté publique du droit de religion en déplorant le traitement inégal que les pouvoirs publics ont établi entre croyants et incroyants. En effet, les incroyants ont dans la cité la liberté d'expression et de pensée, alors qu'aux croyants il est interdit même la construction d'édifice religieux. Les Pères conciliaires, comme porte-parole, présentent l'attitude contestataire de l'Église catholique en disant :

*« Pour les croyants, elle réclame la liberté effective et la possibilité d'élever aussi dans ce monde le temple de Dieu »<sup>445</sup>.*

Le droit de religion, dans la pensée de l'Église catholique, doit être garanti par les pouvoirs publics. L'homme doit exercer le droit de religion dans une certaine liberté. Cette liberté fait partie des droits humains et inclut la liberté de conscience et la liberté d'expression religieuse en public comme en privé. La liberté de pratique religieuse est une exigence de la dignité humaine, de l'esprit humain.

Par ailleurs, au sujet des profonds changements qui ont caractérisé la vie publique, le Concile Vatican II dit :

*« La conscience de la dignité humaine est devenue plus vive. D'où, en diverses régions du monde, l'effort pour instaurer un ordre politico-juridique dans lequel les droits de la personne au sein de la vie publique soient mieux protégés : par exemple, les droits de libre réunion et d'association, le droit d'exprimer ses opinions personnelles et de professer sa religion en privé et en public »<sup>446</sup>.*

Dans plusieurs pays du monde les peuples réclament des structures qui respectent les droits

---

<sup>444</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 14.

<sup>445</sup> *Gaudium et spes*, n° 21 § 6.

<sup>446</sup> *Gaudium et spes*, n° 73 § 2.

de l'homme. Les droits humains qui sont les plus exigés sont la liberté de réunion et d'association, le droit d'expression et d'opinion et le droit de religion. Le droit de professer sa religion est un droit de l'homme. Le Concile interprète cette exigence comme un signe de l'éveil de la conscience sur le sens de la dignité humaine.

En précisant le rapport entre la liberté et l'acte de foi, le Concile déclare que « personne ne doit être contraint à embrasser la foi malgré lui »<sup>447</sup>. Ce principe est déjà affirmé par l'Église catholique dans certains de ses écrits<sup>448</sup>. Par sa nature même, l'acte de foi a un caractère volontaire et libre. La liberté est liée au caractère propre de la foi. La foi a un double caractère : individuel et collectif. L'homme est libre de professer individuellement sa foi ou en communauté avec les autres. C'est dans ce sens que le Concile affirme que :

*« La liberté ou immunité de toute contrainte en matière religieuse qui revient aux individus doit aussi leur être reconnue lorsqu'ils agissent ensemble »*<sup>449</sup>.

Cette affirmation du Concile est fondée sur le principe de droit naturel. L'homme par nature est un être social, et « la nature sociale de l'homme requiert elle-même qu'il exprime extérieurement ses actes internes de religion, qu'en matière religieuse il ait des échanges avec d'autres, qu'il professe sa religion sous une forme communautaire »<sup>450</sup>. La dimension communautaire de la religion est non seulement une exigence de l'homme, mais aussi celle de la religion elle-même.

## **1.2-Les limitations de la liberté religieuse**

La Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples garantit aussi dans son Article 8 la liberté religieuse. A la différence des Constitutions des pays francophones d'Afrique de l'Ouest qui limitent la liberté religieuse par l'ordre public et la laïcité, pour la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, l'exercice de la liberté religieuse peut être limité uniquement par l'ordre public. Cette différence peut s'expliquer par la présence d'États confessionnels parmi les États membres de l'Organisation de l'Unité Africaine susceptibles de ratifier ou d'adhérer à la Charte. Cette Charte pense la liberté religieuse comme droit fondamental de l'homme. Considérée uniquement dans ce sens, la liberté religieuse n'est limitée par aucune institution humaine dans la Déclaration universelle des droits de l'homme qui exprime sa garantie dans son Article 18. Elle est garantie comme droit fondamental de

<sup>447</sup> *Dignitatis humanae*, n° 10.

<sup>448</sup> *Code de droit canonique de 1917*, c. 1351 ; Pie XII, *Allocution à la Rote romaine*, 6 octobre 1946 : AAS 38 (1946), p. 394 ; Pie XII, *Encyclique Mystici Corporis*, 29 juin 1943 : AAS 35 (1943), p. 243.

<sup>449</sup> *Dignitatis humanae*, n° 4 alinéa 1.

<sup>450</sup> *Dignitatis humanae*, n° 3 alinéa 3.

l'homme.

L'État limite la liberté religieuse par le respect de la loi et le principe de la laïcité. L'Église catholique reconnaît que l'exercice du droit à la liberté religieuse peut être limité par certaines conditions sociales. Ce droit peut être limité par certaines idéologies, par la liberté d'autrui et des institutions non religieuses, par le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale, par le bien commun et l'ordre public. Jean-Paul II identifie l'idéologie marxiste comme une limite à la liberté humaine. Dans sa réflexion sur les événements politiques de l'année 1989 survenus en Europe de l'Est, le pape dit :

*« On ne peut cependant ignorer les innombrables conditionnements au milieu desquels la liberté de l'individu est amenée à agir ; ils affectent, certes, la liberté, mais ils ne la déterminent pas ; ils rendent son exercice plus ou moins facile, mais ils ne peuvent la détruire »<sup>451</sup>.*

Les principes de l'idéologie marxiste contiennent des éléments qui conditionnent l'exercice du droit à la liberté ; soit ils réduisent le champ de la liberté, soit ils le suppriment. Au sujet de la réduction du champ de la liberté, Jean-Paul II, en parlant du mal que le marxisme a fait dans la société, dit :

*« Non seulement on n'a pas le droit de méconnaître, du point de vue éthique, la nature de l'homme qui est fait pour la liberté, mais en pratique ce n'est même pas possible. Là où la société s'organise en réduisant arbitrairement ou même en supprimant le champ dans lequel s'exerce légitimement la liberté, il en résulte que la vie sociale se désagrège progressivement et entre en décadence »<sup>452</sup>.*

La liberté est à la base de toute vie sociale. Tout en affirmant le droit naturel de la liberté humaine, Jean-Paul II dénonce la restriction ou la suppression de la liberté humaine comme cause de la désagrégation de la vie sociale. Dans les pays en voie de développement, il arrive souvent qu'on lance des campagnes systématiques contre la natalité en opposition à l'identité culturelle et religieuse de ces pays. Il arrive souvent que ces campagnes soient subordonnées à l'aide et à l'assistance économique et financière. Ces pratiques constituent, en empruntant les paroles du pape, « un manque absolu de respect pour la liberté de décision des personnes intéressées, hommes et femmes, fréquemment soumises à d'intolérables pressions, y compris les contraintes économiques, pour les plier à cette forme nouvelle d'oppression »<sup>453</sup>. La liberté

---

<sup>451</sup> Jean-Paul II, *Le centenaire de Rerum novarum. "L'enseignement social de l'Église"*, n° 25 alinéa 2, Ed. du Cerf, Paris, 1991, p. 49.

<sup>452</sup> *Ibidem*.

<sup>453</sup> Idem, *Sollicitudo rei socialis*, n° 25 alinéa 3.

de décision est un facteur important qu'il faudrait promouvoir dans tous les domaines. Même dans le domaine économique, concernant la propriété privée, par l'utilisation de son intelligence et de sa liberté, l'homme s'approprie les éléments du monde et acquiert la propriété privée. Respecter la liberté de décision, c'est respecter la dignité humaine et la vérité.

Le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale peut constituer une limite à la liberté religieuse. En effet, en parlant des règles susceptibles de tempérer l'usage du droit à la liberté religieuse, le Concile dit :

*« Dans l'usage de toute liberté doit être observé le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale »*<sup>454</sup>.

Le principe moral de la responsabilité personnelle et sociale exige que, dans l'exercice de ses droits, il faudrait tenir compte des droits d'autrui et de ses propres devoirs envers les autres, et tenir compte aussi du bien commun.

L'ordre public peut constituer une limite à la liberté religieuse si la pratique religieuse ne le respecte pas. L'ordre public est un ordre établi par les autorités publiques. L'Église catholique reconnaît et accepte cet ordre si seulement il est juste. En effet, le Concile Vatican II dit:

*« c'est donc faire injure à la personne humaine et à l'ordre même établi par Dieu pour les êtres humains que de refuser à l'homme le libre exercice de la religion sur le plan de la société, dès lors que l'ordre public juste est sauvegardé »*<sup>455</sup>.

Les pouvoirs publics ont le devoir d'établir un ordre dans la société, mais cet ordre doit être juste dans le sens qu'il doit refléter l'ordre social voulu par Dieu pour les hommes. L'Église mesure le degré de justice de l'ordre public en le rapprochant de la dignité humaine et de l'ordre social divin. L'exercice de la liberté religieuse doit se faire dans les limites de l'ordre public juste établi par les pouvoirs publics dans la société. On ne doit pas refuser à l'homme le libre exercice de la religion tant que l'ordre public juste établi par les pouvoirs publics est respecté. Dans la mesure où cet ordre juste est respecté, refuser à l'homme le libre exercice de la religion est une violation à sa personne, une atteinte aux droits de l'homme.

Dans la pensée de Jean-Paul II, la question de la liberté religieuse n'est pas moins importante que celle des droits de l'homme. Le pape demande qu'il faut « traiter également ce thème, car il rentre lui aussi dans l'ensemble complexe des situations de l'homme dans le monde actuel, et il témoigne lui aussi à quel point cette situation est grevée de préjugés et

---

<sup>454</sup> *Dignitatis humanae*, n° 7 alinéa 2.

<sup>455</sup> *Dignitatis humanae*, n° 3 alinéa 4.

d'injustices de tout genre »<sup>456</sup>. Dans la pensée du pape, « la limitation de la liberté religieuse et sa violation sont en contradiction avec la dignité de l'homme et avec ses droits objectifs »<sup>457</sup>. La limitation et la violation de la liberté religieuse sont une « injustice radicale affectant ce qui est particulièrement profond dans l'homme, ce qui est authentiquement humain »<sup>458</sup>.

Les dispositions constitutionnelles qui garantissent la liberté religieuse parlent de l'exercice et de la pratique de la religion dans les limites du respect de la loi et de la laïcité de l'État. L'Église catholique reconnaît, accepte et jouit de la liberté religieuse garantie par les normes constitutionnelles des États. Dans les pays où la liberté religieuse n'est pas garantie, elle est réclamée par l'Église. La laïcité limite-t-elle vraiment la liberté religieuse dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest? Et comment? Comment définir cette laïcité?

## 2-LA LAÏCITE

La laïcité est le principe de séparation de l'Église et de l'État. Il est garanti par presque toutes les Constitutions de la République des pays francophones d'Afrique de l'Ouest à l'exception de la Mauritanie qui se proclame République islamique. Presque toutes les Constitutions proclament la laïcité dans leur Article 1er sous le titre « De l'État et de la souveraineté »: l'Article 1 de la Constitution du 22 janvier 2001 de la République du Sénégal, l'Article 1 de la Constitution du 27 septembre 1992 de la IVe République du Togo, l'Article 2 de la Constitution du 11 décembre 1990 de la République du Bénin, l'Article 31 de la Constitution du 2 juin 1991 de la République du Burkina Faso, l'Article 1 de la Constitution du 20 janvier 2002 de la République du Congo, pour ne citer que ceux-là, garantissent la laïcité dans les pays. Partant de ce constat, certaines questions s'imposent: qu'est-ce qui explique la présence du principe de laïcité dans toutes les constitutions des pays francophones d'Afrique de l'Ouest? Comment les populations des pays concernés vivent cette laïcité inscrite dans leur Constitution?

---

<sup>456</sup> JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, n° 9.

<sup>457</sup> *Ibidem*, n° 8.

<sup>458</sup> *Ibidem*.

## 2.1-Les raisons de l'inscription du principe de laïcité dans les Constitutions des États francophones d'Afrique de l'Ouest

L'inscription du principe de laïcité dans les Constitutions de la République des pays francophones d'Afrique de l'Ouest peut s'expliquer en un premier temps par une raison classique. Dans presque toutes les Constitutions des pays dits démocratiques, il y a cette référence classique à la laïcité, indice de séparation entre les religions et l'État. Le concept "laïc" n'est pas défini dans les Constitutions de la République des pays africains concernés. Laïc, en grec « laos », signifie peuple. Au sein de l'Église, le mot laïc indique le groupe du peuple de Dieu autre que la vie consacrée. Au sein d'une nation, le mot laïc indique ce qui est indépendant de toute confession religieuse. Donc, la laïcité des États signifie, non seulement neutralité de l'État par rapport aux confessions religieuses présentes sur le territoire national, mais aussi respect de « toutes les croyances religieuses »<sup>459</sup>. La neutralité signifie que l'État ne s'occupe d'aucune religion et que le pluralisme religieux est respecté.

Cette inscription peut s'expliquer aussi par la relation entre ces pays et la République Française. Plusieurs de ces pays sont des ex-colonies françaises. A leur indépendance nationale, le modèle de Constitution référent pour eux est celui de la France. La laïcité de la plupart des pays francophones d'Afrique de l'Ouest a des points communs avec celle de la France. La laïcité française dit que l'État est neutre en matière religieuse et les services publics sont non confessionnels. Cette neutralité ne signifie pas ignorance de toutes les religions, mais respect de toutes les religions et reconnaissance du pluralisme religieux. La neutralité de l'État français « signifie aussi absence d'attitude négative ou d'hostilité de l'État à l'égard des cultes ou des pratiques religieuses »<sup>460</sup>. Francis Messner parle de neutralité positive, c'est-à-dire qu'en France le principe de neutralité est « actif et interventionniste »<sup>461</sup>. L'État français octroie des subventions à des collectivités culturelles dans le but de l'intérêt général. Ce comportement de l'État français, qui n'est pas synonyme d'adhésion de l'État à une conviction religieuse, se retrouve dans certains États francophones de l'Afrique de l'Ouest. Ces derniers prennent en charge certains enseignants des écoles catholiques et protestantes dans le souci de promouvoir l'éducation scolaire. C'est le cas du Togo et du Bénin. L'État est toujours présent aux côtés de l'Église catholique dans les cas d'ordination épiscopale et des obsèques des

---

<sup>459</sup> *Constitution de la VIe République du Togo*, Article 2, alinéa 2.

<sup>460</sup> Jean-Marie WOEHLING, "Réflexions sur le principe de la neutralité de l'Etat en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français", in *Archives des Sciences sociales des Religions*, 1998, 101 (janvier-mars), p. 32.

<sup>461</sup> Francis MESSNER, "La neutralité de l'Etat dans les pays de l'Union Européenne", in *Archives de Science sociales des Religions*, 1998, 101 (janvier-mars), p. 28.



évêques.

Bien que sur ces points, la laïcité de certains États africains soit en accord avec la laïcité française, il faut néanmoins souligner quelques différences.

Restant toujours dans le cadre de la comparaison entre la laïcité togolaise et la française, le contexte de vote et d'adoption du principe de laïcité dans la Constitution française est un point de différence entre laïcité togolaise et laïcité française. Celle-ci est liée à la loi du 9 décembre 1905 qui précise que « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte »<sup>462</sup>. Le 12 septembre 1990, Pierre Joxe, alors Ministre de l'Intérieur de la République Française, précise dans une déclaration que « la non-reconnaissance ne signifie pas l'ignorance ni l'absence de relations et de collaboration entre autorités civiles et institutions religieuses, mais délimitation des domaines propres à chacun »<sup>463</sup>. La laïcité française n'est pas en contradiction avec la loi de séparation de l'Église et de l'État du 9 décembre 1905. Cette loi a été adoptée dans un contexte de conflit de pouvoir. Pour en finir avec ce conflit d'autorité entre l'Église catholique et l'État, la chambre des députés dont la majorité était anticléricale a voté cette loi. Au Togo, ce n'est pas pareil. Il n'y avait aucun conflit entre le pouvoir de l'État et celui de l'Église catholique au moment du vote de la Constitution de la République. La laïcité togolaise est plutôt dans le sens de la garantie de la liberté d'organisation et d'exercice de culte.

Un autre élément qui éloigne la laïcité togolaise de la française est la tolérance de la pratique religieuse dans les services publics. Au Togo, on peut facilement constater dans certains bureaux de services publics des croix suspendues au mur des locaux. A Lomé par exemple, au Tribunal de grande instance, il y a un groupe de fidèles de différentes confessions religieuses chrétiennes qui se réunit une fois par mois dans le bureau d'un membre du groupe pour partager ensemble la Parole de Dieu. Aussi, des chrétiens fervents sollicitent des prêtres pour bénir leur bureau de services publics.

## **2.2-Les caractéristiques de la laïcité des États africains**

De droit, la laïcité est garantie, mais de fait, comment se vit cette laïcité proclamée juridiquement par presque toutes les Constitutions de la République des pays francophones d'Afrique de l'Ouest?

Le principe de laïcité affirmé dans plusieurs Constitutions de la République des pays

---

<sup>462</sup> Article 2.

<sup>463</sup> Déclaration devant les parlementaires et les autorités religieuses (catholiques, protestantes, juives), du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle, réunis à la préfecture de Strasbourg, 12 septembre 1990.

francophones d'Afrique de l'Ouest n'est pas appliqué de la même manière. Son application varie d'un pays à l'autre. En effet, quelques exemples donnés par Christian Coulon peuvent éclairer la réalité:

*« Au Gabon, plusieurs marabouts sénégalais et maliens officient dans les cercles du pouvoir; au Bénin Mathieu Kérékou fit même nommer son marabout personnel, Mamadou Cisse, ministre d'État; et les accusations de sorcellerie sont fréquents dans les milieux dirigeants »<sup>464</sup>.*

Ces exemples montrent les caractéristiques de la laïcité pratiquée dans les États africains. D'autres exemples montrent comment les dirigeants africains cherchent à maîtriser les faits religieux dans la vie publique. Dans certains pays, les pouvoirs publics cherchent à « organiser à leur profit de véritables cultes politiques faisant du chef de l'État une incarnation sacrée »<sup>465</sup>. C'est le cas de Gnassingbé Eyadéma au Togo et de Mobutu Sese Seko au Zaïre. Dans d'autres pays, ils organisent ouvertement une hostilité contre les activités religieuses par des actes de répression: c'est le cas de Sékou Touré en Guinée. Dans d'autres encore, les pouvoirs publics ont réussi à avoir de leur côté les forces religieuses. C'est le cas en Zambie où « le président Kenneth Kaunda s'assura la collaboration des Églises chrétiennes officielles lorsqu'il établit le parti unique », au Sénégal où « les responsables des grandes confréries musulmanes sont les partenaires obligés des hommes politiques », au Togo où « Mgr Dosseh, archevêque de Lomé, ainsi que certains prêtres vaudous, font partie de l'establishment du régime du président Eyadéma »<sup>466</sup>. Ces exemples montrent une variété de cas d'application de la laïcité et invitent à se poser la question sur le type de modèle de relation Religion-État qu'il faut dans les pays africains.

La pratique de la laïcité dans les pays africains n'exclut pas la coopération entre l'État et les religions et l'institutionnalisation de la communauté religieuse. Dans tous les pays d'Afrique, l'Église catholique est souvent disponible pour aider les différents acteurs politiques dans les processus de réconciliation. Le terme adapté pour ces types de relations est le terme "participation". L'Église catholique participe aux processus de paix et de réconciliation dans les pays. Au moins trois cas de participation peuvent être signalés au Togo. Un premier cas est la Conférence Nationale souveraine, présidée par un des évêques du Togo. Les rencontres organisées par la Communauté San Egidio à Rome, en 2006, entre l'actuel Président de la

---

<sup>464</sup> Christian COULON, « Religion et politique », in *Les africains politiques*, (dir.) Christian COULON et Denis-Constant MARTIN, Ed. La Découverte, Paris, 1991, p. 97.

<sup>465</sup> *Ibidem*

<sup>466</sup> *Ibidem*

République, Faure Gnassingbé, et le Président du principal parti d'opposition togolaise, Gilchrist Olympio, constitue un deuxième cas. En effet, les difficultés de l'alternance au pouvoir au Togo sont interprétées par certains comme une lutte entre deux familles, la famille du premier Président de la République Togolaise Sylvanus Olympio et la famille du troisième Président de la République Eyadéma Gnassingbé présumé auteur de l'assassinat du Président Olympio lors du coup d'État contre le gouvernement de la première République. Au cours de ses trente huit ans de gouvernement comme chef d'État, le Président Eyadéma a échappé à au moins trois attentats. L'auteur présumé de ces attentats est Gilchrist Olympio, fils de Sylvanus Olympio. A la mort<sup>467</sup> inattendue de Eyadéma en février 2005, son fils Faure Gnassingbé a pris le pouvoir par force après un coup d'État constitutionnel. Alors la Communauté San Egidio a tenté une rencontre de réconciliation entre les deux fils des Présidents défunts. Un troisième cas est celui d'un évêque émérite du Togo, Mgr Dosseh, invité par l'État en 2006 à donner sa contribution à la reconstruction objective de l'histoire de la nation dans un processus de réconciliation entre les deux familles des Présidents décrites ci-dessus.

La participation de l'État à la vie de l'Église catholique est aussi à relever dans certains événements importants dans la vie de l'Église catholique au Togo. En effet, voici ce qu'a dit l'archevêque de Lomé à l'occasion d'une ordination épiscopale :

*« Excellence Monsieur le Président de la République, soyez grandement remercié. Vous avez toujours tenu à prendre part personnellement à nos heures de grandes souffrances et aux ordinations des Prélats de l'Église catholique. Aujourd'hui, après les pleurs, la joie éclate à Aného ; et vous êtes avec nous ! Puissions-nous nous retrouver bientôt à Kara pour une joyeuse célébration du même genre ! »*<sup>468</sup>.

Il est vrai que les autorités politiques du pays ont toujours pris part à ces deux grands moments de la vie de l'Église catholique à savoir les obsèques des évêques et les ordinations des évêques. Depuis 1994 jusqu'à nos jours, l'Église catholique au Togo a eu la joie de vivre 6 ordinations épiscopales suivies de l'installation des évêques dans leurs diocèses et a enterré 5 évêques et un administrateur diocésain. A l'occasion de toutes ces cérémonies, le Président de la République, le Premier Ministre et le Président de l'Assemblée Nationale ont toujours été présents. Même quand il y a eu l'ordination épiscopale d'un des évêques du Togo, Mgr Ignace Talkena, à Rome en janvier 1997, une délégation des autorités politiques composée du Président de l'Assemblée Nationale et d'un ancien Premier Ministre, a assisté aux

---

<sup>467</sup> Eyadéma Gnassingbé est mort à la suite d'une maladie.

<sup>468</sup> "Mot de son Excellence Mgr Kpodzro à l'occasion de l'ordination épiscopale", in *Présence Chrétienne*, Nouvelle série N° 29 du jeudi 02 Mai 1996, p. 9.

cérémonies. En plus de ces présences lors des cérémonies, les autorités politiques ont donné aussi quelques aides matérielles dans certains cas d'urgence. Le cas de Mgr Ernest Assi est à relever. Le Président de la République a envoyé d'urgence un avion, pour accompagner cet évêque en fin de vie, de Lomé où il était hospitalisé, à Kara où se trouvaient son diocèse et domicile. En plus, lorsque le corps du défunt est exposé à la cathédrale de Kara pour un dernier hommage, « très tôt le matin, le chef de l'État a fait le déplacement de Kara pour s'incliner devant la dépouille mortelle »<sup>469</sup>. L'Archevêque de Lomé a reconnu et remercié le chef de l'État pour « sa contribution et son assistance »<sup>470</sup> au cours de la maladie du regretté évêque.

Le Saint-Siège n'est pas resté indifférent à l'attitude positive des autorités politiques togolaises au regard de l'Église catholique. Le représentant du Saint-Siège au Togo, le Nonce Apostolique Mgr André Dupuy, dans son intervention durant la messe des obsèques de l'évêque Ernest Assi, a exprimé sa reconnaissance en ces termes :

*« Laissons l'Église écrire sa propre histoire. Je le demande à tous ceux qui, à quelque niveau que ce soit, exercent une responsabilité civile dans ce pays. Qu'il me soit permis ici, à Kara, de rendre témoignage du respect avec lequel, au cours des dernières années, les autorités civiles togolaises ont accueilli les nominations de nouveaux évêques. Le Saint-Siège se réjouit d'une situation qui traduit un acte de déférence du pouvoir à l'égard de l'Église. Il s'en réjouit d'autant plus qu'il considère le respect de la liberté religieuse comme un élément fondamental pour la paix des esprits, un élément constitutif essentiel d'une société moderne et démocratique »*<sup>471</sup>.

L'analyse des paroles du Nonce Apostolique permet de révéler certains événements qui ont marqué les relations entre l'Église catholique et l'État au Togo.

Quand le Nonce Apostolique a parlé de « dernières années », il a peut-être voulu dire que les décisions du Saint-Siège n'ont pas toujours été acceptées par l'État togolais. En effet, la dernière nomination d'un évêque fait par le Saint-Siège avant 1994 n'a pas été acceptée par les autorités politiques du Togo. En 1975, l'évêque du diocèse d'Atakpamé, Mgr Bernard Ogouki Atakpa, était tombé malade. Il a fallu nommer un autre évêque à sa place. En 1976, pour sa succession, le Président de la République a refusé la proposition du Saint-Siège et a voulu lui imposer le choix d'un autre candidat. Les raisons de ce refus n'ont pas été acceptées

---

<sup>469</sup> Abbé Gabriel KALGORA, "Dernier hommage à Monseigneur Ernest Patili ASSI", in *Présence Chrétienne*, Nouvelle série, N° 28 du jeudi 04 Avril 1996, p. 3.

<sup>470</sup> *Ibidem*.

<sup>471</sup> *Ibidem.*, p. 5.

par le Saint-Siège. Il s'agit d'une question de népotisme dans le sens que le prêtre que les autorités politiques ont proposé pour l'épiscopat est le cousin d'un Ministre du Gouvernement togolais. Le Saint-Siège a maintenu son choix qu'il a fait passer, mais non sans incident. En effet, à la veille de l'ordination épiscopale prévue à Atakpamé le 1<sup>er</sup> mai 1976, un groupe de manifestants monté par les autorités politiques a saccagé les préparatifs à Atakpamé. Les cérémonies ont été déplacées nuitamment à Lomé. Grâce à la mobilisation des chrétiens et en particulier des nana-benz<sup>472</sup> de Lomé, le sacre a eu lieu le 2 mai 1976 malgré la profanation et les actes de vandalisme organisés par les militaires au cours de la cérémonie.

Quant à la liberté religieuse dont a parlé le Nonce Apostolique dans son discours, il y a lieu de reconnaître qu'elle n'a jamais été refusée dans le contexte togolais à l'Église catholique. En effet, depuis la première Constitution de la République jusqu'à la Constitution de la IV<sup>e</sup> République, la liberté religieuse a toujours été garantie par l'État aux grandes religions du Togo. Dans la Constitution de la II<sup>e</sup> République, c'est-à-dire celle du 11 mai 1963, la référence est l'Article 17. Dans la Constitution de la III<sup>e</sup> République, celle du 9 janvier 1980, la référence est l'Article 6. Dans la Constitution de la IV<sup>e</sup> République, celle du 27 septembre 1992, la référence est l'Article 25.

Malgré le caractère de séparation entre les religions et l'État affirmée par la Constitution de la IV<sup>e</sup> République, l'Église catholique et la communauté politique du Togo ont cherché à collaborer ensemble pour la résolution de certains problèmes de la vie de la nation.

Le Concile Vatican II souhaite qu'il y ait une bonne coopération entre l'Église catholique et l'État dans toutes les nations. Pour les Pères conciliaires, cette « saine coopération »<sup>473</sup> rendra plus efficace leur service à l'homme. La Conférence épiscopale du Togo est consciente de cette mission commune entre l'Église catholique et l'État. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle elle a affirmé que « les deux sociétés – l'Église et l'État – ont en effet un lieu de rencontre : l'homme et sa destinée, qu'elles n'appréhendent pas de la même manière ni surtout au même degré »<sup>474</sup>. Cependant, la coopération entre l'Église catholique du Togo et l'État ne peut être qualifiée de saine, dans le sens que certaines décisions de l'État vont contre les principes de l'Église.

Au sujet de la coopération entre l'État et les religions, Christian Coulon relève que « même là où la coopération semble être de mise entre l'État et les groupes religieux, des conflits ou

---

<sup>472</sup> Les femmes riches de Lomé, vendeuses de tissus, très influentes dans la société togolaise.

<sup>473</sup> *Gaudium et spes*, n° 76 § 3.

<sup>474</sup> Conférence Episcopale du Togo, *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, Le 24 juin 1991, p. 11.

frictions sont fréquents »<sup>475</sup>. Dans son analyse, l'État est souvent à l'origine de ces conflits dans la mesure où il veut contrôler tous les domaines dans lesquels les institutions religieuses sont actives.

Pour ce qui concerne l'institutionnalisation des communautés religieuses, l'État procède à cette pratique dans le souci de mieux les intégrer dans l'ordre étatique. Cette pratique est souvent mise en place dans les pays essentiellement musulmans parce que les groupements musulmans n'ont pas des structures centralisées. Mais comme le souligne Christian Coulon, cette pratique rencontre souvent des échecs parce que « ces groupements sont structurellement incompatibles avec la logique centraliste de l'État »<sup>476</sup>. L'Église catholique est aussi victime de cette pratique dans certains pays comme le souligne Florence Boillot:

*« concernant l'Eglise catholique, une telle politique s'est concrétisée un peu partout par l'absorption de ses mouvements de jeunesse, de ses organisations féminines et ses syndicats au sein des instances correspondantes du parti unique »*<sup>477</sup>.

Ces différentes formes de pratique de la laïcité constatée dans la vie quotidienne des États francophones d'Afrique de l'Ouest pose le problème du rapport entre le droit et ses pratiques dans les États africains. Partout en Afrique on constate que le droit existe, mais il n'est pas appliqué. Cette problématique gonfle la liste des grands défis politiques que les États et toutes les populations sont appelés à affronter.

### **3-LA LIBERTE D'EXPRESSION, D'OPINION ET DE PRESSE**

La liberté d'expression, d'opinion et de presse est clairement définie dans presque toutes les Constitutions de la République des pays francophones d'Afrique de l'Ouest. L'Article 10 de la Constitution du 22 janvier 2001 de la République du Sénégal, l'Article 8 de la Constitution du 2 juin 1991 de la République du Burkina Faso, l'Article 23 de la Constitution du 11 décembre 1990 de la République du Bénin, les Articles 9 et 10 de la Constitution du 1er août 2000 de la République de Côte d'Ivoire, les Articles 25 et 26 de la Constitution du 27 septembre 1992 de la République du Togo, garantissent la liberté d'expression, d'opinion et de presse dans les pays. Tout citoyen ou groupe d'individus peut jouir de cette garantie dans les limites prévues par la loi. Toutes les Constitutions de la République s'appuient sur les documents

---

<sup>475</sup> *Ibidem*.

<sup>476</sup> Christian COULON, « Religion et politique », in *Les africains politiques*, (dir.) Christian COULON et Denis-Constant MARTIN, Ed. La Découverte, Paris, 1991, p. 98.

<sup>477</sup> Florence BOILLOT, « L'Eglise catholique face aux processus démocratiques du début des années quatre vingt dix », in *Année africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 137.

internationaux pour inscrire la plupart des principes liés aux droits de l'homme. La liberté d'expression, d'opinion et de presse est inscrite et garantie par la Déclaration universelle des droits de l'homme dans son Article 19, et par l'Article 9 de la Charte Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. La différence fondamentale entre ces documents est la limite que certains d'entre eux posent dans l'exercice de cette liberté. Les documents spécifiquement africains limitent cette liberté par la loi et les règlements en vigueur dans les pays, alors que la Déclaration universelle des droits de l'homme ne pose aucune limite. Considérée comme droit fondamental de l'homme, la liberté d'expression, d'opinion et de presse peut s'exercer sans limite.

La Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, dans une déclaration de principes sur la liberté d'expression en Afrique, dit:

*« la liberté d'expression est un droit fondamental et vital pour l'épanouissement de la personne et de sa conscience politique, ainsi que pour sa participation à la direction des affaires politiques de son pays. Au terme de la Charte Africaine, ce droit comprend le droit de recevoir des informations et celui d'exprimer ses opinions »<sup>478</sup>.*

Cette définition est très politique et dans ce domaine la liberté d'expression est intrinsèquement liée au droit d'information et d'opinion. Elle est un droit fondamental dans l'exercice de la politique. La liberté d'expression, d'opinion et de presse est indispensable pour le développement du processus politique d'une nation; elle est aussi indispensable à toute personne ou groupe d'individus soucieux de participer à la vie politique de son pays. L'Église catholique a besoin de cette liberté pour exercer son droit d'exercice politique. La liberté d'expression est un élément fondamental de la liberté politique. Les Constitutions de la République des pays francophones d'Afrique de l'Ouest classent cette liberté parmi les éléments constitutifs de la liberté religieuse. Dans ce contexte, elle est soumise aux mêmes principes qui limitent la liberté religieuse, à savoir la loi et les règlements, la laïcité et l'ordre public.

Que se passe-t-il en réalité dans la mise en pratique de cette disposition constitutionnelle?

Au Togo, en 2005, les populations ont vécu, impuissantes, le coup d'État constitutionnel. Parmi les acteurs qui ont réagi contre cette pratique de manipulation, se trouvait l'Église catholique. On se demande si elle a le droit de réagir dans un cas pareil.

La réaction de la Conférence épiscopale togolaise contre le coup d'État constitutionnel est bien fondée au niveau constitutionnel. En effet, la Constitution de la République stipule dans

---

<sup>478</sup> Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, *Déclaration de principe sur la liberté d'expression en Afrique*, 32<sup>ème</sup> Session ordinaire, Banjul, Gambie, 17-23 octobre 2002.

son Article 45 que « tout citoyen a le devoir de combattre toute personne ou groupe de personnes qui tenterait de changer par la force l'ordre démocratique établi par la présente Constitution ». Cette nouvelle disposition prise par les députés à l'Assemblée Nationale au lendemain de la mort du Président de la République est un véritable coup de force à la loi fondamentale. Tout citoyen a le droit de le combattre. L'Église catholique du Togo a le droit de réagir contre.

Dans ces dernières années, les Conférences épiscopales des pays africains ont toujours réagi contre chaque coup de force porté à la Constitution de la République, ce qui n'est pas contraire à la Constitution elle-même. Les pasteurs ont le droit d'interpeller toute personne ou groupe de personnes qui tenteraient de changer par la force l'ordre démocratique établi par la Constitution.

Les Conférences épiscopales ont toujours réagi par écrit, ce qui n'est pas non plus contraire aux Constitutions de la République. Les évêques, en qualité de citoyens de la nation, ont le droit de s'exprimer et de diffuser leur message. Les messages des Conférences épiscopales ne sont pas contraires aux objectifs de l'État exprimés dans les Constitutions de la République.

Dans le préambule de la Constitution du 27 septembre 1992 de la République du Togo, il est dit que le peuple togolais est « décidé à bâtir un État de droit dans lequel les droits fondamentaux de l'homme, les libertés publiques et la dignité de la personne humaine doivent être garantis et protégés » et à « combattre tout régime politique fondé sur l'arbitraire, la dictature, l'injustice ». Les évêques sont bien citoyens du Togo, ils font partie du peuple togolais et ils ont le droit de combattre individuellement ou en groupe tout régime ou système politique contraire à la construction d'un État de droit. Ainsi dans leurs messages, la Conférence épiscopale togolaise a toujours invité tous les citoyens à l'œuvre :

*« Tous les citoyens de notre pays ont le devoir d'apporter à la réalisation de cette tâche immense (construction d'une nation) les ressources de leurs qualités morales, de leurs compétences intellectuelles et d'un amour vrai de la patrie »<sup>479</sup>.*

Dans l'article 64 de la Constitution du 27 septembre 1992 de la République du Togo, il est dit :

*« Avant son entrée en fonction, le Président de la République prête serment devant la Cour Constitutionnelle réunie en audience solennelle à l'Assemblée Nationale, en présence des députés convoqués en session extraordinaire, en ces termes : "Devant Dieu et devant le Peuple Togolais, seul détenteur de la souveraineté populaire, Nous ... .., élu Président de la*

---

<sup>479</sup> Conférence Episcopale du Togo, *Dans la Vérité bâtissons la Paix*, n° 3.3, Lomé, 19 mars 2003, p.8.



*République conformément aux lois de République, jurons solennellement :*

- de respecter et de défendre la Constitution que le Peuple Togolais s'est librement donné ;*
- de remplir loyalement les hautes fonctions que la Nation nous a confiées ;*
- de ne nous laisser guider que par l'intérêt général et le respect des droits de la personne humaine, de consacrer toutes nos forces à la promotion du développement, du bien commun, de la paix et de l'unité nationale ;*
- de préserver l'intégrité du territoire national ;*
- de nous conduire en tout, en fidèle et loyal serviteur du Peuple" ».*

Le président de la République est tenu lui-même et en premier au respect de la Constitution de la République qui n'est pas sa propriété privée, mais propriété de tout le peuple. La Constitution de la République est un bien commun. L'objectif principal de l'intervention de l'Église catholique dans la vie d'une nation est la participation à la réalisation du bien commun. Le Président de la République, le chef de l'État, est appelé par la loi fondamentale de la République à prêter serment qu'il doit tout mettre en œuvre pour la promotion du bien commun. La question est de savoir la définition que l'État donne à la notion du bien commun. Pour les évêques, le bien commun c'est aussi le respect de la Constitution de la République.

Dans leur indignation face aux changements survenus dans la Constitution de la IV<sup>e</sup> République, les évêques du Togo lancent un appel aux responsables politiques pour qu'ils œuvrent pour une vraie paix dans le pays. Le respect de la Constitution est une œuvre de paix. Les évêques togolais affirment dans ce sens que « la Constitution d'un pays, c'est une parole solennellement donnée : il faut la respecter »<sup>480</sup>. Les évêques souhaitent que l'aménagement de la Constitution soit objet de consensus, et ceci après la mise en application et le constat des insuffisances de ce qui a été décidé par le Peuple et fixé comme loi. La Constitution de la République peut être modifiée dans le but de l'amélioration de la vie commune.

Bien que certains objectifs de l'Église catholique et de l'État se rencontrent, les États francophones d'Afrique de l'Ouest ne sont pas chrétiens, ils sont des États laïcs et ils respectent toutes les croyances religieuses et philosophiques. Les éléments fondamentaux du droit de religion sont garantis par presque toutes les Constitutions de la République. Il s'agit de la liberté individuelle et collective de religion, de la liberté de pensée, de la liberté de conscience, de la liberté d'opinion et d'expression, de la liberté d'organisation et de la liberté d'exercice du culte. Cependant, tous ces éléments sont limités par la liberté d'autrui, l'ordre

---

<sup>480</sup> *Ibidem.*, n° 3.2, p.7.

public et les lois et règlements établis par l'État comme il est exprimé par exemple dans l'Article 48 de la Constitution du 27 septembre 1992 de la République du Togo:

*« Tout citoyen a le devoir de veiller au respect des droits et libertés du prochain et à la sauvegarde de l'ordre public. Il œuvre à la promotion de la tolérance et du dialogue dans ses rapports avec autrui. Il a l'obligation de préserver l'ordre social, la paix et la cohésion nationale ».*

C'est un devoir pour les responsables politiques d'œuvrer pour la paix et la cohésion nationale. Les évêques disent que les responsables politiques « détiennent la lourde responsabilité d'agir pour garantir la paix, pour eux-mêmes, leurs familles, toutes les familles togolaises, toute la Nation Togolaise »<sup>481</sup>. Toutes les couches sociales et toutes les sensibilités nationales sont concernées par le respect des droits constitutionnels dans les limites fixées par la Constitution elle-même.

A la lumière des principes constitutionnels qui règlent les relations Religions-États, l'Église catholique peut exercer librement les activités qui relèvent de son domaine et peut intervenir dans la politique qui n'est pas prioritairement son activité. Mais les normes étatiques lui permettent de faire de la politique, tout en respectant la liberté d'autrui. A ce point, la question des termes de l'engagement politique de l'Église et celle de l'identité des différents acteurs impliqués dans le processus, à savoir l'« autrui », se posent. Qui peut être « autrui »? Quels acteurs de la société politique et civile peut-on considérer comme « autrui » et dont l'Église catholique doit respecter leur liberté dans le processus de son engagement politique?

### **III-LES TERMES DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DE L'EGLISE CATHOLIQUE**

La question de l'engagement politique de l'Église catholique ne peut être traitée en ignorant certaines questions liées aux relations entre cette institution et les principaux acteurs de la vie politique. Il s'agit des questions de relations entre l'Église catholique et l'État, et entre l'Église catholique et les religions non-catholiques.

L'État est l'institution qui est investie du pouvoir de gérer les affaires publiques. Mais il doit s'appuyer sur les autres institutions de la société pour une solution efficace aux problèmes. L'Église catholique qui est une institution à la fois divine et sociale pense qu'elle a

---

<sup>481</sup> *Ibidem*, n° 6.2, p.11.

le droit et le devoir d'intervenir dans les réalités temporelles pour donner sa contribution à la résolution des problèmes sociaux. Elle n'est pourtant pas la seule institution qui intervient pour la résolution de ces problèmes. Sa mission première n'est ni politique ni sociale, mais religieuse. Alors comment pense-t-elle gérer ses relations politiques avec l'État et les autres institutions sociales à savoir la religion traditionnelle, l'islam et les Églises protestantes? Quels sont les principes qui règlent ses relations avec ces institutions sociales ?

Les termes de l'engagement sont les principaux termes qui caractérisent les relations entre l'Église catholique et les autres acteurs de la vie sociopolitique à savoir l'État, la religion traditionnelle, l'islam et les Églises protestantes. Quatre termes principaux constituent les modes de relation de l'engagement politique des chrétiens: participation, unité, collaboration et dialogue. Que dire de ces termes dans la vie pratique des relations entre l'Église catholique, l'État et les différentes religions dans le contexte du processus démocratique en Afrique? Comment l'Église conçoit-elle ses modes de relation avec les autres dans la vie politique?

## **1-« AUTRUI »: LES AUTRES ACTEURS POLITIQUES**

### **1.1-Les religions**

« Autrui », dans le contexte politique des États africains, regroupe un certain nombre d'acteurs. En dehors de l'État dont nous avons déjà parlé de ses relations avec l'Église catholique, d'autres acteurs de la vie sociale sont aussi à considérer. Les autres sensibilités religieuses présentes dans les sociétés africaines peuvent être aussi des acteurs dans le processus démocratique en cours. Il s'agit notamment des musulmans, des chrétiens non catholiques, des adeptes de la religion traditionnelle.

Ces dernières années, on assiste à un phénomène de croissance des faits religieux en Afrique. Alors se pose une question fondamentale: quelles sont les raisons de cette croissance? Restant dans le domaine de l'engagement politique, on se demande si ce phénomène de croissance des faits religieux peut contribuer positivement au processus démocratique des États africains. Les Églises chrétiennes non catholiques, l'islam et la religion traditionnelle peuvent-elles contribuer à la démocratisation des États africains, et dans quelles relations avec l'État et l'Église catholique?

#### **1.1.1-La religion traditionnelle africaine**

Dans plusieurs pays africains, la religion traditionnelle a encore un pourcentage important.

C'est une religion très présente dans les zones rurales et qui tend à disparaître dans les grandes villes. La religion traditionnelle qui est diffusée sur la côte Ouest de l'Afrique est le « vodun ». Le terme vodun signifie « mystère à part »<sup>482</sup>. On le retrouve au Bénin, au Nigeria, au Togo, au Ghana et en Côte d'Ivoire sous des appellations différentes. Au Nigeria il est appelé « orisha » (langue yoruba). La description très détaillée faite par Cédric Mayrargue peut aider à comprendre le terme vodun et toute sa structure:

*« L'expression vodun est polysémique: elle désigne tout à la fois les divinités, les objets qui les matérialisent et les représentent, et par extension la religion qui les englobe. Le culte vodun, auquel sont attachés des prêtres (hunon ou vodunon), des adeptes (vodunsi), des lieux de culte et d'initiation (les couvents), se présente comme une religion éclatée en de multiples cultes locaux, sans réelle structure, ni hiérarchie globale. Le panthéon vodun est ainsi riche de plusieurs vodun (les vodun peuvent être considérés comme des " forces supérieures ", des " dieux secondaires ", des " divinités ") qui ont une large audience à travers tout l'espace sur lequel cette religion est pratiquée, et d'autres dont l'influence se limite à un clan, voire à une famille. Les rituels, les sacrifices et les libations qui permettent de satisfaire les divinités offrent des protections individuelles et prétendent par là même assurer la bonne marche du monde »*<sup>483</sup>.

Au Bénin, la religion traditionnelle vodun a subi une forte influence du processus démocratique. Dans aucun pays de la sous-région Ouest-africain, les responsables vodun et ses adeptes ont participé à la contestation politique conduisant au processus démocratique. Cependant ils avaient envoyé des représentants à la Conférence Nationale béninoise et celle du Togo. On signale que « quatre sièges »<sup>484</sup> sont attribués aux représentants de la religion traditionnelle à la Conférence Nationale du Bénin, et qu'ils étaient présents au même titre que les forces vives de la nation. Cette absence aux manifestations populaires politiques peut s'expliquer par le fait qu'elles sont « peu structurées, mal organisées » et ont « l'esprit peu revendicatif »<sup>485</sup>.

L'influence du processus démocratique est dans certains cas positive. La religion traditionnelle a connu une « revitalisation »<sup>486</sup>, c'est-à-dire la reprise du « bon fonctionnement » et l'acquisition d'une « force nouvelle » du culte vodun. Dans ce processus

---

<sup>482</sup> Cité par Cédric MAYRARGUE, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte vodun au Bénin », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 136.

<sup>483</sup> *Ibidem*, pp. 136-137.

<sup>484</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>485</sup> *Ibidem*.

<sup>486</sup> *Ibidem*.

de revitalisation, on perçoit non seulement l'intérêt que portent les dignitaires du vodun, mais aussi le rôle de l'influence de l'Église catholique durant la période transitoire et surtout l'intérêt que portent les pouvoirs publics. On constate que « l'État est partie prenante de cette évolution, allant jusqu'à développer des relations très étroites avec le monde vodun »<sup>487</sup>. Ces relations étroites sont tout simplement de « type clientéliste ». Mais les vraies raisons politiques de la revitalisation du vodun sont la « libéralisation politique consécutive à la Conférence nationale », la demande de l'État « qui a souhaité ainsi disposer d'interlocuteurs uniques et représentatifs de la diversité du monde vodun »<sup>488</sup>. La libéralisation politique a créé dans la société la liberté d'expression et d'organisation. La religion traditionnelle vodun et l'Église protestante méthodiste ont profité de ces conditions pour renouveler leur organisation interne ou pour créer de nouvelles structures. La religion traditionnelle vodun s'est institutionnalisée au Bénin et porte le nom de Communauté Nationale du Culte Vodun (CNCVB). Elle s'est dotée d'une structure hiérarchique capable de dialoguer avec les pouvoirs publics.

L'influence du processus démocratique sur la religion traditionnelle vodun au Bénin n'est pas seulement positive, mais elle est aussi négative. Le changement politique a causé au sein de cette religion des clivages et des divisions. L'élection du chef suprême des hunon du Bénin s'est mal passée. Les deux candidats en liste n'ont pas pu s'entendre pour la direction du CNCVB. C'était devenu une lutte entre les deux. Elle a duré deux ans, de 1992 à 1994. Ce n'est qu'en 1995 que l'un des deux a été intronisé par le Conseil National des Rois (CNR). Le gagnant après son intronisation, s'est expliqué dans les journaux en disant: « il faut que le verdict des urnes soit accepté par les vaincus » et il ajoute: « je ne vais jamais trahir le peuple et son gouvernement, surtout que j'ai été élu démocratiquement »<sup>489</sup>. Ces expressions montrent jusqu'à quel point la religion traditionnelle vodun est influencée par le processus démocratique au Bénin.

La preuve de la profondeur de l'influence démocratique est dans son institutionnalisation et dans le discours des nouveaux responsables élus démocratiquement. Le chef religieux Sossa Guédéhoungué, élu démocratiquement, dans un entretien au journal Tam Tam Expresse (Journal privé au Bénin), dit: « Le monde évolue et il faut évoluer avec lui (...). La religion sera passée au peigne fin et toutes les pratiques obsolètes seront purement et simplement

---

<sup>487</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>488</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>489</sup> Cité par Cédric MAYRARGUE, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte vodun au Bénin », in Religion et transition démocratique en Afrique, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), Editions Karthala, Paris, 1997, p. 144.

élaguées »<sup>490</sup>. Après l'analyse du discours, Cédric Mayrargue parle de « la modernisation et la démocratisation du vodun ». Il s'agit de l'adaptation à la modernité et à la démocratie du vodun, de l'extériorisation du vodun, ce qui est contraire à sa pratique historique. Le vodun est historiquement une pratique occulte et enfermée sur elle-même.

Le processus de réhabilitation du vodun est fortement encouragé par l'État démocratique au Bénin. Le symposium national organisé par la CNCVB en 1991 a vu la participation du Ministre de la Culture de l'État démocratique. Comme le souligne Cédric Mayrargue, « il y appela les grands prêtres à resserrer leur rang, en luttant contre la division et l'hégémonie, et lança l'idée d'un symposium qui aura un caractère international, qui permettra au Vodun, très connu dans le monde, d'avoir la dimension universelle comme les autres religions »<sup>491</sup>. Les différentes interventions de l'État, à savoir sa volonté de la création du CNCVB, la participation du Ministre de la Culture et son discours, l'intervention de l'État pour la résolution de l'antagonisme qui opposait les prétendants au poste de chef suprême, la participation des ministres et des représentants du Président de la République lors des différentes réunions des dignitaires vodun, portent à dire que le processus de réhabilitation du vodun « ne constitue pas seulement une des conséquences du processus de renouveau politique, mais résulte aussi de la volonté de l'État d'intervenir dans ce domaine, de favoriser la réhabilitation des cultes vodun »<sup>492</sup>.

La façon dont l'État participe à la réhabilitation des cultes vodun cache une forme de captation de la religion. La religion traditionnelle vodun est réhabilitée sur les plan national et international sous forme d'une culture et non d'une religion pratiquée par une portion de la population avec des principes et règlements définis selon les variétés de divinités et vécue d'une façon très personnelle. Historiquement, la pratique des cultes vodun reste enfermée dans la vie privée de ses adeptes. Cette façon de réhabiliter les cultes vodun enlève à cette religion sa vitalité et sa spécificité. Pour mieux comprendre cette extériorisation des cultes vodun, il faut se poser la question sur sa réception par ses adeptes qui, semble-t-il, sont exclus de cette démarche de leurs responsables et des autorités politiques. Au sujet de l'État, se pose la question de sa neutralité par rapport aux religions. Cédric Mayrargue souligne que « beaucoup ont interprété la tenue du festival des cultures vodun comme une atteinte à la neutralité de l'État »<sup>493</sup>. Avoir de très bonnes relations avec le chef de l'État n'est pas une atteinte à la

---

<sup>490</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>491</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>492</sup> *Ibidem*.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 152.

neutralité de l'État, mais demander aux dignitaires des cultes vodun de sensibiliser leurs adeptes pour l'intérêt de l'État pousse ces bonnes relations au-delà de leurs limites et les introduit dans des formes de captation.

### **1.1.2-L'islam**

Les mouvements religieux musulmans qui sont présents dans les pays d'Afrique de l'Ouest sont principalement de deux formes: les confréries soufies et les mahdistes. Les confréries soufies sont des mouvements musulmans qui sont loin de la conquête du pouvoir. Ce sont des groupements de musulmans pacifiques. Leur grande préoccupation est de prendre en charge la totalité de la vie individuelle et sociale de leurs frères. Les mahdistes sont plus agressifs. Ils prônent au nom de l'islam la révolte contre l'oppression. Les mahdistes sont présents au nord du Nigeria.

Les groupements musulmans qui accomplissent leur travail de religion sont les soufies. Ils ont beaucoup de succès au niveau des écoles musulmanes, des associations islamiques, du développement de presse militante et de la prolifération des mosquées. Ils sont animés d'une idéologie socialiste. Cependant, leur relation avec le pouvoir politique est « marquée d'ambiguïté »<sup>494</sup> selon l'expression de Christian Coulon. Cette ambiguïté s'explique par le fait que l'islam est une religion totalisante qui ne sépare pas la sphère publique de celle qui est privée. Dans leur idéologie, ce ne sont pas eux qui doivent se conformer aux règles de l'État, mais c'est plutôt l'État qui doit modeler la société en leur faveur. Les islamistes plus déterminés comme au Sénégal et au Nigeria attaquent la laïcité et tentent même de conquérir le pouvoir par la force.

### **1.1.3-Les chrétiens non catholiques**

Les Églises chrétiennes non catholiques, le plus souvent rencontrées en Afrique, sont les Églises protestantes. Elles présentent certaines caractéristiques.

D'abord, elles sont nombreuses. Hervé Mapeu les distingue en deux groupes: les Églises libérales et les Églises évangéliques ou fondamentalistes. Le christianisme non catholique, répandu aujourd'hui dans les pays d'Afrique subsaharienne, est essentiellement de type prophétique et thérapeutique. Il utilise surtout le message évangélique pour des guérisons de tout genre. Son origine n'est pas récente. Christian Coulon pense que ce type de christianisme

---

<sup>494</sup> *Les africains politiques*, (dir) Christian COULON et Denis-Constant MARTIN, Ed. La Découverte, Paris, 1991, p. 92.

remonte aux « années trente »<sup>495</sup> où l'East African Revival, un mouvement d'origine protestante, s'est répandu au Burundi, au Rwanda, au Kenya, en Tanzanie et en Ouganda.

Ensuite elles sont souvent regroupées en fédérations. Au Cameroun par exemple, Jean-François Médard parle d'une douzaine en 1997 dont dix sont regroupées au sein de la FEMEC (Fédération des Églises et Missions Évangéliques du Cameroun). L'objectif premier de ces fédérations n'est pas politique, mais social. La FEMEC coordonne les œuvres sociales (écoles, centres de santé) et les opérations de développement. Le NCKK (National Council of Churches of Kenya) au Kenya est un Conseil des Églises protestantes, mis en place au début du 20<sup>ème</sup> siècle dans le but d'une vraie collaboration entre elles. Dans les années cinquante, il est devenu hégémonique chez les protestants. Son principal champ d'action est le social. Il s'occupe du développement social et travaille souvent en collaboration avec l'administration. Il est une véritable institution qui fait le lien entre les Églises protestantes et l'État. Après le Concile Vatican II, le NCKK est devenu un instrument privilégié de collaboration entre catholiques et protestants. Cette collaboration entre les Églises a bien fonctionné jusqu'à la fin des années quatre-vingts.

Au Kenya, dans les années quatre-vingts, le clergé anglican s'opposait au régime dictatorial du Président de la République Daniel Arap Moi en l'accusant de violation des droits de l'homme. Or la théologie des Églises protestantes du Kenya se méfie de l'idéologie des droits de l'homme qu'elle considère comme une inspiration humaniste qui refuse implicitement la religion. A partir du moment où les anglicans et les protestants ont décidé de s'unir pour lutter contre le régime politique en place, les protestants ont été obligés d'adapter leur théologie à la situation du moment. Hervé Mapeu dit dans ce sens que « la doctrine poursuit et s'efforce de coller à la praxis »<sup>496</sup>. Cette adaptation conduit le théologien en dehors du champ théologique où elle est obligée de se mettre au service de la politique. Hervé Mapeu, en empruntant les mots de Michel de Certeau, dit que « la théologie perd son statut de substantif pour devenir adjectif »<sup>497</sup>. Sur ce terrain, il y a un décalage de rythme entre les théologies catholique et protestante. La théologie catholique ne cherche pas trop à s'adapter à la politique du moment alors que la protestante est davantage pragmatique, « elle se produit à un rythme accéléré, toujours dans l'espoir de coller à l'avènement »<sup>498</sup>.

Les Églises protestantes sont très fragiles dans le contexte sociopolitique des pays africains

---

<sup>495</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>496</sup> Hervé MAPEU, « Les Eglises chrétiennes au Kenya: des influences contradictoires », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 89.

<sup>497</sup> *Ibidem*.

<sup>498</sup> *Ibidem*.



dans le sens qu'elles sont souvent manipulées par les pouvoirs publics. En effet, au Kenya, par exemple, dès sa prise de pouvoir, le Président de la République Daniel Arap Moi a cherché sa légitimité en s'appuyant sur les Églises chrétiennes. Il a compris que le christianisme est un facteur principal d'intégration idéologique qui dépasse toutes les ethnies et les clivages culturels. Ainsi, il finance la construction des Églises. Hervé Mapeu dit que « ce surgissement des évangéliques sur le devant de la scène kenyane représente le fruit d'un travail souterrain de création de véritables communautés chrétiennes. C'est surtout l'effet de manœuvre du chef de l'État, lui-même membre éminent de l'une de ces Églises, l'African Inland Church (AIC) et qui cherche à valoriser l'action et la capacité légitimatrice d'un bloc de dénominations n'ayant jamais été de fervents zéloteurs des idées démocratiques »<sup>499</sup>. Le chef de l'État lui-même finance la construction de certaines églises de tendance réformée dans le but de conquérir une partie de la population à sa cause. C'est une forme de « rechristianisation par le haut » comme le souligne Hervé Mapeu. Les acteurs de cette évangélisation sont les élites politiques en accord avec les pasteurs des Églises protestantes et fondamentalistes. Il est évident que ces Églises ne contredisent pas le pouvoir en place. Elles ont une « pratique sociale et énoncent parfois, dans des registres particuliers, une volonté de transformation politique par la conversion »<sup>500</sup>. Dans les années quatre-vingt-dix, les Églises évangéliques développent dans leur pastorale et prédications une éthique dont les valeurs contredisent la vie sociale de la politique de l'État, mais jamais elles ne critiquent cette politique. Les évangéliques kenyans sont appuyées dans leur éthique par le chef de l'État lui-même. Il est devenu « le défenseur d'une morale puritaine qui condamne par exemple l'utilisation du préservatif et estime même que les millions dépensés par les ONG pour le planning familial devraient être affectés à l'éducation. Le président s'efforce également d'entretenir une culture chrétienne en rendant les cours d'éducation religieuse obligatoires, enseignement complété par l'éducation civique »<sup>501</sup>. Cet appui des autorités publiques aux Églises est « politiquement rentable »<sup>502</sup>. Les Églises soutiennent la politique de l'État et se font « les agents de propagande du bras séculier ». En contre-partie elles vivent dans un environnement très favorable à leur développement.

La fragilité des Églises protestantes, se manifeste aussi par les divisions qu'elles connaissent. Pour faire face à la crise sociopolitique que traverse le Kenya, les Églises protestantes se sont réunies en association dénommée NCKC (National Council of Churches

---

<sup>499</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>501</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>502</sup> *Ibidem*.

of Kenya). Ces Églises sont de deux tendances: libérale et fondamentaliste. A cause des divergences de point de vue politique, les fondamentalistes ont quitté le NCCK. Hervé Mapeu, après analyse, affirme que « leur apolitisme proclamé n'est pas un point secondaire de leur doctrine. Elles y voient même un point essentiel qui les différencie des autres Églises »<sup>503</sup>. A cause des critiques que le NCCK a adressé au gouvernement, le AIC, l'African Independent Pentecostal Church of Africa, la Full Gospel Church et la African Orthodox Church ont quitté le NCCK.

Les analyses de Hervé Mapeu portent à dire que les premières divisions sont apparues après la reconnaissance du multipartisme. Les raisons de ces divisions sont nombreuses. Lorsque Ezekiah Oyugi attribue à ces divisions l'incapacité des Églises à proposer un seul programme d'éducation civique, la gestion des fonds dont elles disposent pour financer l'opération de la campagne électorale, le manque d'unité dans le contrôle et la garantie du bon déroulement du scrutin, Hervé Mapeu lui pense que la raison profonde est au niveau de l'organisation interne des grandes Églises protestantes en Afrique de l'Est. Les Églises protestantes ont une organisation synodale. Il s'agit de l'organisation de la vie interne qui certainement a des conséquences sur leur engagement face aux pouvoirs publics. Au niveau interne de ces Églises, la gestion du pouvoir pose un véritable problème de personne et d'ethnie. Chez les Anglicans, la personne qui incarne les pouvoirs de l'archevêché dans les années quatre-vingts est contestée à tel point que cette Église fonctionne comme une fédération de diocèses autonomes au niveau gestion comme au niveau culturel. En plus, ce sont des diocèses qui vivent sous une très forte influence des ethnies qui ont du mal à s'accepter les unes les autres. Les tensions entre les ethnies influencent le choix des évêques et génèrent même des désaccords entre les évêques. Ces types de tensions se retrouvent aussi dans les Églises protestantes. Dans de telles situations, les hommes politiques en profitent pour rattacher des fractions à leur vision politique. Toutes ces raisons ont conduit à la faillite de l'œcuménisme, à la désunion et donc à l'échec de leur engagement sur le plan politique.

Les rapports entre les Églises protestantes et la politique ne se réduisent pas seulement à la critique du système politique, mais aussi à la collaboration avec l'État dans la promotion sociale. Dans ce rapport de collaboration, la démarche individuelle des Églises dans l'administration étatique a moins de poids que celle qui est collective. Ainsi, les Églises préfèrent se regrouper en fédération pour jouer le rôle de porte-parole au plan national.

---

<sup>503</sup> *Ibidem*, p. 107.

## 1.2-Les raisons de la croissance des faits religieux

Au sujet des raisons qui expliquent la croissance des faits religieux dans les sociétés africaines, quelques tendances s'affichent. Dans leur introduction à la problématique des rapports entre religion et démocratie, François Constantin et Christian Coulon exposent deux tendances.

De leur réflexion, il ressort que pour la théorie évolutionniste la croissance du phénomène religieux en Afrique est liée à l'échec de l'État et de la modernisation des sociétés africaines. Quelques éléments d'une enquête menée par Kofi Opoku donnent raison aux évolutionnistes. Ces éléments sont rapportés par Comi Toulabor lorsqu'il parle du répertoire de Kofi Opoku. Ce dernier s'est appuyé sur des constats relevés au cours de ses expériences personnelles avec quelques groupes religieux, sur l'échange de correspondances avec les responsables réunis au sein de l'Association pentecôtiste du Ghana et du Conseil des Églises libres du Ghana, et sur les informations provenant du Ministère de l'Intérieur du Ghana auprès duquel les Églises nouvelles sont tenues de se faire enregistrer suivant la Trustees Incorporation Act de 1962. Comi Toulabor, après analyse de ce répertoire, dit que « de mars 1957 à 1970, 79 Eglises nouvelles se sont implantées au Ghana » dont « une trentaine entre 1966 et 1970 »<sup>504</sup>. Toulabor reconnaît que « les décennies 70 et 80 correspondent à une période cruciale de l'histoire du Ghana: celle d'une profonde crise économique, politique, sociale et morale que tente d'enrayer depuis 1981 le régime Rawlings ». Ce constat confirme la théorie des évolutionnistes, mais suffit-il pour expliquer la croissance des faits religieux?

Par contre le culturalisme pense que la croissance du phénomène religieux est liée au traditionalisme des populations africaines. Le caractère intrinsèquement religieux des Africains explique l'importance des faits religieux. Les culturalistes sont convaincus qu'au fur et à mesure que les structures de la modernisation s'enfonceraient dans la crise, les bases culturelles et sacrées des sociétés africaines réapparaîtraient.

François Constantin et Christian Coulon donnent leur propre position, différente de celles des évolutionnistes et des culturalistes. Avant d'exprimer leur propre position, ces deux auteurs ont d'abord souligné les limites de ces deux tendances. La tendance évolutionniste a une vision trop réductrice du progrès. Elle exclut de la notion du progrès les faits religieux. La tendance culturaliste a une vision figée des cultures africaines. Elle ne reconnaît pas l'évolution et la transformation possible de ces cultures, ni leur ouverture à la modernisation.

---

<sup>504</sup> Comi M. TOULABOR, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, (dir.) François CONSTANTIN et Christian COULON, op. cit., p. 31.

Pour Constantin et Coulon, les faits religieux ne sont pas seulement une « réaction à la modernisation ou continuation de la tradition; ils participent pleinement à l'historicité des sociétés africaines »<sup>505</sup>. Pour eux, la croissance du phénomène religieux relève de l'invention historique.

Comi Toulabor apporte sa contribution à cette réflexion. Il souligne aussi les limites de la tendance évolutionniste. Pour lui, leur « explication semble ignorer que toute société est prise dans un enchevêtrement de facteurs complexes et invisibles qui la travaillent en profondeur, souvent à l'insu des acteurs eux-mêmes et qu'elle est soumise à la dynamique de l'ordre et du désordre »<sup>506</sup>. L'enquête sur le terrain permet à Comi Toulabor d'enrichir les explications d'un élément nouveau. La croissance des faits religieux s'explique par « les fonctions et les valeurs de socialisation que ces Églises remplissent pour eux »<sup>507</sup>. Les « Églises nouvelles » sont « des espaces d'acquisition, d'apprentissage et d'intériorisation d'une nouvelle forme de sociabilité »<sup>508</sup>. Après enquête et analyse, Comi Toulabor épouse l'idée que la croissance des faits religieux est une réponse à « de fortes demandes de socialisation et de modernisme »<sup>509</sup>. Il n'attribue pas le succès des Églises nouvelles à la crise et à la nature autoritaire du pouvoir de Rawlings, mais à « une demande de socialisation dans des valeurs éthiques chrétiennes perçues comme source de modernité et d'une nouvelle identité »<sup>510</sup>.

Les Églises nouvelles développent une éthique pratique qui s'attaque à des pratiques réelles et courantes dans la vie sociale et politique. Elles dénoncent, par exemple la corruption et la paresse, comme des péchés. Au Togo, on peut parler du « tamèa » comme péché. Elles exhortent la population au travail et donc au développement économique du pays. Les valeurs chrétiennes autour desquelles se réalise la socialisation sont celles qui permettent le développement de l'homme et de la société. Le développement de ces valeurs à travers sa mise en pratique permet de lutter contre les maux politiques et sociaux du pays. Les Églises nouvelles dénoncent ces maux, non pas parce qu'ils minent l'État et entravent le développement du pays, mais parce qu'ils sont contraires aux principes divins.

Une des caractéristiques de cette modernité est « l'accès direct à la lecture et à son interprétation de la Bible ». Cet accès est offert par les Églises nouvelles à leurs adeptes, alors

---

<sup>505</sup> *Religion et transition démocratique en Afrique*, dir. François CONSTANTIN et Christian COULON, op. cit., p. 17.

<sup>506</sup> Comi M. TOULABOR, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, dir. François CONSTANTIN et Christian COULON, op. cit., p. 27.

<sup>507</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>508</sup> *Ibidem*.

<sup>509</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 49.

qu'il est resté très longtemps absent dans l'Église catholique. Cet accès direct rejoint la démocratie dans les valeurs d'égalité et de liberté. L'égalité et la liberté d'expression n'a pas le même sens dans l'Église catholique que dans la démocratie et les Églises nouvelles. Dans l'Église catholique, la liberté d'expression et d'opinion renvoie le fidèle à ses propres responsabilités. Le Code de droit canonique l'affirme bien quand il dit que les chrétiens, en imprégnant d'esprit évangélique leur action dans le domaine de la cité, doivent veiller « à ne pas présenter dans des questions de libre opinion leur propre point de vue comme doctrine de l'Église »<sup>511</sup>. Les fidèles laïcs sont libres de lire et d'interpréter la Bible, mais le fruit de cette interprétation n'engage pas l'Église. Alors que l'interprétation et même les écrits de la hiérarchie sont paroles d'Église. Sur ce point il n'y a pas d'égalité de statut entre l'Église institution et les laïcs. Par contre dans une institution démocratique, tous les membres sont égaux et libres de leur opinion. L'inégalité entre les fidèles laïcs et les clercs, et la problématique de la liberté d'opinion des fidèles laïcs dans la cité renvoie à la problématique de la démocratie dans l'Église catholique. Les Églises nouvelles jouissent d'une plus grande liberté d'expression et d'opinion. Les écrits et les opinions des pasteurs et des fidèles les engagent personnellement. Seuls les écrits et les déclarations des synodes engagent l'Église.

### **1.3-Les relations entre les faits religieux et l'État**

La croissance des faits religieux, constatée dans ces dernières années, a eu une grande influence sur les sociétés africaines. Mais, il faut reconnaître aussi « qu'au travail de la religion sur la société (...) fasse pendant un véritable travail de l'État sur la religion »<sup>512</sup>. L'objectif de l'État est la maîtrise de la religion. Il pense que cette maîtrise peut se faire par deux voies, à savoir sa marginalisation ou sa captation. L'État cherche, à tout prix, à contrôler ou à marginaliser la religion de la scène politique. Est-ce la bonne manière de se servir des faits religieux pour avancer démocratiquement?

Christian Coulon fait remarquer que, plus l'État cherche à marginaliser la religion de la scène politique, plus les faits religieux s'affirment dans la société. Alors, se pose la question fondamentale: la séparation de la religion de l'État, est-elle la solution pour la démocratisation des pays africains? Dans le cas où la séparation échoue, la captation peut-elle constituer une solution?

On ne peut pas construire l'avenir, sans tenir compte de l'histoire. Le chrétien, pour

---

<sup>511</sup> *Code de droit canonique*, Can 227, op. cit.

<sup>512</sup> *Les africains politiques*, (dir.) Christian COULON et Denis-Constant MARTIN, Ed. La Découverte, Paris, 1991, p. 95.

s'engager doit tenir compte de l'histoire, du moins récente, des relations entre les religions entre elles et notamment entre l'Église et l'État.

Sur le continent africain, et précisément dans la plupart des pays de l'Afrique subsaharienne, le modèle de relations religions-État, adopté au lendemain des indépendances, est la séparation, c'est-à-dire la laïcité de l'État. Parmi les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, la Mauritanie fait exception parce qu'elle s'est déclarée État islamique. Christian Coulon pense, que le choix du modèle de séparation Religions-État est lié à sa domination dans « les idéologies de la décolonisation et de la construction nationale »<sup>513</sup>. Il veut bien signifier que le principe de séparation des religions et de l'État, dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, est celui qui caractérise les relations Églises-État en France, principale partenaire politique des États francophones de l'Afrique.

Les nouvelles Constitutions de la République soulignent que le modèle de relations religions-État, fondé sur le principe de séparation, est celui que presque tous les pays d'Afrique noire ont adopté au lendemain de leur indépendance. Cependant, la réalité montre que ce modèle pratiqué en occident n'est pas conforme à celui qui est expérimenté en Afrique.

Le principe de laïcité peut être un facteur qui oppose les religions. Au Nigeria, à la question de savoir si l'État doit être laïc ou non, les opinions des deux grandes religions du pays sont différentes comme dit Ousmane Kane:

*« du côté chrétien surtout, l'on estime que l'État doit être laïque afin d'être le plus neutre possible, alors que du côté musulman, la laïcité est considérée comme profondément enracinée dans la culture chrétienne et constitue une négation de leurs droits de citoyens »*<sup>514</sup>.

Au Nigéria, en 1945 naissait une association de jeunes musulmans yoruba dénommée Muslim Student's Society (MSS). Elle est née comme association contestataire. Elle contestait la discrimination que subissaient certains étudiants dans les écoles chrétiennes de Lagos au nom de leur appartenance religieuse. Dans les années soixante-dix, elle est devenue une véritable association de contestation politique. Elle organise des campagnes de désobéissance civile, elle interdit la mixité et la consommation de l'alcool dans les campus. En 1977, la MSS conteste la laïcité de l'État au nom de la violation des droits et devoirs les plus sacrés de l'islam.

Le principe de laïcité comme modèle de relation entre les religions et l'État n'est donc pas

---

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>514</sup> Ousmane KANE, « Un pluralisme en quête de démocratie. Mobilisations musulmanes et régime militaire à Kano (Nord Nigeria) », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 52.

accepté partout en Afrique, même s'il est inscrit dans la Constitution de la République. Alors, faut-il peut-être penser à la captation?

La captation peut se faire de plusieurs manières. Les pouvoirs publics peuvent construire des Églises comme c'était le cas au Kenya. Ils peuvent aussi financer la construction des mosquées même si l'État n'est pas islamique. La captation peut se faire aussi par la signature de pacte, entre les autorités politiques et les religions, en vue d'obtenir la légitimité ou l'enracinement de leur pouvoir.

Christian Coulon pense que la captation de la religion par le pouvoir est une tâche délicate et dangereuse pour l'État.

#### **1.4-Les relations entre les religions dans les pays d'Afrique de l'Ouest**

La pluralité religieuse dans les sociétés africaines n'est pas exempte de conflits religieux. Comme le souligne Christian Coulon, dans un certain nombre de cas, le pluralisme religieux « a contribué à engendrer des conflits »<sup>515</sup>. Les quelques conflits religieux rencontrés en Afrique de l'Ouest sont entre chrétiens et musulmans. Les États concernés sont le Nigeria et le Sénégal. Statistiquement, Christian Coulon affirme qu'« au Nigeria, chrétiens et musulmans sont en nombre à peu près équivalents »<sup>516</sup>, mais leur répartition sur le territoire national n'est pas égale. Le Nord est dominé par une majorité musulmane « mais avec d'importantes minorités chrétiennes »<sup>517</sup>. Cette prédominance musulmane a permis à l'islam de faire figure d'idéologie politique dans le Nord. Cette politisation de l'appartenance religieuse musulmane a été favorisée aussi par les colons Britanniques lorsqu'ils préservaient les pouvoirs des émirs qui cherchaient à légitimer leur autorité. Les chrétiens majoritaires au Sud du Nigeria sont appelés à faire face à l'idéologie politique des musulmans. Les chrétiens s'appuient sur la formation reçue dans les écoles missionnaires et sur le nombre important de cadres modernes dans la Fédération. Cette position des chrétiens est renforcée par la formation d'un fondamentalisme chrétien, avec une vision « diabolique de l'islam », décidé à s'opposer à l'islam militant qui revendique un État islamique.

Christian Coulon compare le conflit religieux de la Casamance au Sud du Sénégal à celui du Soudan dont le caractère principal est le régionalisme. Le conflit casamançais n'est pas une opposition radicale entre chrétiens et musulmans. Ce conflit est né du refus de

---

<sup>515</sup> Christian COULON, « Religion et politique », in Christian COULON et Denis-Constant MARTIN (dir), *Les africains politiques*, op. cit. p. 98.

<sup>516</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>517</sup> *Ibidem*.

« l'impérialisme musulman et wolof et à l'État centralisé »<sup>518</sup> de la part d'un groupe régionaliste militant dont la force sociale est représentée par le catholicisme. Ce groupe régionaliste militant est soutenu par un groupe de prêtres catholiques intellectuels ayant à sa tête l'abbé Diamacoune Senghor. Ce groupe est composé de chrétiens et de musulmans unis dans la défense de leur identité. Ce conflit est à la fois religieux, ethnique et politique.

Ces cas de conflits au Nigeria et au Sénégal n'empêchent pas de parler des situations de paix religieuse que l'on rencontre dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest. Au Togo, au Bénin et au Burkina Faso, on a une cohabitation pacifique entre les différentes religions.

Les relations entre les différentes religions ne doivent pas être une concurrence et une influence réciproque. En lisant la réflexion de Cédric Mayrargue sur la revitalisation religieuse au Bénin, on comprend que l'objectif premier de la réforme des cultes vodun n'est pas la participation à la vie politique nationale, mais de donner un nouveau visage à cette religion, de la hisser au même plan que les autres religions notamment le catholicisme, de répondre à une concurrence de plus en plus forte des Églises protestantes évangéliques et fondamentalistes. Le fait de se positionner comme un interlocuteur des pouvoirs publics est un objectif secondaire. Cependant, certaines attitudes de leurs responsables laissent croire que le but politique est premier. Le fait que « les responsables vodun ne manquent d'ailleurs pas une occasion de remercier ou d'encourager le chef de l'État »<sup>519</sup> est une manière d'attirer l'attention des pouvoirs publics sur elle pour lui accorder une place au même titre que les autres religions.

Certains propos du chef suprême de la CNCVB élu démocratiquement laissent apparaître l'influence que le catholicisme exerce indirectement sur la religion traditionnelle vodun dans le contexte politique. Cette influence est remarquable dans les références fréquentes au catholicisme. En effet, pour justifier les mutations du vodun, le chef suprême Guédéhoungué dit:

*« Autrefois, le prêtre donnait dos au public pour dire la messe. Avec le temps les gens se sont fait l'idée que le prêtre leur cachait quelque chose. Pour lever l'équivoque de nouvelles dispositions ont été décidées dans les églises. Et depuis, le prêtre fait face au public pour dire la messe »*<sup>520</sup>.

Pour se défendre au cours de sa lutte contre Dagbo Hunon, son rival au poste de chef

---

<sup>518</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>519</sup> Cédric MAYRARGUE, « Démocratisation politique et revitalisation religieuse. L'exemple du culte vodun au Bénin », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 149.

<sup>520</sup> *Ibidem*, p. 145.



suprême de la CNCVB, Guédéhoungué affirme qu'« il ne peut jamais y avoir deux papes à Rome »<sup>521</sup>.

## 2-LA PARTICIPATION POLITIQUE DE L'EGLISE CATHOLIQUE

L'engagement politique des chrétiens est une participation à la fois à la mission universelle de l'Église et à la mission de l'État.

### 2.1-La participation politique des Églises d'Afrique à la mission universelle de l'Église

L'engagement des chrétiens dans la politique est une participation à la mission universelle de l'Église. Qu'est-ce que la mission universelle de l'Église et en quoi consiste-elle ?

Le Concile Vatican II, dans sa constitution dogmatique sur l'Église, dit:

*« elle (Église) se propose de préciser davantage, pour ses fidèles et pour le monde entier, en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles, sa propre nature et sa mission universelle »*<sup>522</sup>.

La nature de l'Église est inséparable de sa mission universelle. Le Concile définit l'Église comme « sacrement », c'est-à-dire « le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain »<sup>523</sup>. Par l'Église, l'homme réalise son union intime avec Dieu et son unité avec l'humanité. Pour le christianisme, l'union intime de l'homme avec Dieu est son salut. Donc par l'Église, l'homme réalise son salut. Le Concile Vatican II définit le salut comme « dessein du Père »<sup>524</sup> pour tous les hommes. Le dessein de Dieu le Père est « d'élever les hommes à la communion de sa vie divine »<sup>525</sup>. Cette décision de Dieu est la conséquence de la chute de l'homme en Adam, créé à l'image de Dieu. Dieu a choisi de sauver l'homme déchu par son Fils, le Christ, dont le Concile Vatican II affirme qu'il est « envoyé par le Père »<sup>526</sup>. Cette affirmation du Concile s'appuie sur ce que Saint Jean dit dans son Évangile:

*« Et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père »*<sup>527</sup>.

Le Verbe est le Fils unique du Père. Le Verbe, pour réaliser le dessein du Père, a pris chair et a demeuré avec les hommes. Pour le Concile Vatican II, le Verbe incarné est le Christ et sa

---

<sup>521</sup> *Ibidem*.

<sup>522</sup> *Lumen gentium*, n° 1.

<sup>523</sup> *Apostolicam actuositatem*, n° 1.

<sup>524</sup> *Lumen gentium*, n° 2.

<sup>525</sup> *Ibidem*.

<sup>526</sup> *Ibidem*, n° 3.

<sup>527</sup> Jn 1, 14.

mission est de rassembler en lui tous les hommes. Pour accomplir cette mission, le Christ a annoncé la bonne nouvelle du salut et a donné « naissance à son Église »<sup>528</sup>. Le Christ a confié cette mission à l'Église en envoyant ses apôtres en mission selon la formule de Saint Mathieu:

« Allez donc: de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit »<sup>529</sup>.

Les apôtres sont envoyés pour enseigner les prescriptions du Christ, c'est-à-dire l'Évangile. La mission universelle de l'Église est l'annonce de l'Évangile. Jésus lui-même a confié cette mission à ses apôtres après sa résurrection quand il dit:

« Allez par le monde entier, proclamer l'Évangile à toutes les créatures »<sup>530</sup>.

La mission universelle de l'Église est cette mission que l'Église a reçue du Christ, dans le but de rassembler en lui tous les hommes. Cette mission universelle, commencée par le Christ, est poursuivie par l'Église catholique.

En quoi l'engagement politique des Églises d'Afrique est-il une participation à sa mission universelle?

Les apôtres sont donc envoyés en mission dans toutes les nations, vers toutes les créatures, dans tous les lieux où vivent les hommes. Le Concile Vatican II, en parlant des divers champs d'apostolat, rappelle les principaux d'entre eux: « les communautés ecclésiales, la famille, les jeunes, les milieux sociaux, les secteurs nationaux et internationaux »<sup>531</sup>. Les secteurs nationaux et internationaux sont les champs d'apostolat dans lesquels les chrétiens ont à faire avec les pouvoirs publics. La politique comme champ d'apostolat appartient aux secteurs nationaux et internationaux. Par ailleurs, le Concile dit dans sa réflexion que « les catholiques compétents en matière politique, affermis comme il convient dans la foi et la doctrine chrétienne, ne refusent pas la gestion des affaires publiques, car ils peuvent par une bonne administration travailler au bien commun et en même temps préparer la route à l'Évangile »<sup>532</sup>. L'engagement des Églises d'Afrique dans la politique est une manière de préparer la route à l'évangélisation. Dans leur engagement dans la politique, ces Églises « rechercheront comment améliorer les institutions sociales et publiques selon l'esprit de l'Évangile »<sup>533</sup>. Donc l'engagement politique des Églises d'Afrique est une participation à la mission universelle de l'Église qui est principalement l'annonce de l'Évangile dans la gestion des affaires publiques.

---

<sup>528</sup> *Lumen gentium*, n° 5.

<sup>529</sup> Mt 28, 19-20.

<sup>530</sup> Mc 16, 15.

<sup>531</sup> *Apostolicam actuositatem*, n° 9.

<sup>532</sup> *Apostolicam actuositatem*, n° 14.

<sup>533</sup> *Apostolicam actuositatem*, n° 14.

## 2.2-La participation politique des Églises d'Afrique à la mission de l'État

La principale mission des pouvoirs publics est la promotion du bien commun. Dans sa réflexion sur le fondement du rapport entre les pouvoirs temporel et spirituel, Bernard Bourdin dit que la finalité de la société temporelle est « le bien commun politique »<sup>534</sup>. Pour lui, le bien commun politique est le « bien commun (qui) anticipe le bien éternel »<sup>535</sup>. La politique est un bien commun. Les Églises d'Afrique, par leur engagement politique, participent à la politique comme bien commun.

Comment définir la politique comme bien commun et comment ces Églises peuvent-elles participer à la promotion de ce bien commun, mission de l'État?

Bien avant le Concile Vatican II, la question du bien commun est abordée par certains documents de l'enseignement social de l'Église.

En parlant de la contribution que ceux qui ne font pas partie du gouvernement de l'État peuvent donner pour les intérêts de la société, le pape Léon XIII dit :

*« Eux aussi, cependant, quoique d'une manière moins directe, servent grandement les intérêts de la société. Sans nul doute, le bien commun dont l'acquisition doit avoir pour effet de perfectionner les hommes, est principalement un bien moral »*<sup>536</sup>.

Le bien commun est « un bien moral ». L'homme a besoin d'un bien moral pour se perfectionner. Bien que Léon XIII, dans son encyclique *Rerum novarum*, défende les droits des ouvriers, le bien commun comme bien moral n'est pas seulement un besoin des ouvriers, c'est aussi un bien des patrons. C'est un bien pour l'intérêt de la société. L'État est appelé à mettre en place des structures permettant le développement de la vie morale des citoyens. Les riches tout comme les pauvres ont besoin de ce bien commun, puisque nul n'est parfait et que tous ont besoin d'une perfection morale.

Le bien matériel est aussi un bien commun. Dans la pensée de Léon XIII, pour être bien moralement, l'homme a besoin de bien matériel. Le bien matériel devient un moyen pour atteindre le bien moral. Le bien matériel n'est pas seulement un bien privé, mais c'est aussi un bien communautaire pour l'homme. Léon XIII s'est exprimé au sujet de la possession de bien privé. En parlant de l'organisation des corporations que les chrétiens sont invités à former, il dit :

*« Tout ce qu'on peut dire en général, c'est qu'on doit prendre pour règle universelle et constante d'organiser et de gouverner les corporations de façon qu'elles fournissent à*

<sup>534</sup> Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne*, PUF, Paris, 2004, p. 118.

<sup>535</sup> *Ibidem*.

<sup>536</sup> LEON XIII, *Rerum novarum*, n° 27/4.

*chacun de leurs membres les moyens propres à lui faire atteindre, par la voie la plus commode et la plus courte, le but qu'il propose. Ce but consiste dans l'accroissement le plus grand possible, pour chacun, des biens du corps, de l'esprit et du patrimoine familial »<sup>537</sup>.*

Les biens du corps, de l'esprit et du patrimoine familial sont des biens privés, mais ils sont aussi un bien commun dans la mesure où ils représentent un ensemble des moyens à mettre à disposition des individus ou des collectivités pour leur permettre d'atteindre leurs biens privés. Le bien commun ne doit pas être séparé du bien privé.

Pie XI, dans sa réflexion sur les « devoirs de l'État chrétien », parle de la promotion du bien commun. Il dit que « l'État ne doit rien négliger pour créer ces conditions matérielles de vie, sans lesquelles une société ordonnée ne peut subsister »<sup>538</sup>. Les conditions matérielles de vie sociale sont un bien commun. Dans une société organisée et ordonnée, l'État a la tâche de faire en sorte que chaque citoyen puisse avoir accès aux biens matériels nécessaires pour sa vie et sa santé. Le bien matériel est donc à promouvoir comme bien commun.

Dans la pensée de Jean XXIII, le bien commun n'est plus seulement ce qui intéresse la communauté nationale, c'est aussi le bien qui intéresse l'ensemble de la famille humaine. D'où la notion du bien commun universel, qui est devenu une exigence de la communauté mondiale. Le bien commun universel est un bien commun qui ne se limite pas aux seules exigences d'un domaine précis de la vie sociale, mais il s'étend à tous les domaines de la société nationale et mondiale.

Jean-Paul II va dans le même sens lorsque, dans son message à la Conférence internationale du travail, il dit :

*« Il existe un bien commun qui ne saurait plus se limiter à un compromis plus ou moins satisfaisant entre des revendications particulières ou entre des exigences uniquement économiques. De nouveaux choix éthiques s'imposent ; une nouvelle conscience mondiale doit être formée ; chacun, sans renier ses appartenances et ses enracinements dans sa famille, son peuple et sa nation, ni les obligations qui en découlent, doit se considérer comme membre de cette grande famille, la communauté mondiale »<sup>539</sup>.*

Bien que ces paroles se situent dans le cadre du travail où Jean-Paul II propose la solidarité comme voie pour lutter contre les injustices et pour la justice sociale, sa conception du bien commun s'adapte bien dans des contextes autres que le monde du travail. Le bien commun franchit les limites de la famille, d'un peuple et d'une nation sans les renier, et prend place

---

<sup>537</sup> *Ibidem*, n° 42/2.

<sup>538</sup> PIE XI, *Divini redemptoris*, n° 75.

<sup>539</sup> JEAN-PAUL II, *Message à la Conférence Internationale du Travail*, n° 10/1.

dans la communauté mondiale. Dans ce nouveau contexte, le bien commun exige de nouvelles conditions matérielles, morales et spirituelles. La réalisation de ce bien commun exige une collaboration entre les États. D'où la nécessité d'une politique commune au niveau mondial pour la gestion du bien commun.

Dans le Concile Vatican II, le bien commun est défini comme « l'ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée »<sup>540</sup>. Les conditions sociales sont des conditions liées à l'activité humaine. Elles peuvent être matérielles, morales et spirituelles. Chaque société humaine est censée créer des conditions sociales qui favorisent le développement de la personne. Quand on parle de société, on pense à la fois à l'individu et au groupe. Le bien commun ne se réduit pas au seul bien de l'individu ni au seul bien du groupe. C'est un bien qui est réalisé avec la contribution de toute la société. Ce bien procure à la fois le bonheur à l'individu et à toute la société.

Le document conciliaire continue en disant que le bien commun « prend aujourd'hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain »<sup>541</sup>. Pour les Pères conciliaires, le bien commun est aussi l'ensemble des droits et des devoirs de la personne. Il s'agit des droits fondamentaux de l'homme, droits qui en principe ne doivent pas varier d'une société à l'autre. Même s'il y a une diversité dans sa formulation, son caractère universel doit être préservé.

En s'appuyant sur ces différentes définitions qui résument la pensée de l'Église catholique sur le bien commun, on se pose la question sur la manière dont l'État peut promouvoir un tel bien commun. Sa promotion ne peut se faire que par une politique conçue comme bien commun.

Dans les relations entre les personnes, les familles, les peuples, les États et les communautés politiques, il s'est développé des interdépendances. Ces relations d'interdépendance devraient conduire en principe à la réalisation du bien commun universel. Mais Jean XXIII constate une incapacité des États à assurer le bien commun universel, et ceci pour trois raisons : le bien commun universel pose de graves problèmes de dimensions mondiales ; la défection dans l'organisation et le fonctionnement des États ; l'insuffisance de l'autorité conférée aux gouvernements. Que faut-il faire ? Jean XXIII propose « une autorité publique de compétence universelle »<sup>542</sup>, ce que Denis Maugenest appelle « une autorité

---

<sup>540</sup> *Gaudium et spes*, n° 26 § 1.

<sup>541</sup> *Ibidem*.

<sup>542</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 137.

politique mondiale ». Cette autorité politique mondiale est une exigence de l'ordre moral sur lequel se fonde l'autorité publique elle-même. Elle aura pour rôle « d'examiner, et de résoudre les problèmes que pose le bien commun universel en matière économique, sociale, politique ou culturelle »<sup>543</sup>. Pour la constitution de l'autorité politique mondiale, le pape Jean XXIII propose trois conditions : l'accord unanime, la protection des droits de la personne, le principe de subsidiarité.

Concernant l'accord unanime, Jean XXIII dit :

*« Cet organisme de caractère général, dont l'autorité vaille au plan mondial et qui possède les moyens efficaces pour promouvoir le bien universel, doit être constitué par un accord unanime et non pas imposé par la force »*<sup>544</sup>.

Il faut un accord unanime de tous les acteurs concernés afin que l'autorité politique puisse exercer efficacement sa charge. L'accord unanime suppose une adhésion libre, une libre acceptation de cette autorité et une contribution à son exercice. L'accord unanime confère à l'autorité politique mondiale un caractère de neutralité et un esprit d'égalité dans le traitement des affaires. Une autorité politique instaurée par force prend le risque d'être au service des intérêts particuliers ou des nations les plus puissantes.

La principale référence de l'autorité politique mondiale est l'homme, la personne humaine. C'est dans ce sens que Jean XXIII dit :

*« les Pouvoirs publics de la communauté mondiale doivent se proposer comme objectif fondamental la reconnaissance, le respect, la défense et le développement des droits de la personne humaine »*<sup>545</sup>.

L'autorité politique mondiale est constituée pour être au service de la personne humaine. Elle a comme mission principale de mettre en place les conditions sociales nécessaires pour permettre à chaque autorité nationale de promouvoir les droits de la personne humaine.

Le pouvoir de l'autorité politique mondiale n'est pas absolu et ses interventions dans les affaires des nations ne sont pas obligatoires. Les rapports de l'autorité politique mondiale avec les pays doivent être régis par le principe de subsidiarité. A ce sujet Jean XXIII dit :

*« A l'intérieur de chaque pays, les rapports des Pouvoirs publics avec les citoyens, les familles et les corps intermédiaires doivent être régis et équilibrés par le principe de subsidiarité. Il est normal que le même principe régisse les rapports de l'autorité universelle »*

---

<sup>543</sup> *Ibidem*, n° 140.

<sup>544</sup> *Ibidem*, n° 138.

<sup>545</sup> *Ibidem*, n° 139.

*avec les gouvernements des États »*<sup>546</sup>.

L'autorité politique mondiale peut intervenir dans les affaires d'un pays ou dans les dissensions entre les pays, à condition que le pays ou les pays concernés, soient dans l'incapacité de trouver une solution à leurs problèmes. L'implication première de l'autorité politique mondiale, en cas de problèmes, est de créer les conditions nécessaires aux pays, afin de pouvoir résoudre eux-mêmes leurs propres problèmes dans le respect des droits de la personne humaine.

L'ONU (Organisation des Nations Unies) est un exemple d'autorité politique mondiale. Au sujet du fonctionnement efficace de l'ONU, Jean XXIII souhaite que « les hommes participent davantage aux affaires publiques de leur propre pays, qu'ils témoignent d'un intérêt croissant pour les problèmes de portée mondiale et prennent une conscience plus vive de leur qualité de membres actifs de la famille universelle »<sup>547</sup>. Le bon fonctionnement de l'autorité politique mondiale dépend d'une part de l'intérêt que les nations aussi bien que les personnes de la communauté mondiale portent aux problèmes de la société mondiale, et d'autre part de la conscience de leur appartenance à la communauté mondiale. Pour susciter l'intérêt et réveiller la conscience des personnes aux problèmes nationaux et mondiaux, une sensibilisation est nécessaire. C'est dans ce sens que le pape Jean XXIII, dans son encyclique *Pacem in terris*, consacre une partie de son discours à la participation des chrétiens à la vie publique. Il les invite particulièrement « à participer activement à la gestion des affaires publiques », à « contribuer à promouvoir le bien commun de toute la famille humaine ainsi que de leur propre pays »<sup>548</sup>. Les chrétiens sont invités à promouvoir le bien commun national et le bien commun universel. Le pape continue son invitation en disant :

*« ils s'efforceront aussi d'obtenir que les institutions relatives à la vie économique, sociale, culturelle ou politique ne mettent pas d'entrave, mais au contraire apportent une aide à l'effort de perfectionnement des hommes, tant au plan naturel qu'au plan surnaturel »*<sup>549</sup>.

Les chrétiens sont aussi invités à un contrôle des institutions de l'État dans le souci que ces institutions soient conformes aux droits de l'homme, l'homme considéré dans toutes ses dimensions: à savoir humaine et spirituelle. Dans l'exercice de ce devoir de contrôle, les chrétiens doivent savoir qu'ils ne constituent pas une autorité au-dessus de l'État. Il ne s'agit pas de la supériorité spirituelle sur le temporel. Bernard Bourdin donne un résumé de la

---

<sup>546</sup> *Ibidem*, n° 140.

<sup>547</sup> *Ibidem*, n° 145.

<sup>548</sup> *Ibidem*, n° 146.

<sup>549</sup> *Ibidem*.

notion de supériorité spirituelle des théologiens catholiques du XVI<sup>e</sup> siècle par un certain nombre de propositions:

*« il y a pour l'homme une fin suprême à laquelle tout doit être subordonné, cette fin est la béatitude éternelle; cette béatitude dont l'homme est capable ne peut être reçue que par le bienfait surnaturel de la religion; les ministres de la religion, agents de la fin suprême, ont par conséquent une autorité supérieure sur les actions humaines; cette autorité n'existe pas seulement à l'égard de la personne, mais aussi de la communauté politique, parce que ce qui est vrai de la première l'est également de la seconde; cette autorité existe par la religion et pour elle s'étend aussi loin que les intérêts religieux, mais pas au-delà; partout où il y a un intérêt religieux, l'autorité spirituelle a donc le droit de commander, mais partout où cet intérêt n'existe pas, elle n'a pas le droit d'intervenir »<sup>550</sup>.*

Cette notion de supériorité spirituelle n'est pas applicable de nos jours dans les relations entre l'Église et l'État. Les Églises d'Afrique doivent être conscientes que leur devoir de contrôle n'est qu'une participation au bon fonctionnement des institutions politiques.

Jean XXIII est convaincu que « pour pénétrer de sains principes une civilisation et pour l'imprégner d'esprit chrétien », il faut que les chrétiens « soient présents dans les institutions de la société et qu'ils exercent du dedans une influence sur les structures »<sup>551</sup>. Pour atteindre cet objectif, Jean XXIII fixe certaines conditions à savoir la compétence, la fidélité aux valeurs spirituelles, une méthode d'action, une éducation complète et continue, la persévérance et l'imagination.

La compétence est l'ensemble des acquisitions de la science et de la technique qui caractérisent la civilisation moderne. Pour imprégner d'esprit chrétien cette civilisation, il faut la compétence. Le pape est convaincu que sans la compétence scientifique, l'aptitude technique et la qualification professionnelle, il serait difficile d'exercer une influence sur les structures institutionnelles. Mais la compétence technique n'est sans doute pas la seule valeur qu'il faut pour construire une société pleinement humaine. Les rapports de la vie quotidienne ont besoin de certaines valeurs spirituelles pour être pleinement humains. Pour Jean XXIII, la vérité, la justice, l'amour et la liberté sont les valeurs spirituelles qui doivent être au fondement de toute société humaine. Les rapports pleinement humains doivent être fondés sur la vérité, réglés par la justice, avoir comme moteur l'amour et jouir d'un climat de liberté.

Pour imprimer un caractère pleinement humain aux rapports de la vie quotidienne, Jean XXIII propose une méthode d'action. Par rapport au domaine d'action, les lois propres à

<sup>550</sup> Bernard BOURDIN, *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne*, op. cit, pp. 119-120.

<sup>551</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 147.



chaque domaine doivent être respectées. Par rapport au sujet en action, il faut une conduite personnelle conforme aux règles de la morale, c'est-à-dire exercer ses droits et accomplir ses devoirs. Par rapport à l'activité qu'on exerce, elle doit être réalisée comme une collaboration à l'œuvre créatrice de Dieu et une participation au plan divin.

La participation des chrétiens à la vie publique exige une harmonie entre la foi et les actions temporelles. En observant attentivement le progrès des sciences et des techniques dans la civilisation moderne, Jean XXIII constate le déficit de l'esprit chrétien dans ce progrès. Ce déficit s'explique par le fait que les chrétiens règlent partiellement leur vie sur l'Évangile et ils ne sont pas suffisamment formés en matière de doctrine et de morale chrétiennes. Pour remédier à cette situation, Jean XXIII propose une éducation complète et continue à tous les chrétiens :

*« Il faut donc absolument à la jeunesse une éducation complète et continue, conduite de telle façon que la culture religieuse et l'affinement de la conscience progressent du même pas que les connaissances scientifiques et le savoir-faire technique sans cesse en développement »<sup>552</sup>.*

La jeunesse constitue la catégorie de personnes qui est particulièrement visée pour cette éducation. L'objectif de cette éducation est double : faire progresser du même pas la conscience religieuse et les connaissances scientifiques et techniques ; préparer les jeunes à remplir dignement les tâches qui les attendent dans la société.

Conscient des difficultés que pose l'application des principes doctrinaux et des directives de l'Église dans la vie publique, à cause de l'instabilité du contexte social et de l'importance du but à atteindre, à savoir le bien commun universel, Jean XXIII propose un engagement continu et soutenu. Puisque « c'est jour après jour qu'il faut examiner comment soumettre les conditions sociales aux exigences de la justice »<sup>553</sup>, l'efficacité de la participation à la vie publique exige la persévérance et l'imagination des chrétiens.

Le Concile Vatican II présente le projet d'une autorité politique mondiale ou d'une autorité publique universelle comme une conviction du genre humain dans le souci non seulement de maîtriser la création mais aussi de permettre à l'individu ou à chaque groupe « d'affirmer sa dignité propre et de la développer »<sup>554</sup>. Cette autorité publique mondiale est déjà proposée par le pape Jean XXIII comme une exigence de l'ordre moral. Elle aura pour rôle de supprimer les inégalités et les injustices liées au bien commun universel.

---

<sup>552</sup> *Ibidem*, n° 153.

<sup>553</sup> *Ibidem*, n° 155.

<sup>554</sup> *Gaudium et spes*, n° 9 § 1.

La politique est un bien commun dans la mesure où elle est au service de la personne humaine, où elle lutte contre les inégalités et les injustices liées au bien commun universel, où elle assure une éducation complète et continue à tous les citoyens. La politique est un bien commun dans la mesure où elle est une condition nécessaire à réaliser afin que chaque individu ou groupe d'individus puisse atteindre sa perfection. Les Églises d'Afrique, en s'engageant en faveur d'une politique qui est un service à l'homme, qui cherche à promouvoir la justice entre les hommes et au niveau des structures sociales, participent à la politique comme bien commun et donc à la mission des États africains.

## **2.3-La participation des religions au processus démocratique en Afrique**

### **2.3.1-Les religions: entreprises de reconstruction sociale**

Déjà en 1991, Christian Coulon disait que « partout en Afrique noire, l'on assiste à un retour spectaculaire du " religieux ". On s'aperçoit que les mouvements chrétiens, musulmans ou dits syncrétismes mobilisent souvent beaucoup plus que les organisations politiques. On remarque aussi que les pratiques maraboutiques ou fétichistes sont plus que jamais d'actualité, dans la vie politique comme dans le sport, et que les croyances et représentations associées à la sorcellerie demeurent au centre des interprétations de ce qui dérange et déroge à l'ordre des choses »<sup>555</sup>. Christian Coulon s'appuie sur le critère de mobilisation des personnes pour rapprocher les religions de la politique. Il souligne comment les religions commencent par prendre plus d'importance dans la vie sociale des pays africains. L'importance et la croissance des faits religieux coïncident avec le début du processus démocratique dans les pays d'Afrique subsaharienne. Après quelques années d'expérience démocratique dans ces pays, Christian Coulon, six ans plus tard, revient de nouveau sur le phénomène de croissance des faits religieux et rapproche la religion de la démocratie<sup>556</sup>. Aujourd'hui, la problématique reste posée: les faits religieux peuvent-ils contribuer au processus démocratique en Afrique? Les contributions de plusieurs auteurs regroupées dans l'ouvrage *Religion et transition démocratique en Afrique* dirigé par François Constantin et Christian Coulon peuvent aider à répondre à cette question.

Constantin et Coulon voient la problématique africaine de la relation entre les faits religieux et la démocratie en terme de « participation ». Les faits religieux participent

---

<sup>555</sup> Christian COULON, « Religion et politique », in Christian COULON et Denis-Constant MARTIN (dir), *Les africains politiques*, op. cit., p. 87.

<sup>556</sup> François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), *Religion et transition démocratique en Afrique*, op. cit.

pleinement au développement des sociétés africaines. Constantin et Coulon n'excluent du phénomène des faits religieux aucune religion présente en Afrique. Toutes les religions traditionnelles et importées (islam, christianisme) participent à l'historicité des sociétés africaines. Elles contribuent au « changement politique et social »<sup>557</sup> qui s'opère en Afrique. Par ailleurs, Christian Coulon dit: « En Afrique noire, les religions apparaissent donc d'abord comme des entreprises de reconstruction sociales et symboliques »<sup>558</sup>. Ceci à cause du travail qu'elles accomplissent dans la société. Ce travail a pour but « d'expliquer et de contenir le changement, la rupture, le désordre »<sup>559</sup>.

L'Église catholique accomplit son travail d'entrepreneur en mettant en place dans plusieurs pays d'Afrique des structures de base permettant aux populations de satisfaire les besoins fondamentaux de la vie humaine. Elle est experte en construction des hôpitaux, des dispensaires, des écoles, bref du développement social dans de nombreux pays africains. Elle a souvent refusé la voie de la violence pour résoudre les problèmes politiques même s'ils sont violents. Dans son rôle d'entrepreneur, les actions sociales de l'Église catholique sont secondées par ses capacités symboliques. Florence Boillot pense que l'Église catholique est avant tout « une ressource symbolique »<sup>560</sup> dans les changements politiques qui s'opèrent en Afrique. Elle symbolise la neutralité, la possibilité du dialogue, la médiation. Cette expression de Florence Boillot se fonde sur les différents rôles que cette Église joue dans la politique africaine. Les capacités symboliques de l'Église catholique sont considérées comme un des critères, qui expliquent son choix pour présider aux Assises Nationales dans plusieurs pays d'Afrique subsaharienne. Elle est souvent choisie pour jouer le rôle d'arbitrage dans les conflits politiques, et pour présider à des négociations de paix.

Dans de nombreux pays africains, la religion arrive à accomplir son travail, en se positionnant, d'une part comme un lieu de résistance naturelle, et d'autre part comme un lieu d'organisation autonome de la société. Face à des fléaux, des catastrophes et des situations d'oppression, les demandes religieuses se multiplient. Les gens se réfugient plus facilement au sein des diverses modalités religieuses à leur disposition. Dans toute société, le grand souci des dirigeants est le contrôle de tout l'espace social. Cette volonté de contrôle social est devenue une obsession pour les dirigeants politiques africains. Les religions sont souvent les

---

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>558</sup> Christian COULON, « Religion et politique », in Christian COULON et Denis-Constant MARTIN (dir), *Les africains politiques*, op. cit., p. 88.

<sup>559</sup> *Ibidem*.

<sup>560</sup> Florence BOILLOT, « L'Église catholique face aux processus de changement politique du début des années quatre vingt dix », in *Année africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 140.

institutions qui arrivent à échapper aux formes de contrôle étatique. Elles restent alors un lieu d'organisation autonome de la société. Elles constituent en quelque sorte une " contre-société ". Florence Boillot attribue ce rôle de contre-société au christianisme des sociétés africaines quand elle dit que « le christianisme constitue surtout un espace idéologique qui ne se contente pas d'échapper à l'État, mais qui contrarie et concurrence le discours étatique »<sup>561</sup>. Dans ce rôle de contrarier et concurrencer le discours, c'est-à-dire de « s'approprier le monopole de la création du discours sur le sens »<sup>562</sup>, les religions en général, les religions monothéistes en particulier et l'État se retrouvent avec le même objectif: « la recherche hégémonique ». Sur ce point de « recherche hégémonique », Florence Boillot conclut que toutes les religions présentes sur le continent africain constituent une contre-société.

Comi Toulabor reconnaît de son côté que les faits religieux participent au processus démocratique des pays africains. Son enquête au Ghana lui permet d'affirmer que:

*« On peut difficilement estimer que dans le succès remporté par la politique de révolution morale du régime Rawlings, le discours éthique de ces Églises ait été de nul effet, notamment dans la lutte contre la délinquance juvénile et la corruption au tableau d'honneur desquelles le Ghana avait inscrit son nom dans les années 70 »*<sup>563</sup>.

La participation des faits religieux à la démocratisation des pays africains est surtout éthique. Par leur discours éthique, les Églises exercent une grande influence sur la vie sociale. Elles orientent surtout les jeunes vers les vraies valeurs sociales qui, dans certains cas, sont contraires à celles que propose la société.

Dans ce rôle commun de contre-société, toutes les religions acceptent-elles de s'engager dans la politique?

### **2.3.2-Divergence de point de vue sur les problèmes politiques**

Hervé Mapeu, dans sa réflexion sur les Églises chrétiennes au Kenya, dit:

*« alors que les Églises libérales tournées vers le monde amènent les fidèles à prendre conscience des structures sociales et à chercher des solutions dans les sphères publiques, les évangéliques appréhendent les maux sociaux comme le résultat de péchés qui doivent amener chaque individu à rechercher son salut »*<sup>564</sup>.

---

<sup>561</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>562</sup> *Ibidem*.

<sup>563</sup> Comi M. TOULABOR, « Quand le diable lit la Bible. Nouvelles Eglises, modernité et socialisation à Accra (Ghana) », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, dir. François CONSTANTIN et Christian COULON, op. cit., p. 48.

<sup>564</sup> Hervé MAPEU, « Les Eglises chrétiennes au Kenya: des influences contradictoires », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., pp. 107-

Les chrétiens fondamentalistes sont aussi présents au Nigeria et au Ghana. L'engagement des chrétiens dans la politique n'est pas accepté par tous les chrétiens. Il y a des fondamentalistes chrétiens, répandus surtout dans le monde intellectuel des étudiants, des enseignants et des cadres, qui refusent radicalement l'engagement dans la politique. Christian Coulon dit que leur « credo se résume dans le slogan " l'espoir c'est Jésus et non la politique " »<sup>565</sup>. Hervé Mapeu pense que « la portée et le contenu de leurs attitudes politiques dépendent en grande partie de leur théologie »<sup>566</sup>. Il s'agit d'une théologie du pouvoir. Elle est développée dans les années quatre-vingt-dix par les évangéliques, après le constat de leur échec face à la politique du Président de la République Daniel Arap Moi. Le contenu de la théologie du pouvoir a des aspects politiques. Un premier aspect est l'eschatologie politique. Il s'agit d'une eschatologie qui prédit « la fin imminente du monde »<sup>567</sup>. Hervé Mapeu pense que cette eschatologie puise ses thèmes dans deux traditions: le modèle-levain et le dispensationnalisme. Le modèle-levain a son origine dans les réveils évangéliques européen et américain du 19ème siècle. C'est un modèle de relation Églises-État, qui préconise la séparation entre l'Église et l'État. L'Église séparée de l'État peut transformer progressivement la société, à partir de la constitution de communautés chrétiennes capables d'appliquer les réformes sociales. Le dispensationnalisme est une théorie, qui « estime que l'histoire est divisée en sept époques, chacune de ces dispensations étant marquée par une relation différente avec Dieu »<sup>568</sup>. L'époque actuelle est la sixième, marquée par la sécularisation, la société pluraliste, la science moderne et les forces politiques non-chrétiennes. Toutes ces caractéristiques sociopolitiques sont des œuvres diaboliques. Par conséquent, les chrétiens doivent rejeter l'idée de responsabilité politique. Dans cette vision, le gouvernement n'est pas responsable de ces maux qui relèvent du diable. Un deuxième aspect de cette théologie est le salut personnel. Tout chrétien est un sauvé. Les évangélistes considèrent les Présidents de la République qui sont chrétiens comme des « sauvés ». C'est pour cette raison que Dieu les a placés à la tête des pays pour qu'ils guident le peuple vers le salut. Même les Présidents chrétiens dictateurs sont des sauvés. Cette conception théologique a conduit Hervé Mapeu à dire que « la doctrine évangélique s'avère un fidèle soutien des régimes autoritaires auxquels elle apporte une légitimation et une justification théologique »<sup>569</sup>. A la lumière de cette

---

108.

<sup>565</sup> *Les africains politiques*, dir. Christian COULON et Denis-Constant MARTIN, op. cit., p. 94.

<sup>566</sup> Hervé MAPEU, « Les Eglises chrétiennes au Kenya: des influences contradictoires », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op; cit., p. 105.

<sup>567</sup> *Ibidem*.

<sup>568</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 108.

conception théologique, les problèmes sociaux et même les problèmes personnels sont les conséquences du refus de la Parole de Dieu. La solution aux problèmes sociaux et personnels est l'intégration dans une communauté chrétienne. Les Églises sont les lieux de soin des malades et des pauvres. La pauvreté est la conséquence du refus de la Parole de Dieu. Par conséquent, « cet évangile de la prospérité réduit le développement économique et social à une question de foi et réserve ses bienfaits aux seules personnes qui le méritent: les " sauvés " »<sup>570</sup>.

La victoire du Président Daniel Arap Moi et, par conséquent, l'échec des Églises kenyanes aux élections de décembre 1992 ont montré d'une part que les chrétiens de base ne sont pas prêts « à laisser les Églises jouer les rôles qu'elles s'attribuent »<sup>571</sup> dans la politique, et d'autre part, ils ont contribué au développement de cette théologie qui refuse toute critique aux pouvoirs publics. Mais les Églises qui refusent les critiques adressées au gouvernement reconnaissent-elles l'existence des problèmes sociopolitiques? Et comment envisagent-elles les solutions?

En réalité, « les évangélistes ne nient pas l'existence de maux sociaux, mais ils estiment que ces problèmes ne relèvent pas de la politique »<sup>572</sup>. Les problèmes sociaux, comme par exemple les conditions de vie dans les bidonvilles, la délinquance, et même les difficultés du sous-développement, sont causés par des esprits malins. Attribuer les responsabilités des problèmes sociaux au gouvernement n'est pas chrétien. Les conséquences de cette conception sont très dangereuses pour la société et pour les fidèles de ces Églises. Comme le souligne Hervé Mapeu, cette conception entretient les « fidèles dans une vision du monde qui les déresponsabilise et les empêche de se conscientiser socialement »<sup>573</sup>.

On aurait pensé que cette théologie du pouvoir permettrait aux différentes Églises protestantes, non seulement de s'unir, mais d'aller au-delà de leur dénomination pour former un front commun contre le régime politique en place. Mais au contraire, elle les a conduites à s'enfermer dans une forme de conception qui les éloigne de la politique. Mais, peut-on expliquer ce refus de participation politique par le manque de potentiel nécessaire?

### **2.3.3-Le potentiel nécessaire pour un engagement politique**

Certains pensent que le potentiel nécessaire pour un engagement fructueux des Églises dans la politique ne se situe pas au niveau de la hiérarchie, mais elle est plutôt à la base, au

---

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>572</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>573</sup> *Ibidem*.

sein des petites communautés chrétiennes. Jean-Marc Ela et René Luneau pensent confier aux Communautés Chrétiennes de Base (CCB) africaines les fonctions de libération sociopolitique. Pour Jean-Marc Ela, les CCB constituent un potentiel politique que l'Église catholique peut utiliser pour s'imposer dans la politique de l'État. Pour ce faire, il investit les CCB africaines de valeurs empruntées aux communautés de base d'Amérique latine. Or, les CCB africaines sont différentes des Communautés Ecclésiales de Base (CEB) latino-américaines.

En Amérique latine les CEB sont nées d'initiatives populaires alors qu'en Afrique, les CCB sont nées sous l'initiative de la hiérarchie, c'est-à-dire « elles sont le fruit d'une stratégie du haut, pensée et conduite dans une perspective purement instrumentale »<sup>574</sup>. Les CEB latino-américaines ont évolué vers une structure d'apprentissage de la démocratie, c'est-à-dire une structure de revendication sociale et politique, alors que les CCB africaines n'ont jamais servi de lieu d'apprentissage de la démocratie, ni à l'intérieur de l'Église, ni dans la société. Pour Florence Boillot, les CCB constituent une potentialité politique de l'Église catholique lui permettant de s'imposer dans la politique, mais elles ne doivent pas être investies des valeurs empruntées aux CEB d'Amérique latine. Les CCB africaines possèdent en elles-mêmes des caractéristiques qu'on peut exploiter pour les actions politiques des chrétiens. Florence Boillot fait noter que « les CCB ouvrent d'abord la possibilité d'un renversement de la construction théologique »<sup>575</sup>. Cette caractéristique est aussi présente dans les CEB latino-américaines. La théologie de la libération a exploité cette possibilité en inversant les rapports existant entre la doctrine et la praxis. Tout comme les CEB latino-américaines, « les CCB offrent également à l'Église africaine une opportunité de faire le choix des classes dominées »<sup>576</sup>. En Amérique latine les CEB ne sont pas créées comme structures sociopolitiques, mais comme structures ecclésiales permettant de résoudre les problèmes de survie par la création des réseaux d'entraide et de solidarité. Elles sont entrées dans le champ sociopolitique par la suite. Pour Florence Boillot, la politisation des CEB s'est faite en deux temps. En un premier temps, il y a la conscientisation qui consiste à aider les chrétiens à prendre conscience des problèmes sociopolitiques. En un deuxième temps, il y a la responsabilisation qui consiste à assumer l'ensemble des problèmes et des structures dont ils sont conscients.

---

<sup>574</sup> René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contre temps de l'histoire? », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 227.

<sup>575</sup> Florence BOILLOT, « Théologie de la libération et communautés chrétiennes de base », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 126.

<sup>576</sup> *Ibidem*, p. 127.

En Afrique, les CCB sont des initiatives de la hiérarchie. En 1971 l'Église catholique du Burkina Faso a fait le choix des CCB. Aucune raison politique n'explique ce choix. Son objectif est purement pastoral, c'est-à-dire résoudre les problèmes de déséquilibre entre la demande et l'offre religieuses. Cette option vise à « enraciner localement l'Église en favorisant son inculturation »<sup>577</sup>. Ce sont certains théologiens africains et les ONG qui voulaient et œuvraient pour que les CCB puissent acquérir la prégnance sociale et politique. Mais ce projet a échoué. Florence Boillot identifie deux facteurs de cet échec. Le premier facteur est lié à son rapport avec la hiérarchie. La pastorale des CCB a été partout le fruit d'une décision hiérarchique imposée à la masse des chrétiens. Cette pastorale est encore dominée par la théologie missionnaire conservatrice et ultramontaine. Par conséquent, les populations catholiques sont réticentes au changement dans le domaine de la religion. Il y a aussi le clergé local qui freine la prise de responsabilité des communautés chrétiennes de base aussi bien au niveau religieux qu'au niveau social et politique. Le deuxième facteur est lié à son évolution. Les communautés chrétiennes de base n'ont pas pu s'ériger en véritable « confraternités chrétiennes » faute de liberté d'action et de spontanéité dans une démarche d'inculturation.

Les raisons de l'échec de ce projet ne viennent pas des ONG, mais proviennent surtout des options prises par les Églises d'Afrique. Pour ces Églises, on ne peut même pas parler d'un échec puisqu'en optant pour les CCB, elles n'ont pas choisi d'aller vers une direction sociale et politique, mais plutôt vers une direction pastorale et théologique.

Les Églises d'Afrique ont le potentiel nécessaire pour s'imposer dans la sphère politique des États africains. Selon les analyses de Hervé Mapeu, l'Église catholique est la seule à « garder une audience nationale et surtout une capacité de mobilisation sur les enjeux qui ne soient pas seulement locaux »<sup>578</sup>. Cette position de l'Église catholique au Kenya se justifie par plusieurs raisons. D'abord, la supériorité numérique des fidèles par rapport aux autres Églises. Dans les années quatre-vingts, les catholiques sont trois fois plus nombreux que les Anglicans. Ensuite, son unité interne. L'Église catholique était secouée, dans les années antérieures, par une sécession dans certaines paroisses. Ceci a donné lieu à la création d'une importante Église indépendante, les Legio Maria, dans les années quatre-vingts. Malgré cette secousse, elle est restée très unie. Cette unité était renforcée par la visite du pape Jean-Paul II en 1980 et par l'organisation du congrès eucharistique mondial en 1990. Le travail de conscientisation

---

<sup>577</sup> René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contre temps de l'histoire? », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 227.

<sup>578</sup> Hervé MAPEU, « Les Églises chrétiennes au Kenya: des influences contradictoires », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 93.



politique et d'organisation de libre expression des fidèles, est la troisième raison qui vient renforcer les deux autres. Il ne faut pas non plus négliger l'organisation interne de l'Église catholique au Kenya. Les paroisses sont structurées en Petites Communautés Chrétiennes (PCC). Ces dernières jouissent d'une certaine liberté par rapport à la hiérarchie, elles sont autogérées et ne sont pas « cantonnées dans le modeste rôle de groupes de prières »<sup>579</sup>. Elles sont de véritables communautés d'entraide dans les opérations de développement. Ces opérations permettent à l'Église d'occuper et d'organiser les espaces inoccupés par l'État. Ces raisons lui ont permis de s'imposer comme une « puissance sociopolitique »<sup>580</sup>.

L'engagement politique de l'Église catholique au Kenya s'est effectué d'une manière progressive et très stratégique. Comme le souligne Hervé Mapeu, « l'Église catholique s'appuie donc sur un formidable réseau de PCC rurales et urbaines, éduquées pour prendre conscience des difficultés sociopolitiques de leurs régions et de leur pays et habituées à se mobiliser »<sup>581</sup>. A leur création, l'objectif des PCC n'est pas politique, mais social et économique. Elles s'occupent des projets de développement dans les zones rurales. Leur initiative d'engagement politique est liée à leur présence dans les zones urbaines. Dans ces zones, l'activité n'est plus agricole, mais industrielle. Les membres des PCC sont des ouvriers dans les industries. Ils portent leurs problèmes devant l'opinion publique, ils réclament de meilleures conditions de vie et de travail. Ils apprennent à connaître leurs droits et devoirs dans la société. L'Église catholique s'appuie donc sur l'organisation, la prise de conscience de leurs droits et devoirs et la capacité de mobilisation des PCC pour négocier avec les pouvoirs publics et réclamer un régime démocratique.

Au sujet de la participation de la religion aux débats politiques, Christian Coulon fait remarquer que « les Églises indépendantes et les organisations musulmanes sont beaucoup plus discrètes »<sup>582</sup>. Ces religions n'ont pas souvent une position unique dans le domaine politique. Comme le souligne Christian Coulon, la majorité des Églises indépendantes est « apolitique », et certaines sont proches des pouvoirs en place. Quant aux musulmans, il est difficile de pouvoir les classer parce qu'ils sont très divisés et certaines organisations parmi elles envisagent la conquête du pouvoir pour mettre en place un État islamique. Ces différentes positions au sein d'une même religion peuvent s'expliquer par l'esprit d'indépendance et de liberté dont jouissent les membres. L'Église catholique, grâce à sa

---

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>580</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>581</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>582</sup> Christian COULON, « Religion et politique », in Christian COULON et Denis-Constant MARTIN (dir), *Les africains politiques*, op. cit., p. 103.

hiérarchie et sa discipline interne, adopte une position unique. Ceci n'empêche pas certains membres de prendre des positions contraires aux dispositions de l'Église dans certaines situations. On peut penser aux cas des clercs engagés dans la politique. L'exemple de Bertrand Aristide en Haïti, de l'Abbé Djamacoune Senghor au Sénégal, de l'abbé Abessolo au Gabon, pour ne citer que ceux-là, remettent en question les dispositions de l'Église catholique relatives à la participation des clercs à la politique.

Après l'analyse des rapports entre la religion et le pouvoir politique, dans différentes situations des États africains, Constantin et Coulon affirment, que « les religions ne peuvent contribuer au développement d'une culture démocratique en l'absence de pouvoir politique. Pas de société civile sans " besoin d'État " »<sup>583</sup>. Pas de société civile et de pouvoir politique, pas de culture démocratique. Les religions ont besoin de la société civile et de l'État pour exister et pour s'exprimer dans le sens du développement politique.

Les religions peuvent participer au processus démocratique en cours en Afrique, mais elles doivent éviter d'une part la collusion avec les régimes politiques quelle que soit leur nature, et d'autre part la concurrence entre elles-mêmes. A ce point se posent les questions du type de relations entre les religions et l'État et entre les religions elles-mêmes. Quel modèle de relation entre les religions et l'État pour une meilleure participation des faits religieux au processus démocratique? En d'autres termes, comment l'État peut-il se servir des faits religieux pour avancer dans le processus démocratique? Comment les religions peuvent-elles gérer les relations entre elles pour mieux contribuer au processus démocratique?

### **3-LES RELATIONS DE DIALOGUE, DE COLLABORATION ET D'UNITE ENTRE L'EGLISE CATHOLIQUE ET LES AUTRES ACTEURS POLITIQUES**

#### **3.1-Le dialogue et la collaboration entre l'Église catholique et l'État**

Les Églises d'Afrique ne s'engagent pas dans la politique pour imposer à leurs États un type de société. En souhaitant un dialogue entre les États, dans le contexte d'assistance des plus favorisés aux pays pauvres, Paul VI dit :

*« États souverains, il leur appartient de conduire eux-mêmes leurs affaires, de déterminer leur politique, et de s'orienter librement vers la société de leur choix. C'est donc une*

---

<sup>583</sup> *Religion et transition démocratique en Afrique*, (dir.) François CONSTANTIN et Christian COULON, op. cit., p. 22.

*collaboration volontaire qu'il faut instaurer, une participation efficace des uns avec les autres, dans une égale dignité, pour la construction d'un monde plus humain »<sup>584</sup>.*

Cette pensée de Paul VI s'inscrit dans le contexte des relations entre les États. Le principe qui est défendu est qu'aucun État n'a le droit d'imposer à un autre une forme de politique et un type de société. La collaboration et la participation sont les principes sur lesquels les relations entre les États peuvent se fonder. Paul VI parle d'une « collaboration volontaire », c'est-à-dire une collaboration qui n'est pas suscitée par une obligation, mais qui prend sa source dans la volonté des uns et des autres. Ce principe de collaboration peut très bien s'appliquer dans les rapports entre l'Église catholique et l'État, concernant la promotion du bien commun. Les Églises d'Afrique sont conscientes qu'elles n'ont pas le droit, ni le devoir d'imposer à leurs États une forme de politique ou un type de société. C'est à la communauté politique de faire le choix de sa politique et du type de société qu'elle pense construire.

En parcourant les lignes du texte des Constitutions de la République, on constate que le terme « collaboration » est rare. Dans la Constitution de la IV<sup>e</sup> République du Togo, il n'est écrit nulle part. Son absence peut s'expliquer par le fait qu'il n'est pas un terme juridique. Il y a certains termes du même sens qui sont utilisés à savoir « consultation », « avis ». Mais consulter quelqu'un ou demander l'avis de quelqu'un n'a pas vraiment le même sens que collaborer avec quelqu'un. Le terme collaboration n'est donc pas un terme politique, mais il est ecclésial. Pour ce qui concerne son utilisation dans les relations Églises-État, c'est l'Église catholique qui souhaite collaborer avec l'État dans la résolution des problèmes sociaux. Par exemple, pour la question ouvrière, Léon XIII, dans son encyclique *Rerum novarum*, a demandé l'intervention de tous les agents concernés, à savoir l'État, les patrons et les ouvriers, les riches et les pauvres. Au sujet d'autres problèmes sociaux, l'Église catholique a toujours souhaité la collaboration de tous les agents, notamment de l'État et des organismes internationaux. Dans cette relation de collaboration, les Églises d'Afrique souhaitent que les États leur garantissent une certaine liberté. La nature et la dignité de l'Église catholique doivent être respectées dans sa collaboration avec l'État, dans la promotion du bien commun. Les États tout comme les Églises d'Afrique sont au service du bien commun dans la société. Les Églises sont aussi conscientes, que leur collaboration est précieuse pour l'efficacité de la solution à une question sociale. Cette forme de collaboration, souhaitée par les Églises d'Afrique, peut, dans certains cas, être interprétée comme une ingérence de l'Église dans les affaires de l'État. Mais on se demande si l'Église, de son côté, accepterait que l'État

---

<sup>584</sup> PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 54.

intervienne dans sa vie. En d'autres termes, du point de vue de l'Église catholique, l'État peut-il intervenir dans sa vie interne ? Pour quels motifs ? A quelles conditions ?

Dans la pensée de Léon XIII, le rapport entre l'Église catholique et l'État doit être perçu comme le rapport entre le tout et la partie, entre société privée et société civile. Les sociétés privées, qui constituent une partie de la société civile, doivent être protégées par l'État. Dans la logique de la pensée du pape, l'Église catholique comme société privée doit être protégée par l'État. L'existence de l'Église catholique dans la nation est établie sur le droit naturel tout comme l'existence de toute société privée dans la société civile. La nation elle-même est une société établie sur le droit naturel. Par conséquent, l'État qui s'attaque à l'Église s'attaque à sa propre existence, à la « naturelle sociabilité de l'homme »<sup>585</sup>.

Toujours dans la même logique, le pape Léon XIII demande que les congrégations religieuses soient respectées, protégées et défendues par les pouvoirs publics. L'État a le devoir de protéger les biens privés de l'Église catholique, des associations et congrégations religieuses.

Concernant le rôle de l'État dans le service de l'intérêt commun, le pape Léon XIII dit :

*« Ce qui fait une nation prospère, ce sont des mœurs pures, des familles fondées sur des bases d'ordre et de moralité, la pratique de la religion et le respect de la justice, une imposition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante et d'autres éléments du même genre, s'il en est, que l'on ne peut développer sans augmenter d'autant le bien-être et le bonheur des citoyens »*<sup>586</sup>.

La pratique de la religion est un élément important pour la prospérité d'une nation. Par conséquent, le rôle de l'État est aussi de promouvoir la religion dans la société. Léon XIII considère la religion comme une institution d'intérêt commun. Il la classe donc parmi les conditions sociales à réaliser pour le bien de la nation et le bonheur des citoyens. Cependant, l'État peut intervenir dans la vie de l'Église si les droits liés à la propriété de biens ne sont pas respectés. En effet, ceux qui exercent le droit de propriété de bien ont l'obligation de respecter ses dimensions individuelle et collective dans son usage. Dans la pensée de Pie XI, dans le cas où cette obligation ne serait pas respectée, l'État doit intervenir. Par ailleurs, Pie XI dit :

*« A ceux qui gouvernent la société il appartient, quand la nécessité le réclame et que la loi naturelle ne le fait pas, de définir plus en détail cette obligation »*<sup>587</sup>.

---

<sup>585</sup> LEON XIII, *Rerum novarum*, n° 38/1.

<sup>586</sup> *Ibidem*, n° 26/2.

<sup>587</sup> PIE XI, *Quadragesimo anno*, n° 54.

L'intervention de l'État dans l'exercice du droit d'usage de propriété doit être précédée par l'application de la loi naturelle. Le droit de propriété est un droit naturel. L'exercice du droit d'usage de propriété doit inclure d'une façon naturelle le respect de ses aspects individuel et social. Lorsque le cadre de la loi naturelle est dépassé et que cette obligation n'est pas respectée, il revient à l'État d'intervenir pour définir les contours de l'exercice du droit d'usage de propriété. Pie XI attribue cette compétence à l'État en se basant sur le principe que l'autorité vient de Dieu. En effet, en se référant à la sagesse de Léon XIII qui dit: « Il (Dieu) a abandonné la délimitation des propriétés à la sagesse des hommes et aux institutions des peuples »<sup>588</sup>, Pie XI veut faire comprendre que le pouvoir d'intervention de l'État vient de Dieu. Dieu a confié la gestion des propriétés aux hommes. Dans une nation, c'est l'État qui est chargé de réglementer l'usage de " bien " de propriété. Cette intervention de l'État consiste, d'une part à définir les modalités de l'usage des biens dans la société, et d'autre part à jouer le rôle de conciliateur. L'État doit se référer au principe de bien commun et aux lois naturelle et divine pour fixer le cadre dans lequel le droit d'usage de propriété doit être exercé. Les modalités que l'État fixe doivent respecter le droit de propriété et le droit d'héritage. Ce sont deux droits qui sont étroitement liés et qui permettent la promotion et le maintien de la vie et des générations. Le rôle conciliateur de l'État consiste à établir un certain équilibre entre le droit de propriété et le droit d'usage de propriété, entre l'intérêt individuel et le bien commun. L'État, en jouant ses rôles qui lui sont assignés par Dieu, devient le protecteur, le défenseur et le promoteur de la propriété privée dans la société. L'intervention de l'État ne serait pas contraire à l'ordre social si elle respecte ces principes et ces conditions qui sont de droit divin.

Au sujet du droit à l'existence des sociétés privées par rapport à la société civile, Léon XIII pense qu'« il y a des cas qui autorisent les lois à s'opposer à la formation des sociétés de ce genre »<sup>589</sup>. En norme générale et de façon naturelle, la société civile ne doit pas empêcher l'existence des sociétés privées. Mais, des cas peuvent se présenter où la société civile s'oppose à l'existence de certaines sociétés privées. Ce principe est valable aussi dans le cas des relations entre l'Église catholique et l'État. Normalement, l'État n'a pas le droit d'intervenir dans les affaires de l'Église catholique. Cependant, des cas peuvent se présenter où l'État peut intervenir dans les affaires de celle-ci. Léon XIII poursuit sa réflexion en disant :

*« Si une société, en vertu même de ses statuts, poursuivait une fin en opposition flagrante avec la probité, avec la justice, avec la sécurité de l'État, les pouvoirs publics auraient le*

<sup>588</sup> LEON XIII, *Rerum novarum*, n° 7/1.

<sup>589</sup> *Ibidem*, n° 38/2, p. 58.

*droit d'en empêcher la formation, et, si elle était formée, de la dissoudre* »<sup>590</sup>.

L'Église catholique est une société privée à l'intérieur d'une nation. Tout comme l'État a le droit d'intervenir dans la vie d'une société privée, de même l'État peut intervenir dans la vie de l'Église catholique si elle pose des actes qui troublent l'ordre public. Le même principe s'applique aussi aux congrégations et ordres religieux qui sont des institutions ecclésiastiques avec une personnalité juridique et morale.

### **3.2-Le dialogue et la collaboration entre l'Église catholique et les non-chrétiens**

La compétence de l'État n'est pas de réglementer les relations entre les différentes religions présentes sur son territoire. Il n'y a pas non plus entre les religions des accords particuliers qui règlent leurs relations réciproques dans un État. Chaque religion possède ses lois et ses règlements internes, qui lui permettent d'établir des relations avec l'autre. Partant de ces principes, comment l'Église catholique pense-t-elle ses relations avec les religions et Églises non catholiques dans le cadre de son engagement politique?

L'engagement des chrétiens dans les réalités temporelles ouvre un débat sur les rapports entre catholiques et non-catholiques. La question de ces rapports est vieille comme celle de l'engagement des chrétiens dans les affaires publiques elles-mêmes. L'expression "non-catholiques" indique les religions non catholiques et les courants philosophiques. Dans ses divers documents, l'Église catholique parle des « frères séparés », c'est-à-dire des Églises chrétiennes ; elle parle aussi de l'athéisme, de l'hindouisme, du bouddhisme, des musulmans, des juifs. Il y a très peu de documents de l'Église catholique qui parlent de ses rapports avec les autres religions dans le contexte d'un engagement commun dans les réalités temporelles. Le plus souvent, les documents parlent des rapports inter-religieux et de l'œcuménisme dans le domaine dogmatique. Dans le domaine spécifiquement politique, l'engagement commun entre les catholiques et les non-catholiques se révèle particulièrement difficile.

Dans le Concile Vatican II, deux documents parlent spécifiquement des relations de l'Église catholique avec les non-catholiques. Il s'agit de *Nostra aetate*, sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes et de *Unitatis redintegratio*, sur l'œcuménisme. A ces deux documents, il faut ajouter la réflexion du Concile dans *Gaudium et spes*, sur l'Église dans le monde de ce temps et dans *Lumen gentium*, sur l'Église.

Entre l'Église et le monde, les Pères conciliaires parlent « d'échanges ». Et pour un bon développement de ces échanges, ils proposent certains principes généraux qui constituent « la

---

<sup>590</sup> *Ibidem*.

loi fondamentale de l'économie chrétienne »<sup>591</sup>.

Au sujet des rapports entre les catholiques et les non-catholiques concernant les actions dans le monde, l'Église catholique a des principes bien précis : l'unité, le dialogue et la collaboration.

Le Concile Vatican II a fait une déclaration sur les relations de l'Église catholique avec les religions non chrétiennes. Dans cette déclaration, il exhorte ses fils, « par le dialogue et par la collaboration avec ceux qui suivent d'autres religions »<sup>592</sup>, à reconnaître et à faire progresser les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles des religions non chrétiennes. Cette même déclaration est l'objet d'un décret dans les relations entre l'Église catholique et les « frères séparés »<sup>593</sup>. L'Église catholique demande que « les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs réellement chrétiennes qui ont leur source au commun patrimoine »<sup>594</sup> et qui se trouvent chez ses frères séparés. Ce principe rappelle la première démarche que l'Église catholique propose pour la rencontre œcuménique. Il faudrait d'abord et avant tout que chaque confession reconnaisse les points qui lui sont communs avec les autres confessions. C'est le point de départ de la rencontre œcuménique. L'objectif de l'Église catholique est la recherche de la vérité. C'est autour de la vérité qu'une vraie collaboration est possible.

Dans le dialogue entre croyants et non-croyants habitant un même territoire ou un même pays, l'État a un rôle important à jouer. Il doit créer les conditions nécessaires pour que ce dialogue soit possible. Une de ces conditions est la liberté religieuse. La liberté religieuse a ses principes fondamentaux qui doivent être observés dans un État. Il s'agit principalement de la liberté de pratique religieuse et de la liberté d'agir dans les réalités temporelles. Le Concile Vatican II aborde ces deux caractéristiques de la liberté religieuse dans sa réflexion. La liberté de pratique religieuse est évoquée dans la réflexion sur « l'attitude de l'Église en face de l'athéisme ». L'Église, en proposant le dialogue comme un moyen de rapprochement entre croyants et non-croyants, « déplore donc les différences de traitement que certaines autorités civiles établissent injustement entre croyants et incroyants, au mépris des droits fondamentaux de la personne »<sup>595</sup>. Et le Concile continue :

*« Pour les croyants, elle réclame la liberté effective et la possibilité d'élever aussi dans ce monde le temple de Dieu »*<sup>596</sup>.

---

<sup>591</sup> *Gaudium et spes*, n° 41 § 2.

<sup>592</sup> *Nostra aetate*, n° 2 § 3.

<sup>593</sup> Il s'agit des chrétiens non-catholiques.

<sup>594</sup> *Unitatis Redintegratio*, n° 4 § 7.

<sup>595</sup> *Gaudium et spes*, n° 21 § 6.

<sup>596</sup> *Ibidem*.

L'Église catholique réclame la liberté de culte pour tous. Elle considère la liberté de culte comme faisant partie des droits fondamentaux de l'homme. Refuser aux croyants l'exercice de leur culte est une violation aux droits fondamentaux de l'homme. L'Église catholique souhaite qu'il y ait entre les croyants et les non-croyants un « dialogue loyal et prudent »<sup>597</sup>. Dans l'exercice des principes du dialogue et de collaboration, certaines vertus sont nécessaires pour son aboutissement heureux. La loyauté et la prudence sont des vertus que l'Église catholique demande à ses fidèles dans le dialogue avec les non-catholiques.

Jean-Paul II parle de collaboration des religions dans le développement. En effet, il dit :

*« L'obligation de se consacrer au développement des peuples n'est pas seulement un devoir individuel, encore moins individualiste, comme s'il était possible de le réaliser uniquement par les efforts isolés de chacun. C'est un impératif pour tous et chacun des hommes et des femmes, et aussi pour les sociétés et les nations ; il oblige en particulier l'Église catholique, les autres Églises et Communautés ecclésiales, avec lesquelles nous sommes pleinement disposés à collaborer dans ce domaine. En ce sens, de même que nous autres, catholiques, invitons nos frères chrétiens à participer à nos initiatives, de même nous nous déclarons prêts à collaborer à leurs initiatives, accueillant volontiers les invitations qui nous sont faites. Dans cette recherche du développement intégral de l'homme, nous pouvons également faire beaucoup avec les croyants des autres religions, comme cela se fait du reste en divers lieux. La collaboration au développement de tout l'homme et de tout homme est en effet un devoir de tous envers tous. »*<sup>598</sup>.

Le développement est à la fois un droit et un devoir. Tous les peuples ont droit au développement. Se consacrer au développement des peuples est un devoir, pas seulement individuel mais aussi communautaire. C'est dans ce sens que Jean-Paul II invite toutes les religions à une franche collaboration entre elles. La collaboration au développement de tout homme et de tout l'homme est une obligation pour les Églises chrétiennes. Toutefois, cette collaboration peut être possible aussi avec les autres religions non chrétiennes dans la mesure de leur disponibilité. Cependant, Jean-Paul II reconnaît, même s'il ne l'affirme pas, que le développement des peuples, de tout l'homme et de tout homme, est aussi un devoir pour les croyants des religions non chrétiennes. C'est un devoir pour tous.

A la question de savoir, à quel moment cet engagement des chrétiens dans la collaboration avec les croyants des religions non chrétiennes est opportun ou non opportun, et les modalités et l'ampleur de la coordination des efforts en toute matière concernant la société, le pape Jean

---

<sup>597</sup> *Ibidem*, p. 234-235.

<sup>598</sup> JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 32 alinéa 1 et 2.



XXIII dit que, « ce sont là des problèmes dont la solution et l'ampleur relèvent de la prudence »<sup>599</sup>. Le pape fait appel à la prudence, parce qu'elle est le critère régulateur « de toutes les vertus qui ordonnent la vie individuelle et sociale ». Dans ce cas, la responsabilité de ceux qui décident cet engagement et cette collaboration entre catholiques et non-catholiques est mise en jeu. Pour les catholiques, la décision de s'engager et de collaborer revient « aux hommes les plus influents du corps social et les plus compétents dans le domaine dont il est question »<sup>600</sup>. La compétence comme condition est toujours requise pour une action des chrétiens dans la société. Les chrétiens eux-mêmes ne peuvent pas décider personnellement de leur engagement pour la simple raison que leur engagement au nom de l'Église est une participation à sa mission. Dans ce sens de participation, pour une action dans la vie publique, il est requis, non seulement la compétence personnelle du chrétien, mais aussi et surtout la fidélité aux principes du droit naturel et de l'enseignement social de l'Église, et l'obéissance aux directives des autorités ecclésiastiques. L'Église catholique, par la voix de ses Pasteurs suprêmes, rappelle toujours ce principe fondamental de toute action du chrétien au nom de son appartenance ecclésiale dans la vie publique.

Au sujet des relations avec la religion musulmane, l'Église catholique exhorte les chrétiens et les musulmans à oublier les dissensions et les inimitiés du passé, à s'efforcer à la compréhension mutuelle, à protéger et « à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté »<sup>601</sup>. La protection et la promotion de la justice sociale, de la paix et de la liberté dans la société ne sont pas la mission première de l'Église catholique. Dans le domaine social, son intervention n'est qu'une participation. Cependant, cette participation est importante. L'Église catholique est consciente que la protection et la promotion de ces valeurs sociales ne sont pas l'œuvre d'une seule personne ou d'une seule institution. Ce sont des aspects du bien commun que tous sont appelés à réaliser pour une société vraiment humaine.

Le dialogue et la collaboration sont des principes que l'Église catholique pose à la base de ses rapports avec les non-catholiques. Ces principes ont leurs avantages et leurs inconvénients.

Un des avantages est que « tous acquièrent une connaissance plus véritable, en même temps qu'une estime plus juste, de l'enseignement et de la vie de chaque communion »<sup>602</sup>. Cet

---

<sup>599</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 160.

<sup>600</sup> *Ibidem*.

<sup>601</sup> *Nostra aetate*, n° 3 § 2.

<sup>602</sup> *Unitatis redintegratio*, n° 4 § 2.

avantage s'obtient surtout dans le dialogue où chacun peut dire ce qu'il pense et ce qu'il est. Un autre avantage lié au dialogue et à la collaboration est que « ces contacts peuvent être l'occasion ou le stimulant d'un mouvement qui mène ces hommes à la vérité »<sup>603</sup>. Le dialogue et la collaboration sont des chemins qu'on parcourt ensemble à la recherche de la vérité. A l'issue de la mise en exercice de ces principes, il y a la possibilité de découvrir la vérité.

### **3.3-L'unité entre les chrétiens**

Le dialogue et la collaboration entre les Églises chrétiennes peuvent permettre à tous les acteurs concernés d'examiner la fidélité de leur Église à la volonté du Christ et d'entreprendre s'il le faut, un effort soutenu de rénovation et de réforme. Les Pères conciliaires sont conscients de la grande contribution qui peut provenir des autres institutions sociales, à savoir les autres communautés chrétiennes non catholiques, les individus et les sociétés non religieuses. Par conséquent, l'édification de la société nécessite la contribution et la collaboration de tous. Les chrétiens doivent s'unir dans leurs actions dans le monde. L'agir des chrétiens dans le monde ne doit pas être une action sectaire, c'est-à-dire une action d'un groupe séparé des autres. La construction du monde, de la société de vie humaine est une œuvre de tous. Sa réalisation exige l'unité entre les chrétiens. L'unité pour la justice et l'amour dans le monde est nécessaire entre les chrétiens.

Dans la pensée du Concile Vatican II, la première expression de l'unité est l'élimination de tout ce qui contribue à rendre plus difficiles les relations entre les chrétiens ou les Églises séparées. La deuxième expression de cette unité entre les frères séparés est le dialogue. C'est une rencontre où « chacun explique à fond la doctrine de sa communion et montre de façon claire ce qui la caractérise »<sup>604</sup>. La troisième expression est la collaboration. Les chrétiens doivent collaborer dans les entreprises qui répondent aux exigences de la conscience chrétienne, et dans le but de la réalisation du bien commun. Une quatrième expression de l'unité est la prière commune. Les chrétiens peuvent se retrouver ensemble et adresser une prière unanime à Dieu par le Christ dont tous se réclament.

L'Église catholique, dans le souci de guider ses fidèles dans le dialogue, la collaboration et l'unité avec les frères séparés, donne certaines orientations.

Le principe fondamental est :

*« Qu'alors ils (les catholiques) veillent avec grand soin à rester conséquents avec eux-mêmes et à n'admettre aucun compromis nuisible à l'intégrité de la religion ou de la morale.*

---

<sup>603</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 158.

<sup>604</sup> *Unitatis redintegratio*, n° 4 § 2.

*Mais aussi qu'ils ne considèrent pas leurs seuls intérêts et collaborent loyalement en toute matière bonne en soi ou qui peut mener au bien »<sup>605</sup>.*

Les points de repère des catholiques sont la religion chrétienne et sa morale. Pour les chrétiens, le Christ est « le chemin, la vérité et la vie »<sup>606</sup>. Le Christ et sa doctrine sont le repère et la voie que les chrétiens doivent parcourir. L'objectif de la collaboration n'est pas l'intérêt personnel, mais le bien commun.

L'unité des chrétiens doit s'accomplir « avec prudence et patience par les fidèles de l'Église catholique sous la vigilance de leurs pasteurs »<sup>607</sup>. Ce principe est une invitation aux fidèles à respecter la hiérarchie interne à l'Église catholique, et permet d'éviter une autre division au sein même de l'Église. L'unité exige la concorde, la collaboration, l'amour fraternel et l'union au sein de l'Église. L'unité dans la hiérarchie semble être à la fois un modèle et le chemin qu'elle propose aux frères séparés pour aboutir à l'unité d'une seule et unique Église.

Par ailleurs, le Concile Vatican II dit :

*« Dans l'action œcuménique, les fidèles de l'Église catholique, sans hésitation, se montreront plein de sollicitude pour leurs frères séparés ; ils prieront pour eux, parleront avec eux des choses de l'Église, feront vers eux les premiers pas »<sup>608</sup>.*

L'Église catholique demande à ses fidèles une certaine ouverture vers les frères séparés. Cette ouverture s'appuie sur la sollicitude du Christ et des apôtres dans leur mission d'évangélisation, et elle a comme finalité l'unité dans la doctrine et les institutions que le Christ et ses apôtres ont transmises. Ce principe exige des fidèles le témoignage de vie évangélique, la perfection chrétienne, la rénovation dans la vie de foi.

L'unité que l'Église catholique demande est une unité dans le nécessaire. Conscient qu'il sera difficile d'arriver à une pleine unité sur tous les points, l'Église pense qu'elle peut se faire dans la liberté. La liberté est considérée comme de droit dans cette unité. Que chacun garde sa liberté dans l'unité et que tous pratiquent la charité. L'unité dans la liberté permet à chacun de manifester la véritable catholicité et l'apostolicité de l'Église.

En ligne générale, les chrétiens catholiques doivent collaborer avec les non-catholiques dans la réalisation du bien commun. La collaboration doit se faire dans un climat de dialogue où chacun exprime clairement les principes de sa doctrine. L'Église catholique souhaite le dialogue, la collaboration et l'unité entre elle et les frères chrétiens séparés, le dialogue et la

---

<sup>605</sup> JEAN XXIII, *Mater et magistra*, n° 239.

<sup>606</sup> Jn 14, 6.

<sup>607</sup> *Unitatis redintegratio*, n° 4 § 3.

<sup>608</sup> *Ibidem*, n° 4 § 5.

collaboration entre elle et les religions non chrétiennes. En empruntant les paroles de Paul VI, « il nous semble, au contraire, que le rapport de l'Église avec le monde, sans se fermer à d'autres formes légitimes, peut mieux s'exprimer sous la forme d'un dialogue, et d'un dialogue non pas toujours le même, mais adapté au caractère de l'interlocuteur et aux circonstances de fait »<sup>609</sup>.

## **CONCLUSION**

Les relations entre l'Église catholique et les institutions sociales susceptibles de contribuer à la résolution des problèmes sociaux sont réglées par des principes essentiellement d'ordre éthique. Ces principes sont étroitement liés aux valeurs évangéliques et tiennent particulièrement compte des principes sur lesquels se fonde la vie des autres institutions sociales. Tous ces principes trouvent leur fondement dans la nature humaine. L'intervention de l'Église catholique dans les réalités temporelles n'est pas sa mission première. Cependant, cette tâche secondaire qui est aussi un aspect de la vie de l'Église a une grande importance pour l'Église catholique elle-même et pour la société entière. Au sujet de la construction du monde, le Concile Vatican II dit : « que tous les hommes, croyants et incroyants, doivent s'appliquer à la juste construction de ce monde, dans lequel ils vivent ensemble »<sup>610</sup>. L'Église catholique est convaincue qu'un monde vraiment humain ne peut se construire sans les valeurs spirituelles, morales et socioculturelles des religions. La contribution des religions sera crédible, dans la mesure où elles arrivent à se mettre d'accord pour fournir aux constructeurs de ce monde des valeurs spirituelles, morales et culturelles qui font l'unanimité de tous.

Déjà en 1983, Jean-François Bayart, dans son article « *La revanche des sociétés africaines* »<sup>611</sup>, démontrait que la problématique démocratique africaine exigeait un « passage au politique » d'initiatives issues de la société. Il faudrait que la société civile s'organise et prenne des initiatives. Les faits religieux ne connaissent pas de crise de légitimité en Afrique, parce qu'ils font partie de l'historicité de la société africaine. La société civile peut s'engager dans la politique. « *La revanche des sociétés africaines* » pourrait contribuer à l'expérience démocratique, à condition que les acteurs de cette revanche soient prêts à s'engager dans un

---

<sup>609</sup> Paul VI, *Ecclesiam suam. Les voies de l'Eglise*, n°45, Editions La Bonté, Lyon, s.d, p.68.

<sup>610</sup> *Gaudium et spes*, n° 21 § 6.

<sup>611</sup> Jean-François BAYART, « *La revanche des sociétés africaines* », in *Politique africaine*, n°11, 1983, pp. 95-127.

rapport constructif à l'État. A raison Constantin et Coulon avancent « plus simplement l'idée que comme institutions sociales fortement impliquées dans l'historicité africaine, on ne peut a priori les rejeter hors du champ politique et considérer que leur inscription dans la seule sphère privée est l'une des conditions indispensables à l'instauration d'un ordre démocratique »<sup>612</sup>.

Même si toutes les religions ne conçoivent pas de la même manière leur engagement politique, plusieurs éléments sont en faveur de l'apport positif des religions dans le processus démocratique des États africains. Les responsables de la religion traditionnelle vodun au Bénin sont convaincus que leur religion peut contribuer au développement du pays. Les réformes qu'ils ont entreprises, et que Cédric Mayrargue qualifie de modernisation et démocratisation, vont dans le sens de leur participation au développement national. Certains responsables ont même formé des associations au sein de la CNCVB. C'est le cas de l'association Alafia-Gbediga, fondée par Basile Adoko, qui a, pour activité essentielle, des cours d'alphabétisation réservés aux fidèles des cultes vodun.

Malgré les situations de conflits générées par le pluralisme religieux, « la religion est une dimension non négligeable de l'intégration nationale. Elle est aussi partie prenante dans les processus de changements politiques »<sup>613</sup>. Les dynamiques religieuses représentent un élément incontournable dans la politique des États africains, en particulier dans leur processus démocratique. L'importance et la nature des dynamiques religieuses présentes en Afrique noire sont des preuves.

A la lumière des normes et principes ecclésiastiques et étatiques, les religions et en particulier l'Église catholique ont le droit d'intervenir dans la politique de leur pays. Les pays africains, par leurs Constitutions, reconnaissent ce droit et réglementent aussi leur liberté politique. Le droit et la liberté politique de l'Église sont fondés d'une part sur les principes divins et d'autre part sur les principes éthiques et politiques qui règlent les relations entre les différentes institutions de la vie sociale. Leur engagement politique doit être une participation à la mission universelle de l'Église et à la mission de l'État comme premier responsable de la promotion du bien commun de la cité.

Dans la pratique des faits, les autorités politiques sont conscientes de l'énorme contribution que l'Église catholique peut apporter à la construction de la nation. Les Églises d'Afrique sont

---

<sup>612</sup> *Religion et transition démocratique en Afrique*, (dir.) François CONSTANTIN et Christian COULON, op. cit., p. 19.

<sup>613</sup> Christian COULON, « Religion et politique », in Christian COULON et Denis-Constant MARTIN (dir), *Les africains politiques*, Ed. La Découverte, Paris, 1991, p. 101.

elles-mêmes conscientes que leur engagement politique est nécessaire pour le bien de leur nation. La question qui se pose, à ces Églises aujourd'hui, est comment poursuivre leur engagement dans une société en pleine et rapide mutation avec des exigences multiples.

**TROISIEME PARTIE**

**LES CHRETIENS ET LA**

**CONSOLIDATION DE LA DEMOCRATIE**

# INTRODUCTION

Le pape Paul VI dit :

*« Il faut se hâter : trop d'hommes souffrent, et la distance s'accroît qui sépare le progrès des uns, et la stagnation, voire la régression des autres. Encore faut-il que l'œuvre à accomplir progresse harmonieusement, sous peine de rompre d'indispensables équilibres »*<sup>614</sup>.

Il est temps que l'Église devienne plus active dans le jeu politique des pays africains. Mais son engagement exige une prudence qui doit être renforcée par la connaissance approfondie de la question. Il faudrait avant tout s'informer sur l'origine et l'évolution de la question de l'engagement des chrétiens dans la politique en Afrique. L'appel à l'engagement a connu une évolution dont témoignent les documents de l'enseignement social de l'Église. Quels sont les termes qui marquent cette évolution? Le premier chapitre portera donc sur les phases de l'évolution de la question dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest.

Consciente de la nature de sa mission qui est essentiellement religieuse, l'Église catholique est invitée à revoir son action dans le domaine social et surtout son rapport avec la politique. D'où la question « comment s'engager » qui fera l'objet de réflexion dans le deuxième chapitre. Cette question invite à revoir les formes d'engagement déjà en cours, à les renforcer et, dans le cas où le besoin s'impose, à trouver d'autres formes d'engagement mieux adaptées au contexte africain. L'engagement politique consiste alors à renforcer ou à créer des structures intermédiaires permettant à l'Église de mieux comprendre les défis pour mieux aider l'État. Il s'agit donc de faire quelques propositions d'orientations pour une intervention fructueuse des chrétiens dans la politique de leurs États. Les orientations pour l'engagement des chrétiens dans la politique tiendront compte essentiellement de trois facteurs:

- 1) des réalités concrètes sur lesquelles le chrétien peut intervenir;
- 2) des propositions faites par les intellectuels à travers leur pensée exprimée dans les livres;
- 3) de l'enseignement et des directives de l'Église catholique concernant les rapports du chrétien et de la politique.

---

<sup>614</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n° 29.



# CHAPITRE SEPT- L'EVOLUTION DE LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST

## *INTRODUCTION*

Dans ces dernières années, la question de l'engagement politique des chrétiens en Afrique devient une urgence, alors qu'elle est moins présente dans la plupart des documents de l'enseignement social de l'Église. L'engagement politique de l'Église n'était pas autant mis en valeur dans les pays africains par le passé, que ce que nous constatons aujourd'hui. Il est demeuré depuis longtemps sans importance dans la vie politique des pays africains et même dans la vie des Églises d'Afrique. Ce n'était pas non plus la préoccupation des premiers missionnaires que l'Église catholique a envoyés sur les terres africaines. Leurs grandes préoccupations étaient plutôt pastorales et sociales. Ces constats nous conduisent à l'étude de l'évolution de la problématique, à partir des premières années de l'indépendance des pays africains.

De ces constats naît une question de fond: comment expliquer cette longue absence et cette présence urgente de la dimension politique des Églises d'Afrique dans la vie quotidienne des nations africaines? A quelle période peut-on situer les origines de la question et quels sont les termes qui marquent les étapes de son évolution?

L'attitude des Églises d'Afrique face à la politique de leurs États est tout autre dans les années quatre-vingt-dix. Du début de ces années jusqu'à nos jours, ces Églises sont intervenues à plusieurs reprises alors que leurs influences politiques étaient rares. Qu'est-ce qui motive ce changement d'attitude? Pourquoi ont-elles si longtemps attendu?

Deux domaines de recherche feront essentiellement l'objet de réflexion de ce chapitre. Une première recherche se fera au niveau des documents de l'Église et une deuxième recherche au niveau des actions politiques des nations. L'analyse de certains actes de la vie politique des nations africaines et de l'Église peut aider à apporter une réponse à ces questions.

Dans leur histoire politique, les États africains ont traversé plusieurs périodes. Ils ont organisé des actions d'ordre national et international pour le développement de leur pays.

D'abord, les populations ont lutté pour acquérir l'indépendance. Ensuite, les États ont organisé des conférences nationales et internationales dans le but d'améliorer les structures sociales internes et les relations politiques entre eux. Quelle place l'Église catholique a-t-elle occupé dans ces actions? Quelle place pourra-t-elle occuper à l'avenir?

Dans l'histoire de l'enseignement social de l'Église, les autorités du Saint-Siège et les évêques africains en particulier, ont réagi par rapport à la politique de leurs États en écrivant des lettres dites " pastorales ". Comment présentent-ils la question de l'engagement politique des chrétiens dans leurs documents?

Ce chapitre sera présenté en deux points. Le premier point traitera d'abord de l'absence de l'Église catholique dans les actions politiques des États africains. Ces derniers ont mené des luttes contre les colonisateurs pour acquérir l'indépendance et ils ont aussi organisé des conférences pour la promotion de leur développement. Malgré l'existence de l'Église catholique dans ces pays, on constate qu'elle n'était pas associée à ces actions. Qu'est-ce qui justifie alors cette absence? Le deuxième point portera sur la place qu'occupe la question dans les textes de l'enseignement social de l'Église, notamment les textes des évêques africains. A partir de la présence des premiers missionnaires jusqu'aux lettres pastorales des dernières années des évêques africains, comment la question a-t-elle évolué? Quels sont les signes de l'évolution de la question, que reflète l'enseignement social de l'Église catholique notamment africaine?

## ***I-LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES ACTIONS POLITIQUES DES FORCES SOCIALES POUR L'INDEPENDANCE ET LE DEVELOPPEMENT DES PAYS AFRICAINS***

Les pays africains ont été marqués par des actions politiques, qui se sont déployées dans les luttes pour l'indépendance et les conférences nationales et internationales, pour le développement sociopolitique de chacun de ces pays.

### **1-LES LUTTES POLITIQUES**

Plusieurs nations africaines ont connu des luttes politiques pour la libération nationale ou pour la prise de pouvoir au niveau national. Dans ces luttes, plusieurs forces de la société

civile se sont engagées, mais les Églises d'Afrique ne se sont jamais engagées comme une force autonome et elles n'ont jamais reçu une invitation particulière à s'engager politiquement, comme une force sociale capable de faire basculer la situation politique d'une manière ou d'une autre. La Guinée par exemple a été l'un des premiers pays africains qui a mené une lutte sans précédent pour se libérer des colons portugais. Dans ce pays, l'idée de mettre fin à la domination coloniale étrangère des Portugais s'est heurtée à la problématique de l'unité. En réfléchissant sur la manière dont cette unité pourrait se réaliser, Amilcar Cabral s'est heurté à la division au sein de la société civile guinéenne. Parmi les facteurs qu'il retenait comme causes de cette division, il y avait la religion. Amilcar Cabral dit: « Au sein de notre société, par exemple, n'importe quelle personne, qui pense sérieusement à la lutte, sait que si tous étaient musulmans, ou catholiques, ou animistes, ce serait plus simple. Tout au moins, aucune force contraire aux intérêts de notre peuple ne pourrait tenter de nous diviser pour cause de religion »<sup>615</sup>. La société guinéenne est composée essentiellement de trois grandes religions à savoir les musulmans, les catholiques et les animistes<sup>616</sup>. D'abord ces trois grandes religions sont bien distinctes et Cabral ne voyait pas comment les réunir. Ensuite, les colons passaient par les religions pour maintenir les divisions de la société civile. Bien que le problème à résoudre soit d'ordre national, c'est-à-dire mettre fin à la colonisation portugaise, il n'y avait pas eu d'appel explicite aux communautés religieuses à s'engager. Le premier objectif d'Amilcar Cabral est l'unité du peuple guinéen. Il s'agit de l'unité au sens communiste du terme, ce qui est déjà contraire aux principes de l'Église catholique. Bien qu'il n'y ait pas eu un appel explicite aux religions présentes sur le sol guinéen, on sentait quand même que Amilcar Cabral aurait souhaité leur engagement pour promouvoir l'unité et aussi pour mettre fin à la colonisation portugaise, parce qu'il voyait la diversité de ces religions comme un facteur qui empêchait l'unité et aussi comme une voie que « l'ennemi » pourrait emprunter pour empêcher la libération nationale.

Les luttes politiques, qui ont conduit plusieurs États africains à l'indépendance nationale ont été animées, non seulement par les partis politiques, mais aussi par les syndicats. Concernant la vie politique guinéenne, Ibrahima Baba Kaké, écrit: « La plupart des syndicats du secteur privé sont affiliés à égalité soit à la CGT (Confédération Générale de Travail) soit à la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (CFTC). Sékou Touré est pratiquement le leader de l'organisation liée aux communistes tandis que David Soumah préside aux

<sup>615</sup> Amilcar CABRAL, *Unité et lutte 1. L'arme de la théorie*, Édition François Maspero, Paris, 1975, p. 166.

<sup>616</sup> Ceux qui croient aux idoles. En Guinée, le terme « animistes » indique ceux qui croient à l'Iran. Iran est un terme créole pour désigner les esprits dynamiques, leurs qualités et leurs symboles.

destinées de la centrale chrétienne »<sup>617</sup>. Dans les années cinquante, il y avait déjà une organisation syndicale chrétienne dans les pays d'Afrique de l'Union Française. En effet, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, les pays d'Outre-mer de l'Union Française avaient le droit de s'organiser en partis politiques et d'adhérer à des syndicats. Puisque l'administration de ces pays était encore dans les mains des Français, les deux grands syndicats proposés par l'administration étaient la CGT et la CFTC. Les syndicats du secteur privé étaient, d'une manière ou d'une autre, obligés d'être affiliés à l'un de ses grands syndicats. Mais la situation a évolué avec le temps. En 1956, les sections africaines de la CFTC ont été coupées de leur " mère " et se sont transformées en CATC (Confédération Africaine des Travailleurs Chrétiens). Malgré cette présence chrétienne dans le rang des syndicats guinéens, il n'a pas été question de l'engagement des chrétiens dans la lutte pour l'indépendance de ce pays.

Même après l'indépendance nationale, dans les pays où la situation politique s'est transformée en dictature ou régime totalitaire, il n'était pas question de l'engagement des chrétiens. Les écrits parlent des différentes formes d'opposition qu'il y a eu dans les différents pays. En Guinée par exemple, au début des années soixante, « une opposition organisée pointe le nez, avec diverses composantes »<sup>618</sup>. La première composante de cette opposition a été l'Association des étudiants guinéens en France. La deuxième composante a été formée par les commerçants et les hommes d'affaires guinéens (une partie de la classe politique associée au pouvoir qui défendait l'idée d'une renaissance de la vie démocratique guinéenne). L'histoire ne fait pas mention d'une quelconque opposition de l'Église catholique ou des chrétiens organisés.

Après la révolte des femmes guinéennes en 1977, la situation des droits de l'homme en Guinée est devenue l'objet de discussion en Occident, plus particulièrement en France et aux États-Unis. Saisissant l'opportunité, certains organismes internationaux sont intervenus : « Amnesty International demande dans un communiqué publié le 2 octobre 1978 à Paris d'accorder l'amnistie à tous les prisonniers encore détenus en Guinée, et de permettre à une organisation internationale de procéder sur place à une enquête sur les conditions de détention des prisonniers politiques »<sup>619</sup>. L'Association internationale pour les Droits de l'Homme a aussi adressé une lettre le « 25 mai 1977 au secrétaire général des Nations Unies Kurt

---

<sup>617</sup> Ibrahima Baba KAKE, *Sékou Touré, le héros et le tyran*, Editions Groupe Jeune Afrique, Paris, 1987, p. 33

<sup>618</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>619</sup> *Ibidem*, p. 211.

Waldheim »<sup>620</sup> pour dénoncer la violation des Droits de l'Homme en Guinée. Dans toutes ces interventions, on ne parle pas de l'engagement des chrétiens.

Un autre exemple qui n'est plus dans le cadre de la lutte pour l'indépendance, mais dans celui de la participation à la vie politique de la nation, peut être pris en Haute-Volta. Dans cette nation indépendante depuis 1961, lorsque le Président Sangoulé Lamizana a suspendu toute activité politique au profit du Gouvernement de Renouveau National (GRN) et du Mouvement National pour le Renouveau (MNR), les syndicats ont lancé une grève générale dans le pays en date des 17 et 18 décembre 1975. Tout le peuple a été invité à la grève générale. Il n'y a pas eu un appel particulier aux chrétiens, ni un mot d'ordre particulier aux chrétiens, bien que, parmi les centrales syndicales du pays, il y eût une centrale chrétienne, la Confédération Syndicale des Travailleurs Croyants (CSTC). Cette forme d'ignorance de l'Église catholique est fondée sur une certaine conception de l'appartenance à l'institution elle-même et de la politique. Les facteurs qui font l'unité dans l'Église catholique et dans la centrale syndicale chrétienne sont la foi et l'éthique chrétienne, alors que les facteurs qui unissent toutes les forces sociales, y compris la centrale syndicale chrétienne, sont les valeurs sociales et politiques. La foi chrétienne n'empêche pas les pratiquants de mener leur vie sociale ordinaire et de poursuivre les intérêts communs pour lesquels la lutte est engagée. L'appartenance religieuse ne constitue pas un critère de distinction dans la politique. La politique devient un univers qui unit tous les citoyens sans distinction de religion.

## **2-LES CONFERENCES POLITIQUES**

Dans l'histoire politique des États africains, il y a eu des conférences organisées sur le plan national et international concernant l'engagement politique des organisations nationales ou internationales. Il y a eu au Caire (Égypte) du 25 au 31 mars 1961 " la IIIème Conférence des peuples africains ". Du 12 au 14 juillet 1961, Dakar a accueilli la " Conférence des organisations nationalistes de la Guinée et des Iles du Cap-Vert ". Par ailleurs, il y a eu dans le temps des Assises Nationales dont le but était de résoudre certains problèmes nationaux. Au Bénin, en 1979, il y a eu la convocation de la « Conférence des cadres » pour calmer les mouvements de protestation des étudiants et des fonctionnaires. Dans les rapports définitifs de ces conférences, il n'apparaît nulle part que les Églises ont été invitées, ni comme participants, ni comme observateurs.

---

<sup>620</sup> *Ibidem.*

Dans les pays africains, dominés par le système politique de parti unique, aucun chef d'État ou leader d'un parti politique ou mouvement et association de la société civile n'avait exprimé explicitement le désir que les chrétiens s'engagent dans la vie politique de leur nation.

Quelles sont les raisons de cette absence des Églises sur la scène politique des premières années après l'indépendance nationale?

Cependant, les interventions des Églises d'Afrique dans la vie politique de leurs États datent de longtemps. Les premières sont le plus souvent des interventions sollicitées par les autorités politiques. A certaines occasions, les Églises sont sollicitées par les Gouvernements pour participer à certaines manifestations politiques, pour être membre d'une commission de travail au profit de l'État, pour résoudre un conflit politique ou pour jouer le rôle de médiation.

La sollicitation des confessions religieuses pour être membre d'une commission ou pour prendre part à une manifestation politique est la plus fréquente dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. En Haute-Volta, le 29 juin 1974, par ordonnance, le Président de la République Sangoulé Lamizana a créé le Conseil Consultatif National pour le Renouveau (CCNR). Au sein de ce Conseil, il y avait deux représentants des organismes religieux dont un catholique. Ces représentants religieux ont été nommés par un arrêté du Président de la République. Il ne s'agit donc pas d'un engagement personnel de leur part, mais c'est à la demande des autorités politiques qu'une réponse est donnée. Le 22 avril 1976, le Président de la République Sangoulé Lamizana avait créé une commission spéciale qui avait pour mission « de définir et de clarifier les voies nouvelles dans lesquelles devait s'engager le pays, d'établir une synthèse équilibrée des aspirations populaires et de proposer, en conséquence un avant-projet de texte constitutionnel »<sup>621</sup>. Sur les 32 membres de cette commission, il y avait aussi des représentants des confessions religieuses. Cette présence était le fruit d'un commun accord entre les autorités politiques et les confessions religieuses. Les autorités politiques ont demandé une présence et les confessions religieuses ont donné une réponse positive.

Mais il y avait aussi quelques interventions non sollicitées et qui relèvaient de l'initiative personnelle de l'Église catholique. Ce sont des interventions le plus souvent à caractère social.

---

<sup>621</sup> Roger B. KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso. 1919-2000*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2002, p. 100

### **3-LES RAISONS DE L'ABSENCE DES CHRETIENS SUR LA SCENE POLITIQUE**

#### **3.1-Les sociétés africaines n'ont pas connu une tradition chrétienne**

La tradition religieuse des sociétés africaines n'est pas chrétienne. La religion antique des Africains est la religion traditionnelle. Elle est formée par l'ensemble des pratiques religieuses et culturelles des peuples africains. L'Eglise catholique considère ces croyances comme païennes. La religion traditionnelle africaine est une religion « plurielle dans ses formes, ses interprétations, ses pratiques, ses autorités » selon les mots de François Constantin et Christian Coulon. Ces caractéristiques sont attribuées à la religion quand elle est mise en relation avec la politique, mais il faudrait reconnaître qu'elle est plurielle, de par sa nature. Les cultures africaines possèdent un caractère intrinsèquement religieux. Les faits religieux participent pleinement à l'historicité des sociétés africaines, mais ils ne sont pas originellement de religion chrétienne. L'islam et le christianisme qui aujourd'hui font partie des grandes religions des sociétés africaines sont importés. Les Arabes qui ont apporté l'islam en Afrique sont arrivés sur ce continent « par vagues successives à partir du VIIe siècle »<sup>622</sup>. La religion musulmane la plus répandue en Afrique est celle des Sémites. Avant l'arrivée des Arabes, il y avait d'autres populations qui occupaient le Nord et le Nord-Est de l'Afrique. Ce sont les Chamites et les Hamites. Au Sud du Sahara, il y avait d'autres populations, dont les plus anciennes sont les Pygmées, qui forment de petites communautés mobiles dans la zone de l'Afrique centrale. Toutes ces populations primitives avaient leurs cultures intrinsèquement religieuses, non chrétiennes. Le christianisme, bien que sa présence fût déjà signalée au 17e siècle dans la zone du Congo, s'est véritablement développé en Afrique noire au début du 20e siècle. Selon les statistiques signalées dans « L'Atlas de l'Afrique, Edition 2000 », la religion traditionnelle est aujourd'hui pratiquée par 120 millions d'Africains.

#### **3.2-Les persécutions de l'Église catholique**

Les persécutions subies par les Églises d'Afrique dans certains États sont l'une des raisons qui expliquent cette carence de la dimension politique dans la mission des premiers missionnaires. En effet, dans les nations occupées par les Allemands avant la première guerre mondiale, les missionnaires ont subi la persécution après la guerre. Au Togo par exemple, après la victoire des alliés (Français et Anglais) sur les Allemands, tous les premiers

---

<sup>622</sup> Le Groupe Jeune Afrique, *L'Atlas de l'Afrique*, Les Editions du Jaguar, Paris, 2000.

missionnaires de nationalité allemande ont été renvoyés du territoire. Après plusieurs tractations entre le Gouvernement français et le Saint-Siège, le retour des missionnaires allemands au Togo a été refusé. Ils ont donc été remplacés par les missionnaires français. Dans de pareilles situations, les missionnaires ne pouvaient pas s'impliquer dans cette dimension du développement politique. La peur de se voir renvoyer du pays et de perdre tous les investissements faits pour la mission, obligeait à la prudence et à l'abandon de la dimension politique de l'évangélisation. Une autre raison est la mission au profit de la colonisation. Au temps de la colonisation, certains missionnaires ont servi d'intermédiaire pour l'introduction des colons dans la vie de la nation. Et après l'indépendance, les missionnaires ont été soupçonnés de collaborer avec les ex-colonisateurs pour renverser les nouveaux Gouvernements africains. Ainsi, quelques années après l'indépendance, dans certains États, les missionnaires ont subi des persécutions de la part des premiers Gouvernements africains. C'était le cas du Congo Brazzaville où l'Église catholique a connu une véritable persécution de la part de l'État. Certains prêtres ont été arrêtés arbitrairement comme le souligne un article du quotidien la « Croix » du 3 mars 1965: « On est sans nouvelle de deux prêtres – l'abbé congolais Émile Biayenda et le Père Robyr, de nationalité suisse – arrêtés le 10 février dernier à Brazzaville et accusés de complot contre l'État ». Des traitements inhumains furent infligés aux ecclésiastiques sans que les vraies raisons de leur arrestation soient connues, comme on pouvait le lire dans la « Croix »: « Il apparaît, à la lumière de ces indications, que l'Abbé Biayenda, prêtre congolais de l'archidiocèse de Brazzaville, et le Père Robyr, Père du Saint-Esprit, ont été arrêtés sans mandat de justice, frappés, malmenés et enfermés dans les cellules du commissariat central. Dès leur incarcération, ils ont été torturés et mis au secret ».<sup>623</sup> Ces raisons, et tant d'autres, expliquent l'absence de la dimension politique dans la mission des premiers missionnaires de l'Église catholique en Afrique.

En Guinée par exemple, aux débuts de l'indépendance nationale, le Président de la République Sékou Touré a déclenché des campagnes d'hostilité contre les religions dans le but de « soumettre le phénomène religieux au contrôle du régime »<sup>624</sup>. Après le coup d'État manqué contre le Président guinéen en novembre 1970, ce dernier a fait arrêter et condamner certaines personnalités du pays. Parmi ces personnalités, dont la liste est fournie par Ibrahima Baba Kaké<sup>625</sup>, figurait l'Archevêque de Conakry Mgr Tchidimbo et David Soumah le leader

<sup>623</sup> Cité par Adolphe TSIKAKA, *Emile Biayenda, grandeur d'un humble*, Editions du Signe, 1999, pp. 84-85.

<sup>624</sup> Ibrahima Baba KAKE, *Sékou Touré le héros et le tyran*, op. cit., p. 222.

<sup>625</sup> *Ibidem*, pp. 151-152.



syndicaliste chrétien. Ces personnalités de l'Église catholique ont-elles incité les chrétiens à s'engager ? Ces gens faisaient-ils partie des assaillants ? S'étaient-ils déclarés comme opposants à la politique du Président de la République ? L'auteur ne précise pas le motif. On dit de l'Archevêque de Conakry que son « autorité morale était reconnue à travers toute l'Afrique occidentale »<sup>626</sup>.

Aucun document ne donne la preuve de l'intervention publique de l'Archevêque de Conakry, Mgr Tchidimbo, dans la vie politique de la nation. La raison de son arrestation peut être une réelle ou un supposé de prise de position contraire aux actes du Président de la République. De toute façon, une des raisons ordinaires des persécutions était que l'Église catholique guinéenne faisait peur, parce qu'elle était perçue comme une force ou une autorité morale susceptible de s'opposer au pouvoir en place. Pour briser cette image, l'arrestation des pasteurs et des chrétiens très influents semblait une solution.

## **II-LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES ACTES DE L'EGLISE CATHOLIQUE**

### **1-LES PREMIERS MISSIONNAIRES**

Les premiers missionnaires dont il s'agit dans cette réflexion sont ceux qui ont repris l'évangélisation de l'Afrique subsaharienne au début du 19<sup>ème</sup> siècle. Les Pères de la Société des Missions Africaines de Lyon ont débarqué au Dahomey<sup>627</sup>, plus précisément à Ouidah, le 8 avril 1861. Ils ont été bien accueillis. Selon les paroles du Cardinal Gantin, « c'est le Dahomey qui, le premier sur toute la côte du Bénin, eut l'honneur de les accueillir et de les garder »<sup>628</sup>. Au Togo, les premiers missionnaires sont arrivés le 28 août 1892. La question de l'engagement des chrétiens africains dans la politique de leurs États n'était pas la préoccupation de ces premiers missionnaires. Leur première et grande préoccupation était l'annonce de la Parole de Dieu. Par rapport à la mission d'évangélisation des premiers missionnaires, Bernardin Cardinal Gantin soulignait que « l'accent mis sur l'aspect social de l'enseignement de l'Évangile a été l'une de leurs premières préoccupations »<sup>629</sup>. La première

---

<sup>626</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>627</sup> Ancien nom de la République du Bénin.

<sup>628</sup> Mgr Bernardin GANTIN, « 100 ans de foi », Cotonou, 3 février 1961, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit.

<sup>629</sup> Raymond B. GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit., p. 13.

mission de l'Église est essentiellement l'annonce de l'Évangile, mais cette mission religieuse ne sépare pas l'Église de la réalité sociale. Comme le souligne Bartolomeo Sorge, c'est dans la réalité sociale que « l'Église s'incarne et se réalise »<sup>630</sup>. La condition sociale des populations africaines au temps des premiers missionnaires était essentiellement la pauvreté, les maladies, l'analphabétisme. Le souci du bien-être social des populations avait motivé les missionnaires à construire des écoles, des centres de santé et des internats, etc. Le bien-être social dans la pensée des premiers missionnaires consistait à se nourrir, à pouvoir se soigner quand on est malade, à être instruit. L'instruction, la santé, la lutte contre la faim n'étaient pas en réalité les premiers objectifs des missionnaires. Les écoles et les centres de santé étaient utilisés comme les moyens les plus faciles pour rejoindre le peuple avec l'Évangile. Cette façon de procéder met en relation le bien-être social et l'Évangile comme unique mission de l'Église. Pour les missionnaires, l'annonce de l'Évangile est le but, mais le bien-être social est le moyen incontournable pour atteindre ce but.

Mais dans cette troisième phase d'évangélisation, après celle du premier siècle que l'Afrique du Nord a connue et celle du quinzième siècle en Afrique au Sud du Sahara, où se situe la dimension politique de la mission des premiers missionnaires?

Dans l'Encyclique *Fidei donum* « sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique », Pie XII dit que l'Église « ne peut qu'être particulièrement attentive aujourd'hui à l'accession de nouveaux peuples aux responsabilités de la liberté politique ». Pie XII attirait l'attention de l'Église catholique sur la liberté politique qui se confiait aux nations africaines, mais la question est de savoir si les missionnaires étaient conscients qu'ils devraient travailler dans cette direction politique. Apparemment cette conscience a manqué. L'Église n'était pas en Afrique pour faire de la politique, mais pour évangéliser. L'évangélisation des premiers missionnaires écartait la dimension du développement politique qui, a priori, est l'affaire de l'État. Bien sûr que plusieurs élites africaines étaient formées dans les établissements scolaires des missionnaires, mais pas avec la conscience qu'elles puissent s'engager dans la politique de leur nation. Les premiers missionnaires avaient mis l'accent sur la dimension sociale du développement au détriment de la dimension politique. Cependant ce déséquilibre dans la mission des premiers missionnaires n'excluait pas l'intervention momentanée de l'Église catholique par les lettres pastorales et les encycliques. Le 21 avril 1957, Pie XII intervenait avec son Encyclique "*Fidei donum*" (*le don de la foi*) sur la situation des Missions catholiques, notamment en Afrique. Cette Encyclique spécifique à l'Afrique était le plus

---

<sup>630</sup> Bartolomeo SORGE, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale della chiesa*, op. cit., p. 14.

important document du Saint-Siège qui montrait l'intérêt de l'Église catholique pour le continent africain avant le Concile Vatican II. Elle était écrite dans le souci, d'une part de combattre le faux nationalisme et le matérialisme athée déjà répandus en Occident et qui faisaient leur petit chemin dans les États qui accédaient à leur indépendance politique, et d'autre part, d'inviter les missionnaires à former au sein du peuple africain une élite chrétienne capable de donner une éducation personnelle des consciences. Pour certains missionnaires, cette encyclique serait à l'origine d'un déblocage de leur pensée.

Au Bénin, Monseigneur Parisot<sup>631</sup> a laissé une recommandation à l'Église catholique dans une lettre intitulée *Dernière lettre pastorale de Mgr Parisot*<sup>632</sup>. Cette recommandation possède différents caractères. D'abord elle est très ouverte. Généralement une lettre pastorale est une lettre que le pasteur ou les pasteurs adressent à leurs fidèles. Dans de nombreuses lettres pastorales des Conférences épiscopales, les destinataires sont souvent « les chrétiens et les Hommes et Femmes de bonne volonté ». Cette expression de destinataire privilégie les fidèles et laisse un petit espace à tous les citoyens de la nation. La lettre pastorale de Mgr Parisot ne porte aucun destinataire. Il s'agit d'un véritable enseignement social de l'Église qui est « cette grande et universelle sollicitude de l'Église, traduite en chaque lieu et à chaque moment de l'histoire à l'adresse de toute société humaine et civile »<sup>633</sup>. Ensuite, elle est un discours aux caractères multiples: social, politique, religieux et culturel. Dans cette dernière recommandation, que lui-même qualifiait de « suprême recommandation » et « testament spirituel », Mgr Parisot a emprunté les paroles de Saint Augustin pour dire ce qui suit : « In necessariis, unitas ! In dubiis, libertas ! In omnibus, caritas ! »<sup>634</sup>. Dans la traduction et l'explication de ces paroles, il ressort clairement l'intention politique de son auteur. La lettre pastorale se situe dans le contexte d'après l'indépendance du Bénin. Le pays a besoin d'être construit par ses propres fils. Pour Mgr Parisot, cette tâche de construction de la nation était « la chose nécessaire ». Par conséquent, le prélat précise les moyens par lesquels ce but pourra être atteint. Il s'agit de la « justice sociale », du « travail bien fait, consciencieusement fait », de l'« honnêteté dans les affaires et les relations avec autrui ». Mgr Parisot n'a pas dit à qui revenait la responsabilité première de la construction de la nation, ni comment les chrétiens pourraient s'engager dans cette construction. Il a fait usage du mot « politique » dans ses

<sup>631</sup> Archevêque de Cotonou (Bénin) dans les années cinquante.

<sup>632</sup> « *Dernière lettre pastorale de MGR PARISOT* », janvier 1960. (Ce titre est celui que le journal " La Croix du Dahomey ", n°3 de mars 1960 et n°5 de mai-juin 1960 avaient donné. Nous ne savons pas le titre exact de la lettre), in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit., p. 17.

<sup>633</sup> Définition du Cardinal GANTIN, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit., p. 13-14.

<sup>634</sup> *Ibidem*, p. 17.

recommandations. En prônant le respect de la liberté de chacun dans les choses incertaines, le prélat dit: « Ce respect qui sauvegarde la liberté individuelle ou celle d'un groupement civil social, exclut évidemment la violence et réalise l'esprit de la vraie démocratie. Il place l'homme au-dessus de la querelle des mots, des querelles de la politique, des jalousies ou des mépris raciaux »<sup>635</sup>. Les mots clés de ce discours politique sont « la liberté », « la démocratie », « l'homme », « la politique ». L'intention de l'engagement politique du prélat apparaît dans ces mots. Le discours de Mgr Parisot plaide pour le respect du droit de religion dans le pays. Il a évoqué les éléments fondamentaux des droits de l'homme à savoir : la liberté individuelle et collective, la liberté de conscience, la liberté de parole, la liberté d'opinion, le principe de tolérance. Dans le discours de cet évêque, le respect de la liberté individuelle et collective est le fondement de la démocratie. Le respect de la liberté sous toutes ses formes empêche les maux qui pourraient miner la démocratie. Pour le prélat, le modèle de société qu'il faudrait construire est la société démocratique. Au cœur de cette société, la première place revient à l'homme.

## **2-LES PAROLES DE L'EGLISE CATHOLIQUE**

Les " paroles " de l'Église catholique sont en réalité les interventions écrites de la hiérarchie au sujet de l'intérêt que les chrétiens doivent porter à la vie politique des nations notamment en Afrique. Le contenu de ces écrits montre une certaine évolution sur la question de l'engagement politique dans les pays africains. La question est passée du droit au devoir et du devoir à l'urgence.

### **2.1-Le droit de s'engager**

La question de l'engagement politique des chrétiens en Afrique n'était pas tellement présente dans la conscience des chrétiens africains eux-mêmes. Quelques engagements enregistrés à la veille de l'indépendance nationale dans certains pays constituent des exceptions et peuvent induire à rejeter cette affirmation. Une très belle lettre pastorale des évêques de Haute-Volta écrite en 1959 semble vouloir démentir cette affirmation. Une première opposition peut venir du titre de la lettre: *Le chrétien dans la cité*. Il y a un lien étymologique entre cité et politique. Le terme politique vient de la racine « polis » qui veut dire « cité ». *Le chrétien dans la cité* peut bien signifier « le chrétien dans la politique ». Les

---

<sup>635</sup> *Ibidem*, p. 18.

évêques eux-mêmes définissent la cité comme « monde »: « Le chrétien dans le monde »<sup>636</sup> comme sous-titre. Et ils ajoutent: Ce monde, cette " cité ", à la fois divine et humaine, c'est à tous les hommes de la bâtir ensemble »<sup>637</sup>. Le chrétien est mis en relation avec les quatre dimensions de vie sociale: politique, économique, sociale et culturelle. D'ailleurs, le sous-titre de la lettre en trois points, à savoir « Problèmes politiques », « Problèmes économiques », « Problèmes sociaux » vient confirmer ce sens politique du titre. Même l'ordre dans lequel les problèmes sont énumérés montre l'importance de la question politique dans la lettre. Par ailleurs, la première phrase de l'introduction peut aussi contredire cette affirmation: « La plupart des Territoires Africains traversent une phase d'évolution économique et politique, qui est de grande importance pour leur avenir »<sup>638</sup>. Ces paroles du pape Pie XII que les évêques se sont appropriées montrent bien l'intérêt que l'Église catholique porte à la situation politique et économique du continent africain, mais les évêques africains n'ont pas la pleine conscience de l'importance de la question. La preuve est que, parmi les six évêques de Haute-Volta qui ont signé cette lettre, il y a seulement un évêque originaire du pays, Monseigneur Dieudonné YOUNGARE, évêque de Koupèla; tous les autres sont originaires des pays occidentaux: Monseigneur Émile SOCQUET, archevêque de Ouagadougou, Monseigneur André DUPONT, évêque de Bobo-Dioulasso, Monseigneur Louis DURRIEU, évêque de Ouahigouya, Monseigneur Jean LESOURD, évêque de Nouna, Monseigneur Joseph BRETAULT, évêque de Koudougou. Ces quelques éléments de la lettre nous permettent de dire que la question de l'engagement politique des chrétiens africains n'est pas encore présente dans leur conscience.

La lettre est quand même une preuve que la question de l'engagement politique des chrétiens africains est déjà posée dans la période préparatoire de l'indépendance des pays africains. Elle est posée par la hiérarchie catholique romaine et aussi par les missionnaires responsables des Églises locales. La question est posée sans ambiguïté: « Disons-le d'emblée: un chrétien qui, à sa place, suivant son âge et sa condition sociale, ne se préoccuperait pas des problèmes politiques, économiques et sociaux de son pays, ne serait pas un véritable chrétien »<sup>639</sup>. La dimension politique fait partie de la vie chrétienne, on dirait même de l'être chrétien. La dignité du chrétien se mesure par son engagement politique, économique et social. La foi en Jésus Christ est inséparable de la vie politique, économique et sociale. Ce sont trois dimensions à l'intérieur desquelles se mesure la foi du chrétien. Le fait d'être

<sup>636</sup> Les Évêques de Haute-Volta, *Le chrétien dans la cité*, Ed. Les Presses de l'imprimerie de la Savane, Bobo-Dioulasso, 1959, p. 5.

<sup>637</sup> *Ibidem*.

<sup>638</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>639</sup> *Ibidem*.

chrétien oblige à s'engager.

La question de l'engagement politique des chrétiens a été posée, non pas en termes de formation de parti politique, mais en termes d'appartenance et de droit. A la question: « Quelle sera l'attitude des chrétiens en face de ces organismes? »<sup>640</sup>, les évêques répondent: « Ils doivent donc en faire partie »<sup>641</sup>. Les évêques n'ont pas proposé aux chrétiens de former un parti politique. Les chrétiens doivent faire partie des organismes collectifs, des partis politiques, des associations culturelles, des syndicats déjà existants qui recherchent des solutions aux problèmes de la nation. Cette question peut être posée autrement: « les chrétiens ont-ils le droit de faire de la politique? » et « comment peuvent-ils s'engager? ».

La question de l'engagement politique des chrétiens est traitée en terme de droit. Sous le premier chapitre intitulé « Les problèmes politiques », le premier sous-titre est: « Les droits de Dieu et les droits de l'État »<sup>642</sup>. Les chrétiens doivent-ils obéir aux lois de l'État? La réponse des évêques de Haute-Volta est sans appel. Les chrétiens doivent obéir aux lois de l'État, parce que Jésus lui-même a obéi aux lois de la cité en payant l'impôt à César: « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »(Mc 12, 17). Cette attitude de Jésus « rappelle à la fois les droits de Dieu et les droits de l'État »<sup>643</sup>. Les évêques reconnaissent que les deux droits ne sont pas à séparer, et qu'ils ne s'opposent pas, mais ils s'intègrent. Obéir aux lois de l'État, c'est obéir aux lois de Dieu parce que les lois de l'État sont établies par les hommes, et dans la conscience de ces derniers Dieu a inscrit la loi naturelle. Dans la pensée des évêques, on comprend que l'autorité dont jouit l'État vient de Dieu. Au sujet de la question de la promotion de l'indépendance des pays africains, les évêques disent que « c'est un droit et même un devoir de promouvoir l'indépendance de son pays »<sup>644</sup>. Le droit à l'indépendance de tout pays est « une forme de droit de l'homme à la liberté »<sup>645</sup>.

## 2.2-Du droit au devoir

La question de l'engagement politique des chrétiens n'est pas seulement posée en terme de droit, mais aussi en terme de devoir. Les chrétiens n'ont pas seulement le droit, mais aussi le devoir de promouvoir le développement de leur pays. Il ne s'agit pas seulement de développement politique, mais aussi économique, sociale, culturel et religieux.

---

<sup>640</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>641</sup> *Ibidem*.

<sup>642</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>643</sup> *Ibidem*

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>645</sup> *Ibidem*, p. 13.

Le Cardinal Bernardin Gantin, alors archevêque de Cotonou, à l'occasion du premier centenaire de l'arrivée des premiers missionnaires au Dahomey, dit: « L'année 1960, on l'a dit, a été une grande année pour l'Afrique »<sup>646</sup>. Qu'est-ce qui a fait la grandeur de cette année pour l'Afrique ? L'indépendance de plusieurs pays africains a fait de l'année 1960 une année de grandeur pour ce continent. Le discours de Mgr Gantin n'est pas vraiment politique, mais essentiellement de caractère ecclésial et social. Sur le plan ecclésial, l'Archevêque met l'accent sur les défis que l'Église catholique des années soixante devait relever en son sein. Le Cardinal Gantin parle du « développement de la chrétienté du Dahomey ». Cette exigence n'était pas seulement dahoméenne, elle était aussi celle de tous les pays africains qui étaient au début de leur mission d'évangélisation. Le Cardinal parle du développement de l'Église et du développement social et culturel du peuple. Il ne s'agit pas de la politique. Il y a aussi un défi interne à l'Église, qui est la vocation sacerdotale. A ce sujet le Cardinal dit: « Dans tous les soucis de ce pasteur, le premier et le plus urgent devait être celui d'assurer des successeurs dans le sacerdoce »<sup>647</sup>. L'archevêque parle du pasteur en général dans ses tâches pastorales. L'une des tâches les plus urgentes est la culture de la vocation sacerdotale.

Les défis des années soixante sont aussi culturels. A l'Assemblée des Évêques de la Délégation Apostolique de l'Afrique de l'Ouest, tenue à Dakar les 3, 4 et 5 octobre 1961, les participants ont parlé du développement culturel. Ils pensent à la culture comme savoir scientifique et technique. Le développement culturel doit passer par les écoles chrétiennes qui constituent le « milieu normal de l'éducation » des enfants et par la lecture, la diffusion et le « soutien de la Presse catholique »<sup>648</sup>.

Même si la question de l'engagement politique des chrétiens émergeait au début des années soixante, l'Église catholique en Afrique ne pouvait pas lui donner la priorité parce qu'elle a des défis internes à gérer tels que le développement de l'Église locale. Le Cardinal Gantin parle du développement de l'Église et du développement social. Il ne parle pas du développement de la politique. Comme il l'a bien précisé, la responsabilité de ce défi repose sur le clergé et sur les laïcs africains. Alors, on comprend que même si la question est posée en terme de devoir, elle n'a pas encore pris racine dans la conscience des chrétiens africains. Leurs premières préoccupations ne sont pas politiques mais elles restent encore ecclésiales.

Le discours de l'Archevêque de Cotonou, Mgr Gantin, à l'occasion du centenaire de

---

<sup>646</sup> Mgr Bernardin GANTIN, « 100 ans de foi », Cotonou, 3 février 1961, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit, p. 22.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>648</sup> Mgr Bernardin GANTIN, « 100 ans de foi », Cotonou, 3 février 1961, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit, p. 27.

l'arrivée des premiers missionnaires a aussi son caractère politique. Son discours est politique dans le sens qu'il dénonçait et proposait à la fois. Le discours dénonçait la philosophie marxiste et matérialiste qui régnait au Dahomey dans les années 1960 en ces termes : « C'est un peuple d'hommes libres qu'il s'agit de mobiliser pour cette entreprise, et non une masse d'esclaves. On ne fait pas un peuple libre en l'embrigadant de force dans des travaux entièrement conçus sans lui, et exécutés sous la contrainte, comme c'est le cas quand une philosophie matérialiste régit toute une société. On fait un peuple libre en faisant appel, autant que possible à l'intelligence et à l'initiative de chacun, en aidant à se constituer des communautés et des libres associations, coopératives ou syndicats, en laissant aux personnes et aux groupes un rôle dans les tâches auxquelles on les convie »<sup>649</sup>. Dans une société fondée sur une philosophie matérialiste, il n'y a pas de place pour l'homme. Le peuple est soumis de force aux idées des autorités politiques. Le discours de l'archevêque de Cotonou proposait aussi la manière dont le pouvoir devait être géré par les gouvernants. Il dit en effet: « Certes, nous n'ignorons pas les pouvoirs qui doivent être entre les mains des gouvernants pour mener à bien une entreprise aussi complexe et aussi difficile avec l'aide des experts dont le concours est nécessaire. C'est le devoir des citoyens, particulièrement dans nos peuples où tout est à créer, de laisser à l'autorité légitime les moyens de s'acquitter de sa belle et lourde tâche. L'Église a toujours enseigné que le peuple, dépositaire du pouvoir dans une démocratie, ne peut l'exercer lui-même, et qu'il doit le déléguer réellement aux gouvernants de son choix, de telle manière qu'à la tête de la société soit établi un vrai pouvoir capable de prendre des décisions sous sa responsabilité. Cela suppose de la part des citoyens le respect du pouvoir établi, le sens du bien commun, la maîtrise de l'esprit partisan, la modération et l'objectivité dans la critique. Autrement, c'est l'anarchie qui mène à la destruction des libertés. Les peuples nouveaux ont plus besoin que d'autres de ces vertus qui conditionnent partout l'exercice de la démocratie, à cause de la difficulté extrême de l'entreprise qui incombe chez eux aux pouvoirs publics »<sup>650</sup>. Les mots clés du discours sont « les pouvoirs », « la démocratie », « la responsabilité », « le bien commun », « les libertés », « l'autorité légitime ». L'entreprise dont il s'agit est la démocratie. Le système politique envisagé par l'Archevêque de Cotonou pour son pays après l'indépendance est la « démocratie ». La démocratie est « une entreprise » complexe et difficile. Elle est l'œuvre de plusieurs acteurs. Le discours parle « des gouvernants », des « experts », des « citoyens », des « peuples ». Il ne parle pas spécifiquement des « chrétiens ». Ils sont considérés comme citoyens et membres du peuple.

---

<sup>649</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>650</sup> *Ibidem*.



L'archevêque parle de la démocratie conçue comme le gouvernement du peuple par le peuple. Le peuple est dépositaire du pouvoir qui a son origine en Dieu. Le peuple ne peut pas exercer lui-même le pouvoir qu'il a reçu de Dieu, il doit nécessairement le déléguer. Cette délégation doit se faire par un choix, c'est-à-dire par le vote des autorités. Celles élues réellement sont les autorités légitimes. Elles exercent un pouvoir délégué par le peuple. Le discours politique de l'Archevêque de Cotonou met l'accent sur le peuple, sur les citoyens. Ces derniers d'abord et ensuite les gouvernants. Ils sont liés les uns aux autres par le pouvoir. La tâche ardue de l'entreprise démocratique revient en premier lieu à l'État, aux gouvernants, mais sa réalisation est l'œuvre de tous. Les citoyens ont le devoir de participer à l'entreprise démocratique, au pouvoir et à la responsabilité des gouvernants, dans certaines conditions que l'archevêque évoque dans son discours: la liberté d'expression et d'opinion, la liberté d'association. La liberté politique est un facteur fondamental au processus démocratique.

A partir de 1969, même dans les déclarations du SCEAM (Symposium des Conférences Épiscopales pour l'Afrique et Madagascar) sur la politique en Afrique, la question du droit à l'engagement politique du chrétien n'est plus à l'ordre du jour. Ce qui préoccupe est la conscience du devoir, l'attitude des chrétiens dans la politique, la réaffirmation de l'engagement déjà fait. En 1969, dans la déclaration sur « la paix et la justice » en Afrique, les évêques rappellent que l'engagement pour le développement de la nation est « un devoir pour tout homme »<sup>651</sup>. Par développement, ils pensent à la promotion humaine personnelle et du peuple tout entier dans tous les domaines, à savoir culturel, économique, social et politique. La forme d'engagement exprimée par les évêques du SCEAM est la « coopération »: « que chacun sente son devoir de coopérer au développement »<sup>652</sup> de sa nation. Tous les citoyens, en particulier les chrétiens, doivent coopérer, à travers leurs initiatives, aux efforts de leur gouvernement et des organisations internationales, tant gouvernementales que non gouvernementales.

Apparemment, l'engagement des chrétiens dans la vie temporelle ne pose pas de problème au Sénégal en 1976. En effet, dans leur lettre pastorale, les évêques disent: « nous souhaitons susciter, chez les fils du pays, spécialement chez les chrétiens, un nouvel élan pour une participation accrue à la vie nationale, à l'heure où se précise l'option pour le pluralisme politique »<sup>653</sup>. Les évêques reconnaissent que les chrétiens participent déjà à la promotion de

---

<sup>651</sup> SCEAM, « La paix et la justice », du 5 octobre 1969, in *Les évêques d'Afrique parlent, 1969-1992. Documents pour le Synode africain*, Maurice CHEZA, Henri DERROITTE, René LUNEAU, Ed. Centurion, Paris, 1992, p. 261.

<sup>652</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>653</sup> Évêques du Sénégal, *L'engagement temporel des chrétiens d'aujourd'hui*, Ed. Imprimerie Saint-Paul, Dakar,

la vie sociale depuis l'indépendance du pays. Mais dix ans après, ils profitent de l'anniversaire de l'indépendance pour encourager les chrétiens à continuer leurs efforts en faveur de la vie sociale. Il s'agit d'un rappel et d'un encouragement tels que l'expriment les paroles des évêques: « Certes, nous n'ignorons pas que bon nombre d'entre vous le font déjà, et nous reconnaissons leurs mérites; mais nous voulons encourager l'engagement de tous, en rappelant les principales formes qu'il peut revêtir, et les principes qu'il doit respecter pour aboutir au plein épanouissement humain, c'est-à-dire un accomplissement, en chacun, de tout l'homme, corps et esprit »<sup>654</sup>. Les évêques encouragent l'engagement politique de tous parce que même « les problèmes sociaux ont toujours une référence politique »<sup>655</sup>. Par conséquent, « tout homme est ainsi concerné par la politique »<sup>656</sup>. Même le refus de s'engager dans la politique telle qu'elle est pratiquée par l'État est déjà le choix d'une autre forme de politique. Le chrétien qui refuse de prendre part à la politique mise en place, doit exprimer la forme de politique à laquelle il pense. L'engagement politique est donc une obligation pour tout citoyen et notamment pour les chrétiens. Cette obligation exige « d'assumer les tiraillements que l'engagement politique introduit dans une vie, et les tensions qu'il ne manque pas de créer dans la conscience »<sup>657</sup>, d'exercer « ses responsabilités en exprimant son suffrage », et d'assumer aussi « les charges de l'administration et du gouvernement de la communauté »<sup>658</sup>. Les évêques rappellent aux chrétiens les principes de l'enseignement social de l'Église et la nécessité d'une éducation civique et d'une formation politique pour un engagement conduisant au plein épanouissement de l'homme.

Parallèlement à l'évolution de la question dans le contexte africain, l'appel à l'engagement politique évolue aussi dans les discours de l'enseignement social de l'Église. En effet, de *Mater et magistra* à *Pacem in terris*, on peut relever l'introduction d'un élément nouveau: « Tous les hommes de bonne volonté ». Cette expression, absente dans l'adresse<sup>659</sup> de *Mater et magistra* et présente dans celle<sup>660</sup> de *Pacem in terris*, signifie à la fois une nouveauté et une ouverture de l'enseignement social de l'Église à tous les hommes de la société civile. Par ailleurs, dans les directives pastorales de Jean XXIII dans *Pacem in terris*, certains sujets

---

1976, p. 3.

<sup>654</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>655</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>656</sup> *Ibidem*.

<sup>657</sup> *Ibidem*.

<sup>658</sup> *Ibidem*.

<sup>659</sup> « Aux vénérables frères patriarches, Primats, Archevêques, Evêques et autres Ordinaires en paix et communion avec le Siège Apostolique ainsi qu'à tout le clergé et aux fidèles de l'univers catholique ».

<sup>660</sup> « Aux vénérables frères Patriarches, Primats, Archevêques, Evêques et autres Ordinaires en paix et communion avec le Siège Apostolique au clergé et aux fidèles de l'univers ainsi qu'à tous les hommes de bonne volonté ».

abordés, tels que les rapports entre la culture religieuse et la culture profane, entre catholiques et non-catholiques, prouvent également l'évolution et la dimension que couvre l'appel à l'engagement dans les réalités temporelles. Dans son encyclique *Mater et magistra*, Jean XXIII a appelé l'État à s'engager dans les différents secteurs de la vie sociale, les travailleurs à s'engager dans la vie de leurs entreprises, les peuples et les pays à s'engager dans des relations d'aide mutuelle, les chrétiens à s'engager pour promouvoir l'enseignement social de l'Église, pour intensifier leurs activités dans les réalités temporelles, pour participer à l'œuvre d'humanisation de la civilisation moderne. L'expression courante chez Jean XXIII pour indiquer les chrétiens est « Nos fils »<sup>661</sup>. Avec cette expression, Jean XXIII pense particulièrement aux laïcs. Le concept "laïc" ou "laïcat"<sup>662</sup> est utilisé à plusieurs reprises lorsqu'il s'agit des actions dans le social et l'économie. Dans *Pacem in terris*, l'appel de Jean XXIII à s'engager dans les réalités temporelles est adressé à tous les hommes et aux institutions. Tous les hommes sont appelés « à vivre les uns avec les autres, et à promouvoir le bien les uns des autres »<sup>663</sup>; l'État est appelé à s'engager dans la vie sociale pour assurer la sauvegarde des institutions et pourvoir le bien commun; une autorité mondiale est exigée pour assurer le bien commun universel; l'ONU est appelée à s'impliquer davantage dans la vie de la société mondiale en adaptant « ses structures et ses moyens d'action à l'étendue et à la haute valeur de sa mission »<sup>664</sup>; les chrétiens catholiques sont appelés à collaborer avec les chrétiens séparés du Siège Apostolique et avec les non chrétiens pour promouvoir la paix. Jean XXIII a d'une part appelé les « hommes de bonne volonté » à s'engager, et d'autre part exhorté les chrétiens à intensifier leur engagement. Il pense que le refus de l'engagement des chrétiens dans les réalités temporelles serait une grave erreur. L'exhortation à continuer l'engagement est particulièrement adressée aux laïcs de l'Église catholique.

Avec le Concile Vatican II, tous les hommes sont appelés à s'engager pour promouvoir le bien commun. L'organisation de ce Concile est déjà un signe de la volonté de l'Église d'évoluer dans ses rapports avec le monde. Convoqué par le pape Jean XXIII, le 25 décembre 1961, le Concile Vatican II se propose de poursuivre trois buts essentiels : la réforme de l'Église catholique, le rapprochement de tous les chrétiens et les rapports de l'Église catholique avec le monde. A la mort de Jean XXIII en 1963, les travaux du Concile ont continué jusqu'à la fin, sous le gouvernement du pape Paul VI. Les réflexions du Concile sur

<sup>661</sup> JEAN XXIII, *Mater et magistra*, nn° 224, 227, 240, 245, 247, 252, 254, 256, 259, 261; *Pacem in terris*, nn° 146, 147, 155.

<sup>662</sup> Idem, *Mater et magistra*, nn° 241; 254; 256; 259.

<sup>663</sup> Idem, *Pacem in terris*, n° 31.

<sup>664</sup> *Ibidem*, n° 145.

les rapports entre l'Église catholique et le monde, ont conduit à un certain nombre de décrets parmi lesquels les moyens de communication sociale *Inter mirifica* promulgué le 4 décembre 1963.

L'Église catholique considère les moyens de communication sociale comme des structures pouvant lui permettre de diffuser son enseignement social dans le monde. L'activité missionnaire n'est pas seulement l'annonce de l'Évangile et l'implantation de l'Église catholique dans les milieux païens, mais elle est aussi une formation humaine, spirituelle, sociale et politique de l'homme. La construction de la société fait partie de la mission de l'Église catholique. Elle confie cette tâche particulière aux laïcs qui sont appelés à agir en son nom. Cet apostolat des laïcs est une participation à la mission de l'Église catholique dans le monde. Bien que le Concile ait mis un accent particulier sur l'éducation religieuse dans les établissements scolaires, universités et instituts de formation, le but de cette éducation est de donner à l'homme les instructions nécessaires pour son insertion dans le monde, en particulier dans le domaine de la culture.

L'action de l'Église catholique dans le monde n'aura pas vraiment de sens si les chrétiens catholiques pensent s'impliquer dans les réalités temporelles comme des groupements sectaires. Une action conjuguée des chrétiens catholiques avec les chrétiens des autres confessions religieuses et avec les non-chrétiens donnera plus de crédibilité à la nature même de l'Église dont la présence dans le monde a comme but le salut de l'humanité. Pour atteindre ce but, l'Église a besoin d'une certaine liberté dans la société et dans le monde. Dans la Déclaration *Dignitatis humanae*, sur la liberté religieuse, l'Église catholique fonde la liberté d'action de l'homme sur la nature même de l'homme. Par conséquent, l'autonomie de l'Église catholique dans son agir dans le monde doit être garantie et préservée.

Ces documents du Concile Vatican II, dont les contenus fournissent les principes et directives de l'Église catholique en matière sociale, sont la preuve de l'engagement de l'Église catholique dans les réalités temporelles. Parmi ces documents, la Constitution pastorale *Gaudium et spes* est le document clé qui traite des relations de l'Église catholique avec le monde, parce qu'il représente « une charte majeure de la relation de la foi à la vie, de la relation de l'Église au monde et aux divers secteurs de la vie sociale, et de la relation du chrétien à ses frères non chrétiens ou non croyants »<sup>665</sup>.

La question des appels aux chrétiens à s'engager dans les réalités temporelles est particulièrement abordée par le Concile Vatican II dans *Gaudium et spes*. Dans l'Avant-

<sup>665</sup> Jean-Yves CALVEZ, "Présentation de *Gaudium et spes*", in *Le discours social de l'Église catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, (Denis MAUGENEST dir.), CERAS, op. cit., p.371.

propos de ce document, le destinataire du Concile est précisé : « le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes »<sup>666</sup>. A la différence des premiers documents de l'enseignement social de l'Église dont les destinataires étaient les chrétiens, les documents du Concile Vatican II ont pour destinataire tous les hommes, sans distinction de race, de religion, de sexe, de nationalité, de culture. Tous sont appelés à s'engager dans les réalités temporelles pour promouvoir toute la vie sociale. Quand le Concile parle de tous les hommes, il pense en premier lieu au « peuple de Dieu », ensuite à la « communauté humaine », à la « famille » issue d'un mariage chrétien, à la « communauté politique », à la « communauté des nations ». Toutes ces catégories de personnes sont appelées à s'engager pour promouvoir le bien commun. Le concile met surtout l'accent sur la collaboration entre les chrétiens catholiques et tous les autres chrétiens et non-chrétiens. Tous les documents des papes écrits après le Concile Vatican II sont adressés à tous les hommes, chrétiens et non-chrétiens.

L'appel à l'engagement dans les activités économique-sociales est fait par le Concile :

*« Les chrétiens actifs dans le développement économique-social et dans la lutte pour le progrès de la justice et de la charité doivent être persuadés qu'ils peuvent ainsi beaucoup pour la prospérité de l'humanité et la paix dans le monde. Dans ces diverses activités, qu'ils brillent par leur exemple, individuel et collectif. Tout en s'assurant la compétence et l'expérience absolument indispensables, qu'ils maintiennent, au milieu des activités terrestres, une juste hiérarchie des valeurs, fidèles au Christ et à son Évangile, pour que toute leur vie, tant individuelle que sociale, soit pénétrée de l'esprit des béatitudes, et en particulier de l'esprit de pauvreté »<sup>667</sup>.*

L'engagement des chrétiens dans la vie économique n'a pas seulement pour objectif le développement de l'économie du pays, mais il permet aussi la promotion de la prospérité de l'humanité et la paix dans le monde. Cet engagement ne doit pas être seulement individuel, mais aussi collectif. Il exige la compétence et l'expérience. Dans l'exercice des activités terrestres, les chrétiens doivent avoir le sens d'une juste hiérarchie des valeurs, ils doivent faire en sorte qu'il y ait une harmonie entre les valeurs humaines et les valeurs chrétiennes.

Avec l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI, l'horizon visé par le contenu du document est beaucoup plus large que d'ordinaire. On relève un élargissement des idées aux dimensions de la planète. L'attention aux pays du Tiers Monde, qui est perçue dans les lignes

<sup>666</sup> *Gaudium et spes*, n° 2 § 1.

<sup>667</sup> *Gaudium et spes*, n° 72 § 1.

de ces documents, est une preuve de cette ouverture vers tous les peuples de la terre. Cette encyclique est un appel à une prise de conscience de la dimension mondiale des données du problème qui est le développement, et une invitation à agir. L'appel à l'engagement dans ce document de Paul VI est diversifié, il est fait selon les catégories d'acteurs et de responsabilité.

Sous le titre « Appel final », Paul VI s'est adressé successivement aux catholiques, aux chrétiens et croyants, aux hommes de bonne volonté, aux hommes d'État, aux sages, à tous. Dans le contenu de "tous", sont inclus les jeunes et les experts que Paul VI a déjà invités dans les pages qui précèdent celles de « l'Appel final ».

Contrairement à *Populorum progressio* dont l'adresse fait comprendre directement qu'elle est écrite pour tous les hommes, *Octogesima adveniens* de Paul VI est adressée au Cardinal Maurice Roy qui était président du Conseil des laïcs et de la Commission pontificale « Justice et Paix ». Nous sommes en présence d'une Lettre Apostolique dont le contenu concerne tous les laïcs. D'abord les titres du contenu sont très diversifiés, ensuite la diffusion de la lettre a été très au-delà du destinataire officiel, et enfin l'impact de la lettre ne s'est pas limité aux deux Commissions que préside le destinataire officiel. L'appel à l'action, qui termine la lettre, est adressé particulièrement à tous les chrétiens dans la diversité de leurs situations de vie et de fonctions. Cette restriction au sujet du destinataire ne signifie par un retour en arrière ou un repliement sur soi-même. Elle veut tout simplement donner une importance particulière aux deux Commissions comme il est signifié dans la lettre même :

« Nous vous adressons celles-ci dans le dessein de fournir au Conseil des laïcs et à la Commission pontificale « Justice et Paix » de nouveaux éléments, en même temps qu'un encouragement, pour la poursuite de leur tâche »<sup>668</sup>.

Les nouveaux éléments sur lesquels le pape veut mettre l'accent sont les doctrines non chrétiennes ou les idéologies qui se développent dans la société comme systèmes politiques. Face à toutes ces différentes idéologies, Paul VI pense que le chrétien doit dépasser tout système politique et s'engager au service de ses frères. Pour le pape, « le chrétien a le devoir de participer à cette recherche et à l'organisation comme à la vie de la société politique »<sup>669</sup>. Le devoir du chrétien n'est pas de proposer un système politique, ni un type de société, mais plutôt de participer à la recherche et à l'organisation d'une vie sociale et d'une société politique qui visent la promotion de l'homme dans toutes ses valeurs et la promotion du bien commun. Ce devoir de participation du chrétien est fondé, selon Paul VI, sur le caractère

<sup>668</sup> PAUL VI, *Octogesima adveniens*, n° 52 alinéa 1.

<sup>669</sup> *Ibidem*, n° 24, alinéa 1.

social de l'homme. Le pape Paul VI appelle donc le chrétien à avoir un regard qui va au-delà de tout système politique. Il dit en effet : « Être social, l'homme construit son destin dans une série de groupements particuliers qui appellent, comme leur achèvement et comme une condition nécessaire de leur développement, une société plus vaste, de caractère universel, la société politique »<sup>670</sup>. Même si l'homme fait partie d'un petit groupement particulier, ce dernier appelle une société plus grande, de caractère universel, que Paul VI définit « société politique »<sup>671</sup>. Le but de la vie en société est d'atteindre le bien commun. La société politique, dans ce sens, est un bien commun. Il faut donc mettre en place une société politique capable de promouvoir la société civile qui est aussi un bien commun. Pour sa réalisation, il faut une « éducation à la vie en société ». Cette éducation consiste, non seulement à informer les personnes sur leurs droits, mais aussi à leur rappeler leurs devoirs envers les autres. L'accomplissement de ses devoirs en société, exige « la maîtrise de soi, l'acceptation de ses responsabilités et des limites posées à l'exercice de la liberté de l'individu et du groupe »<sup>672</sup>.

Un autre document, dont l'importance peut être considérée au même titre que ceux du Concile Vatican II, est *Justitia in mundo*, sur la promotion de la justice dans le monde. La considération se situe surtout au niveau de l'auteur, c'est-à-dire le Synode des Évêques. Ce document n'a pas d'adresse précise. Il s'agit d'une prise de conscience, par l'Église catholique, des nombreuses injustices commises dans le monde. L'Église catholique s'est engagée à réfléchir sur le sens de la justice dans le monde. Les points de vue de l'Église catholique sur la justice et les vœux de l'Assemblée sur la mise en pratique de la justice dans le monde, constituent l'essentiel du contenu du document. Plus qu'un appel direct à l'engagement dans les réalités temporelles, le Synode des Évêques exhorte les "catholiques" à prendre en considération un certain nombre de propositions<sup>673</sup> formulées par l'Assemblée. Ces considérations constituent les objectifs qui doivent guider les catholiques dans leur engagement pour la justice dans le monde. La réalisation de ces objectifs doit être un effort conjugué de tous les hommes, des gouvernements, des organismes nationaux et internationaux, tels que l'ONU, la CNUCED (Conférence des Nations Unies pour le Commerce et le Développement), et de tous les peuples. Les institutions ecclésiales telles que les Conférences épiscopales, la Commission pontificale « Justice et Paix » et le Conseil du Secrétariat du Synode sont appelées à s'engager pour la mise en œuvre des recommandations

---

<sup>670</sup> *Ibidem.*

<sup>671</sup> *Ibidem.*

<sup>672</sup> *Ibidem.*

<sup>673</sup> SYNODE DES EVÊQUES, deuxième assemblée générale, "*Justitia in mundo. La promotion de la justice dans le monde*", nn° 67-74.

de l'Assemblée.

Le pape Jean-Paul II n'a pas caché ses sentiments et ses intentions au sujet des problèmes de société. Son engagement est marqué par plusieurs écrits à caractère social, dont ceux qui se situent dans la droite ligne de ses prédécesseurs, à savoir : *Laborem exercens*, sur le travail humain en 1981, *Sollicitudo rei socialis*, sur la question sociale et le développement en 1987, et *Centesimus annus* écrit à l'occasion du Centenaire de *Rerum novarum* en 1991. Les adresses de ces documents sont les mêmes : « Aux Évêques, aux prêtres, aux familles religieuses, aux fils et filles de l'Église et à tous les hommes de bonne volonté ». Dans *Laborem exercens*, certains problèmes liés au travail ont été identifiés. Au sujet du problème de l'emploi, le rôle de « l'employeur direct » est d'agir contre le chômage, le rôle de l'État est de coordonner et de garantir l'initiative des personnes. L'existence des syndicats chrétiens est appréciée, la définition de leur rôle et les limites de leurs actions sont précisées, mais ils n'ont pas eu un appel spécifique à s'engager dans la vie sociale. Dans ce document, il n'y a pas eu un appel direct à l'engagement, mais plutôt un rappel du rôle de chaque acteur intervenant dans le monde du travail, et ce rôle est présenté comme une obligation par Jean-Paul II. Dans *Sollicitudo rei socialis*, entre l'introduction et la conclusion, il y a cinq chapitres qui sont développés. Dans le cinquième chapitre, qui est un ensemble d'orientations particulières, les exigences sociales sont exposées et le rôle des différents acteurs concernés est précisé. Les différents acteurs sont les pays, les organisations nationales et internationales, l'Église catholique, l'homme, la communauté internationale, les peuples. Tous les hommes, sans aucune distinction, sont appelés à prendre leur responsabilité devant les défis de la situation sociale du monde en ces termes :

« Nous sommes tous appelés, et même tenus, à relever le terrible défi de la dernière décennie du second millénaire, ne serait-ce que parce que nous sommes tous sous la menace de dangers imminents »<sup>674</sup>.

Tous sont appelés à défendre et à promouvoir la dignité de la personne humaine, en prenant conscience de leur rôle dans la société.

Le mode classique d'appel à l'engagement dans les réalités temporelles, que l'on retrouve dans les documents de ses Prédécesseurs, est repéré dans les documents de Jean-Paul II. D'abord, il y a eu l'appel de tous « hommes et femmes sans exception »<sup>675</sup>, ensuite les catholiques sous l'expression « fils de l'Église »<sup>676</sup> ; les chrétiens des autres confessions

---

<sup>674</sup> JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 47 alinéa 3.

<sup>675</sup> *Ibidem*, n° 47 alinéa 6.

<sup>676</sup> *Ibidem*.



religieuses, « ceux qui, par le sacrement du baptême et la profession du même Credo, participent avec nous à une vraie communion »<sup>677</sup> ; les juifs, « ceux qui partagent avec nous l'héritage d'Abraham, "notre père dans la foi" (Rm 4, 11-12), et la tradition de l'Ancien Testament »<sup>678</sup> ; les musulmans, « ceux qui, comme nous, croient en Dieu juste et miséricordieux »<sup>679</sup> ; et enfin « à tous les disciples des grandes religions du monde »<sup>680</sup>. L'appel de tous à s'engager et plus particulièrement l'appel de toutes les religions trouve son fondement dans la conviction que « les religions auront aujourd'hui et demain un rôle prépondérant dans la conservation de la paix et dans la construction d'une société digne de l'homme »<sup>681</sup>. Sur cette conviction, et pour ne pas répéter les mêmes appels, Jean-Paul II, dans *Centesimus annus*, n'a pas lancé d'appel, mais il a exhorté les hommes de bonne volonté, et en particulier les croyants, à continuer leurs efforts dans la défense de la dignité humaine et la promotion du bien commun. L'insistance sur l'engagement des fidèles laïcs n'a pas manqué :

*« Il convient de souligner le rôle prépondérant qui incombe aux laïcs, hommes et femmes, comme l'a redit la récente Assemblée synodale. Il leur revient d'animer les réalités temporelles avec un zèle chrétien et de s'y conduire en témoins et en artisans de paix et de justice »*<sup>682</sup>.

L'animation des réalités temporelles et le témoignage personnel de vie fondée sur les valeurs précises d'ordre éthique et religieux sont recommandés.

## **2.3-Du devoir à l'urgence**

### **2.3.1-Les interventions pré-synodales**

Vers la fin des années quatre-vingts, la question de l'engagement politique des chrétiens en Afrique n'est plus une question de droit et de devoir. Elle est devenue une question d'urgence. La politique des États francophones d'Afrique de l'Ouest est entrée dans une nouvelle phase qui exige la nécessité et en même temps une amélioration des formes de l'engagement politique de l'Église. La question qui se pose dans cette nouvelle phase est: comment améliorer son engagement politique et ses relations avec l'État? Quelles sont les nouvelles formes d'engagement qu'exigent les réalités temporelles? La question n'est plus au niveau du

---

<sup>677</sup> *Ibidem*, n° 47 alinéa 8.

<sup>678</sup> *Ibidem*, n° 47 alinéa 9.

<sup>679</sup> *Ibidem*.

<sup>680</sup> *Ibidem*.

<sup>681</sup> Idem, *Le centenaire de Rerum novarum. L'enseignement social de l'Eglise*, n° 60 alinéa 3, Ed. du Cerf, Paris, 1991, p. 118.

<sup>682</sup> Idem, *Sollicitudo rei socialis*, n° 47 alinéa 7.

droit ou du devoir, mais au niveau de son exercice pratique, effectif et libre.

A partir de 1988, la position de l'Église catholique dans ses relations avec la politique commence à s'éclaircir. Les évêques d'Afrique, souvent réunis en conférence, ont écrit des lettres pastorales à caractère spécifiquement politique, dans lesquelles ils « rappellent que l'engagement politique est un devoir pour tous les chrétiens et soulignent les valeurs chrétiennes de la démocratie »<sup>683</sup>. Au sujet du caractère spécifique de ces lettres, on note que la plupart sont écrites après les événements qui les ont motivées. Elles dénoncent la situation sociopolitique des pays et réclament l'instauration du dialogue entre les forces politiques de la nation. Les évêques évitent de prendre des positions partisans.

L'urgence de l'engagement politique des chrétiens est moins perceptible dans les messages des évêques avant leur synode de 1994 sur l'Église en Afrique. Dans les lettres avant le synode, plusieurs paroles sont voilées, les évêques hésitent à attribuer aux responsables les maux dont souffrent les populations, ils gardent le silence sur certaines situations de peur d'être réprimés.

Florence Boillot, en soulignant la variété qui caractérise les revendications des Conférences épiscopales des pays africains, dit: « tous réclament l'avènement d'un régime démocratique, mais les diverses conférences épiscopales seront plus ou moins précises quant à la définition du processus démocratique à mettre en œuvre; de même tous n'attribuent pas le même contenu à la démocratie »<sup>684</sup>. Le contenu des messages des évêques africains est très varié au sujet de la démocratie. Certaines Conférences épiscopales réclament la mise en place rapide d'un régime démocratique sans en détailler les étapes, alors que d'autres donnent plus de précision. En 1990, les évêques du Togo écrivaient que « la démocratie n'est pas donnée, elle est à conquérir, c'est-à-dire à construire patiemment, à gagner sur tous les déséquilibres qui travaillent le monde moderne et qui sont liés à un déséquilibre plus fondamental qui prend racine dans le cœur même de l'homme »<sup>685</sup>. Au début des années quatre-vingt-dix, les évêques d'Afrique n'avaient pas un discours clair et précis sur la démocratie que réclamaient les populations. Aussi, ils ne se prononçaient pas trop, de peur d'envenimer la situation politique, ou pour la simple raison qu'ils n'arrivaient pas à se situer par rapport à la politique, à cause de leur statut dans l'Église, ou encore parce que « les évêques africains entendent se situer au-

---

<sup>683</sup> Jean-François MEDARD, « Les Eglises protestantes au Cameroun, entre tradition autoritaire et ethnicité », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 202.

<sup>684</sup> Florence BOILLOT, « L'Eglise catholique face au processus de changement politique du début des années quatre vingt dix », in Centre d'Etude d'Afrique Noire et Centre de Recherche et d'Etude sur les Pays d'Afrique Orientale, *Année africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 120.

<sup>685</sup> *Le chrétien dans le Togo en pleine mutation, Atakpamé*, Noël 1990, pp. 18-19.

dessus de la mêlée politique »<sup>686</sup>.

La plupart des lettres pastorales des évêques écrites au début des années quatre-vingt-dix, contiennent beaucoup de citations des documents de l'enseignement social de l'Église, en l'occurrence les documents du Concile Vatican II (GS, LG). Dans la lettre pastorale du 17 décembre 1990 des évêques du Togo, au sujet de l'appel à l'engagement des chrétiens par exemple, sur environ 2 pages, seuls 12 lignes ne sont pas des citations. Toutes les propositions faites sont bonnes, elles sont dans l'orthodoxie de l'Église catholique, mais elles restent un peu marginales par rapport au contexte sociopolitique du pays. On ne sent pas l'actualisation de la pensée des évêques.

Le fait d'avoir comme principales sources les documents ecclésiaux et la Parole de Dieu, et de reconnaître que les réflexions proposées ne sont pas des solutions politiques ou économiques, mais des voies évangéliques qui peuvent aider à trouver des solutions aux problèmes, n'empêche pas de faire référence à des ouvrages qui sont en dehors des documents de l'Église catholique. Cette carence limite le champ de réception des lettres aux seuls chrétiens. Les Conférences épiscopales n'ont pas tellement considéré les influences du contexte international dans lequel les pays africains sont introduits depuis leur indépendance. Godwin Têtêvi<sup>687</sup>, dans sa réflexion sur les causes de l'assassinat du premier président Olympio du Togo, insiste sur l'esprit nationaliste avec lequel ce président voulait diriger le pays. Robert Cornevin<sup>688</sup> a lui aussi fait allusion à cet esprit nationaliste apparu dans les discours du président Eyadéma, ce qui devait lui coûter la vie dans l'attentat de Sarakawa le 24 janvier 1974. Ces événements sont des signes qui font penser à une influence extérieure, probablement celle de l'ex-puissance coloniale, qui dirige encore les pays indirectement. Ce n'était pas une ignorance totale de la part des Conférences épiscopales, puisque de temps en temps elles faisaient quand même quelques allusions au contexte international. En 1990 par exemple, on peut lire le titre « Environnement international » où la Conférence épiscopale du Togo parle du vent de la démocratie qui souffle sur le monde entier. En 1998 aussi, les évêques togolais ont fait allusion à la situation difficile des pays des Grands Lacs en Afrique. L'analyse des situations politiques que font les Conférences épiscopales serait peut-être plus riche si elle s'était élargie sur le plan international. Aussi, le développement de leurs idées a

---

<sup>686</sup> Florence BOILLOT, « L'Église catholique face au processus de changement politique du début des années quatre-vingt dix », in Centre d'Étude d'Afrique Noire et Centre de Recherche et d'Étude sur les Pays d'Afrique Orientale, *Année africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 122.

<sup>687</sup> Godwin TÊTE-ADJALOGO, *Histoire du Togo. Le Régime et l'assassinat de Sylvanus Olympio, (1960-1963)*, éd. NM7, Paris, 2002.

<sup>688</sup> Robert CRNEVIN, *Le Togo. Des Origines à nos jours*, éd. Henry, Montreuil-sur-Mer, 1988.

besoin d'être compris à la lumière des facteurs extérieurs, non pas à la seule lumière de l'enseignement social de l'Église et de la Parole de Dieu.

Au début des années quatre-vingt-dix, presque toutes les lettres pastorales des évêques, des Conférences épiscopales et même du pape, au sujet de la politique dans les États africains, contiennent un appel à l'engagement politique des chrétiens, mais il est bref et occupe quelques paragraphes seulement. En 1990, à la veille de la Conférence Nationale, les évêques du Bénin ont constaté que les chrétiens ne s'engagent pas dans la politique du pays. Ils disent: « Nous avons un sérieux examen de conscience à faire sur le divorce entre notre conscience chrétienne et notre conscience politique »<sup>689</sup> Ils attribuent les causes de ce divorce à l'histoire de l'évangélisation du pays. Les évêques africains reconnaissent que l'évangélisation du continent est défectueuse sur le plan politique. Cette défection est de nos jours en réparation parce que l'évangélisation est en plein essor et prend aussi en compte la dimension politique des milieux concernés. Les évêques du Bénin s'appuient sur Mt 5, 13-14 pour justifier l'engagement des chrétiens dans la politique. Dans leur commentaire ils disent : « Si l'horizon du chrétien dépasse cette terre et ce monde, il n'en demeure pas moins vrai que c'est sur cette terre et dans ce monde que se joue le jeu de son salut. Si le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, il n'en demeure pas moins dans le monde. Le chrétien a une saveur particulière à donner à la terre, il a une lumière spéciale à rayonner dans le monde : la saveur et la lumière de la charité ». Bref, le chrétien doit s'engager dans les affaires temporelles car il ne peut pas se sauver en les ignorant. En insistant sur l'engagement politique des chrétiens, les évêques du Bénin sont conscients que la question n'est plus tellement sur le droit de s'engager, mais plutôt sur la manière de s'engager comme ils affirment : « Le chrétien doit s'engager dans la politique en chrétien ». Le but de cet engagement est de faire triompher la vérité, l'amour, la justice et la paix. La politique n'est pas un instrument que l'Église doit utiliser pour se conférer un pouvoir temporel.

### **2.3.2-Le synode pour l'Afrique**

Le Synode est défini par les canonistes comme « la réunion des évêques qui, choisis des diverses régions du monde, se rassemblent à des temps fixés afin de favoriser l'étroite union entre le Pontife Romain et les évêques et d'aider de ses conseils le Pontife Romain pour le maintien et le progrès de la foi et des mœurs, pour conserver et affermir la discipline ecclésiastique, et aussi afin d'étudier les questions concernant l'action de l'Église dans le

<sup>689</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Au service du relèvement de notre pays », in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, op. cit., p. 114.

monde »<sup>690</sup>. Plusieurs objectifs guident la réunion des évêques en synode:

- 1) favoriser l'union entre le Pontife Romain et les évêques;
- 2) conseiller le Pontife Romain;
- 3) étudier les questions concernant l'action de l'Église dans le monde.

Ce dernier objectif du synode est celui sur lequel cette réflexion portera son intérêt.

L'engagement politique des chrétiens est une action de l'Église dans le monde. La conscience ecclésiale sur la question de l'engagement politique des chrétiens est devenue plus vive à partir du Concile Vatican II. Les documents du Magistère de l'Église qui ont suivi le Concile Vatican II sont très ouverts à la question politique dans le monde entier. La question de l'engagement des chrétiens dans la vie sociopolitique de leur nation est d'actualité au Synode pour l'Afrique de 1994. Ce synode est une assemblée spéciale parce que les questions traitées concernaient directement le continent africain.

Le Synode pour l'Afrique de 1994 a pour objectif principal d'aider l'Afrique à approfondir sa propre mission d'évangélisation en tenant compte de toutes les réalités de vie politique, économique, sociale et culturelle. Le principal thème de ce synode est l'évangélisation. Autour de ce thème central se regroupent les autres thèmes, à savoir l'inculturation, le dialogue, la justice et la paix, les moyens de communication sociale. La question de l'engagement concerne tous les thèmes développés, mais un accent particulier est mis sur l'engagement des chrétiens pour la transformation des structures sociales, économiques, politiques et culturelles de la société africaine. *L'Instrumentum laboris* dit que « le synode devient donc une occasion spéciale pour inviter les chrétiens et les hommes de bonne volonté qui sont en Afrique à s'engager majoritairement dans la conversion des cœurs et dans la transformation des structures sociales, économiques, politiques et culturelles de la société, afin que l'Évangile de Jésus atteigne l'homme africain dans l'intégrité de son être »<sup>691</sup>. Le synode n'a pas privilégié une structure parmi celles citées. La question de l'engagement politique des chrétiens n'est pas considérée comme une priorité par rapport aux autres. Les « difficultés sociopolitiques » (n° 51) présentées parmi « les problèmes actuels de l'Église en Afrique » n'ont pas un caractère spécifiquement politique. Elles ont un caractère plus social que politique. Cette manière superficielle de traiter les questions liées aux structures sociales, notamment dès qu'il s'agit de la politique, montre, d'une part que l'Église catholique est présente en Afrique, non pas pour résoudre les questions politiques, économiques, sociales et culturelles qui se posent à l'homme, mais plutôt pour évangéliser l'homme, et d'autre part que l'Église ne pouvait pas, en

<sup>690</sup> *Code de droit canonique*, Can. 342, op. cit.

<sup>691</sup> *Assemblée Spéciale per l'Africa. Instrumentum laboris*, n° 112, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1993.

quatre semaines de durée du synode, aller plus loin dans « l'analyse des jeux politiques qui commandent pour l'essentiel les sociétés africaines d'aujourd'hui et dont les intérêts des " grandes puissances " ne sont évidemment pas absents »<sup>692</sup>.

Cependant ces caractères n'empêchent pas de relever l'urgence de la question de l'engagement politique des chrétiens, liée plus particulièrement à la promotion de l'homme, à la paix et à la justice. L'urgence de la question se justifie dans la conviction de l'Église qui invite tous les opérateurs pastoraux à ne pas séparer l'évangélisation de la promotion de l'homme, de la paix et de la justice. Ces valeurs sociales sont garanties par les structures sociales, politiques, économiques et culturelles. L'Église catholique exige la transformation de ces structures parce qu'elle se rend compte que l'Évangile atteint difficilement l'homme qui est accablé par les soucis liés au dysfonctionnement de ces structures. Les structures sociales sont des moyens que l'Église catholique a pris l'habitude d'utiliser pour atteindre son principal objectif, l'évangélisation. La conscience de l'Église devient plus sensible au sujet du rapport entre développement et annonce de l'Évangile parce que l'absence ou la dégradation continue des structures de développement constitue un obstacle sensible à sa mission. Pour le Saint-Siège, « séparer les projets de développement de l'amour évangélique qui les inspire équivaut à nier l'unité profonde de l'engagement chrétien »<sup>693</sup>. Il est impossible de dissocier l'évangélisation, la promotion de l'homme et la lutte pour la justice et la paix, car, « beaucoup jugent de la crédibilité de l'Évangile à la capacité des chrétiens à travailler pour la promotion de l'homme, la justice et la paix »<sup>694</sup>.

L'urgence de l'engagement politique des chrétiens n'est pas seulement liée à l'urgence de la transformation des structures sociales, mais aussi à l'urgence de la diffusion des documents du Magistère et des Conférences épiscopales à laquelle appelle de tous ses vœux le synode. Le constat alarmant fait au cours de la consultation auprès des Églises d'Afrique par le Conseil préparatoire du synode est que « les documents du Saint-Siège et des conférences épiscopales sur la promotion humaine, sur la justice et sur la paix, sont en général peu connus et mal diffusés en Afrique »<sup>695</sup>. Le Saint-Siège reconnaît que le travail de traduction et de diffusion de ces documents est urgent, parce que « en nombre de pays d'Afrique, la situation est inquiétante, en d'autres, elle est proprement désastreuse »<sup>696</sup>.

L'urgence de la question est aussi liée à l'insistance de l'Église dans ses documents sur la

---

<sup>692</sup> René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, Ed. Karthala, Paris, 1997.

<sup>693</sup> *Assemblea speciale per l'Africa, Instrumentum laboris*, n° 113, op. cit.

<sup>694</sup> Cité par René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, op. cit., p. 170.

<sup>695</sup> *Assemblea speciale per l'Africa, Instrumentum laboris*, n° 114, op. cit.

<sup>696</sup> René LUNEAU, *Paroles et silences du Synode africain (1989-1995)*, op. cit., p. 170.

promotion de ces valeurs et sur une animation chrétienne de l'ordre temporel. Pour ce qui concerne la promotion de l'homme, de la paix et de la justice sur le continent, une cinquantaine de textes publiés par les évêchés africains entre 1969 et 1992 sont recensés par la Documentation catholique et réunis par Maurice Cheza, Henri Derroite et René Luneau dans un ouvrage intitulé « Les évêques d'Afrique parlent. 1969-1992. Documents pour le synode africain ». La parole des évêques africains sur la justice et la paix occupe plus de pages (135) dans l'ouvrage que les textes des autres thèmes du synode (78 pages pour l'évangélisation, 78 pour l'inculturation, 32 pour le dialogue, 18 pour la communication sociale). Même lors des Assemblées générales du synode, « pas moins de quarante évêques »<sup>697</sup> ont consacré leurs interventions à la justice et à la paix, et « le message solennel du synode, au terme des travaux de l'Assemblée y revient longuement »<sup>698</sup>. Quant à l'animation chrétienne de la société, l'Église pense que « les fidèles laïcs ne peuvent absolument pas renoncer à la participation à la "politique", à savoir à l'action multiforme, économique, sociale, législative, administrative, culturelle, qui a pour but de promouvoir organiquement et par les institutions, le bien commun »<sup>699</sup>. L'urgence de la question est dans l'obligation de participation des fidèles à la vie de la cité.

### 2.3.3-Les lettres pastorales postsynodales

Dans les lettres pastorales postsynodales, l'urgence de la question de l'engagement politique des chrétiens est signifiée par le caractère spécifiquement politique de nombreux messages.

Dans le message des évêques de Centrafrique<sup>700</sup>, la partie théologique et spirituelle occupe un petit paragraphe; elle est placée à la fin de la lettre, dans la partie des salutations et du remerciement. Tout le contenu de la lettre est social et politique. Les thèmes plus développés sont la paix, la liberté politique, la démocratie, le dialogue. Les titres que portent ces lettres pastorales ou donnés par les éditeurs (Plusieurs titres et sous-titres sont de la Documentation Catholique) résument l'essentiel de leur contenu. Exemple: Conférence des évêques d'Afrique du Sud, « On ne résout pas le terrorisme par la guerre »<sup>701</sup>.

Le langage direct des évêques dans leurs messages est aussi un critère significatif de l'urgence de la question. En effet, dans les années quatre-vingt-dix, les langues des évêques

<sup>697</sup> *Ibidem.*, p. 171.

<sup>698</sup> *Ibidem.*

<sup>699</sup> Jean-Paul II, *Christifideles laïcis* n° 42; cf. *Assemblea speciale per l'Africa, Instrumentum laboris*, n° 116.

<sup>700</sup> « La population centrafricaine paie le prix fort », in *DC*, n° 2285, 2 février 2003, pp. 159-160.

<sup>701</sup> *DC*, n° 2287, 2 mars 2003, pp. 245-246.

sont déliées. Les évêques parlent ouvertement et décrivent les situations concrètes de la question sociale et politique. La question sociale d'« un message fort aux communautés chrétiennes et aux hommes et femmes de bonne volonté »<sup>702</sup> des évêques de Centrafrique est la guerre engendrée par le malaise social caractérisé par la pauvreté, la misère, les arriérés de salaire, la faim. Le message décrit les atrocités de la guerre et condamne directement ses responsables. La lettre attribue la responsabilité aux militaires, aux autorités politiques du pays. Chaque catégorie a sa part de responsabilité. Les militaires sont responsables de la violence dont les populations civiles en paient le prix fort. Les évêques accusent les autorités politiques d'être à l'origine du « malaise social » du pays qui a poussé les militaires à prendre les armes. Les évêques condamnent l'option militaire comme solution à la question sociale, ils proposent « le dialogue sociopolitique », la justice sociale qui dans ce cas serait « la juste rétribution des fonctionnaires » et « la répartition équitable des richesses du pays »<sup>703</sup>. Les évêques interpellent tous les acteurs de la politique internationale à réagir dans la compétence de leur domaine. La communauté internationale (les institutions de Bretton Wood: Banque Mondiale, la FMI) est appelée à prendre ses responsabilités en examinant le cas centrafricain. Les pays amis de la Centrafrique sont appelés à « concilier leurs intérêts avec les intérêts du peuple centrafricain »<sup>704</sup>. Cette ouverture des messages des évêques à la politique internationale est un critère qui donne sens à l'urgence de la question. Les évêques font appel, non pas seulement aux valeurs sociales, mais aussi, et d'une manière plus concrète, aux lois humaines établies par les nations et les organismes internationaux. Par exemple: les évêques d'Afrique du Sud, dans leur déclaration<sup>705</sup>, évoquent la charte des Nations Unies contre l'invasion de l'Irak par les États-Unis. Les évêques africains lèvent la voix contre ce qui se passe dans le monde, ce qui était très rare dans le temps. Les évêques d'Afrique du Sud ont dit non à la guerre contre l'Irak, et ils proposent des « moyens pacifiques » tels que le dialogue, la négociation, la pression diplomatique, les initiatives politiques opportunes.

L'engagement politique personnel des évêques eux-mêmes est un signe de l'urgence de la question. Dans les pays où il y a la guerre, dans le souci de la paix, les Conférences épiscopales se réunissent et nomment un évêque pour promouvoir la paix entre les factions en guerre. En République centrafricaine, le 28 décembre 2002, Monseigneur Paulin Promodimo,

---

<sup>702</sup> Conférence Episcopale centrafricaine, « La population centrafricaine paie le prix fort », in *DC*, n° 2285, du 2 février 2003, p. 159.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>704</sup> *Ibidem*.

<sup>705</sup> Conférence des Evêques d'Afrique du Sud, « On ne résout pas le terrorisme par la guerre », in *DC*, n° 2287, 2 mars 2003, pp. 245-246.



président de la Conférence épiscopale et évêque de Bossangoa, est nommé coordinateur du dialogue national. Cette nomination veut répondre au souci de la paix dans le pays et montre aussi que l'Église catholique est plus tournée vers la promotion des valeurs sociales que vers la prédication de l'Évangile dans les églises. Comment peut-on annoncer l'Évangile sous les coups de canon! Même Bossangoa, le diocèse que dirige Monseigneur Promodimo, est sous contrôle des rebelles.

La charge de responsabilité politique que le clergé catholique accepte le plus souvent est celle de la médiation. Les évêques ou les prêtres ont dirigé les Conférences Nationales dans un esprit de neutralité ou de partialité. C'est d'ailleurs un des critères qui justifient leur choix. Dans certains pays, les protestants et les anglicans n'ont pas toujours observé cette attitude. Au Kenya, les Églises anglicanes et protestantes ont « permis le développement de forces d'opposition en se substituant aux partis interdits jusqu'en décembre 1991 »<sup>706</sup>. Cette façon de faire de la politique n'est pas de mise dans l'Église catholique. Les laïcs catholiques ont le droit de former des partis politiques, mais pas le clergé. Au sujet du rôle d'arbitrage, les catholiques n'ont pas de reproche à faire aux Églises anglicanes et protestantes. Au Kenya et à Madagascar ces Églises ont très bien agi. Au Kenya, elles « ont joué leur rôle d'arbitre en participant au contrôle du bon déroulement des élections générales de décembre 1992. Elles étaient d'autant plus habilitées à participer à cette tâche qu'elles furent durant la campagne électorale les véritables pédagogues des principes de la démocratie représentative »<sup>707</sup>. Cette implication directe dans la politique est possible dans l'Église catholique en ce qui concerne les laïcs. Au Togo, la Commission diocésaine Justice et Paix a essayé d'obtenir l'autorisation auprès des pouvoirs publics pour la supervision des élections présidentielles de 2005, mais elle leur a été refusée.

L'urgence de la question se joue aussi sur la précision des valeurs du système politique autour duquel se construisent les messages. Les lettres pastorales du début des années quatre vingt dix ne donnaient pas assez de détails sur ce qu'est la démocratie. Par contre, les dernières lettres pastorales sont plus précises, notamment sur le contenu de la démocratie. Elles mettent l'accent sur une exigence précise de la démocratie. On peut même dire que, ce sont des lettres pastorales qui parlent de la démocratie sans la nommer, c'est-à-dire des lettres pastorales qui développent une exigence de la démocratie, telle que les élections ou la paix par exemple, sans prononcer le mot « démocratie ». Le 27 mai 2005, Mgr Laurent

---

<sup>706</sup> Hervé MAPEU, « Les Eglises chrétiennes au Kenya: des influences contradictoires », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 86.

<sup>707</sup> *Ibidem*.

Monsengwo Pasinya, archevêque de Kisangani (République Démocratique du Congo) a rendu publique une déclaration<sup>708</sup> de deux pages dans laquelle le mot « démocratie » est prononcé une seule fois, et c'est dans la conclusion. Tout le contenu de cette déclaration est focalisé sur « l'apaisement », c'est-à-dire la recherche de la paix en RDC. La démocratie prend dans cette déclaration le nom de « paix ». Le message du Cardinal Jean-Pierre Ricard, alors archevêque de Bordeaux et président de la Conférence des évêques de France, à Mgr Philippe Fanoko Kpodzro, alors archevêque de Lomé et président de la Conférence épiscopale du Togo, est encore plus précis sur la définition de la démocratie comme « paix sociale ». Le cardinal disait dans son message que « nous soutenons votre action pour le retour à une démocratie réelle dans la reconstruction du pays et la promotion de la paix sociale »<sup>709</sup>. La démocratie est la promotion de la paix sociale. L'Assemblée plénière de l'Association des Conférences Épiscopales de la Région de l'Afrique Centrale (ACERAC) s'est tenue à N'Djamena (Capitale du Tchad) du 16 au 23 janvier 2005. Ont participé à cette assemblée les évêques de la région concernée et deux délégués jeunes de chaque pays à savoir le Cameroun, la République centrafricaine, le Congo Brazzaville, le Gabon, la Guinée équatoriale et le Tchad. Dans le message que les évêques ont adressé « aux jeunes d'Afrique centrale »<sup>710</sup>, le mot « démocratie » n'est même pas apparu une seule fois. Et pourtant, le contenu du message est centré sur l'engagement, la participation au « développement durable », la construction de la solidarité et la responsabilité dans les relations humaines. Toutes ces valeurs, que l'État est appelé à réaliser dans la société, sont des valeurs sur lesquelles se fonde la démocratie.

L'urgence de la question peut se relever aussi dans les moyens que les Églises d'Afrique utilisent, pour parler de la politique, et surtout pour dénoncer des situations de violation des droits de l'homme. Dans leurs lettres pastorales, les évêques dénoncent des situations d'injustice, mais la façon catholique de dénoncer est différente de celle des autres Églises, surtout protestantes. Au Kenya, le clergé anglican et les pasteurs protestants dénoncent facilement les attitudes des autorités politiques dans les sermons. Cette pratique n'est pas fréquente chez les prêtres catholiques. Cette différence peut s'expliquer par la différence entre l'homélie et le sermon. Le sermon a un caractère plus moral alors que l'homélie est plus une explication de la parole de Dieu. L'homélie est l'exposition des mystères de la foi et des règles de la vie chrétienne. Elle est exclusivement réservée au prêtre ou au diacre. Les prêtres catholiques sont appelés dans la célébration de la messe à faire une homélie et non un sermon.

---

<sup>708</sup> DC, 3 juillet 2005, n° 2339, pp. 676-677.

<sup>709</sup> *Ibidem*, p. 664.

<sup>710</sup> DC, 20 mars 2005, n° 2332, pp. 294-296,

En plus, c'est un principe de l'Église catholique que l'homélie ne doit pas être un lieu d'attaque. Au Kenya, le clergé anglican et les pasteurs protestants vont même jusqu'à inventer « un langage chrétien d'opposition »<sup>711</sup> qui est publié dans les journaux. Le clergé catholique se donne des limites au sujet des publications de livres et d'articles dans les journaux. Son droit interne dit que la diffusion de la doctrine chrétienne peut se faire par « des déclarations publiques faites par l'autorité légitime à l'occasion de certains événements, par la presse et autres moyens de communication sociale »<sup>712</sup> L'autorité légitime est le Pontife Romain, le collège des évêques, la conférence des évêques, l'évêque. Les prêtres et les diacres sont des collaborateurs de l'évêque et ne sont pas des autorités légitimes des déclarations publiques. Pour faire des déclarations publiques, par exemple « pour parler de la doctrine chrétienne à la radio ou à la télévision, les dispositions établies par la conférence des évêques seront observées »<sup>713</sup>. Les prêtres, les diacres, les religieux et religieuses ne peuvent pas écrire dans les journaux, brochures ou revues périodiques sans « la permission de l'ordinaire du lieu »<sup>714</sup> ou de leur « supérieur majeur »<sup>715</sup> en ce qui regarde les instituts religieux. Dans la situation actuelle de la politique africaine, ces principes ne sont pas de rigueur. Face à des situations flagrantes de déboire politique, les prêtres n'arrivent plus à retenir leur souffle dans leurs homélies et même les évêques. La plupart des écrits concernant les relations entre l'Église catholique et la politique ou l'État, dans les pays africains, sont produits par des religieux. Le contenu de ces écrits n'est jamais favorable aux situations politiques ni au comportement des hommes politiques des États africains. Tous ces écrits ont reçu l'autorisation de publication auprès des autorités légitimes de l'Église catholique. Ces exceptions qui sont souvent tolérées dans l'Église catholique ne sont pas synonymes de laxisme, mais constituent une façon de dire l'urgence de la question d'engagement politique de l'Église.

Même les appels à l'engagement politique des chrétiens que les évêques continuent de lancer dans chaque message à la nation sont les expressions de l'urgence de la question.

Dans le message des Évêques du Togo à l'occasion des élections législatives d'octobre 2007, deux titres sont des expressions de l'appel des chrétiens et des Hommes et Femmes de bonne volonté à l'engagement pour la réussite de ces élections: « Notre engagement » et « Des appels ». Sous l'expression « notre engagement », les évêques rappellent ce qui est du devoir

---

<sup>711</sup> Hervé MAPEU, « Les Eglises chrétiennes au Kenya: des influences contradictoires », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 86.

<sup>712</sup> *Code de droit canonique*, Canon 761, op. cit.

<sup>713</sup> *Ibidem*, Canon 772 § 2.

<sup>714</sup> *Ibidem*, Canon 831.

<sup>715</sup> *Ibidem*, Canon 832.

de tous les citoyens, c'est-à-dire travailler « à faire des prochaines élections législatives, une réussite qui fera grandir notre pays aux yeux du monde entier »<sup>716</sup>. Sous l'expression « Des appels », les Évêques togolais ont pris soin de lancer des appels solennels à chaque catégorie d'acteurs directement impliquée dans le processus électoral, à savoir les partis politiques, les candidats, les organisateurs, l'armée et forces de l'ordre et de sécurité. L'appel à l'armée et forces de l'ordre et de sécurité n'est rien d'autre que le rappel des paroles des évêques de la CERAO (Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest) en 1995: « Vous, militaires, gardiens de l'intégrité territoriale, de la paix et de la sécurité, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, (...) nous nous engageons à (...) à garantir les conditions du dialogue afin d'amener les hommes politiques au dépassement indispensable en vue de protéger la légalité et la paix sociale »<sup>717</sup>. De facto, toutes les Conférences épiscopales des nations africaines sont confrontées à la question de l'engagement des chrétiens et de tous les citoyens dans la vie politique de leur nation. Dans cette même lettre du 12 septembre 2007, la Conférence Épiscopale du Togo rappelle ce qu'elle avait déjà dit en 1992, en 1967 et même en 1960 à l'occasion de l'indépendance du Togo: « Notre pays est bien petit mais, dans le passé, on l'appelait parfois "territoire pilote" ; et il a souvent servi de modèle à ses voisins numériquement plus importants. Dieu veuille que nous continuions ainsi, à l'avenir, à marquer le chemin du bien à tous ceux qui nous regardent, par notre calme, notre esprit de compréhension et notre amour de la justice et de la paix... »<sup>718</sup>. Rappelons que l'indépendance nationale des pays africains est le fruit d'une lutte entre les populations progressistes et les conservateurs. Les togolais ont accédé à l'indépendance le 27 avril 1960 dans un climat de haute tension. Ce climat de tension a été surmonté par un esprit de compréhension mutuelle. Dans cette atmosphère de tension, les évêques togolais ont appelé les chrétiens et tous les citoyens à conserver l'esprit de calme et de compréhension dans lequel ils vivaient. Donc, l'appel des chrétiens togolais à l'engagement dans la politique de leur nation remonte au temps de l'indépendance nationale. Les Togolais sont appelés à œuvrer pour la justice, la paix et l'amour.

---

<sup>716</sup> Message des Evêques du Togo à l'occasion des prochaines législatives, *Par nos choix, construire le Togo*, Ed. Saint-Augustin Afrique, Lomé, 12 septembre 2007, p. 9.

<sup>717</sup> CERAO, *Démocratie et promotion humaine, Lettre pastorale des Evêques de la CERAO*, Abidjan, le 21 septembre 1995; Cf. Message des Evêques du Togo à l'occasion des prochaines législatives, *Par nos choix, construire le Togo*, Ed. Saint-Augustin Afrique, Lomé, 12 septembre 2007, p. 12.

<sup>718</sup> Message des Evêques du Togo à l'occasion des prochaines législatives, *Par nos choix, construire le Togo*, Ed. Saint-Augustin Afrique, Lomé, 12 septembre 2007, pp. 13-14.

## **CONCLUSION**

L'étude de la question de l'engagement politique de l'Église catholique à travers l'histoire de la vie politique des pays africains et de l'enseignement social de l'Église a permis de constater l'évolution progressive de la question. Née en terme de droit dans les premières années d'autonomie et d'indépendance nationale des pays africains, elle est devenue une urgence dans ces dernières années. Devoir de tous les chrétiens, l'engagement politique est devenu l'objet d'appel dans presque tous les messages politiques des évêques africains. La réponse à cet appel exige une connaissance des normes qui régissent la vie ecclésiale et sociale dans leurs rapports réciproques. Elle exige aussi une organisation et une stratégie d'action de la part de l'Église. L'urgence de la question suscite une question d'ordre pratique: Comment l'Église catholique doit-elle s'engager? A quelles occasions et sous quelles formes?

# CHAPITRE HUIT- COMMENT S'ENGAGER?

## **INTRODUCTION**

La question « comment s'engager » s'inscrit dans la suite des interventions déjà faites par l'Église catholique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Elle veut précisément signifier comment poursuivre son engagement politique dans un contexte sociopolitique soumis à des changements rapides, constants et profonds. Les chapitres précédents ont montré les différentes occasions et formes de l'engagement politique de l'Église, leurs limites et leurs conséquences sur sa vie. Mais ces caractéristiques des interventions de l'Église ne remettent pas en cause son droit d'engagement politique. Au contraire, elles lui permettent de découvrir son importance et son utilité dans la vie politique des États en quête de stabilité. Le processus démocratique en cours dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest, pour se consolider, a besoin de la participation de tous les citoyens, individus ou collectivités, si minime soit-elle. Les chrétiens se tournent vers l'Église pour être éclairés. L'engagement des chrétiens dans la politique en Afrique doit être envisagé en tenant compte des réalités qui se créent dans chaque pays. Mais vu que ce travail regroupe un certain nombre de pays et dans l'impossibilité d'exploiter convenablement le contexte de chacun, les propositions d'orientation seront faites en tenant compte surtout des faits communs. Pour tout engagement, le chrétien lui-même a besoin d'être guidé par un certain nombre de critères. Les principaux critères de l'engagement politique seront exposés dans le premier point de ce chapitre.

L'Église catholique, déjà engagée, ne peut donc pas se retirer de la course. Elle doit continuer son engagement et se remettre continuellement en question notamment en ce qui concerne ses formes habituelles de l'engagement. Le deuxième point de ce chapitre essayera de préciser comment poursuivre les formes habituelles d'engagement politique.

Bien que la question « comment s'engager » ne soit pas souvent traitée, ou qu'elle soit brièvement traitée dans les documents ecclésiastiques, elle reste tout de même posée et sous plusieurs formes. Les documents de l'Église ont beaucoup insisté sur les devoirs de l'État, mais ils disent peu de choses sur ce que les chrétiens peuvent faire, face à des situations politiques concrètes. Aujourd'hui, l'Église catholique, avec sa volonté sincère de participer à la construction de la nation, se retrouve entre les problèmes que les anciens systèmes politiques ont créés, les solutions que les Conférences Nationales, les Assises et les Forum de

réconciliation nationale ont proposés, et les défis qui naissent du processus démocratique en cours. Que doit-elle faire ? Comment doit-elle réagir ? Comment peut-elle aider l'État à désamorcer les problèmes qui sont au bord de l'explosion et à mettre en pratique les solutions proposées par les Conférences Nationales qui, dans la majorité des pays, semblent de bonnes voies pour la démocratie ? La participation effective et efficace de l'Église catholique exige de nouvelles formes d'engagement politique qui feront l'objet de réflexion du troisième point de ce chapitre.

S'engager dans la politique africaine, c'est contribuer au développement des nations africaines. Les initiatives à prendre par les chrétiens dans le sens de l'engagement politique doivent tenir compte des conditions particulières des populations, du cadre géographique et des traditions culturelles de chaque nation. Le développement authentique en Afrique doit intégrer les dimensions politiques, économiques, culturelles et religieuses de l'homme et de la société. Il contribue ainsi à la libération authentique de l'homme qui est l'objectif principal de l'engagement politique du chrétien.

## **I-LES CRITERES DE L'ENGAGEMENT**

Compte tenu du contexte sociopolitique des pays africains, l'engagement politique des chrétiens doit être guidé par un certain nombre de critères.

### **1-LE DISCERNEMENT**

Le discernement est un facteur important pour tout engagement politique. Les critères de discernement sont les valeurs humaines fondamentales, à savoir les droits fondamentaux de l'homme, la liberté individuelle et collective, la justice et la lutte contre l'impunité, la responsabilité et l'ouverture au spirituel. Ces valeurs doivent être garanties par les partis politiques et notamment par les candidats aux élections parce qu'elles « garantissent l'épanouissement intégral de l'homme »<sup>719</sup>.

Au sujet de l'engagement dans la société pour le développement, le pape Paul VI parle du « pluralisme légitime »<sup>720</sup>. Il veut signifier par cette expression que l'existence d'« un pluralisme des organisations professionnelles et syndicales est admissible » dans une société,

---

<sup>719</sup> Paul VI, *Octogesima adveniens*, n° 31.

<sup>720</sup> Idem, *Populorum progressio*, n° 39.

mais à certaines conditions. Il faudrait que dans leur doctrine, certaines valeurs soient sauvegardées telles que « l'orientation religieuse de la vie à sa fin dernière », « la liberté », « la dignité humaine ». Ces valeurs donnent la légitimité aux organisations politiques d'une société. L'État est donc appelé à discerner parmi ces organisations celles qui ont le droit d'exister.

Le discernement est important pour adhérer aux partis politiques. Le chrétien a le droit de s'engager dans un parti politique. L'Église catholique ne pose aucune limite à cet engagement, mais elle appelle au discernement. A cause des nombreux problèmes sociaux qu'ils connaissent, les pays africains sont sérieusement attirés aujourd'hui par le socialisme. Mais quel type de socialisme? A raison, Paul VI dit que « selon les continents et les cultures, ce courant historique prend des formes différentes sous un même vocable »<sup>721</sup>. « L'attrait des courants socialistes » est encore d'actualité. On peut même dire avec Paul VI qu'« aujourd'hui des chrétiens sont attirés par les courants socialistes et leurs évolutions diverses »<sup>722</sup>. Le renouveau démocratique est à l'origine de plusieurs partis politiques qui se réclament démocratiques, mais on ignore les courants de pensée sur lesquels ils se fondent et leurs évolutions futures. La majorité des partis politiques des pays africains porte des noms qui donnent à croire à la démocratie libérale, mais en réalité, ce sont des partis socialistes revêtus de la peau de démocratie libérale. L'influence de la Chine sur les sociétés africaines demande plus de vigilance dans le choix de parti politique.

Le discernement est important pour le choix des candidats aux élections. La lettre pastorale<sup>723</sup> des évêques du Burkina Faso a parlé de ces valeurs humaines fondamentales comme « critères de choix » des candidats aux élections. Les évêques proposent ces critères aux chrétiens. Ces derniers sont invités à faire attention à ce que pensent et disent les candidats sur ces critères parce qu'il ne s'agit pas seulement de les aligner dans les discours. Le faible taux de participation aux élections, enregistré dans ces dernières années dans les pays francophones d'Afrique de l'ouest, n'a pas pour seules causes une mauvaise organisation et les fraudes, mais il est aussi lié au rythme effréné d'élections organisées. En neuf mois, les Béninois ont été aux urnes cinq fois. On comprend que « les électeurs soient quelque peu lassés »<sup>724</sup> comme le pense Afize D. Adamon. Ils vivent en permanence dans les campagnes

---

<sup>721</sup> Paul VI, *Octogesima adveniens*, n° 31.

<sup>722</sup> *Ibidem*.

<sup>723</sup> Message des Evêques du Burkina, *Pour le bien de notre peuple. Enjeux des élections 2005-2006*, 11 juin 2005.

<sup>724</sup> Afize D. ADAMON, *Le Renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition*, op. cit., p. 75.



électorales et c'est toujours les mêmes partis politiques et aussi les mêmes candidats qui défilent sans cesse. Aussi, au fur et à mesure que passe le temps, les électeurs ont de plus amples connaissances sur les candidats et sur les bassesses des partis politiques. Ce qui conduit à considérer la politique comme « un jeu pour les personnes peu sincères »<sup>725</sup>.

Le « discernement attentif » est recommandé dans tous les cas.

## 2-LE COURAGE

Le but des Assises Nationales, organisées dans les pays africains, est d'instaurer la démocratie comme système politique. Pour atteindre ce but, il faut d'abord mettre fin aux régimes dictatoriaux et totalitaires mis en place depuis des années. Les élections sont le lieu d'expression de la volonté et de la liberté individuelle et collective. Elles sont considérées comme un moyen pour passer d'un régime politique à un autre. Pour mettre fin aux régimes répressifs et totalitaires, les africains voient dans les élections le seul moyen capable de le faire. Mais jusqu'à nos jours, les nombreuses élections organisées dans plusieurs pays francophones d'Afrique de l'ouest brisent ce rêve. Face aux multiples défis liés aux élections dans les pays africains, on se demande si l'Église doit continuer à soutenir les élections comme un moyen pour aboutir à la démocratie. L'Église ne pourrait pas refuser la voie des élections, car « les élections occupent une place de choix sinon la première en ce qui concerne les éléments constitutifs de la démocratie »<sup>726</sup>. L'organisation des élections libres et démocratiques a permis de mettre fin définitivement au régime marxiste-léniniste au Bénin. Les chrétiens doivent avoir le courage de se mettre au premier rang pour réclamer des élections libres et transparentes. Au Togo par exemple, la Commission Justice et Paix a demandé à superviser les élections de 2005 dans le souci de son déroulement libre et transparent. Bien que les autorités politiques n'aient pas donné l'autorisation, la démarche est un point positif dans l'avancée de la démocratie. Cette démarche est un acte de courage de la part de cette association ecclésiale.

Paul VI pense que pour sauver l'homme qui souffre du sous-développement, il faudrait accomplir d'urgence l'œuvre du développement. Il dit que:

« la situation présente doit être affrontée courageusement et les injustices qu'elle comporte combattues et vaincues. Le développement exige des transformations audacieuses,

---

<sup>725</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>726</sup> *Ibidem*, p. 17.

profondément innovatrices. Des réformes urgentes doivent être entreprises sans retard. A chacun d'y prendre généreusement sa part, surtout à ceux qui, par leur éducation, leur situation, leur pouvoir, ont de grandes possibilités d'action. Que, payant d'exemple, ils prennent sur leur avoir, comme l'ont fait plusieurs de nos frères dans l'épiscopat. Ils répondront ainsi à l'attente des hommes et seront fidèles à l'Esprit de Dieu »<sup>727</sup>. La réforme qu'exige la situation du sous-développement doit être accomplie avec courage parce qu'il s'agit d'un combat qu'il faudrait à tout prix vaincre. Dans « l'impossibilité de se défendre contre la modernisation dépersonnalisante par le seul recours à des coutumes historiques intangibles et à des modes de vie vénérables »<sup>728</sup>, le synode des évêques pense que c'est « en accueillant la modernité pour la faire servir au bien de la nation que pourra être créée une culture susceptible de constituer une véritable mémoire sociale agissante, créatrice d'une véritable personnalité, dans le concert des nations »<sup>729</sup>. L'Église doit avoir le courage d'accueillir la modernité afin de mieux combattre ses déviations. L'organisation des élections démocratiques constitue une grande nouveauté dans le processus démocratique des pays africains. En acceptant ce principe démocratique et en affrontant courageusement ses imperfections, la démocratie pourrait trouver sa place dans la culture africaine. Les chrétiens sont appelés à faire preuve de courage dans leur engagement politique.

### **3-LA RESISTANCE**

Le chrétien doit savoir que la résistance est une exigence de l'engagement politique. Fabien Eboussi Boulaga parle de « l'institution du crédit », c'est-à-dire ne pas accorder de crédits aux institutions aliénantes. L'institution du crédit exige la résistance. Les pratiques de résistance à l'oppression et aux institutions aliénantes peuvent conduire aux vrais changements des institutions étatiques. Le principe du crédit est « la force instauratrice immanente de toute constitution politique »<sup>730</sup>. Il consiste, d'une part à ne pas accorder de crédit aux institutions aliénantes et d'autre part à multiplier les pratiques qui visent à surmonter la crise institutionnelle des États. Le souci de surmonter la crise des institutions étatiques est aussi celui de l'Église catholique. Le pape Jean-Paul II pense que le chrétien doit mener une véritable lutte ouverte contre les institutions aliénantes. Il dit:

---

<sup>727</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n° 32.

<sup>728</sup> Synode des Evêques. Deuxième assemblée générale, *Justitia in mundo. La promotion de la justice dans le monde*, n° 20.

<sup>729</sup> *Ibidem*.

<sup>730</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, op. cit., p. 126.

*« L'exercice du pouvoir politique doit se baser sur l'esprit de service qui, joint à la compétence et à l'efficacité nécessaires, est indispensable pour rendre transparente et « propre » l'activité des hommes politiques, comme du reste le peuple l'exige fort justement. Cela requiert la lutte ouverte et la victoire contre certaines tentations, comme le recours à des manœuvres déloyales, au mensonge, le détournement des fonds publics au profit de quelques-uns ou des fins de « clientélisme », l'usage de procédés équivoques et illicites pour conquérir, maintenir et élargir le pouvoir »<sup>731</sup>.*

Les pouvoirs publics des pays africains en processus démocratique ne sont pas encore complètement imprégnés de l'esprit de service, de la compétence et de l'efficacité. Ces exigences continuent de rencontrer l'opposition des institutions aliénantes.

La compétence est l'ensemble des acquisitions de la science et de la technique. Le pape Jean XXIII est convaincu qu'« il n'est donc pas d'action sur les institutions sans compétence scientifique, aptitude technique et qualification professionnelle »<sup>732</sup>. Même les principes doctrinaux que l'Église catholique demande aux chrétiens d'appliquer dans la société rencontrent une vraie opposition des institutions aliénantes. Le pape Jean XXIII, conscient de ces difficultés, propose un engagement constant et sans arrêt parce que « c'est jour après jour qu'il faut examiner comment soumettre les conditions sociales aux exigences de la justice »<sup>733</sup>.

#### **4-LA RESPONSABILITE**

Dans son « Appel à l'action », Paul VI dit :

*« Ainsi, dans la diversité des situations, des fonctions, des organisations, chacun doit situer sa responsabilité et discerner, en conscience, les actions auxquelles il est appelé à participer. Mêlé à des courants divers où, à côté d'aspirations légitimes, se glissent des orientations plus ambiguës, le chrétien doit opérer un tri vigilant et éviter de s'engager dans des collaborations inconditionnelles et contraires aux principes d'un véritable humanisme, même au nom de solidarités effectivement ressenties. S'il veut, en effet, jouer un rôle spécifique, comme chrétien en accord avec sa foi – rôle que les incroyants eux-mêmes attendent de lui –, il doit veiller, au sein de son engagement actif, à élucider ses motivations, à dépasser les objectifs poursuivis dans une vue plus compréhensive qui évitera le danger des*

<sup>731</sup> Jean-Paul II, *Christifideles laici*, n° 42.

<sup>732</sup> Jean XXIII, *Pacem in terris*, n° 148.

<sup>733</sup> *Ibidem*, n° 155.

*particularismes égoïstes et des totalitarismes oppresseurs* »<sup>734</sup>.

Si nous prenons le cas des élections par exemple, la communauté politique au pouvoir vise la victoire comme d'ailleurs tous les autres acteurs politiques qui prennent part aux élections. L'Église ne vise pas la victoire ni de l'un ni de l'autre parti politique, mais la transparence dans tout le déroulement des élections et le respect de la volonté du peuple qui s'exprime à travers les vrais résultats des votes. Alors faut-il aller voter ou non ? Le peuple, y compris les chrétiens, convaincus qu'il n'y aura pas de transparence dans les résultats, refusent d'aller voter. Mais l'Église continue d'insister dans ses déclarations que le vote est l'accomplissement du devoir du citoyen, et par conséquent, elle ne cesse d'inviter tous les chrétiens à aller voter. Ce principe trouve-t-il sa place dans le contexte africain ? Ne vaudrait-il pas mieux s'abstenir des votes comme le fait la majorité des personnes en âge de voter ? Par ailleurs, le pape Léon XIII dit, qu'« une loi ne mérite obéissance qu'autant qu'elle est conforme à la droite raison et ainsi, à la loi éternelle de Dieu »<sup>735</sup>. Bourrer les urnes avec ses propres cartes électorales et donner de faux résultats après des élections organisées sans liberté ni transparence, ce n'est ni conforme à la droite raison, ni conforme à la loi de Dieu qui est la vérité et la charité. Au lieu d'insister pour que les chrétiens accomplissent leur devoir de citoyens dans des conditions frauduleuses, ne vaut-il pas mieux qu'ils choisissent le boycott ? L'Église ferait mieux de renvoyer cette action des citoyens à la conscience de chaque personne. La formation de la conscience des citoyens et des chrétiens en particulier devient une urgence pour l'Église. Certes que l'Église aura plus de difficulté à former la conscience des non-chrétiens. Les chrétiens, conscients d'appartenir à une institution, ont le devoir de connaître les lois et les principes qui règlent leur institution. Par conséquent ils seront prédisposés à recevoir l'enseignement de l'Église et à le diffuser aussi à leur tour. La formation de la conscience des citoyens qui ne sont pas membres de l'Église poserait plus de problèmes. D'abord, n'étant pas membres de cette institution, ils auront plus de liberté de s'exprimer contre cet enseignement. En plus, s'ils épousent une idéologie contraire à la pensée de l'Église, cette dernière aura elle-même du mal à faire passer sa doctrine. Dans ces cas, le témoignage de vie des chrétiens, la mise en pratique des principes de leur institution et aussi les résultats de leurs actions peuvent contribuer à la formation de la conscience des non-chrétiens.

---

<sup>734</sup> Paul VI, *Octogesima adveniens*, n° 49.

<sup>735</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, n° 38.

## **5-LA MARCHE GENERALE DE L'HISTOIRE**

Les évêques du Bénin pensent que « l'histoire marche avec une détermination particulière dans le sens du déclin des idéologies et de la conquête des droits de l'homme ». Les actions des chrétiens ne doivent pas être détachées de l'histoire. La notion d'histoire ne doit pas être réduite à la seule histoire du pays concerné, mais elle comprend aussi l'histoire de l'Église en général. Dans l'histoire de l'Église catholique, il y a eu des formes d'engagement des chrétiens dans la politique qui ne répondent plus au contexte d'aujourd'hui. L'histoire du temps présent se construit autour de la notion des droits de l'homme. Cette notion de droits de l'homme n'est pas seulement une notion ecclésiale, elle est universelle, une référence pour tout pays qui s'engage dans la voie de la démocratie. La notion de droits de l'homme est un repère universel.

## **II-LA POURSUITE DES FORMES HABITUELLES DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE**

Habituellement, les Églises d'Afrique s'engagent en politique sous formes de représentant de la sphère religieuse dans les événements politiques, de réconciliateur, de responsable politique et de producteur de lettres pastorales. Elles doivent poursuivre ces formes habituelles en mettant réellement en pratique les possibilités que les dispositions normatives ecclésiales lui offrent. La poursuite des formes habituelles de l'engagement passe aussi par une nouvelle approche dans les méthodes d'évangélisation et par l'élaboration d'une nouvelle conception de la démocratie.

### **1-LA MISE EN PRATIQUE DES NORMES ECCLESIALES**

Les Églises d'Afrique peuvent poursuivre leur engagement politique dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest en exploitant à fond les droits que la mission universelle de l'Église leur garantit. Les normes à mettre en pratique sont celles qui concernent les associations et mouvements de l'Église, particulièrement la Commission Justice et Paix.

La Commission Pontificale Justice et Paix est une Commission créée pour répondre aux vœux du Concile Vatican II. Ce dernier avait souhaité la mise en place d'une commission

ecclésiastique pour contribuer au processus de développement du monde. Le 6 janvier 1967, par le " Motu Proprio " *Catholicam Christi Ecclesiam*, le pape Paul VI a créé la Commission Pontificale *Justitia et Pax* à titre expérimental. Deux mois plus tard, le pape a précisé que « Justice et paix est son nom et son programme »<sup>736</sup>. Elle symbolise l'apport concret du Saint-Siège à la grande cause des peuples en voie de développement. Elle a pour devoir de « susciter dans tout le peuple de Dieu la pleine connaissance du rôle que les temps actuels réclament de lui de manière à promouvoir le progrès des peuples plus pauvres, à favoriser la justice sociale entre les nations, à offrir à celles qui sont moins développées une aide telle qu'elles puissent pourvoir elles-mêmes et pour elles-mêmes à leur progrès »<sup>737</sup>. Dix ans plus tard, le 10 décembre 1976, par le " Motu Proprio " *Justitiam et Pacem*, le pape Paul VI donne le statut définitif de la Commission et ordonne la création des Commissions nationales Justice et Paix dans chaque pays. Par la Constitution apostolique *Pastor Bonus* du 28 juin 1988, le pape Jean-Paul II transforme la Commission en Conseil pontifical en confirmant ses orientations générales. Le pape Jean-Paul II a recommandé la promotion de cette Commission par trois voies.

La première de ces voies sera d'instituer cette commission à tous les niveaux. Au sujet de la promotion de la justice et des droits fondamentaux de l'homme, Jean-Paul II dit que « son apostolat ne peut pas être laissé à l'improvisation »<sup>738</sup>. La promotion de la justice et de la paix nécessite des structures. La Commission Justice et Paix est un instrument d'apostolat. En Afrique, le pape souhaite que les Conférences épiscopales instituent dans tous les milieux et à tous les niveaux d'apostolat des Commissions Justice et Paix parce qu'elles « sensibiliseront les communautés chrétiennes à leurs responsabilités évangéliques en ce qui concerne la défense des droits humains »<sup>739</sup>.

La deuxième voie sera celle de l'insertion de valeurs de la justice et de la paix dans le programme pastoral. Le pape dit en effet, « si l'annonce de la justice et de la paix est partie intégrante de la tâche d'évangélisation, il en découle que la promotion de ces valeurs devrait aussi faire partie du programme pastoral de chaque communauté chrétienne »<sup>740</sup>. La justice et la paix doivent être annoncées dans tous les champs d'apostolat comme une bonne nouvelle. Les champs d'apostolat de l'Église sont très variés en Afrique. Elle intervient surtout dans le

---

<sup>736</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n° 5.

<sup>737</sup> *Ibidem*.

<sup>738</sup> Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa, Exhortation apostolique Post-Synodale*, n° 106, Yaoundé (Cameroun), 14 septembre 1995.

<sup>739</sup> *Ibidem*.

<sup>740</sup> *Ibidem*, n° 107.

domaine de l'éducation et de la santé, de l'animation et de l'assistance sociale. Les valeurs de justice et de paix doivent être insérées dans ces programmes parce que « dans la mesure où ces activités réduisent l'ignorance, améliorent la santé et favorisent une plus grande participation de tous aux problèmes de la société, dans un esprit de liberté et de coresponsabilité, l'Église crée les conditions pour le progrès de la justice et de la paix »<sup>741</sup>.

La troisième voie est celle de bien gérer les affaires publiques. Cette voie est reconnue comme « le plus grand défi pour réaliser la justice et la paix en Afrique »<sup>742</sup> par les Pères du Synode pour l'Afrique, mais le pape attire leur attention sur certains problèmes qui menacent la justice et la paix et dont l'origine se situe hors du continent africain. Il s'agit de la corruption, organisée par certains gouvernants de connivence avec les pays étrangers, et du poids de la dette internationale<sup>743</sup>. Par conséquent, la promotion de la justice et de la paix exige une intervention de l'Église en dehors du continent.

Aujourd'hui, les recommandations du pape Jean-Paul II doivent impérativement être prises en compte par les Églises d'Afrique.

L'Assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques de 1994 a mis un accent particulier sur cette commission dans le contexte africain. Ainsi, les Commissions nationales Justice et Paix prennent naissance et s'enracinent dans la vie ecclésiale en Afrique. Elle est mise en place dans plusieurs pays africains dont le Bénin, le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Congo Brazzaville, la Guinée, le Mali, le Maroc, le Niger, le Sénégal, et le Togo. La Commission Épiscopale Justice et Paix de la République Démocratique du Congo a été créée en 1978, mais son statut définitif a été approuvé par le Comité Permanent le 8 décembre 1993. La Commission Épiscopale Justice et Paix du Togo a été créée par décret de la Conférence épiscopale du Togo en date de 21 février 2005. L'organisation générale de la Commission est la même dans tous les pays. Au niveau national, la Commission porte le nom de Commission Épiscopale Justice et Paix; au niveau diocésain, elle porte le nom Commission Diocésaine Justice et Paix; au niveau paroissial, elle s'appelle Commission Paroissiale Justice et Paix. La Commission Épiscopale, sous l'autorité de la Conférence épiscopale, s'occupe de l'étude et de la réflexion sur les problèmes, de la documentation et de leur diffusion, de l'animation et de la sensibilisation. Elle coordonne les Commissions Diocésaines et Paroissiales. La Commission Diocésaine, sous l'autorité de l'évêque diocésain, s'organise suivant les orientations pastorales de l'évêque et de la Conférence épiscopale. Les Commissions Paroissiales fonctionnent sous

---

<sup>741</sup> *Ibidem*.

<sup>742</sup> *Ibidem*, n° 110.

<sup>743</sup> *Ibidem*, n° 120.

l'autorité du curé de la paroisse et s'organisent suivant l'orientation pastorale diocésaine. Les Commissions diocésaines et paroissiales sont surtout des instances d'action pastorale.

La Commission Justice et Paix a une triple mission. La première est l'approfondissement de l'enseignement social de l'Église dans le but de sa diffusion et de sa mise en pratique par les individus et les communautés. La deuxième est le rassemblement et l'évaluation des informations concernant la justice et la paix, le progrès des peuples et la violation des droits de l'homme. La troisième mission sera celle de sensibiliser les peuples à la promotion de la paix. Ces trois missions doivent être mises en pratique dans le processus démocratique africain. Cette mise en pratique passe par le renforcement de ces missions. Il faut que les évêques renforcent la Commission Justice et Paix dans les Églises d'Afrique.

En 1967, la question sociale urgente à résoudre dans le cadre du développement des peuples était celle de la justice et de la paix. Les pays sous-développés ne peuvent pas sortir de leur situation s'ils n'ont pas la paix. Dans la pensée de Paul VI, la paix ne pourrait pas être une réalité s'il manque la justice. Son prédécesseur Jean XXIII l'avait déjà souligné. Le développement des peuples ne peut se faire que dans la mesure où les relations entre les nations, les peuples, les familles et même les personnes sont régies par la justice. Aujourd'hui, le développement des pays africains est fortement conditionné par la démocratie. Si en 1967 le pape Paul VI a donné le nom " Justice et Paix " à la commission souhaitée par le Concile Vatican II, aujourd'hui, pour répondre au même souhait du Concile Vatican II dont les propositions sont toujours d'actualité et aux exigences de la démocratie à cause de l'urgence de cette question sociale sur le continent, les Églises d'Afrique pourraient élargir la mission de la Commission Justice et Paix. Elles peuvent même aller au-delà des recommandations de Jean-Paul II. Et quelles seraient alors les nouvelles attributions de cette Commission?

Chaque Commission Épiscopale Justice et Paix doit suivre scrupuleusement le processus démocratique de son pays. Elle doit renforcer son effectif d'experts en matière politique et ecclésiale, et de fidèles capables d'analyser les décisions politiques, à la lumière de l'Évangile, de l'enseignement social de l'Église et de la culture des peuples. Elle aura le caractère d'une commission de vigilance et fera l'intermédiaire entre l'État et les différentes associations ecclésiales. Pour ce faire, il faudrait qu'elle ait un statut ecclésial et national. Elle sera une commission d'Église qui sera reconnue par les lois de l'État. Elle sera conforme aux normes qui régissent les associations nationales. Elle analysera les problèmes politiques, les décisions et les lois étatiques, et informera dans un bref délai les autorités ecclésiales de leur portée morale et éthique, afin qu'elles puissent se prononcer le plus rapidement possible lorsqu'un cas



précis s'impose dans le pays. Elle doit veiller et être attentive aux débats politiques dans les différentes instances de décision, informer les autorités ecclésiales des décisions en cours de débat dans les instances politiques, notamment au niveau de l'Assemblée Nationale. Elle doit travailler en étroite collaboration avec la Conférence épiscopale, les Commissions Diocésaines et Pastorales, et les associations ecclésiales et nationales. Elle doit suivre attentivement les travaux de ces associations qui seront plus en contact avec les fidèles. Elle doit être le porte-parole de l'Église auprès des instances politiques. Elle aura aussi à charge l'inculturation des valeurs démocratiques.

La Commission Épiscopale Justice et Paix n'est pas une instance de décision. La décision revient aux autorités ecclésiales. Au lieu de réagir après la prise des décisions par l'État ou que le mal soit déjà fait, cette Commission donnera à l'Église la possibilité de réagir à temps aux décisions politiques.

Comment mettre en pratique cette mission renforcée dans le processus démocratique? Les champs d'action de la mission renforcée de la Commission Épiscopale Justice et Paix sont l'éducation et la formation à la dimension politique, et la fondation d'associations à caractère spécifiquement politique.

## **1.1-La promotion de l'éducation et de la formation à la dimension politique**

### **1.1.1-Les différents lieux de l'éducation et de la formation**

La mission de l'Église n'est ni politique, ni économique, mais elle est tout de même appelée à participer à la vie politique. Pour relever le défi de l'absence des chrétiens dans la politique de leur nation, les Églises d'Afrique doivent former leurs fidèles. N'étant pas des institutions politiques, elles ne disposent pas de lieu de formation de ses fidèles à la dimension politique. Mais l'urgence de leur engagement politique les oblige à penser ou à inventer des lieux où former leurs fidèles. Cependant, elles n'ont pas besoin de créer ex nihilo des lieux spécifiques de formation à la dimension politique. Elles disposent déjà des structures d'évangélisation qui peuvent servir aussi de lieu de formation à la dimension politique. Les établissements scolaires, les associations et mouvements ecclésiastiques, les Communautés Chrétiennes de Base sont des structures de l'Église qui peuvent servir de lieu de formation à la dimension politique.

### 1.1.1.1-Les établissements scolaires catholiques

Les établissements scolaires catholiques sont des lieux qui forment les élèves et étudiants, à travailler efficacement au bien de la cité, et les préparent en même temps à l'extension du royaume de Dieu. On distingue différents sortes d'établissements scolaires catholiques: les écoles primaires et les collèges d'enseignement secondaire, les écoles techniques et professionnelles, les écoles supérieures (universités, facultés, les écoles normales), les institutions pour l'alphabétisation des adultes, les établissements spécialisés pour l'enfance inadaptée.

Les établissements scolaires catholiques sont importants parce qu'ils représentent l'Eglise dans le domaine scolaire. L'école en général constitue un moyen d'éducation, « elle est spécialement, en vertu de sa mission, le lieu de développement assidu des facultés intellectuelles; en même temps, elle exerce le jugement, elle introduit au patrimoine culturel hérité des générations passées, elle promeut le sens des valeurs, elle prépare à la vie professionnelle, elle fait naître entre les élèves de caractère et d'origine sociale différents un esprit de camaraderie qui forme à la compréhension mutuelle. De plus, elle constitue comme un centre où se rencontrent pour partager les responsabilités de son fonctionnement et de son progrès, familles, maîtres, groupements de tous genres créés pour le développement de la vie culturelle, civique et religieuse, la société civile et enfin, toute la communauté humaine »<sup>744</sup>.

L'importance numérique et sociologique des écoles catholiques et leur augmentation sensible dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest constituent une raison en plus de se servir d'elles comme lieu d'éducation et de formation à la dimension politique.

Prenons l'exemple du Togo. Le nombre total des écoles primaires en 2002-2003 est de 486 et en 2006-2007, il est de 543. Le calcul donne une augmentation de 57 nouvelles écoles, soit une croissance de 11,72% en 4 ans. Même le nombre total des écoles secondaires a connu une augmentation: le premier cycle du secondaire (classe de sixième à la classe de troisième) est passé de 23 en 2002-2003 à 36 en 2006-2007, soit une croissance de 56,52%; le deuxième cycle est passé de 12 en 2002-2003 à 15 en 2006-2007, soit une croissance de 25%. Quant à ce qui concerne les effectifs des élèves, on constate une augmentation sensible entre 2001 (136094) et 2007 (145.885). Notons que cette augmentation n'est pas le fruit d'une croissance continue, parce qu'entre 2002 et 2005 il y a une baisse d'effectif: 2002-2003 (132.467); 2003-2004 (129.953); 2004-2005 (136.027)<sup>745</sup>.

<sup>744</sup> *Gravissimum educationis momentum*, n° 5.

<sup>745</sup> Conférence Episcopale du Togo, Direction Nationale de l'Enseignement Catholique, *Statistiques de l'enseignement catholique du Togo: année scolaire 2003-2004. Statistiques des examens de fin d'année*

La promotion des lieux de l'éducation et de la formation passe avant tout par le renforcement des lieux déjà existants. Avant de procéder à la fondation de nouvelles écoles, les Eglises d'Afrique doivent prendre soin de vérifier s'il n'y a pas d'anciennes écoles qui ont fermé leurs portes. S'il y en a, il est préférable les réouvrir d'abord.

Dans le rapport de la Conférence Nationale de la République du Bénin, il est dit: « Nos écoles sont fermées »<sup>746</sup>. La fermeture des écoles est l'une des conséquences de la crise économique que traversent les pays africains. Le problème majeur qui ronge les sociétés africaines est le chômage. Des milliers de jeunes, après plusieurs années d'études, ne trouvent pas de travail. Les parents ont dépensé toute leur fortune pour les études de leurs enfants, dans l'espoir que ces derniers viendront dans l'avenir à leur secours, quand ils finiront leurs études et commenceront à travailler à leur tour. L'école est considérée comme une entreprise où les parents investissent à long terme. Fermer les écoles, c'est fermer la banque d'investissement des parents pauvres ou de vie modeste ou même riches. La réouverture des écoles que proposent les participants à la Conférence Nationale du Bénin, a d'abord un rôle économique, dans le sens que l'école est considérée comme le lieu de formation des cadres qui relèveront l'économie du pays. Mais l'école ne doit pas être seulement une solution économique, elle doit aussi « satisfaire trois objectifs : formation générale, formation à l'emploi, formation du caractère »<sup>747</sup>. Les rapports entre l'école, la vie et l'emploi doivent être repensés. Face à la fermeture des écoles, on peut se demander si elles sont encore nécessaires aujourd'hui en Afrique pour trouver de l'emploi et vivre heureux.

L'école doit être en priorité le lieu d'une formation humaine. Assume-t-elle vraiment ce rôle ? Pour répondre à cette question, il faut interroger le contenu de l'enseignement dans les écoles. La réouverture des écoles est une bonne solution, mais avec quel programme d'enseignement? Est-ce que le genre de formation ou d'éducation que donnent nos écoles correspond aux besoins de nos sociétés ? N'y a-t-il pas de décalage entre ce qui est enseigné et ce qu'est la réalité de notre vie sociale ?

### **1.1.1.2-Les mouvements et associations ecclésiales**

L'Église catholique est une grande institution qui rassemble des milliers de fidèles. Même les paroisses sont aussi des territoires dont la taille ne permet pas une vie familiale et fraternelle entre tous les fidèles. D'où l'importance des mouvements et associations

---

*scolaire 2002-2003 et 2005-2006.*

<sup>746</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, op. cit., p. 189.

<sup>747</sup> *Ibidem.*

ecclésiales, qui sont des lieux où les fidèles peuvent vivre la foi comme des frères et se faire écouter. Les Églises d'Afrique sont très riches en associations et en mouvements, mais la plupart sont apolitiques. Au Togo en 2005, l'archidiocèse de Lomé compte à lui seul une quarantaine d'associations de fidèles reconnues et environ une quinzaine en attente de reconnaissance. Signalons que l'archidiocèse de Lomé est le diocèse le plus ancien et le plus développé parmi les sept diocèses que compte le Togo. La spécificité de ces associations est de rehausser la vie spirituelle des fidèles de l'Église.

Les associations chrétiennes engagées dans la politique au Togo sont au nombre de deux : l'ACAT-Togo (Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture) et la Commission Justice et Paix. Ce sont deux associations publiques et internationales érigées avec l'autorisation du Saint-Siège et dont les sections ont été mises en place au Togo avec l'autorisation de la Conférence épiscopale. Au Togo chaque diocèse a une section Commission Justice et Paix avec des responsables nommés par l'évêque diocésain. Les responsables des sections diocésaines sont tous des prêtres. L'association ACAT-Togo est particulièrement active dans l'archidiocèse de Lomé. Elle n'a pas encore de section dans certains diocèses comme celui d'Atakpamé. Le président d'ACAT-Togo est un laïc. Il n'est pas président d'un parti politique et n'est pas dans le rang des dirigeants d'un parti politique. Les Églises d'Afrique sont pauvres en associations et en mouvements à caractère politique. Il est donc important qu'elles fondent des associations ou mouvements par lesquels elles peuvent exercer leur devoir de participation à la promotion de la politique comme bien commun. Les associations et mouvements apolitiques peuvent être des lieux d'éducation et de formation à la dimension politique, mais ils n'ont pas besoin de se transformer en une association politique. L'éducation et la formation que chaque membre reçoit sera d'abord utile à lui-même, puis à sa famille et à ses amis. Le chrétien comme citoyen a besoin d'avoir des connaissances sur la politique de son pays pour avoir une liberté de choix.

En plus de ces associations, il y a des centres de santé, dont deux hôpitaux et neuf dispensaires, qui sont tous des secteurs d'apostolat. Par ces associations, les Églises d'Afrique peuvent rejoindre un nombre important de fidèles avec leur message politique au sens large.

### **1.1.1.3-Les Communautés Chrétiennes de Base ( CCB)**

En 1971, l'Église catholique du Burkina Faso a fait le choix des CCB (Communauté Chrétienne de Base). Aucune raison politique n'explique ce choix. Son objectif est purement pastoral. Il s'agit de résoudre les problèmes de déséquilibre entre la demande et l'offre

religieuses. Cette option vise à « enraceriner localement l'Église en favorisant son inculturation »<sup>748</sup>.

Il y a une grande différence entre les CCB africaines et les CEB (Communauté Ecclésiale de Base) latino-américaines. En Amérique latine les CEB sont nées d'initiatives populaires alors qu'en Afrique, les CCB sont nées sous l'initiative de la hiérarchie, c'est-à-dire « elles sont le fruit d'une stratégie du haut, pensée et conduite dans une perspective purement instrumentale »<sup>749</sup>. Les CEB latino-américaines ont évolué vers une structure d'apprentissage de la démocratie, c'est-à-dire une structure de revendication sociale et politique, alors que les CCB africaines n'ont jamais servi de lieu d'apprentissage de la démocratie, ni à l'intérieur de l'Église, ni dans la société.

### **1.1.2-Les méthodes de l'éducation et de la formation**

#### **1.1.2.1-Les méthodes de promotion de l'éducation dans les écoles catholiques**

Pour permettre à tous les citoyens de pouvoir collaborer à la vie publique, le Concile Vatican II dit: « Pour que tous les citoyens soient en mesure de jouer leur rôle dans la vie de la communauté politique, on doit avoir un grand souci de l'éducation civique et politique »<sup>750</sup>. L'éducation civique et politique des citoyens exige une méthode. Dans les établissements catholiques, cette méthode doit être conçue de telle manière qu'elle ne s'oppose pas à la foi. Pour l'Église, une méthode qui suit les normes de la morale ne pourra pas s'opposer à la foi. Cette méthode permet de promouvoir les valeurs morales dans les lieux d'éducation. Les écoles catholiques sont les lieux privilégiés d'éducation des jeunes.

Une école catholique est un « établissement confessionnel créé avant tout pour promouvoir les valeurs culturelles, notamment celles qui s'apparentent aux valeurs évangéliques »<sup>751</sup>. Cette définition donne une ouverture aux écoles catholiques qui ne s'enferment pas entre les limites des valeurs évangéliques. Il s'agit de promouvoir les valeurs culturelles qui ont sûrement un lien avec les valeurs évangéliques, mais ne se réduisent pas à celles-ci. La promotion des valeurs culturelles passe par les structures mises en place dans l'établissement. Les recherches effectuées dans quelques établissements confessionnels du Togo ont permis l'accès à certaines structures par lesquelles s'opère la promotion des valeurs culturelles. Le règlement Intérieur,

<sup>748</sup> René OTAYEK, « L'Église catholique au Burkina Faso. Un contre-pouvoir à contre temps de l'histoire? », in *Religion et transition démocratique en Afrique*, François CONSTANTIN et Christian COULON (dir), op. cit., p. 227.

<sup>749</sup> *Ibidem*.

<sup>750</sup> *Gaudium et spes*, n°75, § 6.

<sup>751</sup> Collège d'Enseignement Général Notre-Dame de la Paix de Sotouboua (Togo), *Règlement Intérieur*.

le Manuel d'Administration, le Projet Éducatif et les programmes de cours sont des structures susceptibles de donner des renseignements sur la vie et les valeurs véhiculées par les établissements.

Prenons l'exemple du *Projet Éducatif de l'Institut Technique Commercial de l'Assomption (ITCA) de Sokodé au Togo*. Les éléments caractéristiques de ce projet sont: l'Équipe Éducative, les objectifs, les moyens, le but et les orientations.

Le but du Projet est de « favoriser l'émergence de jeunes compétents, humbles et conscients, capables de s'engager dans l'édification d'un monde plus humain, plus juste, plus solidaire, selon le plan de Dieu ». Pour atteindre ce but, l'établissement dispose d'un certain nombre de moyens. Elle dispose d'une Équipe Éducative composée de la Direction, de la Communauté Religieuse, des Professeurs et des Parents d'élèves. L'Équipe est suffisante et complète. L'établissement dispose de professeurs dans toutes les matières, d'un économiste, d'une secrétaire, de deux surveillants, de deux bibliothécaires, d'une infirmière. Pour réaliser le Projet Éducatif, « l'Équipe Éducative se donne un " Projet de Communauté " et organise des « réunions régulières de nature scolaire mais aussi pour réfléchir sur le Projet Éducatif et la connaissance de Mère Marie-Eugénie (Fondatrice de l'ordre des Sœurs de l'Assomption) ». Le Projet de Communauté est un projet de vie qui comporte des orientations et des objectifs précis que l'Équipe Éducative cherche à atteindre. Il s'agit de promouvoir les valeurs culturelles; d'aider les jeunes à participer à leur propre formation en développant le sens de la responsabilité, de l'esprit d'initiative et de la créativité; de contribuer au développement de la région où est implanté l'établissement. D'autres moyens concourent aussi à la réalisation du Projet. Des Sessions et des Journées Pédagogiques Assomption sont organisées périodiquement. La session pédagogique est organisée tous les cinq ou six ans pour élaborer le Projet Éducatif. La Journée pédagogique est organisée au début de chaque année scolaire pour élaborer le Plan d'action de l'année. La session et les journées pédagogiques regroupent l'Équipe Éducative, un groupe d'élèves et de parents et éventuellement quelques partenaires pour ce qui concerne le Projet Éducatif. Les programmes scolaires suivis dans l'établissement sont ceux fixés par le Ministère de l'Enseignement Technique et de la Formation Professionnelle du pays. Il y a une bonne relation de collaboration entre l'établissement et ce Ministère. L'établissement ne manque pas de ressources didactiques et pédagogiques. Il dispose suffisamment de salles de classe et de réunion. Il a aussi une salle d'informatique et une bibliothèque bien fournie de livres. Un copieur est à la disposition de l'établissement. D'autres activités autres que scolaires contribuent aussi à la réalisation des objectifs fixés. Les

activités parascolaires telles que les sports, le journalisme, le théâtre, la chorale, les travaux en entreprise, les recherches et visites d'entreprise permettent un bon épanouissement des étudiants. Tous les deux ans, l'établissement organise une semaine culturelle. Il s'agit d'une semaine d'activités culturelles telles que les danses traditionnelles et modernes, l'art, la poésie, les chansons, le théâtre, des conférences et des activités sportives, etc... organisées et vécues en famille par tout l'établissement. Étant un établissement confessionnel, la pastorale occupe aussi une place parmi les activités. Il s'agit d'une animation spirituelle dirigée par un groupe de responsables et d'élèves. Dans la réalisation de ces objectifs, l'Équipe Éducative trouve une bonne collaboration avec le Comité des élèves. Il s'agit d'un « Gouvernement » composé d'élèves élus et chargés de la collaboration et de la coordination de toutes les activités scolaires et parascolaires. Pour finir, une évaluation est organisée au début et à la fin de chaque année sur le Projet et le Plan d'action arrêtés.

Le Projet Éducatif est soutenu par quatre orientations.

La première est l'« Ouverture des esprits et des cœurs à la lumière de l'Évangile, en vue d'une cohérence entre foi et vie ». Les jeunes sont invités à ouvrir leur esprit aux réalités qui les entourent afin de pouvoir formuler leurs convictions personnelles. Cette orientation développe non seulement une vie de foi convaincue, mais aussi une capacité et un courage de liberté d'expression.

La deuxième est la « Prise en compte des réalités pour un enseignement plus concret ». Cette orientation est l'axe central de l'orientation générale de l'enseignement de l'établissement. C'est un collège technique qui a pour vocation la mise en pratique de la théorie et de la science. Ce qui est enseigné doit être appliqué. L'enseignement ne doit pas être en discordance avec son terrain d'application.

La troisième orientation est la « Culture d'une éthique professionnelle, fondée sur l'excellence et la créativité ». Cette orientation est celle qui définit les valeurs de la vie future de l'étudiant. La profession future de l'étudiant n'est pas encore définie. Par conséquent les valeurs éthiques dont il s'agit doivent avoir un caractère universel. En elles, toute profession doit trouver son fondement.

La quatrième est la « Culture d'un esprit de famille face à un monde individualiste ». Cette orientation oppose l'esprit de famille à l'esprit individualiste, mais elle n'oppose pas pour autant la famille à l'individu. L'individu et la famille sont deux étapes de la vie qui se suivent. L'individu est appelé à grandir, à mûrir, à évoluer vers la famille. Il ne s'agit pas seulement d'une famille parentale mais aussi et surtout d'une famille professionnelle. La construction

d'une famille parentale ou professionnelle exige la confiance et l'amour entre les personnes. Il s'agit d'un jeu collectif qui réussit mieux dans un climat de paix, d'humilité, de tolérance, de partage et de solidarité. La réussite professionnelle est aussi liée à un esprit collectif.

Ce Projet Éducatif véhicule un certain nombre de valeurs culturelles, mais on se pose la question sur le lien possible de ces valeurs avec la politique?

Ce qui est au centre de ce Projet Éducatif c'est bien le développement de l'homme, notamment l'épanouissement de la vie de l'étudiant orientée vers la vie professionnelle. Le Projet est construit pour l'étudiant, il tient compte de son âge, de son origine et de ses capacités à le mettre en œuvre. Ses objectifs sont de rendre l'étudiant courageux et capable d'exprimer librement ses convictions, de le préparer à mieux s'insérer dans la société, de l'aider à découvrir et à développer ses potentialités. Les responsables de l'exécution du plan d'action sont les étudiants eux-mêmes, aidés par les enseignants. Les manières et les moments de l'exécution des actions dépendent de la disponibilité des Majors de classes avec leur petite équipe, et du titulaire de classe. Pour la création de Mini-Entreprises, les personnes responsables sont les membres de la Direction en collaboration avec les directeurs des entreprises qui viennent de l'extérieur. Cette liberté humaine que l'établissement s'engage à donner à l'étudiant est un facteur fondamental au processus démocratique. La liberté d'expression et d'opinion est une valeur démocratique. Une société démocratique est une société dans laquelle l'homme occupe la première place. Une vraie démocratie doit tenir compte du destin total de l'homme et de toute sa vérité.

Les orientations projettent des valeurs humaines classées suivant un ordre qui respecte l'esprit de l'établissement. Étant un établissement confessionnel, au sommet de ces valeurs il y a la foi et à la base le monde. L'étudiant qui se trouve entre les deux pôles doit construire sa vie de sorte qu'elle soit un équilibre entre la foi et le monde. Ici se pose le problème des rapports entre la conscience chrétienne et la conscience professionnelle.

Contrairement à la vision d'opposition que Saint Jean développe entre le monde et la foi, l'établissement pense plutôt que la foi est un facteur possible d'intégration dans le monde. Saint Jean dit: « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde »(1 Jn 2, 15). Le monde, dans cet univers biblique de Saint Jean, est tout ce qui empêche l'homme de vivre dans l'amour du Père. Ce ne sont pas les biens matériels, mais les désirs de l'homme, tels que « la convoitise de la chair, la convoitise des yeux, et la confiance orgueilleuse dans les biens »(1 Jn 2, 16). Ces désirs de la nature humaine conduisent les gestionnaires des affaires des États africains vers la corruption et le détournement de fonds, facteurs qui mettent à l'épreuve la



démocratie. Le monde dont il s'agit dans le Projet Éducatif est le monde professionnel. Il contient en lui-même des valeurs que l'homme est appelé à découvrir et à appliquer dans son quotidien pour le transformer. Un des objectifs du Projet est aussi de former la conscience de l'étudiant pour qu'elle soit capable de découvrir ces valeurs. La foi peut permettre à l'étudiant d'identifier les valeurs cachées dans la profession. L'établissement veut imprégner la conscience de l'étudiant des valeurs chrétiennes.

Ce qui fait la particularité de la formation dans cet établissement est la prise en compte de la vie de foi de l'étudiant. La foi constitue l'espace dans lequel il doit construire sa vie. Acteur de sa transformation, l'homme est dans le monde du travail la résultante de sa propre conscience et de la conscience professionnelle. La foi peut l'aider aussi à construire un équilibre entre sa propre conscience et la conscience professionnelle qu'on attend de lui. La conscience professionnelle est le devoir d'État bien accompli dans la profession. Il s'agit de mettre ses talents au service de la profession. La vie chrétienne est inséparable de la vie professionnelle. Dans ce sens, le cardinal Gantin dit que « notre vie chrétienne passe nécessairement par notre vie professionnelle »<sup>752</sup>. La conscience professionnelle est une exigence de la démocratie. Pour le cardinal Bernardin Gantin, deux conditions permettent de discerner une bonne conscience professionnelle : « Considérer son métier » et « Exécuter exactement ce qui est requis par la profession »<sup>753</sup>. La considération de son métier est la compétence et la liberté de choix dans le métier, un choix lié à ses aptitudes physiques, morales et intellectuelles. Il s'agit donc d'aimer ce que l'on a à faire. L'exacte exécution de sa profession est la cohérence avec les exigences de sa profession, exigences qui ne doivent pas aller contre la justice et la charité. Pour le cardinal, le premier apostolat des laïcs est « une conscience professionnelle irréprochable »<sup>754</sup>.

Les moyens mis à la disposition de l'étudiant pour se former sont l'Évangile, l'enseignement qu'il reçoit dans l'établissement et la méthode active qui lui permet de mieux comprendre ses cours. Avec ces moyens, il doit pouvoir construire une éthique professionnelle caractérisée par l'excellence, le goût du travail bien fait et l'esprit d'émulation, l'honnêteté, la responsabilité, la créativité et l'adaptabilité, l'esprit de famille et la conscience professionnelle. Ce sont des valeurs de la culture politique que réclame l'Église catholique pour les États africains. Le politique doit être en mesure de créer un équilibre entre la vie personnelle et le

---

<sup>752</sup> Bernardin GANTIN, « Devoir d'Etat et conscience professionnelle », 3 février 1963, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 38.

<sup>753</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>754</sup> *Ibidem*, p. 42.

service à la nation. L'Église est convaincue qu'en construisant sa vie dans la foi, chaque être réussit mieux sa vie dans le champ politique.

La réalisation des objectifs du Projet implique la collaboration d'un Comité des élèves « élus » qui forme un « Gouvernement ». Les termes « élus » en rapport avec « élection » et « Gouvernement » sont spécifiquement des termes politiques. Comment se passent les élections des élèves?

Le déroulement des élections pour former le Comité des élèves à l'ITCA de Sokodé suit une procédure fixée par un Code électoral. Cette procédure est une avancée considérable dans la vie d'un établissement scolaire. Rare et presque inconcevable est une telle procédure aujourd'hui encore dans les établissements publics du Togo. La pratique habituelle qui date depuis des dizaines d'années est toujours en vigueur. Le major général de l'établissement est choisi par les autorités administratives de l'établissement. Même le major de classe est souvent choisi par le professeur titulaire de la classe. Par contre le Code électoral de l'ITCA est rédigé par une commission d'élèves assistée par un professeur. Il est promulgué par le directeur de l'établissement. Un exemplaire de ce Code que nous pouvons voir en annexe montre la procédure des élections en vue de constituer le Comité d'élèves qui collabore avec l'Équipe Éducative.

Le Code électoral de l'ITCA est composé de cinq chapitres, allant de la Commission électorale à la révision du Code. Il s'agit d'un ensemble de 18 Articles répartis inégalement dans les chapitres. Le premier chapitre traitant de la Commission électorale contient six Articles. Le deuxième chapitre titré « Les élections et les conditions d'éligibilité » contient également six Articles. Le troisième, le quatrième et le cinquième chapitre contiennent successivement trois, deux et un Articles.

La procédure électorale se caractérise par la mise en place d'une Commission électorale, la campagne électorale, le vote secret, un scrutin uninominal à deux tours à la majorité absolue, les conditions personnelles d'éligibilité.

Le rôle de la Commission électorale est d'organiser et de contrôler les élections. Elle est composée d'un Président et d'un Vice-Président, d'un Secrétaire, de trois observateurs dont deux faisant partie de l'établissement et d'un observateur étranger. Elle a plusieurs compétences: enregistrer et annuler les candidatures, organiser les élections, proclamer les résultats du vote, recevoir, étudier et décider les éventuelles contestations. Certains membres de la Commission électorale, à savoir le Président, le Vice-Président et le Secrétaire sont élus au scrutin de liste à la majorité simple. Le Code électoral parle de deux types d'élection. La

première est l'élection de la Commission électorale et la deuxième est l'élection du Major général. Les deux élections n'ont pas la même importance. L'élection du Major général est plus importante que celle de la Commission électorale. La Commission électorale se charge uniquement de l'élection du Major général de l'établissement.

Le Code électoral est très important à cause du statut de la personne autour de laquelle il est conçu, même s'il sert seulement à élire le Major général. Le Major général a une fonction très importante dans l'établissement. D'abord il est à la tête du Comité des élèves; ensuite il représente l'ensemble des élèves de l'établissement devant ses instances, il participe au conseil des professeurs en cas de décision de blâme suite à la conduite d'un élève au cours de l'année, il coordonne l'ensemble des activités para-scolaires. Sur le plan politique, le Major général est comparable au Premier Ministre qui, après son élection, est appelé à former son Gouvernement en nommant les autres ministres. Il a la compétence de nommer son adjoint et les membres du Comité des élèves, et de mettre fin à leur fonction en cas de défaillance. L'attribution de « Gouvernement » à ce Comité des élèves est liée à la procédure de sa constitution. Cette procédure est celle utilisée pour constituer le Gouvernement dans les États francophones d'Afrique de l'ouest. Dans un régime semi-présidentiel, le chef du Gouvernement qui est le Premier Ministre compose son Gouvernement en choisissant lui-même ses membres.

L'importance du Code électoral est aussi liée aux valeurs démocratiques sur lesquelles il se fonde. Il s'agit de la transparence, de la liberté de vote, de la liberté d'expression et d'opinion, du respect de la loi et des règlements. L'article premier parle d' « une plus grande transparence ». Cette place que le Code accorde à ce caractère montre son importance dans le déroulement des élections. La transparence apparaît dans les délais fixés pour l'enregistrement des candidatures (soixante douze heures (72) à compter de l'installation de la Commission électorale, Art 4 § 1), dans les qualités requises pour qu'un candidat soit éligible (Art. 12), dans l'attention portée aux éventuelles contestations liées à la régularité du vote.

La dimension politique de ce Code électoral est visible quand on le rapproche du Code électoral de la République Togolaise. Ce rapprochement permet de comparer la Commission électorale de l'ITCA à la Commission Électorale Nationale Indépendante (CENI). Elles présentent des points communs et quelques divergences. Tout comme la CENI, la Commission électorale de l'ITCA est aussi une instance administrative indépendante. La Commission électorale de l'ITCA est encore plus large dans sa composition que la CENI parce qu'elle est composée même d'un observateur étranger, c'est-à-dire d'un membre

extérieur à l'établissement. Cette présence lui donne plus de crédibilité dans sa fonction. Elle a même plus de pouvoir que la CENI dans le sens qu'elle a la compétence de proclamer les résultats définitifs issus du vote, alors que la CENI ne peut donner que des résultats provisoires. La Commission électorale de ITCA reçoit tout comme la CENI les contestations liées à la régularité des opérations électorales, et elle a le pouvoir de statuer définitivement dans le délai fixé. Alors que la CENI, « en cas de désaccord le Président transmet la plainte à la Cour constitutionnelle ou à la Cour Suprême sans délai »<sup>755</sup>.

Vu l'importance du Code électoral de l'ITC Assomption et sa place dans la formation des jeunes, l'idéal serait de faire en sorte qu'il soit connu, étudié et même adopté dans tous les autres établissements confessionnels catholiques du Togo et des autres pays d'Afrique. Il constitue un apport considérable dans la formation politique des jeunes. Mais au sujet de son extension dans d'autres établissements, se pose la question sur le contenu des projets éducatifs ou des programmes de cours dont ces derniers disposent déjà. Les recherches que j'ai effectuées en été 2006, près de certains établissements confessionnels catholiques du Togo, montrent qu'ils n'ont pas de projet éducatif écrit, tel qu'il se présente à l'ITCA de Sokodé. Par contre, ils avaient leur règlement intérieur et ils organisaient certaines activités dans le cadre de l'éducation des jeunes. Ce sont surtout des activités sportives et culturelles, telles que celles organisées à l'ITCA de Sodoké. Ce qui fait la particularité de leur programme de cours est l'insertion du cours de religion qui, en principe, ne fait pas partie des cours ordinaires.

Les valeurs culturelles dépassent les valeurs évangéliques et incluent les valeurs politiques. La promotion de la culture politique fait partie des valeurs culturelles. Promouvoir les valeurs culturelles c'est aussi promouvoir la culture politique.

### **1.1.2.2-Former et instruire pour une tâche difficile**

Dans sa déclaration sur « justice et paix en Afrique », le SCEAM déclare que « l'Église d'Afrique et de Madagascar s'engage à participer à la formation »<sup>756</sup> des hommes disponibles et animés d'un véritable esprit de service pour conduire l'Afrique à son unité, pour réaliser son développement et pour y instaurer la paix. C'est bien que cette tâche de formation soit confiée à la Commission Justice et Paix. Ici se pose la question de la méthode de la formation. Avec quelle méthode la Commission Justice et Paix sera-t-elle appelée à s'occuper de la formation des fidèles à la dimension politique?

<sup>755</sup> République Togolaise, Code électorale, Art. 164 § 3.

<sup>756</sup> SCEAM, « Justice et paix en Afrique », in *Les évêques d'Afrique parlent, 1969-1992. Documents pour le Synode africain*, Maurice CHEZA, Henri DERROITTE, René LUNEAU, op. cit., p. 268.

Les Églises d'Afrique peuvent former et instruire leurs fidèles en utilisant la procédure que l'enseignement social de l'Église propose par la pensée des papes. La méthode à suivre est celle que le pape Pie XI a proposée à l'Action catholique pour son engagement social, parce que la mission de la Commission est semblable à celle que l'Action catholique devrait accomplir en son temps.

Quarante ans après l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII, le pape Pie XI s'est engagé à son tour en publiant son encyclique *Quadragesimo anno*. La particularité de son engagement est la vérification de la réception de l'ensemble du message de Léon XIII. Pie XI a pris soin de vérifier les fruits de l'encyclique de son prédécesseur. Dans *Quadragesimo anno*, il a exposé la doctrine de l'Église catholique en matière économique et sociale, et l'approfondissement des sujets déjà abordés par Léon XIII dans *Rerum novarum*. Comme son prédécesseur, après avoir proposé les remèdes aux problèmes du nouveau contexte socioéconomique, Pie XI a lancé un appel à toute l'Église pour qu'elle s'engage pour l'instauration de l'ordre social. Par ailleurs, six ans après l'encyclique *Quadragesimo anno*, Pie XI a de nouveau pris la parole contre le communisme athée. Il a condamné fermement la doctrine du communisme, et a relancé un appel urgent à toutes les catégories de personnes, aux groupements et associations chrétiennes et non chrétiennes, à l'État et à tous ceux qui se sentent lésés, à s'engager pour combattre la doctrine communiste.

L'objectif de Pie XI est l'instauration d'une société basée sur des valeurs chrétiennes. L'institution ecclésiale qui serait particulièrement concernée par cette tâche difficile est l'Action catholique. Le pape s'adresse à cette institution en ces termes : « Recevez donc des éloges bien mérités, ainsi que tous ces vaillants auxiliaires, prêtres et laïques, que Nous voyons avec joie prendre chaque jour leur part de cette grande tâche, nos chers fils dévoués à l'Action catholique, qui généreusement se consacrent avec Nous à la solution des problèmes sociaux, dans la mesure où l'Église, de part son institution divine, a le droit et le devoir de s'en occuper. Nous les exhortons tous instamment dans le Seigneur à ne pas épargner leur peine, à ne se laisser vaincre par aucune difficulté, mais à montrer chaque jour un nouveau courage et de nouvelles forces »<sup>757</sup>. Les chrétiens de l'Action catholique sont déjà engagés dans le social pour la solution des problèmes sociaux. Le pape les encourage à continuer et à persévérer dans le combat contre les principes socialistes et communistes. L'Action catholique est « un apostolat social »<sup>758</sup>, qui vise à étendre le règne de Jésus Christ chez l'individu, dans les familles et dans la société. C'est une institution qui s'occupe en premier lieu de la

<sup>757</sup> PIE XI, *Quadragesimo anno*, n° 149.

<sup>758</sup> Idem, *Divini redemptoris*, n° 64.

formation de ses membres. La formation et l'instruction sont importantes pour un engagement fructueux. Tous les hommes de toutes les classes sociales doivent être instruits. Tous les laïcs appelés à aller vers les classes sociales doivent être formés. La formation consiste à donner un enseignement à des laïcs pour qu'ils comprennent la mentalité et les aspirations des diverses classes d'hommes dans le but de les détourner de « fausses doctrines ». Il s'agit d'une formation à la fois humaine et spirituelle, dans le sens qu'elle contient une éducation de la jeunesse et des exercices spirituels. L'instruction consiste à éclairer les hommes de toutes les classes des dangers que comportent les doctrines socialistes, et à faire connaître la position de l'Église catholique sur les problèmes sociaux. L'essentiel du contenu de l'enseignement réside dans les principes qui régissent la chose sociale. Ici se pose la question du choix des candidats à former. Comment choisir les personnes à former ? La tâche de rechercher et de former est confiée aux évêques et aux prêtres.

Particulièrement importante est la méthode proposée par Pie XI pour choisir et former les laïcs, pour un meilleur engagement dans la vie économique et sociale. La première phase de la méthode de formation est le recrutement des personnes à former. Le choix des personnes à former ne sera pas fait au hasard. Le premier critère est annoncé en ces termes :

*« Pour ramener au Christ ces diverses classes d'hommes qui l'ont renié, il faut avant tout recruter et former dans leur sein même des auxiliaires de l'Église, qui comprennent leur mentalité, leurs aspirations, qui sachent parler à leurs cœurs dans un esprit de fraternelle charité. Les premiers apôtres, les apôtres immédiats des ouvriers seront des ouvriers, les apôtres du monde industriel et commerçant seront des industriels et des commerçants »<sup>759</sup>.*

L'objectif de l'engagement est d'orienter vers le Christ tous les hommes de toutes les classes. Pour accomplir cette tâche, il faudrait choisir des personnes au sein de leur propre classe sociale et les former. Le choix des personnes à former dépend du domaine de leur engagement. La deuxième phase de la méthode de formation est le discernement des personnes à former. Le pape confie la tâche du discernement des laïques à former aux évêques et à leur clergé. Les critères<sup>760</sup> de discernement sont très humains : ils doivent avoir le sens très délicat de la justice ; savoir s'opposer aux revendications exagérées et aux injustices ; se distinguer par leur sage modération éloignée de toute exagération ; être pénétrés de la charité du Christ. La troisième phase de la méthode de formation est de mettre à profit tous les moyens disponibles pour une formation chrétienne. Les prêtres, choisis pour la formation des laïcs, sont appelés à mettre en œuvre toutes les ressources dont ils disposent pour la formation

<sup>759</sup> Idem, *Quadragesimo anno*, n° 152.

<sup>760</sup> *Ibidem*, n° 153.

chrétienne, à savoir la jeunesse déjà éduquée, les associations chrétiennes, les cercles d'études, les exercices spirituels.

Les Pasteurs de l'Église catholique ont le rôle de diriger les actions des fidèles et des hommes de bonne volonté, dans l'accomplissement de leur tâche, dans les réalités terrestres. Les prêtres et les laïcs formés sont appelés à mettre en pratique les principes et directives de l'Église catholique en matière socio-économique. Pie XI a insisté d'une manière particulière sur la tâche des prêtres :

*« Que les prêtres donc, dans les paroisses, sans préjudice bien entendu de ce que réclame le soin ordinaire des fidèles, que les prêtres réservent la plus grande et la meilleure partie de leurs forces et de leur activité pour regagner les masses ouvrières au Christ et à l'Église et pour faire pénétrer l'esprit chrétien dans les milieux qui y sont le plus étrangers »<sup>761</sup>.*

Plusieurs ouvriers sont acquis à la cause des communistes. L'objectif de l'Église catholique est de les récupérer. Le pape confie particulièrement cette tâche aux prêtres. Ils sont invités à aller hors des limites de leurs paroisses, vers ceux qui ne connaissent pas encore l'Évangile et l'Église catholique, voire ceux qui sont hostiles à la religion. Dans la pensée du pape, c'est par ignorance que certaines personnes sont hostiles à la religion et à l'Église catholique.

Lorsque Pie XI parle de laïc, il pense particulièrement à l'Action catholique. Il invite les militants de cette institution à être des « auxiliaires du prêtre »<sup>762</sup> dans sa mission dans les milieux hostiles à la religion et à l'Église catholique. Il s'agit d'une forme de coopération entre le prêtre et le militant tout en reconnaissant le rôle de guide au prêtre dans le travail. Pie XI a attribué aussi le concept "auxiliaire" à d'autres organisations. Ces dernières sont les auxiliaires de l'Action catholique. Ce sont des organisations ecclésiales chargées de la même mission que l'Action catholique dans la société.

Les organisations professionnelles et les ouvriers catholiques sont aussi appelés par Pie XI à la même mission dans leurs milieux de vie et de travail. Mais ils doivent accomplir cette mission sous la conduite de leurs évêques et de leurs prêtres.

Pie XI n'a pas oublié dans son appel, tous ceux qui « croient en Dieu ». Les croyants des religions monothéistes peuvent aussi contribuer à la résolution des problèmes sociaux. Mais alors se pose la question de leur formation. Doivent-ils aussi être formés selon la méthode de Pie XI ? Sur quels principes doit se baser leur engagement ? Accepteront-ils de se laisser guider par les paroles des évêques et des prêtres de l'Église catholique ? L'objectif que Pie XI

<sup>761</sup> Idem, *Divini redemptoris*, n° 62.

<sup>762</sup> *Ibidem*, n° 65.

a fixé pour leur engagement n'est pas l'évangélisation des classes d'hommes, mais la préservation du « genre humain ». Il s'agit de défendre les valeurs humaines mises en danger par les « fausses doctrines ».

### **1.1.2.3-L'insertion des programmes à caractère politique**

L'insertion des programmes d'instruction à la dimension politique dans les emplois du temps des structures d'évangélisation de l'Église est aussi une méthode de formation. Cette méthode trouve ses raisons dans les déclarations de l'Église elle-même. En effet, pour la formation des agents de la pastorale, le Saint-Siège ne précise pas le contenu des programmes de formation à donner, mais il donne quelques orientations: « le programme de formation doit inclure, en particulier, la formation des laïcs à jouer pleinement leur rôle d'animation chrétienne de l'ordre temporel (politique, culturel, économique, social), qui est une caractéristique de la vocation séculière de laïc. On encouragera les fidèles laïcs compétents et motivés à s'engager dans la politique, dans laquelle, en exerçant correctement des charges publiques, ils pourront " travailler au bien commun, et en même temps, préparer la voie à l'Évangile" »<sup>763</sup>. L'engagement politique, économique, social et culturel est la vocation séculière du laïc. Par conséquent, Il faut qu'il y ait une formation particulière pour les laïcs qui s'occupent de l'animation chrétienne de l'ordre temporel. La définition du contenu du programme de la formation revient aux Eglises d'Afrique. Ces dernières peuvent exploiter cette possibilité pour insérer dans les programmes de ses institutions une formation à la dimension politique.

A leur tour, les agents de la pastorale sont invités à former les autres fidèles. Le Saint-Siège, en parlant du rôle des "hommes et femmes consacrés" à la mission en Afrique, invite ces acteurs ecclésiaux à donner aux fidèles « une solide formation humaine, spirituelle et doctrinale, apostolique et missionnaire, biblique et théologique »<sup>764</sup>. Les quatre aspects de la formation qui est également dispensée aux futurs prêtres sont présents. Il s'agit d'une formation complète, mais non explicite, dans le sens que la formation humaine et doctrinale inclut la formation politique, économique, sociale et culturelle. Dans cette formation, « les fidèles laïcs y trouvent, en effet, une occasion privilégiée d'être le levain dans la pâte (cf. Mt 13, 33), notamment en ce qui concerne la gestion du temporel selon Dieu et le combat pour la promotion de la dignité humaine, la justice et la paix »<sup>765</sup>.

---

<sup>763</sup> Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 75.

<sup>764</sup> *Ibidem*, n° 94.

<sup>765</sup> *Ibidem*, n° 101.



L'insertion de la justice et de la paix dans le programme pastoral est déjà une évangélisation. La promotion de la justice et de la paix passe donc par l'évangélisation. En effet, le document du Saint-Siège sur le synode des évêques pour l'Afrique dit que « l'évangélisation même est la première contribution de l'Église à la paix et à la justice. En évangélisant ses fidèles, l'Église a créé une conscience humaine et a réveillé les attentes qui fondent et promeuvent la dignité de l'homme »<sup>766</sup>. L'évangélisation est la promotion de la justice et de la paix dans la mesure où elle forme la conscience humaine et promeut la dignité humaine. Promouvoir la justice signifie dénoncer les situations d'injustice, protéger et promouvoir les droits fondamentaux de l'homme. Le synode des évêques sur la justice dans le monde pense que celui qui lutte pour la justice évangélise, et que « le combat pour la justice et la participation à la transformation du monde apparaissent pleinement comme une dimension constitutive de la prédication de l'Évangile »<sup>767</sup>. La promotion de la justice dans le monde est une dimension constitutive de la mission de l'Église. Elle a donc le droit et le devoir de proclamer et de défendre la justice dans le monde. Ce droit est d'origine divine, parce que la mission de l'Église est de la même origine. L'Église a reçu cette mission du Christ.

### **1.1.3-Les buts de l'éducation et de la formation**

Concernant l'éducation catholique dans le Code de droit canonique, il est dit que « les pasteurs d'âmes ont le devoir de prendre toutes les dispositions pour que tous les fidèles bénéficient d'une éducation catholique »<sup>768</sup>. Le terme « éducation » signifie « action d'éduquer ». « Éduquer » signifie « apprendre à quelqu'un les usages de la société, les bonnes manières »<sup>769</sup>. L'éducation dépend donc du milieu de vie. Pour la vie dans l'Église, les fidèles seront éduqués au mode de vie de l'Église, et pour la vie dans la société civile, ils doivent être éduqués aux bonnes mœurs de la société civile. L'éducation à la vie en société civile n'est pas le devoir de l'Église, mais celui de l'État. Alors on se demande si l'Église a le droit de donner cette éducation à ses fidèles. Dans les Constitutions de la République des pays francophones d'Afrique de l'ouest et dans les normes et principes canoniques de l'Église il n'y a pas de loi qui interdit à l'Église catholique d'éduquer ses fidèles aux usages de la société civile. Alors, comment doit-elle procéder à cette éducation? Qui éduque et qui doit être éduqué?

L'éducateur est la Commission Justice et Paix. L'éducation concerne tous les citoyens de la

---

<sup>766</sup> *Assemblea speciale per l'Africa. Sinodo dei vescovi. Instrumentum laboris*, n° 122, op. cit.

<sup>767</sup> Synode des évêques. Deuxième assemblée générale, *Justitia in mundo. La promotion de la justice dans le monde*, n° 7.

<sup>768</sup> *Code de droit canonique*, Can. 794 § 2, op. cit.

<sup>769</sup> *Le petit Larousse illustré 2001*, édition Larousse/Her 2000.

nation. Pour qu'elle réussisse, il faudrait que la Commission l'organise en deux phases. La première phase est l'éducation des fidèles. Tous les fidèles peuvent recevoir une éducation et chacun selon sa condition. L'Église catholique peut apprendre à ses fidèles à savoir gérer les affaires de la société civile, notamment la « res publica », à préserver la paix, à prendre conscience de la portée morale de leur profession et de la politique, à prendre des initiatives personnelles. L'Église peut procéder à l'éducation dans les écoles, les centres de santé, les lieux d'animation sociale, et dans les associations ecclésiales. La deuxième phase d'éducation concerne le reste de la société civile. L'Église peut atteindre la société civile par les services d'aumônerie dans les écoles et les centres de santé officiels, dans les prisons et dans l'Armée.

### **1.1.3.1-La préservation de la paix**

La préservation de la paix passe par la bonne gestion des situations qui menacent la paix sociale. Par exemple la croissance rapide de la population d'un pays est un facteur qui peut menacer la paix sociale. Ce phénomène est l'une des causes du sous-développement des pays africains. Pour faire face à ce problème plusieurs solutions sont proposées. Les pays développés proposent la limitation des naissances par les moyens contraceptifs. L'Église trouve ces solutions en contradiction avec la loi morale. Dans sa pensée, la décision de limiter les naissances n'est pas de la compétence de l'autorité publique, mais de la compétence des parents. Elle propose que les parents soient formés, afin qu'ils aient « un niveau de responsabilité conforme à la morale et vraiment humain, qui, sans négliger l'ensemble des circonstances, tienne compte de la loi divine »<sup>770</sup>. La loi morale et la loi divine sont les critères de référence pour la conscience des parents. Pour cette formation, il faut améliorer les moyens pédagogiques, donner la possibilité d'une formation religieuse ou d'une éducation morale. Il faut aussi informer les populations sur les progrès scientifiques concernant les méthodes de régulation des naissances conformes à la morale.

Dans les pays africains d'autres problèmes sont liés à la croissance rapide de la population: la législation sociale et familiale qui dans certains pays existe mais n'est pas mise en pratique; l'exode rural qui est le grand souci des villes africaines; l'ignorance relative à la situation et aux besoins du pays. L'Église propose que les populations soient convenablement instruites, que les exploitations agricoles soient améliorées, que le partage des terres soit équitable. L'exécution de tout ce programme revient à la Commission Justice et Paix qui se chargera d'organiser des cours d'éducation civique dans les villes aussi bien que dans les villages.

---

<sup>770</sup> *Gaudium et spes*, n° 87 § 3.

### 1.1.3.2-La conscience de la portée morale du développement

La Commission Justice et Paix doit organiser des tournées de sensibilisation dans les villes et villages. Les populations seront sensibilisées à la portée morale de tout engagement pour le développement intégral. Qu'elles prennent conscience que les professions qu'elles exercent et la décision de leur engagement politique comporte une portée morale, et qu'elles « soient convaincues que les obstacles opposés au développement intégral ne sont pas seulement d'ordre économique, mais qu'ils dépendent d'attitudes plus profondes, s'exprimant, pour l'être humain, en valeur de nature absolue »<sup>771</sup>. L'attitude de l'homme, ses propres attitudes et celles des autres sont déterminantes pour le développement intégral. Le chrétien s'engage dans sa profession et dans la politique pour promouvoir leur caractère moral. L'expression morale du développement intégral dépend de l'attitude de l'homme. Dans ce sens, « le caractère moral du développement et la nécessité de sa promotion sont mis en valeur quand on a le respect le plus rigoureux pour toutes les exigences dérivant de l'ordre de la vérité et du bien, qui est celui de la créature humaine. En outre, le chrétien, qui a appris à voir en l'homme l'image de Dieu appelée à participer à la vérité et au bien qu'est Dieu lui-même, ne comprend pas l'engagement en faveur du développement et de sa réalisation en dehors de la considération et du respect dus à la dignité unique de cette "image" »<sup>772</sup>. Les populations doivent apprendre que le caractère moral du développement intégral est de l'ordre de la vérité et du bien et, par conséquent, il nécessite un respect. Sa promotion est une participation à la vérité et au bien.

### 1.1.3.3-L'initiative personnelle

L'initiative personnelle construit la personnalité créative du citoyen. Elle a son importance dans tous les domaines de la vie sociale. Elle est le symbole d'une indépendance personnelle et communautaire. Dans les pays francophones d'Afrique de l'ouest, il faut en parler avec des bémols. Le pape Jean-Paul II se permet de dire qu'« il arrive souvent, en effet, qu'un pays soit privé de sa personnalité, c'est-à-dire de la "souveraineté" qui lui revient, au sens économique et aussi politique et social, et même d'une certaine manière, culturel, car, dans une communauté nationale, toutes ces dimensions de la vie sont liées entre elles »<sup>773</sup>. Bien que la souveraineté soit bien définie dans leur Constitution, les États francophones d'Afrique de l'Ouest sont dépendants de leur homologues occidentaux et américains dans tous les domaines. Cette situation de dépendance les prive d'initiative personnelle et, par conséquent,

---

<sup>771</sup> Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 38, alinéa 3.

<sup>772</sup> *Ibidem*, n° 33 alinéa 8.

<sup>773</sup> *Ibidem*, n° 15, alinéa 3.

de personnalité. L'initiative personnelle est un facteur de développement. Le pape Jean-Paul II dit que « le développement requiert surtout un esprit d'initiative de la part des pays qui en ont besoin eux-mêmes. Chacun d'eux doit agir en fonction de ses propres responsabilités, sans tout attendre des pays plus favorisés, et en travaillant en collaboration avec les autres qui sont dans la même situation. Chacun doit exploiter et utiliser le plus possible l'espace de sa propre liberté. Chacun devra aussi se rendre capable d'initiatives répondant à ses propres problèmes de société »<sup>774</sup>. Les pays africains sont ceux qui en ont le plus besoin dans ce monde. Qu'ils se lèvent pour répondre aux exhortations de Jean-Paul II. Qu'ils prennent leurs responsabilités et qu'ils agissent en toute liberté dans le respect de leurs potentialités et de leurs valeurs culturelles. Il est grand temps de réagir à ce sujet, parce que Jean-Paul II n'est pas le premier à le dire. Dans l'Église catholique, d'autres l'ont déjà dit, peut-être en des termes différents. Paul VI a dit que, « ce sont [...] ces hommes et ces femmes qu'il faut aider, qu'il faut convaincre d'opérer eux-mêmes leur propre développement et d'en acquérir progressivement les moyens »<sup>775</sup>. Même le Concile Vatican II l'a déjà dit (GS 86). Ce sont les chrétiens d'Afrique eux-mêmes qui doivent prendre des initiatives dans le contexte de leur engagement dans les réalités temporelles de leur continent, tout en respectant les principes et directives de l'Église, dans l'ordre de la hiérarchie ecclésiale. Pour répondre à cette exigence du développement, les chrétiens d'Afrique doivent s'engager pour promouvoir l'initiative personnelle dans leur nation.

#### **1.1.3.4-L'ordre public et la sécurité**

La gestion de l'institution militaire en Afrique est particulièrement délicate et complexe.

L'existence des forces armées dans un État n'est pas un problème. Elle devient problème quand elle menace la sécurité des citoyens. L'insécurité provoquée par l'armée reste encore un problème non résolu dans les pays africains. Le problème de l'insécurité, généré par l'armée, peut se situer au niveau de la formation ou de l'éducation que les militaires reçoivent. L'Église n'a pas la compétence de résoudre les problèmes de l'armée au niveau de leur formation. Mais, quant à ce qui concerne les problèmes éducatifs, elle peut intervenir. L'éducation de l'armée est une urgence pour la sécurité des citoyens.

Pour ce qui concerne l'éducation de l'armée, elle peut se faire par l'institution de l'aumônerie dans les différents corps de l'armée nationale. Cette institution peut se réaliser après un accord entre l'Église et l'État. Pour réussir cette éducation, l'Église peut s'inspirer des

---

<sup>774</sup> *Ibidem*, n° 44, alinéa 1.

<sup>775</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n° 55.

expériences faites dans certains pays, tel que le Bénin. Pendant ou après la Conférence Nationale, l'armée a réagi dans plusieurs pays. Au Togo elle a réagi au cours de la Conférence Nationale. Au Congo et au Niger elle a réagi après la Conférence Nationale. Mais au Bénin, l'armée n'a pas réagi. Sa Conférence Nationale a reçu des menaces provenant de l'armée, mais grâce au dialogue entre les dirigeants de la Conférence et les chefs de l'armée, tout est rentré dans l'ordre. L'armée n'a pas réagi au Bénin pour certaines raisons pratiques: la Conférence Nationale ne l'a pas placée dos au mur, ce qui a atténué sa politisation; elle a reconnu sa légitimité et lui a garanti un avenir meilleur dans la réussite de la démocratisation. Ces raisons pratiques peuvent aider l'Église à savoir préparer son programme d'éducation dans ce domaine.

Les exigences de l'éducation, pour améliorer l'engagement politique, obligent à mettre particulièrement l'accent sur l'éducation des jeunes. Pour l'engagement social des jeunes, l'Église catholique propose qu'il faut « absolument à la jeunesse une éducation complète et continue »<sup>776</sup>. L'éducation complète et continue est une éducation capable de faire progresser du même pas la conscience religieuse et les connaissances scientifiques et techniques. Le risque que courent les chrétiens dans leur engagement politique est le conflit entre la foi et la raison. Ce n'est pas une nouveauté dans l'engagement social des chrétiens. Dans les années cinquante, marquées par le progrès des sciences et des techniques, le pape Jean XXIII constate un déficit de l'esprit chrétien dans ce progrès. Et pourtant, plusieurs recherches sont conduites par les chrétiens. Déçu, il dit que « le dommage tient au fait que leur action au plan temporel n'est pas en harmonie avec leur foi »<sup>777</sup>. Il attribue la faute aux chrétiens qui règlent partiellement leur vie sur l'Évangile et à l'insuffisance de formation en matière de doctrine et de morale chrétiennes. Jean XXIII trouve qu'il est important de « préparer les jeunes à remplir dignement les tâches qui attendent chacun d'entre eux »<sup>778</sup>. Ce n'est qu'un rappel de ce qu'il a déjà dit dans *Mater et magistra*, n° 226-229.

## **1.2-La promotion de la fondation des associations**

Dans la mesure où ces différents lieux d'éducation et de formation sont insuffisants, ou ne répondent pas aux buts à atteindre, les Églises d'Afrique peuvent fonder d'autres associations. Mais, ces Églises ont-elles le droit de fonder des associations? Si oui, de quelle type d'association ont-elles besoin pour leur engagement politique? Dans quels domaines

---

<sup>776</sup> Jean XXIII, *Pacem in terris*, n° 153.

<sup>777</sup> *Ibidem*, n° 152.

<sup>778</sup> *Ibidem*, n° 153.

spécifiques peuvent-elles s'impliquer?

### 1.2.1- Le droit à la liberté d'association

Une association est un groupement de personnes réunies dans un dessein commun. Il existe une variété de formes d'association : professionnelle, religieuse, politique, économique, sociale et culturelle. Le principe général sur lequel l'Église catholique construit sa réflexion est que les hommes ont le droit de s'associer. En quoi consiste ce droit, et sur quoi se fonde-t-il ?

Au sujet des droits fondamentaux des travailleurs, Léon XIII en affirme trois : le droit de créer des associations, le droit à un juste salaire et le droit à la liberté religieuse.

Le droit à la liberté d'association est l'un des droits fondamentaux des travailleurs qui ont fait l'objet de réflexion dans l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII.

Le pape Léon XIII utilise très peu le concept "Association" ; il utilise surtout les concepts "société", "institution", "corporation". Dans la pensée de Léon XIII, les travailleurs ont le droit de se regrouper pour défendre leurs intérêts face aux patrons, pour participer à la promotion du bien commun. Léon XIII fonde le droit de créer une association ou de se regrouper sur la tendance naturelle, sur la fin de la société civile et sur l'intérêt individuel.

En effet, l'homme est limité dans ses propres forces. Seul, il n'est pas capable de réaliser certaines choses. Il a besoin de se mettre avec une autre personne ou d'autres personnes pour certaines réalisations. Léon XIII justifie la naissance de la société civile ou publique et de la société privée sur la tendance naturelle : « De cette tendance naturelle, comme d'un germe, naissent la société civile d'abord, puis au sein même de celle-ci, d'autres sociétés qui, pour être restreintes et imparfaites, n'en sont pas moins des sociétés parfaites »<sup>779</sup>. Le droit de créer des associations, qu'elles soient publiques ou privées, est un droit naturel.

Le pape Jean XXIII est revenu sur le critère de tendance naturelle dans sa réflexion sur la socialisation. En définissant la socialisation comme conséquence de l'évolution de la vie sociale, Jean XXIII dit que « cette évolution résulte cependant aussi d'une tendance naturelle et presque incoercible : celle-ci porte les hommes à s'associer spontanément pour atteindre des biens désirables pour chacun, mais hors de portée des individus isolés. Sous l'effet de cette tendance, spécialement ces derniers temps, ont surgi de toute part, dans le cadre national ou au plan international, des groupements, des sociétés et des institutions de caractère économique, social, culturel, récréatif, sportif, professionnel ou politique »<sup>780</sup>. L'homme est

<sup>779</sup> LEON XIII, *Rerum novarum*, n° 37/1.

<sup>780</sup> JEAN XXIII, *Mater et magistra*, n° 60.

naturellement porté vers son prochain pour s'associer afin d'atteindre un bien commun hors de la portée de l'individu isolé. La fin de toute association, qu'elle soit publique ou privée, est le bien commun. La promotion du bien commun dans une société est la charge de tous les citoyens. Tout citoyen a le droit de participer à la réalisation du bien commun, qui peut être individuelle ou collective. L'action d'une association est une action collective. Le droit de créer des associations est une exigence du droit de participation. En s'appuyant sur la diversité du contenu du bien commun, la raison d'être des associations dans la société civile est aussi diversifiée. Cependant, comme l'affirme Léon XIII, « leur raison d'être immédiate est l'utilité particulière exclusive de leurs membres »<sup>781</sup>. La première raison d'être d'une association est l'intérêt individuel de ses membres. L'intérêt social, inséparable de celui de l'individu, vient par la suite. Ainsi donc, le droit de créer des associations est lié au droit de propriété privée.

Quarante années après, Pie XI n'a pas pensé le contraire de ce que son prédécesseur Léon XIII a dit au sujet du droit de créer des associations. Pie XI dit : « Mais, comme les habitants d'une cité ont coutume de créer aux fins les plus diverses des associations auxquelles il est loisible à chacun de donner ou de refuser son nom, ainsi les personnes qui exercent la même profession gardent la faculté de s'associer librement en vue de certains objets qui, d'une manière quelconque, se rapportent à cette profession »<sup>782</sup>. Pie XI a recours à un autre critère qui justifie la création d'association : « l'habitude ». La création d'association dans une cité est une habitude des citoyens. L'habitude crée une norme. Les associations professionnelles se sont formées, non seulement sur le droit naturel, mais aussi sur l'habitude.

Le droit de créer des associations qui, dans la pensée de Léon XIII, est enfermé dans le cadre des professions, a dépassé ses limites dans la pensée de Pie XI. Le droit de créer des associations est de tous, ceux qui sont de la même profession comme ceux qui exercent des professions différentes, et même pour ceux qui n'exercent aucune profession. L'élément qui rassemble peut ne pas être la profession, il peut être hors du cadre professionnel. Par conséquent, les associations non professionnelles ont aussi le droit d'exister et d'avoir des statuts et règlements propres à leurs buts.

Le droit de créer des associations se fonde aussi sur le caractère social de l'homme. En effet, dans sa réflexion sur les droits de l'homme, Jean XXIII affirme que : « Du fait que l'être humain est ordonné à la vie en société découle le droit de réunion et d'association, celui de donner aux groupements les structures qui paraissent mieux servir leurs buts, le droit d'y

---

<sup>781</sup> LEON XIII, *Rerum novarum*, n° 37/2.

<sup>782</sup> PIE XI, *Quadragesimo anno*, n° 94.

assumer librement certaines responsabilités en vue d'atteindre ces mêmes buts »<sup>783</sup>. Le droit de réunion et d'association, ainsi que le droit d'organisation sont fondés sur la nature sociale de l'homme. Une association est une structure qui est au service de ses membres. Les hommes s'associent dans des buts bien précis. Ces buts seront atteints dans la mesure où chaque membre de l'association assume librement ses responsabilités.

La société de l'homme et de la femme et la communauté humaine sont aussi des associations. En effet, les Pères conciliaires, en s'appuyant sur la Parole biblique, disent : « Mais Dieu n'a pas créé l'homme solitaire : dès l'origine, "Il les créa homme et femme" (Gn 1, 27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car, l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et sans relation avec autrui, il ne peut ni vivre ni épanouir ses qualités »<sup>784</sup>. Le point de départ des Pères conciliaires c'est Dieu, qui a créé l'homme à son image. La nature de l'homme est donc divine. L'homme n'est pas fait pour vivre seul, il est fait pour vivre en société. La société de l'homme et de la femme généralement appelée famille est une association. L'association de l'homme avec son semblable est l'accomplissement de la volonté divine. La vie sociale de l'homme se fonde aussi sur la nature même de l'homme qui est image de Dieu. Donc, le droit de créer des associations est à la fois de droit naturel et de droit divin.

Le pape Paul VI a aussi fait usage de la catégorie "société", il parle de « la société politique ». En rappelant au chrétien qu'il a le devoir de participer à la vie de la société politique, il dit : « Être social, l'homme construit son destin dans une série de groupements particuliers qui appellent, comme leur achèvement et comme une condition nécessaire de leur développement, une société plus vaste, de caractère universel, la société politique »<sup>785</sup>. La société politique est une société à caractère universel. La société politique est une exigence des sociétés particulières formées par l'homme à cause de son caractère social. La tendance naturelle de l'homme, qui le conduit à créer des associations ou des sociétés particulières, est aussi à la base de cette ouverture des sociétés particulières vers la société politique à caractère universel. La société politique est de droit naturel, parce qu'elle est fondée sur les sociétés particulières qui, à leur tour, se fondent sur le caractère social de l'homme.

Dans les orientations proposées pour l'édification de la société contemporaine, les Pères conciliaires ont pensé au développement de la vie communautaire. Au sujet du « caractère communautaire de la vocation humaine », ils disent :

---

<sup>783</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 23.

<sup>784</sup> *Gaudium et spes*, n° 12 § 4.

<sup>785</sup> PAUL VI, *Octogesima adveniens*, n° 24 alinéa 1.



« § 1. Dieu, qui veille paternellement sur tous, a voulu que tous les hommes constituent une seule famille et se traitent mutuellement comme des frères. Tous, en effet, ont été créés à l'image de Dieu, "qui a fait habiter sur toute la face de la terre tout le genre humain issu d'un principe unique" (Ac 17,26), et tous sont appelés à une seule et même fin, qui est Dieu lui-même.

§ 2. A cause de cela, l'amour de Dieu et du prochain est le premier et le plus grand commandement. L'Écriture, pour sa part, enseigne que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain: "... tout autre commandement se résume en cette parole: tu aimeras le prochain comme toi-même ... La charité est donc la loi dans sa plénitude" (Rom 13, 9-10 ; cf. 1Jn 4, 20). Il est bien évident que cela est d'une extrême importance pour des hommes de plus en plus dépendants les uns des autres et dans un monde sans cesse plus unifié ».<sup>786</sup>

La notion de famille ne se limite pas au couple homme et femme, elle peut s'étendre sur tous les hommes. Tous les hommes peuvent constituer une seule famille, la famille humaine, la communauté humaine.

Tout en reconnaissant la contribution des efforts humains dans la mise en place des éléments caractéristiques du développement, les Pères conciliaires ont pris soin de souligner les limites des contributions humaines et de préciser par la suite les vrais fondements qui garantissent les exigences de la communauté humaine. Ils orientent vers le développement les relations entre les personnes, développement qui n'est pas fondé sur les progrès techniques mais sur l'amour de Dieu. Ils sont convaincus que le caractère communautaire de la vie humaine est déjà présent dans le plan de Dieu. D'abord tous les hommes sont créés à l'image de Dieu, ensuite ils sont envoyés pour vivre sur la même terre, et enfin ils sont appelés à une même destination qui est Dieu lui-même. C'est pour cette raison qu'ils affirment que l'amour de Dieu et du prochain est le plus grand commandement. La règle d'or qui fonde une vraie société humaine est l'amour.

Contre ceux qui exaltent la vie individuelle dans la société, les Pères conciliaires ont affirmé qu'il y a une interdépendance entre la personne et la société :

« § 1. Le caractère social de l'homme fait apparaître qu'il y a interdépendance entre l'essor de la personne et le développement de la société elle-même. En effet, la personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions. La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté; aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des

---

<sup>786</sup> *Gaudium et spes*, n° 24 §§ 1-2.

*services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation.*

§ 2. *Parmi les liens sociaux nécessaires à l'essor de l'homme, certains, comme la famille et la communauté politique, correspondent plus immédiatement à sa nature intime; d'autres relèvent plutôt de sa libre volonté. De nos jours, sous l'influence de divers facteurs, les relations mutuelles et les interdépendances ne cessent de se multiplier: d'où des associations et des institutions variées, de droit public ou privé. Même si ce fait, qu'on nomme socialisation, n'est pas sans danger, il comporte cependant de nombreux avantages qui permettent d'affermir et d'accroître les qualités de la personne, et de garantir ses droits »<sup>787</sup>.*

Pour les Pères conciliaires, la personne humaine a absolument besoin de la vie sociale, parce qu'elle « est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions ». Parmi les institutions qui sont nécessaires au développement de l'homme et de la société, ils identifient la famille et la communauté politique parce qu'elles correspondent immédiatement à la nature de l'homme. Pour eux, la vie sociale fait partie de la nature de l'homme. Tout en reconnaissant les limites que peut présenter la vie sociale humaine, limites qui peuvent être causées soient par les structures sociales, soit par l'homme lui-même, ils évoquent l'intervention de la grâce divine pour les vaincre.

Les groupements religieux sont aussi des associations. Dans leur réflexion sur la liberté de groupes religieux, les Pères conciliaires pensent que « la nature sociale de l'homme, enfin, ainsi que le caractère même de la religion, fondent le droit qu'ont les hommes, mus par leur sentiment religieux, de tenir librement leur réunion ou de constituer des associations éducatives, culturelles, caritatives et sociales »<sup>788</sup>. Le droit de constituer des associations à caractère religieux est fondé, non seulement sur la nature sociale de l'homme, mais aussi sur la nature même de la religion. L'Église catholique considère la religion comme de droit naturel, puisqu'elle est liée à la nature spirituelle de l'homme. Rappelons que le pape Léon XIII a parlé des formes d'associations qu'on peut rencontrer dans l'Église catholique : les confréries, les congrégations et les ordres religieux. A leur sujet, il dit :

*« Considérées simplement par la raison, ces sociétés apparaissent comme fondées dans un but honnête et, conséquemment, comme établies sur le droit naturel »<sup>789</sup>.*

Les associations à caractère religieux, qu'elles soient éducatives, culturelles, caritatives et sociales, sont de droit naturel, parce qu'elles sont au service de la personne humaine.

---

<sup>787</sup> *Ibidem*, n° 25 §§ 1-2.

<sup>788</sup> *Dignitatis humanae*, n° 4, alinéa 4.

<sup>789</sup> LEON XIII, *Rerum novarum*, n° 39.

Le droit de créer des associations est un droit naturel, parce qu'il fait partie du vaste contexte de l'ensemble des droits de l'homme. En effet, au sujet des droits des travailleurs, Jean-Paul II souligne :

*« Si le travail, aux divers sens du terme, est une obligation, c'est-à-dire un devoir, il est aussi en même temps une source de droits pour le travailleur. Ces droits doivent être examinés dans le vaste contexte de l'ensemble des droits de l'homme, droits qui lui sont connaturels et dont beaucoup ont été proclamés par diverses instances internationales et sont toujours davantage garantis par les États à leurs citoyens »<sup>790</sup>.*

Les droits des travailleurs font partie des droits de l'homme, non seulement dans le sens que le travailleur est un homme ou une personne, mais aussi et surtout pour le fait que le travail fait partie de la vie intégrale de l'homme ; le travail est lié à la nature de l'homme. Le sujet du travail est une personne. Le travail est un devoir de l'homme dans le sens que « l'homme doit travailler parce que le Créateur le lui a ordonné »<sup>791</sup>. Le travail faisant partie de la nature humaine, le droit du travail est un droit naturel. Par conséquent, le droit de créer des associations, particulièrement reconnu aux travailleurs, est un droit naturel.

Par ailleurs, Jean-Paul II parle du droit d'association lorsqu'il réfléchit sur « l'importance des syndicats ». Après avoir évoqué les droits des travailleurs, le pape dit :

*« Sur le fondement de tous ces droits et en relation avec la nécessité où sont les travailleurs de les défendre eux-mêmes, se présente un autre droit : le droit d'association, c'est-à-dire le droit de s'associer, de s'unir, pour défendre les intérêts vitaux des hommes employés dans les différentes professions. Ces unions portent le nom de syndicats »<sup>792</sup>.*

Les travailleurs peuvent s'unir de différentes manières pour défendre leurs droits. Les syndicats constituent une forme d'association ayant pour objectif la défense des intérêts vitaux des travailleurs. C'est une association qui est au service de toutes les professions. Les employeurs aussi bien que les employés peuvent s'en servir. Le droit d'association se fonde sur le fondement des droits des travailleurs. Il est aussi lié à la nécessité pour les travailleurs de défendre leurs propres droits. Le droit de créer des associations n'est pas une obligation, mais c'est une nécessité. On crée des associations, non pas seulement parce qu'il est de droit naturel, mais aussi parce qu'il y a une nécessité.

Le Code de droit canonique dit que « les fidèles ont la liberté de fonder et de diriger librement des associations ayant pour but la charité ou la piété, ou encore destinées à

---

<sup>790</sup> JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, n° 16/1.

<sup>791</sup> *Ibidem*, n° 16/2.

<sup>792</sup> *Ibidem*, n° 20/1.

promouvoir la vocation chrétienne dans le monde, ainsi que de se réunir afin de poursuivre ces mêmes fins »<sup>793</sup>. Le pape, les évêques, les prêtres, les religieux et religieuses, les laïcs ont le droit de fonder des associations. En dehors des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique qui ont une mission spécifiquement religieuse, « les fidèles ont la liberté de constituer des associations par convention privée conclue entre eux »<sup>794</sup>, pour poursuivre les activités d'évangélisation, les œuvres de piété ou de charité et l'animation de l'ordre temporel. Ce sont des associations privées de fidèles. L'autorité ecclésiastique a aussi la liberté d'ériger une association de fidèles. Elle est une association publique de fidèles.

Le droit d'association des fidèles laïcs n'est pas seulement d'ordre social, il est aussi d'ordre théologique. Le Concile Vatican II évoque une "raison ecclésiologique", c'est-à-dire qu'une association est « le signe de la communion et de l'unité de l'Église »<sup>795</sup>. Elle représente l'Église dans son lieu d'action.

L'Église catholique, en référence à ses propres droits et principes, a le droit de fonder des associations. Ce droit se fonde sur le droit naturel et le droit divin.

### **1.2.2-La préférence aux associations impliquées dans le temporel**

Les chrétiens ont le droit et la liberté de fonder des associations. A partir du Concile Vatican II, l'Église préfère les associations qui s'impliquent dans le monde. En effet, en parlant de la grande variété dans les associations d'apostolat que connaît l'Église, le Concile dit que « parmi ces groupements, il faut en premier lieu considérer ceux qui favorisent et mettent en valeur une union plus intime entre la vie concrète de leurs membres et de leur foi »<sup>796</sup>. L'évolution et les exigences sociales obligent l'Église, à promouvoir les associations qui visent à l'animation chrétienne de l'ordre temporel. Les Églises d'Afrique ont très peu d'associations de ce genre, et, donc, elles peuvent encourager leur formation. Les Conférences épiscopales peuvent établir des règles générales pour chaque pays. Les évêques de chaque diocèse peuvent aider les associations chrétiennes à s'organiser. Le pape Léon XIII, en encourageant la formation des corporations, dit :

*« A ces corporations, il faut évidemment, pour qu'il y ait unité d'action et accord des volontés, une organisation et une discipline sage et prudente »*<sup>797</sup>.

Cette unité d'action peut se faire d'abord entre les membres d'une même association. Il

<sup>793</sup> Code de droit canonique, can. 215, op. cit.

<sup>794</sup> *Ibidem*, can. 299.

<sup>795</sup> *Apostolicam actuositatem*, n° 18.

<sup>796</sup> *Ibidem*, n° 19.

<sup>797</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, n° 42.

faudrait que les membres soient animés du même esprit et d'un même sentiment. Que chaque membre soit animé, au sein de son groupe, par l'esprit du bien commun. L'accord des volontés est surtout souhaitable entre les associations. Que les associations aient la conscience d'être appelées à apporter leur part de contribution au bien commun. Les associations peuvent s'engager dans la formation morale et religieuse de leurs membres. Les membres, à leur tour, peuvent influencer les syndicats dans lesquels ils appartiennent. Les pays africains ont déjà des organisations syndicales dans leur société.

Le document du magistère *Ecclesia in Africa*, sous le chapitre « Évangélisation », parle des « structures de l'évangélisation »<sup>798</sup>. Il s'agit des paroisses, des mouvements et associations, des écoles, des universités et instituts supérieurs. Ces structures doivent servir de lieux de formation des chrétiens à la dimension politique. Bien que la paroisse soit « par nature le milieu de vie et le lieu de culte habituel des fidèles »<sup>799</sup>, que les mouvements et associations de chrétiens soient prioritairement les lieux de formation spirituelle et aussi de « l'union fraternelle pour un témoignage vivant de l'Évangile »<sup>800</sup>, que les écoles notamment catholiques soient « à la fois lieux d'évangélisation, d'éducation intégrale, d'inculturation et d'apprentissage du dialogue de vie entre jeunes de religions et de milieux sociaux différents »<sup>801</sup>, que les Universités et les Instituts supérieurs catholiques soient « un signe de la croissance de l'Église en tant qu'ils intègrent dans leurs recherches les vérités et les expériences de la foi, et aident à les intérioriser »<sup>802</sup>, ils peuvent aussi servir de lieu de formation des chrétiens à la dimension politique. Ce sont des structures de formation et d'éducation que l'Église possède déjà et qui sont activement impliqués dans le temporel. Le moyen pratique, pour qu'elles soient plus efficaces dans la politique, est l'insertion dans leurs emplois du temps des programmes d'instruction à la dimension politique.

### **1.2.3-Les buts spécifiques des associations**

#### **-Pour la promotion de la femme**

L'engagement politique des chrétiens pour la promotion de la femme africaine doit tenir compte de plusieurs facteurs. Les raisons de l'absence de la femme dans la gestion des affaires publiques, les facteurs culturels, l'histoire des relations entre les peuples, les propositions

---

<sup>798</sup> *Ecclesia in Africa*, nn° 99-103.

<sup>799</sup> *Ibidem*, n° 100.

<sup>800</sup> *Ibidem*, n° 101.

<sup>801</sup> *Ibidem*, n° 102.

<sup>802</sup> *Ibidem*, n° 103.

faites par certains auteurs, les expériences de gestion des affaires politiques et les capacités des associations de femmes engagées politiquement, sont à considérer. Tous ces facteurs sont les défis de la sous représentation des femmes sur la scène politique. Considérant ces facteurs, quelles sont les actions que l'Église peut mener?

Pour la promotion politique de la femme africaine, les Églises d'Afrique peuvent passer par la voie d'une association féminine dont elles ne disposent pas pour l'instant. Elles n'ont pas non plus besoin de fonder une nouvelle association de femmes, parce que la société civile en dispose déjà, et même plusieurs, qui assument ce rôle. Les femmes africaines ont compris que la conquête de l'égalité de la liberté d'expression est difficile par le moyen individuel. Seule, la femme n'arrive pas à conquérir cette liberté. Les femmes ont jugé mieux de passer par le moyen des associations. Ainsi, des associations et des ONG de femmes se créent dans plusieurs pays africains et dans différents domaines de la vie sociale où elles peuvent se faire entendre. Ces associations organisent des activités qui permettent aux femmes de sortir de leur statut de femme domestique, reproductive, nourricière et d'entretien de famille. De nos jours, les femmes sont présentes dans la lutte pour les droits de l'homme, pour les droits civiques, pour les droits à l'éducation, notamment des femmes. Les femmes chrétiennes peuvent intégrer ces associations et leur faire part de la vision chrétienne de la promotion féminine. Leur intégration permet de renforcer leur capacité en ressources humaines.

Aux niveaux national et international, les femmes s'organisent. Certaines femmes ont compris la nécessité de conquérir le pouvoir, mais il faudrait que leurs compétences soient appréciées à leur juste valeur. Certaines associations féminines sont investies dans la formation des femmes à l'exercice de leur droit de citoyenneté. Au Togo, il y a le GF2D (Groupe de réflexion et d'action Femmes Démocratie et Développement). Ce groupe de femmes a des ambitions purement politiques. Leur intention est de promouvoir au maximum le nombre de femmes aux postes de responsabilités politiques. Au Bénin, il existe le Réseau national des femmes pour la parité. Ce réseau a comme objectif principal la parité entre hommes et femmes en matière politique. Pour ce faire, il a incité les femmes à participer activement aux processus électoraux, à s'inscrire sur les listes électorales aux législatives de 1994.

Les chrétiens peuvent promouvoir les associations de femmes dans les zones les plus reculées des localités nationales. Limiter les associations de femmes dans les zones urbaines est injuste. Avoir des associations de femmes, composées uniquement de femmes juristes ou professionnelles, est bien entendu une preuve de prise de conscience d'une élite engagée, mais

la politique n'est pas seulement l'affaire de femmes lettrées. Elle est aussi l'affaire de femmes paysannes, villageoises. Les chrétiens peuvent conscientiser ces femmes du rôle et des responsabilités qu'elles peuvent occuper dans l'évolution politique de leur pays. Aujourd'hui, peu de femmes occupent des postes dans les instances étatiques de prise de décisions politiques, mais très vite se pose alors la question des résultats de l'exercice de ces fonctions politiques.

Les chrétiens ne doivent pas seulement lutter pour que les femmes occupent plus de place dans les postes de prise de décisions politiques, mais ils peuvent aussi soutenir ces femmes dans l'exercice de leur fonction et les aider à se servir de leurs fonctions politiques pour lutter efficacement contre les inégalités entre hommes et femmes. Les chrétiens peuvent aider les associations de femmes à élaborer des stratégies adaptées pour déclencher chez les femmes elles-mêmes le processus de changement de mentalité et d'aptitude vis-à-vis de la chose politique. La prise de conscience des femmes, de leur responsabilité dans la gestion de la vie publique, peut entraîner un mouvement de pression et de changement de mentalité et d'aptitude chez les hommes aussi.

Les chrétiens pourraient s'engager activement dans les mécanismes nationaux chargés de la promotion des femmes, mais à condition de vérifier si ces structures ont une vision d'une politique cohérente et coordonnée de promotion des femmes. Sous la recommandation ou sous la pression des Nations Unies, plusieurs pays ont essayé de mettre en place des organismes chargés de la promotion des femmes. Mais, on constate dans la réalité des faits, que certains gouvernements n'ont pas vraiment l'intention de changer les relations entre les sexes. Le budget national consacré au fonctionnement de ces institutions est la preuve de cette mauvaise intention. Codou Bop cite l'exemple du Sénégal, qui en 1996, a consacré un budget de « 760 millions de francs CFA »<sup>803</sup> au Ministère de la Femme, ce qui représentait moins de 2% du budget alloué aux forces armées.

L'engagement des chrétiens pourrait dépasser les frontières nationales pour une lutte plus efficace contre les réseaux de corruption établis par les gouvernements dans le cadre des financements destinés à la promotion des femmes. Certains gouvernements se permettent de s'appropriier des financements que la communauté internationale donne pour les activités de la promotion des femmes. Ce comportement fragilise le Ministère des Femmes et met fin aux efforts des bailleurs de fonds internationaux.

Les chrétiens peuvent s'investir aussi pour qu'il y ait une coordination entre les efforts des

---

<sup>803</sup> Codou BOP, « Quelle coopération internationale en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 65, Mars 1997, p. 53.

mécanismes nationaux et ceux des organismes internationaux ou ONG. Cet engagement permet de résoudre d'une part le problème de la collaboration entre les Ministères chargés de la condition des femmes et les ONG féminines locales et d'autre part celui de l'intervention dispersée des bailleurs de fonds. Bien que chacun ait sa spécificité, l'objectif est le même : améliorer la condition des femmes pour arriver à l'égalité des sexes.

Les chrétiens peuvent aider la femme à prendre conscience que son rôle de procurer des ressources financières aux membres de l'élite politique et administrative n'est pas négligeable, mais qu'elle pouvait faire plus. Béatrice Humarau, dans sa réflexion sur les relations entre les commerçantes et le pouvoir, dit : « A Lagos, les premiers partis politiques se disputèrent leur soutien. Le NNDP (Nigerian National Democratic Party) d'Herbert Macaulay fut en grande partie financé par la Lagos Market Women's Guild créée par la plus influente madame Pelewura »<sup>804</sup>. La Lagos Market Women's Guild est une association de femmes qui comptait dans les années quatre-vingt-dix près de 8.000 membres. Les partis politiques disputent leur soutien, non pas dans le but de les intégrer dans la politique, mais dans le souci de leur apport économique et de leurs voix pendant le vote. Dans ce domaine financier, bien sûr que l'on peut dire que la femme fait de la politique, mais pas dans le sens de la gestion de la « res publica » et de la prise de décision politique.

L'engagement politique féminin souhaité est celui fondé, non sur le principe de complémentarité et de représentativité de la classe féminine, mais sur le principe de l'égalité des sexes et de l'égalité des attributions politiques masculines. On aurait souhaité que " Iyalode "<sup>805</sup> intervienne directement sur la scène politique, et que son pouvoir politique soit fortement institutionnalisé comme celui du pouvoir politique des élus et représentants de l'État.

La meilleure solution pour les Églises d'Afrique est d'inviter leurs fidèles à intégrer les associations nationales déjà existantes, et dont le but est de promouvoir l'engagement politique de la femme. Dans le cas où se pose le problème de divergence de point de vue et que les chrétiens ne peuvent plus continuer avec les associations nationales, les Églises penseraient à fonder de nouvelles associations.

---

<sup>804</sup> Béatrice HUMARAU, « Grand commerce féminin, hiérarchies et solidaires en Afrique de l'Ouest », in *Politique Africaine*, n° 67, octobre 1997, p. 98.

<sup>805</sup> Mot en Yorouba qui signifie « Mère qui a la responsabilité extérieure ».



### **-Pour la popularisation des documents officiels**

Au sujet des normes concernant l'organisation des élections dans les pays francophones d'Afrique de l'ouest, il n'y a pas de grand reproche à faire. Les normes constitutionnelles et les dispositions contenues dans le Code électoral sont en grande ligne bien faits. Le problème se pose au niveau de la popularisation de ces normes. Il faudrait former certains citoyens pour la traduction des documents officiels dans les différentes langues nationales. L'exemple du Bénin pour la divulgation de l'avant-projet de Constitution de la République est très édifiant. Pendant la transition démocratique béninoise, les autorités politiques ont élaboré une procédure pour la popularisation de l'avant-projet de Constitution. D'abord il y a eu la formation des personnes chargées de la vulgarisation de l'avant-projet de Constitution et ensuite des réunions d'explication du texte aux populations dans tous les départements du pays. Cependant, une grande entorse est soulevée par certains journaux nationaux : « la Constitution n'a pas été officiellement traduite dans aucune langue nationale »<sup>806</sup>. Or la majorité de la population béninoise est analphabète. Au terme de la campagne de vulgarisation, il y a eu des séances de réunion au cours desquelles les amendements de fond et de formes concernant la Constitution ont été recueillis et pris en compte. Malgré cette entorse non négligeable que présente la vulgarisation de l'avant-projet de Constitution, la participation au référendum constitutionnel est importante.

### **-Pour la moralisation de la vie sociale**

L'Église catholique pense qu'elle a le droit d'intervenir en tout ce qui touche à la vie morale de l'homme. La politique et l'économie ont chacune une dimension morale. L'intervention de la Commission Justice et Paix dans le processus démocratique n'a pas le but d'organiser la vie démocratique de la nation qui n'est pas de sa compétence. Sa compétence est de « promulguer, d'interpréter et de prêcher, en dépit de tout, la loi morale »<sup>807</sup>. Elle peut même intervenir dans le domaine économique. Pie XI pense que Dieu Créateur a assigné à l'ordre économique tout entier une fin suprême que la raison humaine est appelée à déduire à partir des fins contenues dans l'ordre universel. La loi morale permet à l'homme de

<sup>806</sup> « 24 heure », n° 002 du 16 octobre 1990, p. 1, 3 et 4, cité par Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition*, op. cit., p. 23.

<sup>807</sup> PIE XI, *Quadragesimo anno*, n° 45.

poursuivre les fins particulières que Dieu a assignées à l'ordre social.

La loi morale s'oppose à la loi de fer de la guerre. En effet, pour commémorer le 50<sup>ème</sup> anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* du pape Léon XIII, le pape Pie XII a adressé aux « chers fils de l'univers entier » un message par la radio. Pie XII a commencé son message en disant :

*« La solennité de la Pentecôte, jour de la glorieuse naissance de l'Eglise du Christ, est pour notre cœur, chers fils de l'univers entier, une douce et opportune invitation, riche de hauts enseignements, à vous adresser, au milieu des difficultés et des conflits du temps présent, un message d'amour, d'encouragement et de réconfort. Nous vous parlons à un moment où toutes les énergies, toutes les forces physiques et intellectuelles d'une portion sans cesse croissante de l'humanité, sont tendues, à un degré d'intensité inconnu jusqu'ici, sous l'inexorable loi de fer de la guerre, et où d'autres antennes font rayonner des accents pleins d'exaspération et d'acrimonie, de scissions et de luttes »<sup>808</sup>.*

Le contexte du radio-message de Pie XII est marqué de difficultés et de conflits dont le principal problème social est la guerre. Il s'agit de la Deuxième guerre mondiale qui a duré bien six années et a mis en jeu une bonne partie des nations du monde. En 1941, la guerre était encore à ses débuts et on ne pouvait pas encore imaginer ses conséquences sur la société et surtout sur la vie de l'homme. C'est en plein milieu de cette crise que Pie XII a adressé son message qu'il qualifie de « message d'amour, d'encouragement et de réconfort ».

L'homme est soumis contre sa volonté à la loi de fer de la guerre qui s'impose à la loi morale selon laquelle la guerre est jugée comme mauvaise. La loi de fer de la guerre propage l'exaspération, l'acrimonie, la scission, la lutte, la violence sous toutes ses formes. La guerre est mauvaise parce qu'elle crée des conditions contraires au bien de l'homme et au bien commun. La guerre est un acte inhumain qu'aucune loi morale ne peut justifier. L'amour, le courage et le réconfort sont des valeurs morales dont l'homme a besoin pour son épanouissement. Le peuple de Dieu a besoin d'un tel message de la part de l'Église. La mission de l'Église catholique est d'accompagner ses fidèles dans les joies aussi bien que dans les souffrances. L'Église catholique a donc le droit et le devoir de soutenir ses fidèles dans des situations dramatiques comme la guerre.

La loi morale s'oppose à l'achat de la conscience humaine. En effet, Concernant les projets de loi portant sur les élections des membres de l'Assemblée Nationale et du Président de la République au Bénin, Afize D. Adamon relève que « les problèmes posés par les projets sont,

---

<sup>808</sup> PIE XII, *Radio-message pour le 50<sup>ème</sup> anniversaire de « Rerum novarum »*, 1<sup>er</sup> juin 1941, n° 1.

avant tout, ceux de la moralisation des élections »<sup>809</sup>. Il fait allusion au dérapage survenu lors des élections locales des 10 et 11 novembre 1990 et du référendum constitutionnel du 2 décembre 1990 où les hommes politiques ont distribué de l'argent et des biens pour obtenir des voix. Il s'agit d'une « question de conscience »<sup>810</sup>.

Les vrais problèmes concernant les élections dans les pays francophones d'Afrique de l'ouest ne sont pas liés aux normes juridiques établies pour son organisation et son déroulement, mais ils sont plutôt liés aux personnes, soient aux organisateurs eux-mêmes, soient aux candidats, soient aux électeurs. Conscients que les problèmes ne viennent pas des lois elles-mêmes mais des personnes qui doivent les appliquer, le législateur a prévu des sanctions pour les candidats qui violeront les lois<sup>811</sup>. Bien au-delà de la sanction, le législateur a déjà prévu dans la loi une disposition morale concernant le candidat à la Présidence de la République : « être de grande moralité et d'une grande probité »<sup>812</sup>.

Dans le Code de droit canonique, le canon 747 § 2 dit :

*« Il appartient à l'Église d'annoncer en tout temps et en tout lieu les principes de la morale, même en ce qui concerne l'ordre social, ainsi que de porter un jugement sur toute réalité humaine, dans la mesure où l'exige les droits fondamentaux de la personne humaine ou le salut des âmes ».*

Ce canon a repris ce que dit le Concile Vatican II : « Mais il est juste qu'elle puisse partout et toujours prêcher la foi avec une authentique liberté, enseigner sa doctrine sur la société, accomplir sans entraves sa mission parmi les hommes, porter un jugement moral, même en des matières qui touchent le domaine politique, quand les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent »<sup>813</sup>. Le canon 747 fait comprendre que l'Église catholique a, non seulement la mission, mais aussi le droit de faire en sorte que les principes de la morale chrétienne soient connus et respectés dans la société civile. L'enseignement des principes de la morale chrétienne, dans la société civile, est étroitement lié aux droits fondamentaux de l'homme. L'Église catholique a le droit de porter un jugement moral sur les situations de dérives sociopolitiques d'une nation. La violation des droits fondamentaux de l'homme dans la société civile exige que l'Église intervienne par l'enseignement des principes de la morale

---

<sup>809</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition*, op. cit., p. 31.

<sup>810</sup> « La Croix », n° 542, 44 année, du 14 septembre 1990, p. 1 et 2, Cotonou, Bénin, cité par Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition*, op.cit., p. 31.

<sup>811</sup> République du Bénin, *Loi 90-034 portant règles générales pour les élections du président et les membres de l'Assemblée nationale*, Art. 58, 59 et 60.

<sup>812</sup> République du Bénin, *Loi 90-036 du 31 décembre 1990*, Art. 4 ; *Constitution de la République*, Art. 44.

<sup>813</sup> *Gaudium et spes*, n° 76 § 5.

chrétienne.

### **-Pour l'orientation des manifestations populaires**

En sociologie politique, les manifestations populaires dévoilent la faillite des institutions et des pratiques d'un système ou d'un régime. Plusieurs concepts sont utilisés pour indiquer les manifestations populaires: mobilisation, protestation, action collective, mouvement social. Ces expressions indiquent des phénomènes très variés et sont liées aux différents modes d'analyse des faits. Pour Jérôme Lafargue, l'expression "protestation collective" signifie pédagogiquement « l'action de protester ensemble ». Partant de cette définition, la protestation collective est « l'expression de revendications épisodiques ou durables résultant de l'exaspération d'antagonismes entre le pouvoir et la société, exprimées par plusieurs personnes organisées ou non »<sup>814</sup>.

Les manifestations populaires n'ont pas toujours les mêmes formes et ne visent pas toujours les mêmes objectifs. On distingue plusieurs formes de protestation collective : la manifestation, l'émeute ou la grève, les sitting, les pétitions, le vandalisme, les séquestrations, le terrorisme organisé. Un mouvement social peut viser plusieurs objectifs. Orienté vers les valeurs, le mouvement exige une transformation personnelle des membres de la société ; orienté vers le contrôle, l'objectif du mouvement est la prise du pouvoir ; orienté vers la participation, le mouvement exige un espace pour l'engagement de tous dans les affaires de la communauté. Face à ces objectifs, l'Église catholique doit faire son choix. Évidemment, son objectif n'est pas la prise du pouvoir. Elle optera pour les mouvements sociaux orientés vers les valeurs ou vers la participation.

La constitution d'un mouvement collectif semble très facile, mais elle n'est pas le fruit d'un hasard. Elle répond à plusieurs critères et « elle n'est ni innée ni exclusivement dépendante de l'action des meneurs. Il faut qu'une communauté d'intérêts préexiste et que l'environnement soit favorable »<sup>815</sup>. Un mouvement collectif peut être provoqué par des intérêts, soit individuels soit collectifs, et par un environnement favorable. Elle exige une convergence d'idées et un élément provocateur. La figure du meneur dans la constitution d'un mouvement collectif n'est pas primordiale, mais elle devient nécessaire pour entretenir et diffuser le mouvement. D'où son rôle de sujet gestionnaire et détenteur du pouvoir sur le mouvement.

---

<sup>814</sup> Jérôme LAFARGUE, *La protestation collective*, Editions Armand Colin, Paris, 2005, p. 7.

<sup>815</sup> *Ibidem*, p. 11.

Un mouvement de protestation collective peut se réaliser par la « contagion, imitation et suggestion »<sup>816</sup>. Les tenants de cette tendance pensent que la protestation collective est une « calamité sociale », un « vecteur de désordre », une criminalité, une « folie collective »<sup>817</sup>. Pour eux, « l'agir collectif est déterminé par la propagation et le renforcement mutuel des sentiments, des émotions et des attitudes au sein d'un groupe »<sup>818</sup>. Considéré dans ce sens, les individus ne sont pas pleinement responsables de leurs actes, ils sont surtout absorbés par des énergies que le groupe développe. L'affirmation et la répétition sont les moyens que les meneurs utilisent pour favoriser la contagion. Les meneurs aussi bien que les menés ne possèdent plus la raison. C'est un phénomène de déraison collective où les meneurs sont considérés comme des guides malsains et des manipulateurs. Ils peuvent être poursuivis pour abus d'exercice de pouvoir. Considérée comme une criminalité, les participants à la protestation collective ne naissent pas criminels, mais ils le deviennent par imitation. Ils sont animés par « une folie collective ». Dans ce sens Jérôme Lafargue affirme que « de l'imitation peut dériver une folie collective »<sup>819</sup>.

En Afrique, les revendications collectives constituent une nouveauté dans la vie sociopolitique. En Mauritanie, au Niger et au Mali, se sont constituées des organisations qui dénoncent les pratiques dissimulées de l'esclavage et d'humiliation de certains peuples. L'esclavage existait en Afrique bien avant la colonisation sous forme domestique à la différence de l'esclavage industriel pratiqué par les américains et les occidentaux en Afrique. La conscience collective de revendication qui a conduit à l'abolition de l'esclavage venait des esclaves d'Amérique et des Antilles, mais pas des esclaves domestiques d'Afrique. Cette conscience collective qui s'exprime à travers les organisations africaines qui dénoncent l'esclavage est bien un fait nouveau comme le souligne Roger Botte. Cet auteur estimait que ce qui est nouveau c'est « l'émergence de revendications collectives portées au sein d'associations où les anciens groupes serviles s'affirment en tant que force organisée: El Hor [La liberté] en Mauritanie, Timidria au Niger, le Mouvement pour l'éveil du monde Bella au Mali »<sup>820</sup>.

En Afrique, les manifestations populaires dévoilent la terreur, la violence sous toutes ses formes, la torture, l'exil des fils du pays, l'émigration surtout des jeunes et des élites. Les

---

<sup>816</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>817</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>818</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>819</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>820</sup> cité par André BOURGEOT, in *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Société, développement et démocratie*, op. cit., p. 15.

populations des pays africains souffraient des exactions de la dictature depuis des années, mais, puisque le temps n'était pas favorable, les manifestations contre le régime étaient rares. Et les quelques manifestations populaires ont été réprimées avec une extrême rigueur. Les dirigeants politiques considéraient ces manifestations comme le fruit de manipulation des leaders de partis d'opposition, et par conséquent, leurs réactions ont été conformes à leur vision. Ils ont ignoré les dimensions patriotiques et culturelles de l'insurrection, et ont préféré faire face aux mouvements collectifs par des exactions et des répressions de troupes militaires. Les manifestations populaires enregistrées à temps et à contre-temps, qui ont conduit au changement de régime politique, sont à comprendre à la lumière d'un intérêt commun qui est la démocratie et d'un environnement favorable. Les intérêts individuels qui empêchaient la constitution d'un mouvement collectif ont cédé la place aux intérêts communs. Les droits qui sont réclamés dans les manifestations populaires sont plus communautaires qu'individuels.

Les manifestations populaires et leurs conséquences constituent un défi pour les Églises d'Afrique. L'Eglise catholique doit-elle interdire à ses fidèles de participer aux manifestations populaires organisées par les partis politiques en vue du rétablissement de la démocratie? Cette question piège présuppose une autre interrogation: Quelles sont les valeurs éthiques que la protestation collective porte en elle-même et dans la société? Les chrétiens peuvent se servir des mouvements de protestation comme moyen d'engagement politique dans la mesure où les valeurs éthiques des manifestations populaires sont en accord avec les valeurs de la morale chrétienne.

La réflexion de Jérôme Lafargue sur la protestation collective est utile pour la connaissance de ses valeurs éthiques. L'intérêt de cet auteur n'est pas la recherche des auteurs qui se sont intéressés scientifiquement aux mouvements de protestation, mais plutôt de montrer que la protestation collective est un phénomène important en lui-même dans la mesure où elle a un intérêt sociologique. Pour Jérôme Lafargue, la sociologie de la protestation est importante parce qu'elle permet de « s'interroger sur l'homme en société, dans ses rapports à l'autorité, dans ses capacités d'adaptation »<sup>821</sup>. Il dit en effet, « avant d'être le produit d'interprétations, l'acte de protester est d'abord un acte de courage, de don de soi, générateur d'histoires et de légendes »<sup>822</sup>. La protestation collective engage la vie de l'homme en société, ses relations avec les autres et avec l'autorité. Ceux qui manifestent ont leur raison. Le sociologue dit que « c'est en raison d'une structure sociale défaillante et d'un ordre normatif inadéquat qu'un

---

<sup>821</sup> Jérôme LAFARGUE, *op. cit.*, p. 8.

<sup>822</sup> *Ibidem*.

mouvement collectif se crée »<sup>823</sup>.

Les manifestations populaires ont leur importance en elles-mêmes et aussi selon leurs sens et leurs objectifs. Considérées comme mouvements sociaux dont le sens est de promouvoir ou de résister à un changement dans la société, l'Église ne pourrait pas à priori l'interdire à ses fidèles.

Considérées comme « une pratique de participation politique » ou « une forme d'apprentissage » à la participation politique et « une forme de dénonciation du politique »<sup>824</sup>, l'Église catholique ne pourrait pas l'interdire à ses fidèles dans la mesure où elle-même la pratique dans ses lettres pastorales. Dans ce sens elle est admise au même niveau que le vote.

L'acceptation ou le refus de la protestation collective dépend aussi des attentes formulées ou implicites et des espoirs des personnes engagées dans un mouvement collectif de protestation. Dans le cas d'une criminalité, l'éducation semble le seul moyen possible pour mettre fin à ce phénomène.

L'Église doit privilégier les manifestations populaires dont l'objectif est la participation aux affaires publiques. Elle doit condamner les insurrections, parce que « l'insurrection révolutionnaire – sauf dans le cas d'une tyrannie évidente et prolongée qui attentait gravement aux droits fondamentaux de la personne et causait des ennuis d'une façon dangereuse au bien commun du pays – est source de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres, et provoquent de nouvelles ruines. On ne peut pas combattre un mal réel au prix d'un mal plus grand »<sup>825</sup>.

La mission de la Commission Justice et Paix est d'orienter les manifestations populaires et d'aider les fidèles à discerner celles auxquelles elles pourraient prendre part.

### **-Pour l'éducation au dialogue politique**

Le dialogue politique est un moyen de résolution de conflit. Il peut être utilisé dans la résolution des crises dans le processus démocratique en Afrique. Mais il ne pourrait pas être utilisé à n'importe quel moment d'une crise. Le dialogue réussit mieux dans les moments positifs de la crise, c'est-à-dire les moments où les protagonistes sont disponibles au dialogue.

Au Togo, en 1991, il fut un moment où tout était bloqué dans la crise qui opposait le parti au pouvoir et les opposants. Le parti au pouvoir ne voulait pas dialoguer avec les opposants.

---

<sup>823</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>824</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>825</sup> Paul VI, « *Populorum progressio* », n° 31.

Mais on ne sait pas comment maître Yaovi Agboyigbo, un des principaux opposants résidant au Togo a réussi à entrer en négociation avec le Président de la République Gnassingbé Eyadéma pour trouver un consensus dans le but de réformer les institutions du pays. Au lieu que les autres partis politiques d'opposition profitent de l'occasion pour soutenir ce dialogue, l'UFC, considéré comme le principal parti d'opposition, traite le maître de partisan avec le parti au pouvoir. Pour l'UFC, pas question de négocier avec le parti au pouvoir tant qu'il ne convoque pas une Conférence Nationale. La position de l'UFC peut se comprendre dans la mesure où les membres de ce parti qui vivent sur le territoire togolais entendent exécuter l'ordre de leur président Gilchrist Olympio qui est basé à l'extérieur du pays depuis des années et dont certaines réalités de la crise lui échappent. Il faudrait que Gilchrist épouse le point de vue de ceux qui subissent les institutions d'aliénation sur le territoire togolais pour mieux comprendre la réalité de la crise. Les événements et les expériences vécues contribuent beaucoup à la compréhension de la crise et aux méthodes de résolution à proposer. Elles constituent un cadre de référence pour les discussions et les négociations. Le dialogue devient la valorisation du moment positif qui est à l'œuvre dans les crises. L'échec de la Conférence Nationale du Togo peut être en partie attribué au manque de dialogue entre le Président de la Conférence et le Président de la République. Enfermée sur elle-même comme une instance politique au pouvoir indépendant et absolu sur toute la nation, la Conférence Nationale a manqué des moments de rencontre et de dialogue avec le Chef de l'État, qui de toutes les façons, constitue un autre pouvoir politique de la nation.

Au Mali, les actes de violence et de répression se multiplient parce que le dialogue entre l'État et l'opposition échoue. Dans son discours de présentation de l'expérience de transition démocratique vécue au Mali, le Général Amadou-Toumani Touré parle d'un « dialogue imposé » avec courage et détermination au Président de la République Moussa Traoré. Le dialogue n'est pas tout le temps accepté par le régime de parti unique, surtout quand il se retrouve devant une opposition radicale.

La réussite de la Conférence Nationale du Bénin et de toute sa transition démocratique est surtout due au dialogue. Le principal acteur, promoteur du dialogue, est Monseigneur Isidore De Souza. D'abord la transition démocratique a été bien réglemantée. La Conférence Nationale n'a pas connu de désertion d'aucun parti politique ; elle s'est bien déroulée grâce à la volonté de dialogue du parti au pouvoir. Tous les participants étaient animés de la volonté de trouver un consensus sur les questions fondamentales à savoir le projet de loi de révision constitutionnelle, le projet de loi sur les élections, le projet de loi sur les partis politiques, le



calendrier de transition, la présence d'observateurs internationaux pour superviser les élections. Il y a eu une compréhension de part et d'autre dans les discussions entre le parti au pouvoir et l'opposition. Le parti au pouvoir a accepté certaines exigences importantes de l'opposition telles que l'approbation des règles concernant le plein accès de l'opposition à la communication sociale et la signature d'un code de conduite éthique entre l'opposition et le parti au pouvoir au sujet des élections. Ce climat de compréhension et d'acceptation mutuelle a fait dire à Kolawolé Antoine Idji que « grâce au dialogue, le peuple béninois a su redécouvrir, par une quête opiniâtre du consensus national, les modalités d'organisation de sa vie politique et les orientations fondamentales de la gestion de son développement économique et social »<sup>826</sup>. La clé qui a su ouvrir la porte d'une nouvelle organisation de la vie politique au Bénin est le dialogue.

La question qui se pose est comment une institution ecclésiale peut-elle promouvoir un dialogue politique?

La Commission Justice et Paix peut promouvoir un dialogue politique en s'appuyant sur la notion d'un dialogue spirituel. En effet, les caractéristiques d'un dialogue spirituel ne sont pas en contradiction avec celles d'un dialogue politique. Bien au contraire, le dialogue spirituel est un espace favorable dans lequel un dialogue politique peut mieux réussir. Les valeurs morales, auxquelles conduit un dialogue réussi, sont celles dont on a besoin dans les divers domaines des activités humaines.

*Ecclesiam suam* du pape Paul VI peut mieux nous éclairer sur le sens du dialogue spirituel. Ce document parle du dialogue en général, et plus précisément dans le domaine de la religion. Il parle du "dialogue du salut", de l'origine divine du dialogue. Il ne parle pas du dialogue dans les domaines politique, économique, culturel et social.

Le dialogue spirituel est « un moyen d'exercer la mission apostolique ; c'est un art de communication spirituelle »<sup>827</sup>. Il est caractérisé par: la spontanéité, car « *le dialogue du salut fut inauguré spontanément par l'initiative divine* »<sup>828</sup>; la charité, car « *le dialogue du salut est parti de la charité de la bonté divine* »<sup>829</sup>; la liberté, car « *le dialogue du salut ne contraint physiquement personne à l'accueillir ; il fut une formidable demande d'amour, qui, s'il constitua une redoutable responsabilité pour ceux à qui il était adressé, les laissa toutefois*

---

<sup>826</sup> Allocution de S. E. M. Kolawolé Antoine IDJI, in Bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique, Cotonou (Bénin) 19-23 février 2000, in in *Espace francophone des droits de l'homme, de la démocratie et de la paix. Le site de l'Observatoire, de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>827</sup> Paul VI, *Eccl. Suam. Les voies de l'Eglise*, n°47, Editions La Bonté, Lyon, s. d., p.69.

<sup>828</sup> *Ibidem*, n° 42, p. 65.

<sup>829</sup> *Ibidem*.

libres d'y correspondre ou de le refuser »<sup>830</sup>; la clarté, car « le dialogue suppose et exige qu'on se comprenne ; il est une transmission de pensée et une invitation à l'exercice des facultés supérieures de l'homme »<sup>831</sup>; la douceur, car « le dialogue n'est pas orgueilleux ; il n'est pas piquant ; il n'est pas offensant. Son autorité lui vient de l'intérieur, de la vérité qu'il expose, de la charité qu'il répand, de l'exemple qu'il propose ; il n'est pas commandement et ne procède pas de façon impérieuse. Il est pacifique ; il évite les manières violentes ; il est patient ; il est généreux »<sup>832</sup>; la confiance, car « la confiance, tant dans la vertu de sa propre parole que dans la capacité d'accueil de l'interlocuteur, provoque les confidences et l'amitié ; elle lie entre eux les esprits dans une mutuelle adhésion à un Bien qui exclut toute fin égoïste »<sup>833</sup>; la prudence, car « la prudence pédagogique tient grand compte des conditions psychologiques et morales de l'auditeur : ..... Elle cherche aussi à connaître la sensibilité de l'autre et à se modifier, raisonnablement soi-même, et à changer sa présentation pour ne pas lui être déplaisant et incompréhensible »<sup>834</sup>.

Le dialogue est sans mesure, car « le dialogue du salut ne se mesurera pas aux mérites de ceux à qui il était adressé, ni même aux résultats qu'il aurait obtenus ou qui aurait fait défaut »<sup>835</sup>; il est universel, car « le dialogue du salut fut rendu possible à tous ; adresser à tous sans discrimination aucune »<sup>836</sup>, et progressif, car « le dialogue du salut a connu normalement une marche progressive, des développements successifs, d'humbles débuts avant le plein succès »<sup>837</sup>.

Un dialogue, quel que soit sa nature, qui respecte ces caractères, produit « l'union de la vérité et de la charité, de l'intelligence et de l'amour »<sup>838</sup>. Le but d'un dialogue politique est d'arriver à un consensus autour de la vérité. Il exige des interlocuteurs l'intelligence, la charité et l'amour de la vérité.

La Commission Justice et Paix a une mission apostolique à exercer dans le domaine sociopolitique. L'observance de ces caractéristiques lui permet de réussir sa mission, qui est celle d'introduire le dialogue et de l'alimenter, de créer un climat de dialogue qui « est l'amitié. Bien mieux, le service »<sup>839</sup>. La Commission peut mieux réussir sa mission en suivant

---

<sup>830</sup> *Ibidem*, n° 43, p. 66.

<sup>831</sup> *Ibidem*, n° 47, p. 69.

<sup>832</sup> *Ibidem*, n° 47, p. 70.

<sup>833</sup> *Ibidem*.

<sup>834</sup> *Ibidem*.

<sup>835</sup> *Ibidem*.

<sup>836</sup> *Ibidem*, n° 44, p. 66.

<sup>837</sup> *Ibidem*, n° 44, p. 67.

<sup>838</sup> *Ibidem*, n° 47, p. 70.

<sup>839</sup> *Ibidem*, n° 49, p. 73.

une méthode.

Les méthodes proposées par Paul VI peuvent l'éclairer. Le dialogue « obéit aux exigences qu'on rencontre, il choisit les moyens favorables, il ne se lie pas à des vains apriorismes, il ne se fixe pas à des expressions invariables lorsque celles-ci ont cessé d'être parlantes et d'émouvoir les hommes »<sup>840</sup>. Et Paul VI continue:

*« On ne sauve pas le monde du dehors ; il faut, comme le Verbe de Dieu qui s'est fait homme, assimiler, en une certaine mesure, les formes de vie de ceux à qui on veut porter le message du Christ ; sans revendiquer de privilèges qui éloignent, sans maintenir la barrière d'un langage incompréhensible, il faut partager les usages communs, pourvu qu'ils soient humains et honnêtes, spécialement ceux des plus petits, si on veut être écouté et compris. Il faut, avant même de parler, écouter la voix et plus encore le cœur de l'homme ; le comprendre, et autant que possible le respecter et, là où il le mérite, aller dans son sens »*<sup>841</sup>.

La Commission Justice et Paix peut s'impliquer dans la politique, sans revendiquer le statut de parti politique et sans parti-pris pour une tendance politique. Sa neutralité et sa prise de distance par rapport aux différents acteurs peuvent lui permettre d'exiger de ces derniers le respect de la dignité et de la liberté de chacun, et une communion de sentiments et de convictions.

La Commission Justice et paix doit être prête à soutenir le dialogue à l'intérieur de l'Église avec les chrétiens, avec ceux qui croient en Dieu (hébreux, musulmans, les grandes religions afro-asiatiques), avec les hommes et femmes de bonne volonté, « qu'ils soient au-dedans ou au-dehors de son enceinte »<sup>842</sup>, et avec toute l'humanité. Elle ne doit pas oublier que « cette forme de rapport indique une volonté de courtoisie, d'estime, de sympathie, de bonté de la part de celui qui l'entreprend »<sup>843</sup>.

### **-Pour l'éducation de la société civile**

Les populations africaines souhaitent mettre en place un État de droit. La société civile est un élément caractéristique d'un État de droit. Ce dernier se construit en étroite relation avec la société civile.

A la Conférence régionale africaine préparatoire à la IVe Conférence mondiale sur les

---

<sup>840</sup> *Ibidem*, n° 48, p. 71.

<sup>841</sup> *Ibidem*, n° 49, p. 72.

<sup>842</sup> *Ibidem*, n° 53, p. 76.

<sup>843</sup> *Ibidem*, n° 46, p. 68.

démocraties nouvelles et rétablies qui a eu lieu à Cotonou au Bénin les 4, 5 et 6 décembre 2000, l'Allocution d'ouverture de la séance plénière a été prononcée par S. E. M. Aristide Pereira, ancien Président de la République du Cap Vert. Dans son allocution, dont le contenu est essentiellement axé sur son expérience de transition politique au Cap Vert, Aristide dit :

*« Cherchant à avoir toujours présente la réalité de notre pays et partir de données pour la plupart négatives, nous avons réussi à mettre debout un État crédible, doté d'institutions solides et fonctionnelles. Avec le même esprit et l'aspiration à plus de liberté, de justice et de démocratie qui nous ont animés pendant la longue et difficile lutte de libération, nous avons tenu à stimuler la formation, ou mieux, la naissance et le développement de la société civile, inexistante sous le régime de domination coloniale fasciste, comme élément fondamental de dialogue et critique, indispensable à une bonne gouvernance et à l'épanouissement d'une culture démocratique »<sup>844</sup>.*

Le développement de la société civile est conçu par ce politicien comme un élément fondamental et indispensable à une culture démocratique. L'équipe gouvernementale qui dirigeait le Cap Vert entre 1980 et 1990 a fait du développement de la société civile sa priorité. Cette équipe a cherché à former la société civile qui est considérée comme inexistante au temps de la domination coloniale des portugais. La société civile est promue comme un élément fondamental de dialogue et de critique, vis à vis de l'équipe dirigeante du pays.

Pour une vitalité de la société civile, il faudrait que les relations entre l'État et les populations changent. Pour aider à ce changement, certains proposent la décentralisation parce que les lois de décentralisation favoriseront l'émergence de la société civile. La décentralisation peut offrir aux populations et communautés locales des possibilités d'interventions directes dans les crises dont elles sont les premières à faire face. Elle offre aussi une plus grande autonomie et des capacités de négociation élargies. La décentralisation a aussi ses limites. Comme le soulignait André Bourgeot, en donnant cette large autonomie aux populations et communautés locales, elle peut « favoriser l'apparition de nouvelles élites locales et obliger les anciennes à tisser des alliances inédites afin de se maintenir au pouvoir »<sup>845</sup>.

---

<sup>844</sup> « Allocution de S. E. M. Aristide Pereira », à l'occasion du bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique, in *Espace francophone des droits de l'homme, de la démocratie et de la paix. Le site de l'Observatoire, de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>845</sup> *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Société, développement et démocratie*, dir. André BOURGEOT, op. cit., p. 14.

La société civile n'est pas à confondre avec la société de masse. Pour Alain Touraine, la société de masse est la société de consommation, une société plus diversifiée et moins normalisée que les autres, mais une société plus tolérante. Elle n'est pas une société révolutionnaire, ni une société de consommateurs individualisés, mais « une économie de marché » qui respecte le mieux l'esprit de tolérance. Elle est une société caractérisée par un vide politique et idéologique. Elle repose sur le principe de l'offre et de la demande, sur le principe de la satisfaction directe des besoins. Par rapport à cette société, se pose la question de la liberté du sujet : faut-il « s'en remettre au rapport entre l'offre et la demande pour assurer la plus grande liberté possible ? »<sup>846</sup>.

Dans la pensée de Touraine, on ne peut pas défendre la démocratie en refusant la société de masse. Elle ne s'oppose pas dans sa substance à la démocratie, mais elle peut menacer la démocratie si elle « se fragmente en un ensemble de communautés enfermées dans la défense de leur identité »<sup>847</sup>. Comment alors empêcher ou limiter cette fragmentation? Touraine refuse l'imposition des normes civiques ou républicaines, car elles sont des formes sécularisées d'une morale chrétienne. Pour empêcher la fragmentation, « il faut redécouvrir, derrière la consommation, des rapports sociaux, donc des relations de pouvoir »<sup>848</sup>. Pour Touraine, « il n'y a pas de démocratie sans lutte contre un pouvoir »<sup>849</sup>. Touraine reconnaît que la société de masse a ses limites. Il s'agit de « la priorité qu'elle tend à accorder aux objets sur les relations sociales »<sup>850</sup>. La société de masse donne priorité à la production et à la consommation de biens marchands sur les formes d'organisation sociale telles que l'instruction, les hôpitaux, le respect de la personne humaine.

Par rapport à la société de masse, Touraine définit la démocratie comme « un effort pour remonter de la consommation individuelle de biens marchands à des choix sociaux qui mettent en cause des rapports de pouvoir et des principes éthiques »<sup>851</sup>. Pour Touraine, « une société de masse n'est pas par elle-même antidémocratique ; elle détruit, au contraire, ces barrières culturelles et sociales qui sont autant d'obstacles à la démocratie ; mais elle n'est que le niveau le plus bas de fonctionnement d'une société moderne »<sup>852</sup>.

Le rôle de l'Église n'est pas la constitution de la société civile, mais une fois constituée, l'Église peut se charger de sa formation et de son éducation vu qu'elle en fait partie. L'Église

---

<sup>846</sup> Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie*, op. cit., p. 189.

<sup>847</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>848</sup> *Ibidem*.

<sup>849</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>850</sup> *Ibidem*.

<sup>851</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>852</sup> *Ibidem*.

catholique ne refuse pas la société de masse parce qu'elle ne s'oppose pas à la société civile ni à la démocratie. Mais elle doit être éduquée.

### **-Pour les négociations**

L'Afrique est encore un continent meurtri par différentes formes de conflits: conflits armés, conflits entre droits privés et droits communautaires, conflits ethniques, conflits dans la gestion des affaires publiques. Les Églises d'Afrique sont conscientes de l'existence de ces conflits.

Jean-Paul II en 1994, disait: « L'Église en Afrique – en particulier grâce à certains de ses responsables – a été en première ligne pour la recherche de solutions négociées aux conflits armés dans de nombreuses parties du continent. Cette mission de pacification devrait continuer, encouragée par les promesses du Seigneur dans les Béatitudes : "heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu" (Mt 5,9) »<sup>853</sup>. L'implication de l'Église, dans la recherche de solutions à ces conflits, fait partie de sa mission évangélisatrice. Elle est une manière de promouvoir la paix entre les personnes et les nations. En Afrique, c'est souvent un évêque qui intervient directement, sous mandat de la Conférence épiscopale en accord avec le Saint-Siège, entre les parties en conflits, et souvent à la demande de celles-ci. La Communauté San Egidio dont le siège est à Rome intervient aussi souvent. Elle a tenté son extension dans les pays africains, mais sans grand succès. Au Togo, on en parlait, mais d'une façon un peu effacée. Comment poursuivre cette œuvre d'opératrice de paix par la négociation?

Ce rôle de négociateur peut se poursuivre dans les pays africains par la Commission Justice et Paix. Elle peut poursuivre fructueusement cette œuvre à condition qu'elle le fasse dans le respect de son statut défini par les principes de l'Église et de la Constitution de la République. L'Église est consciente que son intervention dans la vie politique est une participation. Dans le cas des conflits, Paul VI rappelle que « là où intervient un conflit "entre les droits privés acquis et les exigences communautaires primordiales", c'est aux pouvoirs publics "de s'appliquer à le résoudre, avec l'active participation des personnes et des groupes sociaux" »<sup>854</sup>. La Commission ne doit pas oublier que dans son rôle de négociateur elle participe à la promotion du bien commun dont la tâche principale revient à l'État.

---

<sup>853</sup> *Ecclesia in Africa*, n° 118.

<sup>854</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n°23.

## **-Pour le suivi des activités du Parlement**

La mise en place d'un État de droit exige l'établissement de lois stables. La stabilité des lois dans la construction des pays africains devient un véritable problème. C'était déjà un problème avec les anciens régimes. En effet, lorsque le gouvernement marxiste au Bénin s'est retrouvé dans une crise socioéconomique sans précédent, il a été obligé de réviser le code des investissements qu'il avait lui-même établi. C'est ainsi que sous la pression des bailleurs de fonds, le régime marxiste-léniniste a fait élaborer un nouveau projet de code des investissements. Afize D. Adamon dit qu'en réalité, ce code « ne cherchait pas à promouvoir des investissements étrangers ; il correspondait à la volonté d'autoriser quelques nationaux, "choisis" par un comité technique composé de fonctionnaires, à ouvrir des entreprises dont la viabilité était décidée par ces mêmes fonctionnaires généralement peu experts dans la gestion et peu ou pas du tout expérimentés »<sup>855</sup>. La révision de la loi n'est pas dans le but de l'intérêt commun, mais dans le souci de répondre aux besoins du régime marxiste en place.

Plusieurs lois établies sous les régimes marxistes et de parti unique, notamment la Constitution de la République, garantissaient aux autorités politiques une large possibilité de manœuvre en faveur des intérêts individuels.

Pour l'avènement de la démocratie, évidemment les premières modifications touchent les lois, notamment la loi fondamentale. Presque tous les pays africains ont une nouvelle Constitution, soit établie nouvellement, soit révisée. Cette étape est suivie par la révision ou par la mise en place de nouveaux règlements et lois. Pendant la période de transition démocratique, le gouvernement du Bénin, dans le souci d'établir une économie libérale qui pourrait répondre au désir des bailleurs de fonds, s'est retrouvé dans l'urgence de voter un nouveau code des investissements. L'ancien code des investissements établi par le régime marxiste-léniniste est revu et corrigé. En comparaison, certains disaient que l'ancien code cachait le risque permanent de nationalisation des entreprises alors que le nouveau code garantit contre le risque de nationalisation et offre les dégrèvements fiscaux pendant les périodes d'installation et d'exploitation. La modification d'une loi a toujours une raison. Aucune loi établie par les hommes n'est parfaite. Ou bien la loi est faite pour répondre à un intérêt, soit personnel soit collectif, ou bien elle est établie pour répondre à une idéologie. Avant de voter un texte, l'État est conscient que celui-ci n'est pas parfait, et qu'au cours de son application, des insuffisances pourront se manifester. Mais faut-il continuellement

---

<sup>855</sup> Afize D. ADAMON. *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence nationale des forces vives et la période de transition*, op. cit., pp. 161-162.

modifier les lois sans un véritable temps de mise en pratique? Dans plusieurs pays africains, les Présidents de la République modifient les dispositions constitutionnelles établies pour la démocratie. Cette modification trouve partout une vive opposition de la société civile.

Fort est de constater que, dans presque toutes les nouvelles Constitutions des pays francophones d'Afrique de l'Ouest, le même article a été modifié: il s'agit de l'article qui fixe le mandat du Président de la République. Le principe limite à deux mandats successifs, mais la nouvelle disposition ne met plus de limites. Dans le contexte politique actuel de l'Afrique, cet article ne devrait pas être modifié. Sa modification met un frein au principe de l'alternance politique dont les États africains ont besoin pour consolider la démocratie.

On pensait qu'avec l'avènement de la démocratie, il y aurait plus de stabilité dans les lois. Mais pour l'instant ce n'est pas le cas. Qu'est-ce que l'Église peut faire? Le chrétien doit-il, lui aussi, s'opposer à tout changement des normes établies pour la démocratie?

Dans le cas précis de l'article concernant le mandat du Président de la République, le chrétien doit s'opposer à cette révision au nom du respect du principe de l'alternance politique. Le chrétien est appelé à s'engager dans la politique pour faire respecter les institutions démocratiques, notamment la loi fondamentale de la République. Mais cette exigence n'implique pas l'opposition radicale à toute révision. Le chrétien ne doit pas s'opposer à tout changement. Certaines révisions ou modifications de lois peuvent être bénéfiques pour l'avancement de la démocratie.

A Madagascar par exemple, la Constitution établie en septembre 1992 n'est pas gardée intacte jusqu'à nos jours. Elle a été modifiée et les raisons de sa modification sont valables. L'ancien Président de la République malgache Norbert Ratsirahonana dira en 2000 que cette nouvelle Constitution a connu « une existence fugitive et éphémère »<sup>856</sup>. En effet, la Constitution malgache de septembre 1992 a subi une première révision en 1995 ; elle sera ensuite révisée en avril 1998 par le Président de la République Ratsiraka. Norbert Ratsirahonana a trouvé que les principales causes de la révision de la Constitution de septembre 1992 sont 6 :

- « La dislocation des forces vives »<sup>857</sup>. En effet, les forces vives qui rassemblaient les partis politiques, les associations, les syndicats et les représentants des Églises, constituaient un mouvement unique qui soutenait cette Constitution. La faiblesse,

---

<sup>856</sup> Norbert RATSIRAHONANA, « La transition démocratique à l'épreuve des faits: le cas de Madagascar », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>857</sup> *Ibidem*.



voire la dislocation des forces vives, s'est produite au moment où les différents responsables de ses composants ont occupé des postes de responsabilité dans le gouvernement du pays. Selon l'avis de l'ancien Président de la République malgache, le soutien de la Constitution de 1992 venait du mouvement unique des forces vives.

- La tension entre les premiers dirigeants du pays à savoir le Président de la République, le Premier Ministre et l'Assemblée Nationale. L'harmonie entre les dirigeants du pays est un facteur important pour le bon fonctionnement des règles de la Constitution. Cette tension a affaibli l'application effective des dispositions de la Constitution. Pour l'ancien Président Norbert Ratsirahonana, le dialogue et l'esprit de tolérance seraient les solutions idéales pour éviter la retouche précoce de la Constitution de la République de septembre 1992.
- La dégradation de la situation économique du pays. Cette crise économique est due d'une part à certaines mesures imposées par la finance internationale et d'autre part à la dévaluation du franc malgache. Elle porte comme conséquence la baisse du pouvoir d'achat et l'accroissement de la pauvreté. L'ancien Président de la République Norbert Ratsirahonana disait que cette crise économique a fait naître « le doute sur les vertus de la démocratie comme facteur de développement »<sup>858</sup>. La démocratie est considérée comme le seul chemin capable de faire sortir le pays du sous-développement. La mise à l'épreuve de la démocratie fait envoler l'espoir de développement, non seulement de la population mais aussi des dirigeants du pays. Puisque la démocratie est soutenue par la Constitution de la République, la modification de cette dernière serait peut-être la meilleure façon de se repositionner sur le chemin du développement. Penser que c'est la Constitution qui donne valeur à la démocratie est une erreur.
- « L'inexistence d'une majorité stable au sein de l'Assemblée Nationale »<sup>859</sup>. Cet argument, que Norbert Ratsirahonana propose comme cause de la modification de la Constitution, peut être vrai si l'instabilité de la majorité dépendait de l'instabilité des députés au sujet de leur voix. Dans le cas où cette instabilité dépend du nombre des élus, alors l'argument ne serait pas fondé. En effet, la question de la majorité dans l'Assemblée Nationale ne relève pas directement de la Constitution de la République. La Constitution de la République renvoie à la loi organique qui fixe les conditions d'éligibilité des membres de l'Assemblée Nationale. Cette loi organique est le Code

---

<sup>858</sup> *Ibidem*.

<sup>859</sup> *Ibidem*.

électoral. La question de la majorité absolue dans l'Assemblée Nationale relève du Code électoral. Si modification il y a, elle devrait concerner le Code électoral et non la Constitution de la République.

- « L'absence d'une hiérarchie réelle entre le Président de la République et le Premier Ministre »<sup>860</sup>. En effet, par rapport au Premier Ministre, le Président de la République a seulement la compétence de sa nomination et n'a pas le droit de mettre fin à ses fonctions en cas de désaccord ou de manque de confiance. Par contre l'Assemblée Nationale a ce droit. L'absence d'une véritable hiérarchie entre ces responsables de l'État est la raison de la première révision de la Constitution de la République de septembre 1992. La Constitution révisée de 1995 donne la compétence au Président de la République de nommer le Premier Ministre sur proposition d'une liste de personnes présentée par le groupe parlementaire.
- L'instabilité que provoquent les normes constitutionnelles. En effet, une disposition de la Constitution de septembre 1992 prévoit la possibilité d'engager une procédure de destitution du Président de la République par la cour constitutionnelle en cas de violation de la Constitution ou de toute autre cause grave liée à l'exercice de ses fonctions. La procédure peut être engagée par l'accord des 2/3 des membres de l'Assemblée Nationale. Cette disposition fragilise l'exercice du pouvoir présidentiel. La Constitution de 1992 dispose également la possibilité de démission du gouvernement pour raison de confiance ou pour motion de censure par l'Assemblée Nationale. Le Président de la République et le gouvernement se trouvent en position de fragilité par rapport à l'Assemblée Nationale qui exerce en force le pouvoir législatif et exécutif.

Au-delà de ces raisons, dont certaines sont fondées et d'autres non, il y a bien d'autres raisons plus profondes qu'il faut rechercher au niveau même des articles de la Constitution qui ont subi des modifications. Certains articles sont modifiés parce qu'ils constituent un réel problème à l'avancement de la démocratie. A Madagascar, la Constitution de septembre 1992 établie par le Forum National ne garantit pas la stabilité dans l'exercice des pouvoirs. Cette instabilité ne fait pas avancer le pays politiquement. Ratsiraka, pendant la campagne électorale pour les présidentielles de 1998, avait promis qu'il modifierait la Constitution quand il serait élu. Il a été vraiment élu. La majorité de la population a bien compris qu'il faudrait cette révision de la Constitution pour le bien de la nation. A peine élu, Ratsiraka a

---

<sup>860</sup> *Ibidem*.

procédé comme promis à la modification de la Constitution de septembre 1992.

En réalité, ce n'est pas la révision de la Constitution qui est problème en soi, ni la procédure de modification. Sur proposition du Président de la République, l'Assemblée Nationale peut voter une nouvelle loi à la place d'une autre. Le problème se situe au niveau des articles révisés. L'article X de la Constitution de 1992 a été modifié. Dans la Constitution de septembre 1992, cet article donnait la compétence à l'Assemblée Nationale de nommer et de faire démissionner le Premier Ministre. Cette disposition installe deux autorités absolues, celle du Président de la République et celle de l'Assemblée Nationale. Cette disposition est la principale cause de l'instabilité dans l'exercice des pouvoirs. Modifiée, la Constitution de 1998 donne la compétence au Président de la République de nommer et de faire démissionner le Premier Ministre. On sent à ce niveau une autorité qui s'impose dans l'exercice des pouvoirs. Même dans cette nouvelle Constitution de 1998 il y a toujours des dispositions à risque. La Constitution donne la compétence au Président de la République de nommer seul les plus hautes autorités judiciaires à savoir le Président de la Haute Cour Constitutionnelle, le premier Président et le procureur général de la Cour suprême. Il s'agit d'une exagération compte tenu de la situation politique du pays. Le risque que court cette disposition est la dictature. L'ancienne disposition de la Constitution de 1992 devrait être gardée : « les hauts magistrats sont élus par leurs pairs »<sup>861</sup>. Cette disposition garantit mieux l'indépendance du pouvoir judiciaire par rapport aux pouvoirs législatif et exécutif. En somme, la modification de la Constitution de septembre 1992 n'a pas tellement arrangé la situation des pouvoirs. Cette modification a balancé la compétence du Président de la République d'un extrême à l'autre. Dépourvu de tout pouvoir dans la Constitution de 1992, le Président de la République devient maître absolu de tous les pouvoirs en 1998. La Constitution de 1998 lui donne la compétence de dissoudre à son gré l'Assemblée Nationale. L'ancien Président de la République, Norbert Ratsirahonana, a raison de parler du « risque de retour à des pratiques antidémocratiques »<sup>862</sup>, c'est-à-dire de la restauration d'un pouvoir personnel, de l'impunité des dirigeants politiques et de la conservation du pouvoir.

A la question de savoir si la modification de la Constitution, telle qu'elle a été faite par le Président de la République malgache Ratsiraka, ne constituait pas un coup d'arrêt au processus démocratique engagé, Norbert Ratsirahonana répondait non. Il avançait la raison de l'existence de certains éléments caractéristiques de la démocratie à savoir le multipartisme, la liberté de tout candidat de se présenter aux élections, le droit à l'information et la liberté

---

<sup>861</sup> *Ibidem.*

<sup>862</sup> *Ibidem.*

d'expression. Ici se pose le problème de l'importance des critères fondamentaux de la démocratie. Il y a des moments spécifiques où certains de ces critères ont besoin d'être mis en valeur.

En ce qui concerne l'engagement politique des chrétiens au sujet de la modification ou de la révision des dispositions juridiques de l'État notamment des normes constitutionnelles, il n'y a aucune réponse standard à donner. Son engagement, pour ou contre, dépendra d'une part et surtout des raisons qui motivent la modification ou la révision, et d'autre part, de sa vigilance.

La Commission Justice et paix peut s'engager activement pour la défense des normes juridiques de la nation. Sa mission est, d'une part, de faire connaître les lois de l'État à la population et, d'autre part, de veiller sur toutes les lois notamment sur la loi fondamentale. Elle doit vérifier régulièrement l'adéquation des textes de loi avec les situations concrètes de la vie sociale, politique et culturelle, et proposer dans la mesure du possible leur révision.

Au sujet de la saisine du juge constitutionnel, René Degni<sup>863</sup> faisait le constat que plusieurs États africains réduisent la saisine aux seuls présidents des institutions, et même l'intervention des parlementaires n'est pas homogène dans tous les pays: le tiers dans certains pays, le cinquième et encore le dixième dans d'autres. Le professeur juge ces États « moins généreux ». Les chrétiens peuvent œuvrer pour que ces États deviennent " plus généreux ". Ils peuvent lutter pour que ces États élargissent davantage la saisine aux parlementaires.

### **-Pour l'extension de l'action de l'Église au niveau international**

Les Églises d'Afrique sont appelées à promouvoir la justice et la paix au-delà de leur continent. Les États africains dépendent économiquement de l'extérieur. Donc l'engagement de l'Église au niveau international doit être surtout dans le domaine économique. L'Église catholique en Afrique doit mettre sur pieds une Commission Justice et Paix à vocation internationale pour faire face aux problèmes économiques. La principale mission de cette institution serait de faire pression sur les pays et les organismes internationaux qui détiennent le pouvoir économique des États africains. L'accomplissement de cette mission exige une parfaite connaissance des réseaux économiques mondiaux et une collaboration entre les institutions ecclésiales et les associations internationales qui luttent contre l'aliénation

---

<sup>863</sup> « Etat de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

économique des États.

Pour sensibiliser les populations, la Commission Justice et Paix instituée à tous les niveaux de l'apostolat doit organiser des conférences dont la taille serait proportionnelle à chaque niveau. Elle pourrait organiser une conférence sur l'évolution du processus démocratique à l'image de celle qui a eu lieu au Bénin sous l'initiative conjointe du Gouvernement béninois et de l'Agence intergouvernementale de la francophonie. Cette conférence internationale a permis aux États africains qui se sont engagés sur la voie de la démocratie par le biais de la Conférence Nationale, du Forum National et des Assises Nationales, de faire le point dix ans après leur engagement pour la démocratie. L'objectif est de voir comment les États africains vivent leur transition démocratique, d'identifier les défis majeurs de la nouvelle politique démocratique et de penser aux manières de les relever.

## **2-UNE NOUVELLE APPROCHE DANS LES METHODES D'EVANGELISATION**

Jusqu'à la fin des années quatre-vingt-dix, l'évangélisation des peuples africains a consisté à enseigner la doctrine chrétienne en vue de l'administration des sacrements. Cette première phase d'évangélisation que nous pouvons qualifier de " Kerygma " a porté ses fruits. Chaque année le nombre de baptisés augmente en Afrique. Aujourd'hui l'Afrique compte environ 470 millions de chrétiens.

Au début des années quatre-vingt-dix, en appelant les Églises d'Afrique au renouvellement de l'effort de l'évangélisation, le document du Saint-Siège dit:

*« Là où il y a violation des droits de l'homme, pour améliorer les situations il s'impose une nouvelle approche dans les méthodes d'évangélisation. En premier lieu, il est nécessaire que le lien entre la mission évangélicatrice et la promotion humaine soit considéré comme élément constitutif de toute initiative d'évangélisation. La promotion humaine et le devoir de la justice et de la paix ne sont pas éléments supplémentaires de l'apostolat, mais sont parties intégrantes de la pastorale d'ensemble. "Le développement de l'homme vient de Dieu, du modèle de Jésus homme-Dieu, et doit porter à Dieu. Voilà pourquoi entre l'annonce évangélique et la promotion humaine il y a une étroite connexion" »<sup>864</sup>.*

Le renouvellement de l'évangélisation consiste dans l'approfondissement et dans la mise en

---

<sup>864</sup> *Assemblea speciale per l'Africa, Sinodo dei vescovi. Instrumentum laboris*, n° 125, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 1993, p. 98.

pratique de l'enseignement reçu. Cette deuxième phase d'évangélisation exige de nouvelles méthodes qui doivent varier selon les domaines d'action. Aujourd'hui, il y a urgence pour les Eglises africaines de s'investir un peu plus dans la vie politique de leur nation. Dans ce domaine, les méthodes d'évangélisation sont la promotion humaine, le témoignage de vie chrétienne, la promotion des normes objectives de la moralité.

## 2.1-La promotion humaine

L'Église est fondée par le Christ pour promouvoir le salut de l'homme. Pour atteindre ce but, elle doit lutter contre les situations qui empêchent l'homme de progresser vers son propre salut. La lutte des chrétiens est l'ensemble des actions qu'ils mènent pour vaincre les difficultés et les obstacles à la progression vers le salut. Ces difficultés et obstacles ne sont pas seulement d'ordre moral et spirituel, ils sont aussi d'ordre matériel et social. En s'engageant dans les réalités temporelles, les chrétiens sont appelés à faire face à des situations sociales qui empêchent l'homme de s'épanouir et de réaliser sa propre dignité. Depuis l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII, l'Église catholique s'est engagée officiellement à lutter contre les situations sociales qui violent la dignité de l'homme, contre certaines idéologies dont les solutions qu'elles proposent sont contraires aux droits de l'homme, et à promouvoir son enseignement social et les institutions sociales qui respectent la dignité humaine.

La lutte contre le socialisme est l'une des raisons de l'encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII. Son successeur Pie XI a fait de cette lutte sa priorité. Le communisme athée est condamné avec rigueur par Pie XI dans son encyclique *Divini redemptoris*.

Paul VI, dans son discours, a invité les chrétiens à ne pas adhérer aux idéologies marxistes, libérales et positivistes, car elles « s'opposent radicalement ou sur des points substantiels à leur foi et à leur conception de l'homme »<sup>865</sup>.

Concernant le rapport des chrétiens avec les mouvements historiques, le langage des papes Jean XXIII et Paul VI n'est pas clair. Jean XXIII dit :

« Du reste, dans la mesure où ces mouvements sont d'accord avec les sains principes de la raison et répondent aux justes aspirations de la personne humaine, qui refuserait d'y reconnaître des éléments positifs et dignes d'approbation ? »<sup>866</sup>.

Jean XXIII ne s'est pas clairement prononcé sur l'adhésion, ou non, des chrétiens aux mouvements historiques. Reconnaître les éléments positifs de leur pensée ne signifie pas adhérer. De même, Paul VI, en parlant des mêmes mouvements, ne donne pas une réponse

<sup>865</sup> PAUL VI, *Octogesima adveniens*, n° 26.

<sup>866</sup> JEAN XXIII, *Pacem in terris*, n° 159.

claire à l'adhésion des chrétiens. Il reprend intégralement la phrase de son prédécesseur sans dire ce que lui-même pense. Dans ce cas, le jugement personnel des chrétiens est en jeu. Paul VI demande aux chrétiens de s'engager en suivant les valeurs de la foi chrétienne, car la foi chrétienne « reconnaît Dieu, transcendant et créateur, qui interpelle, à travers tous les niveaux du créé, l'homme comme libre et responsable »<sup>867</sup>. L'homme est créé libre et responsable. La doctrine chrétienne garantit à l'homme sa liberté et sa responsabilité. Il doit donc répondre de ses actes devant Dieu.

Face aux différentes formes de socialisme, Paul VI appelle à un « discernement attentif ». Les critères du discernement sont les valeurs humaines fondamentales, à savoir la liberté, la responsabilité et l'ouverture au spirituel. Ce sont des valeurs qui « garantissent l'épanouissement intégral de l'homme »<sup>868</sup>. L'adhésion à une forme de socialisme est soumise à une condition : les valeurs humaines fondamentales doivent être garanties par ces mouvements historiques socialistes.

Depuis Léon XIII, l'Église catholique a toujours condamné l'athéisme par son enseignement social. Le Concile Vatican II condamne avec plus de modération l'athéisme. Cependant, il fait comprendre que l'Église catholique luttera toujours contre l'athéisme sous toutes ses formes. Les athées sont les personnes qui « délibérément s'efforcent d'éliminer Dieu de leur cœur et d'écarter les problèmes religieux, en ne suivant pas le "dictamen" de leur conscience »<sup>869</sup>. Plusieurs questions sont en jeu : la menace contre la civilisation chrétienne, la dévaluation de la personne et de la famille, l'opposition à la raison et à la Révélation, la politique antireligieuse. Le Concile Vatican II trouve que le foyer de ces problèmes est le cœur, la conscience de l'homme.

Par ailleurs, au sujet de la vie économique-sociale, le Concile Vatican II est convaincu que le développement économique doit être au service de l'homme. Par conséquent, il demande que soient dénoncées « les erreurs aussi bien des doctrines qui s'opposent aux réformes indispensables au nom d'une fausse conception de la liberté, que des doctrines qui sacrifient les droits fondamentaux des personnes et des groupes à l'organisation collective de la production »<sup>870</sup>. Tout développement économique qui met en péril la liberté et les droits fondamentaux de l'homme est à dénoncer. Cette dénonciation engage tout citoyen. Cet acte de dénonciation fait partie des droits et des devoirs du citoyen. En dénonçant, le citoyen

---

<sup>867</sup> PAUL VI, *Octogesima adveniens*, n° 27.

<sup>868</sup> *Ibidem*, n° 31.

<sup>869</sup> *Gaudium et spes*, n° 19 § 3.

<sup>870</sup> *Ibidem*, n° 65 § 2.

contribue « au progrès véritable de la communauté à laquelle il appartient »<sup>871</sup>. Ce droit et ce devoir de dénoncer font partie de la mission que l'Église a reçue du Christ.

Jean-Paul II, dans sa réflexion sur le travail humain, dit :

« L'Église estime de son devoir de rappeler toujours la dignité et les droits des travailleurs, de stigmatiser les conditions dans lesquelles ils sont violés, et de contribuer pour sa part à orienter ces changements vers un authentique progrès de l'homme et de la société »<sup>872</sup>.

L'Église catholique a le devoir de défendre les droits de l'homme. Ce devoir de l'Église ne se limite pas seulement au monde du travail, il s'étend dans tous les secteurs d'activité de la société civile et concerne, non pas seulement les travailleurs, mais tous les citoyens. Le devoir de l'Église est de rappeler la dignité et les droits de tous les citoyens, de dénoncer les violations auxquelles ces droits sont soumis et de contribuer pour sa part à l'amélioration des conditions de vie de chaque citoyen. Les chrétiens ont le devoir de participer à la mission de l'Église tout comme cette dernière a le devoir de s'engager dans la vie sociale.

L'Église catholique ne s'engage pas dans la vie publique pour offrir des solutions techniques aux problèmes de la nation. Paul VI le fait comprendre dans sa réflexion quand il parle du rapport entre l'Église catholique et le monde et aussi dans son appel final aux catholiques à s'engager dans les réalités terrestres. Jean-Paul II, tout en se rappelant que Paul VI l'avait déjà dit, est revenu sur cet argument dans sa réflexion sur les orientations particulières au sujet des problèmes du sous-développement. Il dit que « l'Église n'a pas de solutions techniques à offrir face au problème du sous-développement comme tel »<sup>873</sup>. Avec les mêmes termes que son prédécesseur, Jean-Paul II est clair dans sa réflexion sur le rôle de l'Église catholique dans le monde : « elle ne propose pas des systèmes ou des programmes économiques et politiques, elle ne manifeste pas de préférence pour les uns ou pour les autres, pourvu que la dignité de l'homme soit dûment respectée et promue et qu'elle-même se voit laisser l'espace nécessaire pour accomplir son ministère dans le monde »<sup>874</sup>.

L'Église catholique s'engage dans la vie publique pour deux raisons : pour l'homme et pour elle-même. L'Église s'engage à défendre la dignité de l'homme dans tous les domaines de la vie sociale à condition que la liberté religieuse soit garantie. L'engagement de l'Église dans la société ne relève pas des pouvoirs publics, mais relève de la mission confiée par son

---

<sup>871</sup> *Ibidem*, n° 65 § 3.

<sup>872</sup> JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, n° 4.

<sup>873</sup> *Idem*, *Sollicitudo rei socialis*, n° 41 alinéa 1.

<sup>874</sup> *Ibidem*.



fondateur, Jésus Christ. Les pouvoirs publics doivent lui garantir son ministère dans la société.

L'Église catholique est consciente que la promotion de la dignité et des droits de l'homme lui a été confiée par Dieu Créateur. Jean XXIII dira : « Ce qui rentre en ligne de compte, c'est la dignité de la personne humaine dont la défense et la promotion nous ont été confiées par le Créateur et dont sont rigoureusement débiteurs les hommes et les femmes dans toutes les circonstances de l'histoire »<sup>875</sup>. L'engagement des chrétiens dans les réalités temporelles pour dénoncer, combattre et rappeler est donc une mission de l'Église reçue de Dieu. Tous doivent s'engager pour défendre et promouvoir les droits humains.

Les États africains ont besoin de promouvoir l'homme engagé dans la politique. L'Église experte en humanité ne pouvait pas s'absenter de cette tâche. Les évêques d'Afrique ont réfléchi à cette mission. Pour promouvoir l'homme engagé dans la politique, les évêques d'Afrique pensent qu'il faut un changement de mentalité. Tous sont unanimes à dire que le seul changement des structures est insuffisant, il faut aussi la conversion des cœurs. Pour les évêques du Bénin, « il ne suffit pas de changer les structures si ce sont les mêmes hommes, avec les mêmes habitudes qui vont les gérer »<sup>876</sup>. Le changement des structures doit accompagner le changement de la personne. Le changement de mentalité est le changement de la pratique sociale. Et pour y arriver, « il faut veiller à une réelle transparence et à un vrai contrôle de la gestion politique et économique du sommet à la base, et de la base au sommet »<sup>877</sup>. La transparence et le contrôle des pouvoirs sont les moyens à mettre en œuvre pour changer une mentalité.

En ce qui concerne le changement des structures, « l'Église invite tous les chrétiens à une double tâche d'animation et d'innovation afin de faire évoluer les structures pour les adapter aux vrais besoins actuels »<sup>878</sup>. Il y a deux concepts clés dans cette pensée de Paul VI : "animation" et "innovation". Animation vient du verbe "animer" qui signifie donner une âme, donner la vie, rendre vivant. Le chrétien est invité à communiquer la vie aux structures sociales. "Innovation" vient du verbe "innover" qui signifie rendre nouveau, renouveler. Le chrétien est invité, non seulement à garantir la vie aux structures sociales, mais aussi à développer ces structures, à faire progresser ces structures pour qu'elles répondent aux plus profondes aspirations de l'homme telles que l'égalité et la justice.

Les chrétiens peuvent accomplir avec succès cette double tâche s'ils agissent « du

---

<sup>875</sup> JEAN XXIII, *Mater et magistra*, n° 223.

<sup>876</sup> Conférence Episcopale du Bénin, « Au service du relèvement de notre pays », Lokossa, 16 octobre 1989, in Raymond GOUDJO, *Discours social des évêques du Bénin. De 1960 à 2000*, op. cit., p. 116.

<sup>877</sup> *Ibidem*.

<sup>878</sup> Paul VI, *Octogesima adveniens*, n° 50, alinéa 1.

dedans », c'est-à-dire de l'intérieur des structures politiques. Cette expression « du dedans »<sup>879</sup> est empruntée au discours de Jean XXIII lorsqu'il donne les directives pastorales de l'engagement des chrétiens dans la vie publique. Elle signifie que les chrétiens doivent être présents dans les institutions de la société afin de l'imprégner de l'esprit chrétien. Le pape Jean XXIII soutient que « les institutions humaines, elles aussi, ne peuvent être améliorées qu'à condition qu'on agisse sur elles de l'intérieur et de façon progressive »<sup>880</sup>. Ce principe, déjà évoqué par Pie XII dans son *Allocution aux ouvriers des diocèses d'Italie* le 13 juin 1943<sup>881</sup>, est soutenu contre ceux qui pensent que la révolution est la voie pour changer les conditions de vie sociale. Pour changer les structures sociales, l'Église préfère le témoignage de vie chrétienne plutôt que la révolution.

## 2.2-Le témoignage de vie chrétienne

La méthode d'évangélisation qui permet à la fois le changement des mentalités et le changement des structures est le témoignage de vie chrétienne. Cette méthode est proposée par le Concile Vatican II aux chrétiens, surtout dans leurs relations avec les athées. En effet, dans sa réflexion sur l'athéisme, le Concile Vatican II a défini les différentes formes possibles d'athéisme que l'on peut rencontrer et leurs causes. Parmi les causes, il a souligné la responsabilité des croyants dans la négligence de porter un bon témoignage de vie chrétienne. Le faux témoignage provoque une réaction critique contre la religion chrétienne et donne naissance à l'athéisme. Les croyants qui portent le faux témoignage « voilent l'authentique visage de Dieu et de la religion plus qu'ils ne le révèlent »<sup>882</sup>. Le témoignage de vie chrétienne est la révélation du vrai visage de Dieu dans la société. Les croyants et la religion sont les sujets de cette révélation. En portant de faux témoignages, les croyants deviennent une occasion de chute pour les athées, une raison que les athées peuvent exploiter pour justifier leur doctrine. Les chrétiens sont invités, d'une part à une présentation adéquate de leur doctrine, et d'autre part à la pureté de vie. Le Concile souligne que

*« c'est à l'Église qu'il revient en effet de rendre présents et comme visibles Dieu le Père et son Fils incarné, en se renouvelant et en se purifiant sans cesse, sous la conduite de l'Esprit saint. Il y faut surtout le témoignage d'une foi vivante et adulte, c'est-à-dire d'une foi formée à reconnaître lucidement les difficultés et capable de les surmonter. D'une telle foi, de très nombreux martyrs ont rendu et continuent de rendre un éclatant témoignage. Sa fécondité*

<sup>879</sup> Jean XXIII, *Pacem in terris*, n° 147.

<sup>880</sup> *Ibidem*, n° 162.

<sup>881</sup> Cf. *Documentation Catholique*, 1945, col. 292-293.

<sup>882</sup> *Gaudium et spes*, n° 19 § 3.

*doit se manifester en pénétrant toute la vie des croyants, y compris leur vie profane, et les entraînant à la justice et à l'amour, surtout au bénéfice des déshérités. Enfin ce qui contribue le plus à révéler la présence de Dieu, c'est l'amour fraternel des fidèles qui travaillent d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile et qui se présentent comme un signe d'unité »<sup>883</sup>.*

La mission de l'Église catholique est de révéler la présence de Dieu le Père et de son Fils Jésus Christ dans la société. Elle peut accomplir cette mission par trois voies : la conversion continue, le témoignage d'une foi vivante et adulte, et l'amour fraternel.

L'Église catholique a besoin de se renouveler continuellement. Ce renouvellement intérieur de l'Église, sous l'action de l'Esprit Saint, ne doit pas la conduire à se fermer sur elle-même. L'Esprit Saint doit porter l'Église à aller vers les autres pour témoigner de la justice et de l'amour, et témoigner de sa foi surtout dans le monde profane. L'engagement de l'Église catholique n'est pas seulement un engagement dans les réalités terrestres, c'est aussi et avant tout un engagement envers soi-même, c'est-à-dire une conversion. L'Église catholique doit se renouveler continuellement en son sein et se conformer à ses propres principes. Il s'agit d'un effort personnel pour une cohérence interne. Cet engagement envers soi-même constitue en même temps une invitation aux autres à se convertir, c'est-à-dire, un appel à agir suivant la conscience droite. Quant à ce qui concerne son action dans la société, l'Église doit s'engager à se conformer aux normes objectives de la moralité.

La révélation de la présence de Dieu et de son Fils Jésus Christ dans la société passe aussi par le témoignage d'une foi vivante et adulte. La foi chrétienne n'exclut pas les chrétiens de la vie sociale, mais au contraire, elle favorise une vie sociale. Elle est une foi vivante dans la mesure où elle fait sortir le chrétien de sa solitude et l'envoie vers les autres notamment vers les non-croyants. Elle est une foi vivante et adulte quand elle est capable de s'impliquer dans les réalités de la vie quotidienne. La tâche de l'Église catholique est de former ses fidèles pour qu'ils soient capables de passer à travers les difficultés sociales tout en conservant leur foi. Jésus Christ lui-même, par ses paroles, a fait comprendre qu'il n'est pas venu dans le monde pour séparer les croyants des non-croyants. « Je ne te demande pas de les ôter du monde »<sup>884</sup>, a-t-il dit dans la prière qu'il adressait à Dieu le Père. Les chrétiens sont du monde et doivent savoir gérer leur vie dans les réalités temporelles. Ils ont besoin d'une foi capable de discerner et de surmonter les difficultés de la vie privée et de la vie sociale. Le témoignage de foi des chrétiens dans les réalités temporelles ne doit pas se réduire à une action individuelle ni à une action isolée de groupe de chrétiens, mais il doit plutôt être une action d'ensemble, poussée

---

<sup>883</sup> *Ibidem*, n° 21 § 5.

<sup>884</sup> Jn 17, 15.

par une même conviction, un même motif, une même foi.

Une troisième voie par laquelle les chrétiens peuvent révéler la présence de Dieu et de Jésus Christ dans la société est l'amour fraternel. L'amour fraternel est la voie la plus importante, car elle contribue le plus à la révélation divine. Il s'agit de l'amour entre les hommes. Le chrétien ne peut pas ne pas aimer son frère, qu'il soit chrétien ou non. Pour le chrétien, cet amour est fondé sur la foi et il existe pour la foi de l'Évangile. Entre les chrétiens la question ne se pose pas. Mais entre un chrétien et un athée, sur quoi cet amour peut-il se fonder? Peut-il y avoir un terrain d'entente entre croyants et athées ?

### **2.3-La promotion des normes objectives de la moralité**

Les normes objectives de la moralité peuvent être un terrain d'entente entre croyants et non-croyants. Ces mêmes normes peuvent servir de référence à toute personne ou groupe de personnes soucieux de résoudre d'une manière humaine les problèmes de la vie privée et de la vie sociale. Il s'agit des principes du droit naturel, qui selon la foi de l'Église, sont gravés dans le cœur de chaque être humain. Tous, croyants et athées, sont invités à se conformer aux normes objectives de la moralité. Cet exercice exige une conscience droite, c'est-à-dire une conscience guidée par la raison. Tous les hommes sont invités à agir selon une conscience droite, parce que « plus la conscience droite l'emporte, plus les personnes et les groupes s'éloignent d'une décision aveugle et tendent à se conformer aux normes objectives de la moralité »<sup>885</sup>. Les normes objectives de la moralité constituent le fondement de l'amour fraternel entre tous les hommes, notamment entre croyants et athées, et permettent aussi la collaboration entre eux. Les chrétiens, dans leurs actions, peuvent s'inspirer des normes de la morale chrétienne. Par contre, il y a des normes objectives de la moralité qui peuvent constituer la base sur laquelle chrétiens et non-chrétiens peuvent coopérer et construire ensemble la société.

Pie XII, en affirmant la compétence de l'Église de porter un jugement sur la valeur morale des bases d'une organisation sociale, dit :

*« L'Église, gardienne de l'ordre surnaturel chrétien, dans lequel s'unissent nature et grâce, a la mission de former les consciences, les consciences donc aussi de ceux qui sont appelés à trouver des solutions pour les problèmes et les devoirs imposés par la vie sociale »*<sup>886</sup>.

L'Église catholique a la mission de former les consciences, non seulement des chrétiens

<sup>885</sup> *Gaudium et spes*, n° 16.

<sup>886</sup> PIE XII, *Radio-message* du 1<sup>er</sup> juin 1941, n° 5.

mais aussi des hommes d'État, ceux qui ont la responsabilité de l'organisation de la vie sociale. Cette formation passe par le rappel à tous des normes objectives de la moralité. Elles constituent les critères de reconnaissance d'une conscience droite. La conscience droite permet, d'une part, d'éviter à des solutions peu humaines de s'installer et, d'autre part, d'orienter les personnes vers des réponses vraiment humaines aux problèmes de vie privée et de vie sociale.

Jean-Paul II, en exprimant sa satisfaction de voir se mettre en place de « nouvelles formes de démocratie » dans certains pays du Tiers-Monde, dit :

*« Tout en rendant grâce à Dieu, en union avec toute l'Église, pour le témoignage, parfois héroïque, que beaucoup de Pasteurs, de communautés chrétiennes comme de simples fidèles et d'autres hommes de bonne volonté ont donné en ces circonstances difficiles, je le prie de soutenir les efforts accomplis par tous pour bâtir un avenir meilleur »*<sup>887</sup>.

Le pape a été touché par le "témoignage" des "Pasteurs", des "communautés chrétiennes", des "fidèles", et des "hommes de bonne volonté". Ce sont les différents acteurs de la société qui vivent et mettent en pratique certaines valeurs qui caractérisent la démocratie, système politique que l'Église catholique approuve. Les actions de ces acteurs font partie de sa mission et sont conformes aux valeurs de sa croyance. Ces acteurs sont comme ses envoyés, ses missionnaires dans la société. En agissant ainsi, ces acteurs témoignent de leur appartenance à une institution ou à une communauté, dont les valeurs sociales qui les caractérisent correspondent aux valeurs de la démocratie. Bâtir une société qui répond aux valeurs démocratiques est une tâche qui fait partie des activités humaines. Jean-Paul II reconnaît que c'est une tâche qui « incombe non seulement aux citoyens des ces pays, mais à tous les chrétiens et aux hommes de bonne volonté »<sup>888</sup>. Dans la pensée de Jean-Paul II, le témoignage consiste à « montrer que les problèmes complexes de ces peuples peuvent être résolus par la méthode du dialogue et de la solidarité, et non par la lutte pour détruire l'adversaire ou par la guerre »<sup>889</sup>. Il s'agit de témoigner de l'importance du dialogue et de la solidarité dans la résolution des problèmes sociaux.

---

<sup>887</sup> JEAN-PAUL II, *Le centenaire de Rerum novarum. "L'enseignement social de l'Église"*, n° 22 alinéa 2, Ed. du Cerf, Paris, 1991, p. 45.

<sup>888</sup> *Ibidem*.

<sup>889</sup> *Ibidem*.

### **3-UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA DEMOCRATIE**

La démocratie doit être inculturée en Afrique. L'inculturation de la démocratie est la promotion de la démocratie, non pas telle qu'elle est habituellement conçue et proposée par les occidentaux ou les Américains, mais une démocratie qui respecte les valeurs culturelles et morales de la société africaine. La démocratie a du mal à s'implanter dans les pays africains parce qu'elle ignore sa diversité socio-culturelle. Touraine dit que « la démocratie est une culture et pas seulement un ensemble de garanties institutionnelles »<sup>890</sup>. Elle permet à une société d'être à la fois une et diverse. Elle est capable de combiner des éléments qui sont complémentaires et en même temps opposés. Pas de démocratie sans pluralisme. Elle impose le pluralisme social et culturel. L'inculturation de la démocratie est le processus par lequel la démocratie s'incarne dans la culture africaine. Comment insérer la démocratie dans la culture africaine? En quoi consiste cette inculturation? L'inculturation de la démocratie consiste à promouvoir simultanément la culture démocratique et de la culture africaine.

#### **3.1-La promotion de la culture démocratique**

L'Ancien Président de la République du Cap Vert, Aristide Pereira, a parlé, dans son allocution d'ouverture de la séance plénière à la Conférence régionale africaine préparatoire à la IVe Conférence mondiale sur les démocraties nouvelles et rétablies, qui a eu lieu à Cotonou au Bénin les 4, 5 et 6 décembre 2000, de la « culture démocratique ». La démocratie faisait partie de l'aspiration des peuples africains depuis leur accession à l'indépendance nationale. Elle était l'un des principaux objectifs de la lutte menée pendant de longues années contre la domination coloniale. Les chrétiens sont appelés à promouvoir la culture démocratique qui sous-entend un ensemble d'objectifs à atteindre. Les principaux objectifs sont: la formation et le développement de la société civile, l'affermissement du pouvoir démocratique, l'édification du progrès économique, social et culturel, et le renforcement de la légalité et du droit.

##### **3.1.1-La formation et le développement de la société civile**

La promotion de la démocratie pose partout en Afrique la question du développement de la société civile. Dans l'administration ethnique et villageoise des peuples africains, la société civile n'existe pas. Les chefs des clans, des familles ou des villages ont un pouvoir absolu. Les autres membres de ces structures n'ont pas souvent droit à la parole. Ils ont le devoir de se

---

<sup>890</sup> Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie*, op. cit., p. 181.

soumettre aux ordres de leurs supérieurs hiérarchiques. Même sous la domination coloniale, la société civile était inexistante. La promotion de la démocratie ne pourra pourtant se faire sans la société civile. Elle est un élément important de la culture démocratique, parce qu'elle constitue un élément fondamental de dialogue et de critique, vis-à-vis du pouvoir gouvernemental. La société civile est « indispensable à une bonne gouvernance et à l'épanouissement d'une culture démocratique »<sup>891</sup>. Dans ce sens les chrétiens peuvent opter pour la démocratie sociale. L'orientation sociale de la démocratie africaine consiste à promouvoir la formation, la mobilisation et la conscientisation de la société civile, dans la participation au processus de démocratisation. Le développement de la société civile passe par sa capacité d'organisation pour défendre les intérêts individuels et collectifs de la population.

### **3.1.2-L'édification du progrès économique, social et culturel**

Le progrès économique, social et culturel reste un indice de l'évolution d'une culture démocratique. Il constitue le support d'un processus politique. Il doit rester au centre de la préoccupation d'un État. Le progrès économique, social et culturel passe par l'accomplissement des programmes et la réalisation des projets de développement. L'objectif principal de la démocratie africaine est le développement. Le développement est la combinaison de tous les efforts à accomplir dans les différents domaines de la vie sociale. Il est aussi la combinaison de toutes les politiques citoyennes dans chaque secteur de la vie de la nation, politiques qui s'influencent réciproquement, se complètent ou se contrarient en permanence, pour aboutir à l'équilibre extrêmement fragile que constitue la démocratie africaine.

Dans la pensée du pape Jean-Paul II « selon l'Écriture Sainte, la notion de développement n'est donc pas seulement "laïque" ou "profane" : il apparaît aussi, tout en gardant son caractère socio-économique, comme l'expression moderne d'une dimension essentielle de la vocation de l'homme »<sup>892</sup>. Le développement est une expression de la vocation de l'homme. La vocation de l'homme ne doit pas être coupée de sa culture. Les apôtres que Jésus a appelés pour sa mission étaient des pêcheurs de poissons. Ils sont appelés à être des pêcheurs d'hommes. Il y a une ressemblance et une continuité entre les deux milieux de travail. Comme

---

<sup>891</sup> Aristide PEREIRA, Allocution d'ouverture de la séance plénière à la Conférence régionale africaine préparatoire à la IV<sup>e</sup> Conférence mondiale sur les démocraties nouvelles et rétablies qui a eu lieu à Cotonou au Bénin les 4, 5 et 6 décembre 2000, in *Espace francophone des droits de l'homme, de la démocratie et de la paix. Le site de l'Observatoire, de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme.* (<http://democratie.francophonie.org/>).

<sup>892</sup> Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 30, alinéa 1.

pêcheurs de poissons, les apôtres ont l'habitude d'avoir devant eux une grande quantité de poissons et une foule de personnes pour les acheter. Ils sont habitués à la fatigue et aux risques de la mer. Sur la mer ils passent des jours et des semaines sans rentrer chez eux. Bref, ils sont habitués à cette vie détachée de leur famille, des biens matériels, des biens de consommation et de luxe. Ils vivaient déjà dans un monde qui les méprisait parce que le métier de pêcheur n'était pas tellement considéré. Devenus pêcheurs d'hommes, les apôtres sont appelés à une autre mission, dans un autre contexte, mais dont les difficultés sont très peu différentes du précédent. Ceci leur a permis de vivre une adaptation rapide et une certaine compréhension de leur nouvelle mission. Par conséquent, le chrétien doit s'engager dans la politique pour promouvoir l'homme dans sa culture. Dans la pensée de l'Église catholique, le développement est surtout la promotion humaine dans sa culture. Cette conception du développement oblige l'Église à militer pour la démocratie dans un double sens : d'une part, comme système politique capable de délivrer le peuple de l'emprise des pouvoirs de l'État autoritaire, et, d'autre part, comme système politique susceptible de reconnaître les droits des individus et des collectivités à être les acteurs de leur propre histoire.

Sur le plan économique, le défi des pays africains consiste à encourager l'initiative économique privée, les investissements extérieurs, la privatisation des entreprises publiques. Les chrétiens sont donc face à une économie libérale. Leur engagement ne doit pas consister à s'opposer à cette économie libérale, mais bien au contraire, les chrétiens doivent s'engager en sa faveur, car, tôt ou tard, le continent africain en aura besoin. Mais, les chrétiens doivent prendre conscience que l'économie libérale est encore inadaptée aux structures économiques du continent africain. L'économie du continent africain est encore une économie de subsistance. Des millions de populations en Afrique vivent encore dans les campagnes. La société africaine reste encore plus rurale que urbaine. L'engagement des chrétiens doit consister à inculquer l'économie libérale, c'est-à-dire, ils doivent faire en sorte que l'économie libérale respecte les contextes des pays africains, à savoir, les potentialités physiques et les structures démographiques, les technologies de production et de transformation disponibles, les habitudes alimentaires, la situation politique, les revenus et le niveau de vie des populations. En ligne de principe, dans l'application de l'économie libérale, le contexte local doit être pris en compte. Il faudrait une économie libérale capable de gérer les contradictions du contexte local du continent africain.

Le but concret de l'engagement des chrétiens dans la politique est d'obtenir la réforme des structures injustes, notamment la réforme des institutions politiques corrompues qui



empêchent le développement de l'homme dans sa culture. Ils doivent œuvrer pour obtenir le remplacement des régimes corrompus par des régimes qui favorisent la participation de tous au bien commun. Aujourd'hui la démocratie semble le régime qui favorise le mieux la participation et le respect des droits de l'homme. L'Église souhaite des régimes démocratiques adaptés aux valeurs culturelles des pays. Jean-Paul II dit que la démocratie « est un processus que nous souhaitons voir s'étendre et se renforcer, parce que la "santé" d'une communauté politique – laquelle s'exprime par la libre participation et la responsabilité de tous les citoyens dans les affaires publiques, par la fermeté du droit, par le respect et la promotion des droits humains – est une condition nécessaire et une garantie sûre du développement de "tout l'homme et de tous les hommes" »<sup>893</sup>. La démocratie est vue comme une forme de régime politique qui garantit le développement intégral de l'homme, quel qu'il soit.

### **3.1.3-L'affermissement du pouvoir démocratique**

L'affermissement du pouvoir démocratique consiste à soutenir certaines pratiques de l'État. Les peuples africains ont l'habitude de soutenir les chefs de famille, de clans, de villages et d'ethnies, dans leur décision. Ce soutien est surtout un devoir qui fait partie des mœurs. Il est fondé sur le sens de l'appartenance et de l'honneur. Dans le contexte démocratique, le soutien de l'État ne doit pas se détourner de son fondement d'appartenance. La société civile doit être intégrée dans la gestion du pouvoir par la recherche du dialogue sociopolitique et l'intégration de toutes les couches sociales dans le processus politique. Cette intégration confère le statut de membre de l'État au peuple et par conséquent garantit son soutien aux décisions politiques susceptibles de favoriser la promotion démocratique.

Par exemple, au Bénin, le 2 mai 1990, en pleine période de transition vers la nouvelle République, le Ministre de la Justice, assisté de son collègue de l'Intérieur, a reçu les associations des détenus politiques libérés et a approuvé le principe de la mise en place d'un comité national de lutte contre la torture et les sévices corporels. Le principe de la volonté du Gouvernement de lutter contre la torture est acquis. Les chrétiens sont appelés à soutenir le gouvernement dans cette lutte, soit en renforçant les associations existantes déjà, soit en créant d'autres structures ayant pour objectif la mise en pratique effective des directives du Gouvernement. Toujours en période de transition, dans le souci du respect des droits de l'homme, le Gouvernement béninois avait demandé que la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme soit lue dans les établissements scolaires. Ce qui fut fait. Pourquoi ne pas insérer

---

<sup>893</sup> *Ibidem*, n° 44, alinéa 5.

dans les programmes de l'enseignement dans les établissements scolaires cette Déclaration ?

L'affermissement du pouvoir démocratique passe aussi par le renforcement du contrôle des pouvoirs. Les pouvoirs politiques traditionnels sont au nombre de trois: législatif, exécutif et judiciaire. Pourquoi l'Église doit-elle s'engager pour le renforcement du contrôle de ces pouvoirs?

Les défis du processus démocratique en cours dans les pays africains révèlent un déséquilibre dans l'exercice des pouvoirs politiques. Certains organes de l'État ont des difficultés à jouer leur rôle de contre-pouvoirs, à cause de la propension des pouvoirs exécutifs qui imposent leur suprématie à toutes les institutions de l'État. Les pouvoirs législatif et judiciaire sont le plus souvent les victimes de cette suprématie de l'exécutif. Le législatif est souvent invité, voire obligé, d'entériner les décisions arbitraires du chef de l'État, et le judiciaire est invité, voire obligé, de valider les élections fraudées. La suprématie de l'exécutif a été l'une des principales causes de la crise en Côte d'Ivoire, en décembre 1999. Le judiciaire ayant refusé de valider les élections présidentielles de décembre 1999, toute la situation politique est restée bloquée. Ce blocage a favorisé l'irruption des militaires sur la scène politique. Dans le processus de démocratisation, le pouvoir judiciaire a du mal à s'affranchir des autres pouvoirs. Son indépendance, affirmée dans toutes les Constitutions de la République, est partielle. On se demande comment une démocratie peut se consolider sans une justice indépendante.

Pour le développement d'un pays, il faut une administration dynamique, innovatrice et productive. Une telle administration ne s'installe pas automatiquement mais elle se forge peu à peu. Les voies et les méthodes de contrôle des pouvoirs politiques et de l'administration publique par les populations doivent être renforcées. Cette tâche n'est pas l'apanage de l'État, mais elle est aussi un devoir du citoyen.

Au sujet du contrôle des pouvoirs politiques, Robert Pollard pense que la population a deux solutions : « attendre une transformation hypothétique de l'État ou le combattre »<sup>894</sup>. Dans presque tous les pays africains, la transformation de l'État est toujours le fruit du combat de la population. Que peut-elle proposer, l'Église? Quelle solution doit-elle choisir pour ses fidèles? Attendre la transformation de l'État est une hypothèse susceptible de ne pas se réaliser. Mettre sa foi dans une telle hypothèse n'est peut-être pas la meilleure solution. Dans le contexte ecclésial, le chrétien vit toujours dans le " Temps de l'Avent ", dans l'attente du Royaume de Dieu, du retour de Jésus Christ. Le Credo de l'Église catholique dit : « il

---

<sup>894</sup> Robert POLLARD, « La démocratie ambiguë », in *Année Africaine, 1992-1993*, op. cit., p. 29.

reviendra dans la gloire pour juger les vivants et les morts ». Le chrétien attend dans la foi le retour du Christ. Mais doit-il aussi attendre avec la même foi une transformation hypothétique de l'État ? Le chrétien peut attendre une transformation hypothétique de l'État, dans le sens d'une attente active. En effet, le chrétien n'attend pas le Christ dans la passivité. Il vit dans le quotidien la foi, l'espérance et la charité. La mise en pratique de ces vertus, qui sont régulièrement mises à l'épreuve, exige de surmonter les difficultés et les obstacles. L'attente active dont il s'agit n'est pas l'opposé d'une attente passive. L'attente passive signifie attendre sans aucun effort, sans aucune action, la transformation de l'État. Cette attente rend inactive la foi. Attendre une transformation hypothétique de l'État ne doit pas être une attente passive, parce qu'une foi passive est un acte intérieur qui n'aura aucun effet sur l'État. Il faudrait une attente active dont la foi produit des effets sur l'État. La foi a besoin de moyens pour produire des effets sur l'État. Dans presque tous les pays africains, les populations choisissent habituellement de combattre le pouvoir en utilisant tous les moyens possibles: militaire (rebelles), religieux, ethnique. Le chrétien ne doit pas utiliser n'importe quels moyens pour combattre l'État. Il faudrait qu'il utilise des moyens qui sont conformes à sa foi, qui ne sont pas en contradiction avec sa foi. Les moyens militaires et ethniques, utilisés par les personnes engagées dans la politique, ne sont pas des voies que le chrétien doit emprunter. Il est souhaitable que les chrétiens occupent des postes dans les institutions étatiques pour rétablir la vérité.

Dans sa réflexion sur « la société de masse », Alain Touraine dit que « c'est par les régimes autoritaires et totalitaires que la démocratie est le plus directement menacée, mais il faut reconnaître l'existence d'une autre menace ; celle-ci ne vient pas d'un pouvoir tout-puissant, réduisant la société à sa merci, mais de la société elle-même qui ne voit plus dans l'ordre politique que bureaucratie arbitraire ou corruption »<sup>895</sup>. Cet auteur attire l'attention sur cette nouvelle forme de pouvoir qui règne dans les bureaux et les services. La corruption est une forme de pouvoir qu'exerce chaque service sur ses clients. Ce pouvoir n'a pas de légitimité, il est arbitraire et peut varier d'un service à l'autre. Considérée comme « libéralisme étroit »<sup>896</sup>, cette vision arbitraire de la bureaucratie ne vient pas d'un pouvoir institutionnel, mais de la société elle-même. La corruption dans les pays africains constitue un vrai danger pour la démocratie. Elle est un fléau qui mine l'administration des sociétés africaines. Le processus démocratique dans les pays africains est menacé par les régimes autoritaires et par la corruption. Qu'est-ce que l'Église peut proposer à ses fidèles faces à ces défis du pouvoir?

<sup>895</sup> Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?*, op. cit., p. 189.

<sup>896</sup> *Ibidem*.

L'Église peut faire sienne la proposition de Alain Touraine contre les régimes autoritaires: « la constitution d'acteurs sociaux capables de mener une action économique rationnelle en même temps que de gérer leurs rapports de pouvoir »<sup>897</sup>. Les chrétiens peuvent se constituer en « mouvements sociaux forts et autonomes » capables de résister à l'emprise de l'État autoritaire, capables de négocier avec l'État et d'obtenir une autonomie réelle de la société politique. La résistance doit écarter toute voie de violence.

Bien que certains chefs d'État aient pris certaines dispositions pour lutter contre la corruption, cette dernière est restée comme un phénomène insurmontable dans les sociétés africaines de nos jours. Rappelons qu'en 1983, à peine pris le pouvoir, le Président Burkinabè Thomas Sankara avait mis en place la Commission du Peuple chargée de la Prévention contre la Corruption (CPPC). Cette structure a eu pour objectif de lutter contre la corruption, « en contrôlant les biens des dirigeants, en procédant à des enquêtes si nécessaire »<sup>898</sup>. La CPPC a des missions bien précises :

*« Participer aux côtés des masses populaires à l'application ferme des mots d'ordre de lutte contre la corruption ;*

*– de donner au Président du Faso un avis motivé après enquête de moralité pour toute nomination à des fonctions de responsabilité ;*

*– de procéder à l'inventaire et au contrôle périodique du patrimoine de toute personne, notamment à l'occasion d'une nomination à des hautes fonctions ;*

*– de contribuer à développer chez les militants, en particulier chez ceux qui exercent des responsabilités politiques et administratives, un style de vie et une morale révolutionnaire exemplaire ;*

*– d'examiner des dénonciations de corruption ou de trafic d'influence pour la mise en œuvre d'une répression vigoureuse »*<sup>899</sup>.

Contre la corruption, le régime politique marxiste-léniniste, en 1989, a pris certaines mesures qualifiées comme « chasse à l'enrichissement illicite » par Afize Adamon. Le 1<sup>er</sup> décembre 1989, le Président Mathieu Kérékou a créé une Commission nationale de vérification des biens. A l'issue des travaux de cette Commission, un communiqué final a été publié. Afize D. Adamon cite :

*« Le conseil exécutif national est invité dès maintenant à arrêter les mesures relatives :*

---

<sup>897</sup> *Ibidem*, pp. 32-33.

<sup>898</sup> Bruno JAFFRE, *Biographie de Thomas Sankara. La patrie ou la mort...*, Editions L'Harmattan, Paris, 2007, p. 160.

<sup>899</sup> Roger Bila KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso, 1919-2000*, op. cit., p. 185.

- à la moralisation de la vie publique
- à la moralisation de la fonction publique
- à la moralisation de la vie administrative, économique et financière.

*Dans ce domaine, et dans le souci d'améliorer constamment les performances des services des douanes et des impôts, en matière de recettes et de recouvrement au profit du Trésor Public, il est prescrit que les cas flagrants de corruption déjà enregistrés fassent l'objet de sanctions exemplaires. La session, appréciant des biens, instituée par décret n° 89-422 du 1<sup>er</sup> décembre 1989, a donné des directives en vue de l'accomplissement correct de sa mission.*

*Ainsi, en cas d'enrichissement illicite dûment constaté, les personnes mises en cause seront traduites devant les tribunaux compétents.*

*En cas de nécessité, les actions appropriées seront engagées, notamment à travers des commissions rogatoires.*

*La session a en outre demandé au conseil exécutif national de faire accélérer la procédure judiciaire en cours contre tous les auteurs et complices connus de transferts frauduleux de fonds opérés au détriment des institutions bancaires de notre pays, en vue de la récupération rapide de ces fonds »<sup>900</sup>.*

Ce communiqué, issu de la session conjointe du Comité Central du PRPB, du Comité Permanent de l'Assemblée Nationale révolutionnaire et du Conseil Exécutif National, n'est pas la seule voix qui s'était levée contre la corruption dans le pays. D'autres voix, telles que « les dénonciations par voie de presse et par des fuites savamment organisées »<sup>901</sup>, se sont fait entendre. Ce communiqué est précédé par une dénonciation individuelle, celle de Monsieur Ahouansou René :

*« René Ahouansou élu commissaire pour le compte des professeurs de l'Université Nationale du Bénin, après une rencontre avec le Président Mathieu Kérékou en compagnie de Maître Robert Dossou le 28 juillet 1989, dénoncera les détournements des deniers publics dès la première session de l'ANR au début du mois d'août »<sup>902</sup>.*

La méthode utilisée par la Commission Nationale, créée par le Président Mathieu Kérékou et présidée par Monsieur Ahouansou René, est la dénonciation. La Commission « demanda, par la radio, aux citoyens de venir à son siège dénoncer toute personne qui se serait enrichie illicitement à leur connaissance. On pouvait dénoncer également par lettre ou par appel

<sup>900</sup> Afize D. ADAMON, *Le Renouveau démocratique au Bénin. La Conférence nationale des Forces Vives et la période de Transition*, op. cit., pp. 129-130.

<sup>901</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>902</sup> *Ibidem*, p. 131.

téléphonique. Des numéros de téléphones, de boîtes postales seront communiqués à la radiodiffusion à cet effet »<sup>903</sup>.

Cette lutte contre la corruption est continuée par une nouvelle Commission mise en place par le Gouvernement de transition et dont la méthode d'action est très discrète et plus efficace que celle dirigée par René Ahouansou. Adamon décrit l'œuvre de cette nouvelle Commission en ces termes : « elle se cachera encore derrière le magistrat instructeur qui procédera aux interrogatoires, aux arrestations et aux libérations sous caution »<sup>904</sup>. Adamon résume la méthode de cette nouvelle Commission par un principe : « qu'on fasse bien et qu'on le fasse savoir »<sup>905</sup>. Il s'agit d'un travail dans l'ombre, et seul le résultat positif apparaît au public.

Quant à la question de savoir, quelle est la méthode que les chrétiens peuvent utiliser au sein de leur engagement, il est clair que l'Église ne pouvait pas utiliser celle de la Commission Nationale, créée par Mathieu Kérékou et présidée par René Ahouansou, pour lutter contre la corruption. Cette méthode, qualifiée par Adamon comme « un appel à la délation publique », n'est pas adaptée à ses pratiques. C'est une méthode qui manque de discrétion. La méthode de la nouvelle Commission n'est pas mauvaise pour l'Église. Mais, elle demande un investissement de pouvoir de la part de l'État. Seul l'État est habilité à rentrer dans la vie privée des citoyens et à pénétrer certains secrets d'un autre État. Si la nouvelle Commission a pu procéder à l'arrestation et à l'extradition de Monsieur Cissé Mohamed, c'est justement avec l'aide d'une diplomatie internationale.

Le problème de la corruption dans les institutions politiques des pays africains est une véritable gangrène. Afize D. Adamon situe la résolution de ce problème au niveau de la conscience. Pour Adamon, ce n'est pas la fixation des salaires politiques comme pense le gouvernement de transition de la République du Bénin qui permettra de résoudre ce problème, mais « il y a, en ce qui concerne la corruption, un problème de conscience de la part de tous les citoyens »<sup>906</sup>, écrit-il. Pour ce citoyen béninois, la corruption, en soi, est une « mauvaise chose ». Elle ne pouvait être tolérée dans certains domaines et dans d'autres non : « ou l'on est conscient que c'est une mauvaise chose à combattre à tous les niveaux ou l'on ne l'est pas »<sup>907</sup>. La fixation des salaires politiques est déjà un pas vers la résolution du phénomène de la corruption, mais elle ne suffit pas. Pour résoudre ce problème il faudrait le prendre à la racine qui est dans la conscience de l'homme, du citoyen. Tant que le citoyen n'est pas

---

<sup>903</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>904</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>905</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>906</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>907</sup> *Ibidem*.

conscient du grand mal que cause la corruption dans le développement d'un pays, ce phénomène ne peut pas être radié.

### **3.1.4-Le renforcement de la légalité et du droit**

Le renforcement de la légalité et du droit consiste, avant tout, à mettre sur pieds les bases constitutionnelles de l'exercice du pouvoir. Dans le processus démocratique africain, il s'agit surtout du renforcement ou de l'amélioration du système électoral. Il faut que tous les États africains aient un code électoral. Le renforcement et l'amélioration passent par les élections compétitives. L'aboutissement est d'avoir des élections libres et transparentes. La constitution d'un État de droit ne tient pas sa réalité du seul établissement des normes constitutionnelles, mais elle passe aussi et surtout par le respect et l'application effective du droit.

### **3.2-La promotion de la culture africaine**

La culture africaine est aussi un facteur à prendre en compte pour la démocratisation de la société africaine. La culture est:

*« tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps ; s'efforce de soumettre l'univers par la connaissance et le travail ; humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ; traduit, communique et conserve enfin dans ses œuvres, au cours des temps, les grandes expériences spirituelles et les aspirations majeures de l'homme, afin qu'elles servent au progrès d'un grand nombre et même de tout le genre humain »<sup>908</sup>.*

Le sujet de la culture est l'homme. Elle est le moyen par lequel l'homme se forme et agit sur l'univers, en particulier sur la vie sociale. Elle peut être définie comme un ensemble de valeurs qui prend sa source dans le progrès des mœurs et des institutions. Certaines valeurs de la culture africaine constituent non seulement un obstacle à la démocratisation sociale, mais aussi un obstacle à l'évangélisation. Par conséquent l'engagement politique des chrétiens implique une double inculturation, celle de l'Évangile et celle de la démocratie. Le contexte sociopolitique africain traîne avec lui une certaine culture, différente de la culture démocratique à laquelle les États africains aspirent, de la culture de naissance du christianisme et même du contexte de naissance des principes et directives de l'enseignement social de l'Église. La diversité de cultures porte le Concile Vatican II à affirmer que:

*« la culture humaine comporte nécessairement un aspect historique et social et que le mot*

---

<sup>908</sup> *Gaudium et spes*, n° 53 § 2.

*"culture" prend souvent un sens sociologique et même ethnologique. En ce sens, on parlera de la pluralité des cultures. Car des styles de vie divers et des échelles de valeurs différentes trouvent leur source dans la façon particulière que l'on a de se servir des choses, de travailler, de s'exprimer, de pratiquer sa religion, de se conduire, de légiférer, d'établir des institutions juridiques, d'enrichir les sciences et les arts et de cultiver le beau. Ainsi, à partir des usages hérités, se forme un patrimoine propre à chaque communauté humaine. De même, par là se constitue un milieu déterminé et historique dans lequel tout homme est inséré, quels que soient sa nation ou son siècle, et d'où il tire les valeurs qui lui permettront de promouvoir la civilisation »<sup>909</sup>.*

Les Africains ont des styles de vie différents et des échelles de valeurs différentes que ceux que le christianisme et la démocratie occidentale et américaine proposent. Les communautés humaines africaines ont un patrimoine culturel propre qui diffère en plusieurs points de celui de l'Européen ou de l'Américain. Les Africains sont effectivement insérés dans un contexte historique dont les valeurs peuvent être utiles à la promotion de la vie politique de leur pays. Puisque l'objectif de l'engagement politique des chrétiens est d'imprimer un nouveau style de vie à la politique de leur pays, on peut partir de leurs styles de vie et des échelles de valeurs de leur culture pour proposer la manière ou les manières dont ils peuvent se servir des principes et des directives de l'enseignement social de l'Église, et des valeurs et principes démocratiques proposés. L'Église catholique est donc appelée à chercher et à trouver la façon de se servir de ses propres principes et directives et des principes démocratiques proposés dans le contexte sociopolitique africain. Les Églises d'Afrique peuvent introduire une nouvelle réflexion pour la compréhension de la dimension politique de l'existence et de l'engagement chrétien en stimulant le sens critique envers les idéologies et les utopies liés aux systèmes sociopolitiques en vigueur.

La promotion de la culture africaine passe par l'utilisation de l'héritage ethnique, la promotion de l'alphabétisation, le refus de la globalisation et la lutte contre le caractère élitiste de la politique.

### **3.2.1-L'utilisation de l'héritage ethnique**

La notion de la promotion de la culture n'est pas une notion complètement étrangère aux lettres pastorales des évêques africains. Dans sa lettre de 1967, la Conférence épiscopale togolaise demande à l'État de construire la nation à partir du pluralisme ethnique et du

---

<sup>909</sup> *Ibidem*, p. 285.



développement inégal des différentes régions. L'héritage que les premiers responsables politiques ont trouvé est effectivement constitué par la diversité de la population formée de différentes ethnies et les différentes régions dont certaines présentent plus d'atouts que d'autres. Les ethnies et les atouts des régions constituent les éléments constitutifs de la culture africaine. Une vraie promotion de la démocratie ne pourrait pas se faire en ignorant ces richesses culturelles. Par ailleurs, les évêques du Togo ont invité aussi l'État à « former une nation authentique ». Le terme « authentique » n'est pas synonyme de culturalisme. Selon le culturalisme, le développement d'un pays est essentiellement lié à sa culture. C'est une idéologie du fait colonial qui pense qu'il y aurait unicité culturelle en Afrique. Achille Mbembe n'a pas caché son opposition à cette idée de « corpus culturel populaire » du contexte africain :

*« Dans le cas de l'Afrique, il est d'autant plus important de réfuter l'idée d'un corpus culturel populaire formulée en termes d'authenticité, elle contribue à étayer l'autonomie des groupes dirigeants africains par rapport au "centre" occidental, mais aussi à asseoir idéologiquement leur domination nationale »<sup>910</sup>.*

Cette idéologie culturelle risque même d'empêcher les actions sociales des Églises d'Afrique en faveur de la démocratie.

Le culturalisme est un obstacle à la démocratie africaine. Dans sa réflexion sur la démocratie, Alain Touraine souligne trois phénomènes qui dénaturent la démocratie : le pouvoir populaire, le marché politique, le culturalisme. En Afrique, le parti unique et la démocratie populaire des systèmes communistes ont imposé la destruction de toutes les appartenances sociales et culturelles, et ainsi, ils ont supprimé tout contrepoids à leur propre pouvoir. Par conséquent, le système politique s'est réduit à un marché politique, et le culturalisme fait tellement place au respect des minorités que disparaît l'idée de majorité et se réduit le domaine de la loi. Le culturalisme peut pousser un pays vers un nationalisme communautaire avec une autorité antidémocratique. Pour résoudre le problème de culturalisme, Alain Touraine propose « l'action rationnelle ». L'action rationnelle est une lutte à trois niveaux : le recours à la raison scientifique, le jugement critique et l'acceptation de règles universelles qui protègent la liberté du sujet. L'exercice du jugement critique doit se faire surtout dans les cas de tutelles nationales et internationales. Les chrétiens peuvent lutter pour que les peuples africains se libèrent de ces tutelles nationales et internationales. Pour Robert Pollard, il y a deux possibilités. La première est de généraliser l'expérience historique

---

<sup>910</sup> J.-F. BAYART, A. MBEMBE, C. TOULABOR, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, éd. Karthala, Paris, 1992.

des peuples africains, en s'appuyant sur une culture et un savoir-faire séculaires. La deuxième est de prendre en compte les aspirations et les désirs propres des populations marquées par les évolutions récentes de sociétés soumises aux contraintes de l'économie du marché.

Mais on constate aujourd'hui que les États africains n'arrivent pas à exploiter ces possibilités primaires. Pour inculturer la démocratie, l'Église catholique doit rechercher les raisons exactes pour lesquelles cet héritage n'est pas utilisé, ou bien est mal utilisé.

Remonter les causes de plusieurs problèmes de la situation sociopolitique des pays africains aux faits historiques, c'est-à-dire aux « clivages internes » de la société d'origine, n'est pas une fausse analyse. Comme le pense Achille Mbembe, « c'est de ces clivages historiques, autant que de l'irruption des européens, qu'est né l'État moderne »<sup>911</sup>. Mais les faits historiques ne sont pas les seules causes. Réduire les causes aux seuls faits historiques, c'est refuser de voir les problèmes en face. On ne refuse pas la contribution des faits historiques et des valeurs traditionnelles au développement d'une nation, mais tout dépend surtout de la façon dont sont utilisées ces faits et ces valeurs.

### **3.2.2-La promotion de l'alphabétisation**

La promotion de la culture dans la société africaine est très importante pour l'avancement de la démocratie. En effet, l'ignorance scientifique et l'analphabétisme sont des facteurs qui, d'une part, empêchent la pleine participation des populations au processus démocratique et, d'autre part, profitent aux élites au pouvoir pour imposer aux populations une démocratie fictive. Contre cette situation, les Pères du Concile Vatican II pensent qu'« il faut donc procurer à chacun une quantité suffisante de biens culturels, surtout de ceux qui constituent la culture dite "de base", pour qu'un très grand nombre ne soit pas empêché, par l'analphabétisme et le manque d'initiative, de coopérer de manière vraiment humaine au bien commun »<sup>912</sup>. Quand le Concile utilise le concept « culture », il l'associe avec d'autres catégories telles que : "sciences et techniques"<sup>913</sup> ; "traditions"<sup>914</sup>. Le Concile distingue la culture « fruit du développement considérable des sciences et des techniques » de la culture « qui se nourrit d'études classiques, conformes aux différentes traditions »<sup>915</sup>. Par ailleurs, la culture est définie comme tout ce par quoi l'homme « humanise la vie sociale, aussi bien la vie familiale que l'ensemble de la vie civile, grâce au progrès des mœurs et des institutions ».

---

<sup>911</sup> *Ibidem*.

<sup>912</sup> *Gaudium et spes*, n° 60 § 1.

<sup>913</sup> *Ibidem*, n° 56 § 3.

<sup>914</sup> *Ibidem*.

<sup>915</sup> *Ibidem*.

Dans cette définition, culture est distinguée de "mœurs". Les mœurs qu'on peut définir comme habitudes peuvent, dans cette définition, être synonymes de traditions. En conclusion, quand le Concile utilise le concept de culture, il lui donne plus le sens de connaissance intellectuelle, et donc liée aux sciences et techniques. En distinguant la culture de la tradition, le Concile ne les oppose pas. Au contraire, il demande à ce qu'il y ait une vraie entente entre ces deux dimensions. Dans le contexte africain, la culture doit être promue dans les deux sens. Les Églises d'Afrique peuvent s'engager à promouvoir la culture comme connaissance intellectuelle, savoir scientifique et technique, et la culture comme patrimoine de valeurs, mœurs sur lesquelles est construite la vie de tout un peuple. Un appel aux chrétiens est lancé pour qu'ils « marient la connaissance des sciences et des théories nouvelles, comme des découvertes les plus récentes, avec les mœurs et l'enseignement de la doctrine chrétienne »<sup>916</sup>. Les laïcs engagés dans cette promotion culturelle peuvent être formés. Le Concile souhaite que « de nombreux laïcs reçoivent une formation suffisante dans les sciences sacrées, et que plusieurs parmi eux se livrent à ces études ex-professo et les approfondissent »<sup>917</sup>. Cette formation doit être complétée par celle de la connaissance de sa propre culture, c'est-à-dire de sa propre tradition. Les membres de la Commission Justice et Paix engagés dans la promotion culturelle doivent recevoir une formation suffisante dans les sciences humaines et dans les traditions africaines. Cette formation leur permet de répondre aux exigences de l'Église qui demande « que les chrétiens collaborent donc aux manifestations et aux actions culturelles collectives qui sont de leur temps, qu'ils les humanisent et les imprègnent d'esprit chrétien »<sup>918</sup> et à celles de l'État qui cherche à promouvoir la démocratie. L'humanisation et l'impression de l'esprit chrétien au développement de la bioéthique, à la psychologie et à la psychanalyse, au progrès de la médecine, et aux programmes des écoles et des universités exigent une collaboration des chrétiens avec ceux qui s'investissent dans la littérature et les arts parce qu'ils travaillent dans le même sens d'humanisation de la société. Ces matières sont « capables d'élever la vie humaine qu'ils expriment sous des formes multiples, selon les temps et les lieux »<sup>919</sup>.

La promotion culturelle est un devoir pour les chrétiens. Ils doivent travailler de manière à ce que le droit à la culture soit reconnu et appliqué. Ils sont donc appelés à l'éducation culturelle. L'éducation scolaire constitue aujourd'hui une culture de base. Malgré le progrès

---

<sup>916</sup> *Ibidem*, n° 62 § 6.

<sup>917</sup> *Ibidem*, n° 62 § 7.

<sup>918</sup> *Ibidem*, n° 61 § 3.

<sup>919</sup> *Ibidem*, n° 62 § 3.

qu'on peut constater dans ce domaine dans les pays africains, l'analphabétisme reste encore un fléau qui domine ses peuples. Sortir le peuple de l'analphabétisme est un devoir pour le chrétien et aussi une contribution à la promotion du bien commun. La promotion du bien commun n'empêche pas la promotion de la culture. Les premiers missionnaires ont joué un grand rôle dans ce domaine dans les pays africains. Le but de la possibilité de l'éducation scolaire que les premiers missionnaires ont donnée aux africains n'est pas directement celui de pouvoir s'engager dans la politique de leur pays, mais plutôt celui de les faire sortir de leur ignorance et de leur offrir les moyens nécessaires pour contribuer à l'ensemble du développement de leur pays. Mais très tôt ces élites ont compris que leur engagement dans la politique est le chemin le plus adapté pour atteindre un vrai développement. L'Église est convaincue que la promotion culturelle passe par la lutte contre l'analphabétisme. Cependant l'alphabetisation doit respecter les dons et les traditions des peuples concernés.

Les chrétiens doivent éduquer les populations à une culture intégrale. Il s'agit d'une culture qui touche l'intégralité de la personne, une culture dans laquelle « prédominent les valeurs de l'intelligence, de volonté, de conscience et de fraternité »<sup>920</sup>, une culture dans laquelle tout homme peut se retrouver, une culture dont les valeurs s'harmonisent avec les valeurs fondamentales de l'homme. Le premier lieu de cette éducation est la famille. Celle-ci est « la mère nourricière de cette éducation »<sup>921</sup>.

Pour aider les autres à se cultiver, il faut être soi-même un homme cultivé. Par conséquent, le chrétien a, non seulement le devoir de promouvoir la culture, mais aussi, celui de se cultiver lui-même.

La promotion culturelle dans le contexte africain exige une harmonie entre culture et christianisme. L'Église est consciente qu'il n'est pas facile d'harmoniser la culture et le christianisme dans le contexte africain. Cette harmonisation pose de nos jours de véritables problèmes à l'Église même dans les vieux continents tels que l'Europe et l'Amérique. Les recherches au niveau des sciences humaines continuent et évoluent à grands pas, mais elles soulèvent de nouvelles questions qui comportent des conséquences pour la vie même de l'individu. On peut faire allusion aux problèmes bioéthiques de l'euthanasie, de l'acharnement thérapeutique, du clonage.

Face à ces problèmes, l'Église est appelée à se prononcer. Cette tâche n'est pas seulement celle des laïcs spécialistes en la matière, mais les théologiens et les opérateurs pastoraux sont aussi invités à réagir. Dans de pareilles circonstances, l'Église rappelle aux théologiens qu'« ils

---

<sup>920</sup> *Ibidem*, n° 61 § 1.

<sup>921</sup> *Ibidem*.

sont invités à chercher sans cesse la manière la plus apte à communiquer la doctrine aux hommes de leur temps »<sup>922</sup> dans le respect des méthodes et des règles propres aux sciences théologiques . L'Église attribue en premier lieu cette tâche d'harmonisation aux théologiens. Ils doivent rechercher la manière dont la doctrine de l'Église doit être communiquée aux hommes impliqués dans leur culture et dans un temps donné. Il leur revient de renouveler la doctrine de l'Église pour qu'elle ne soit pas trop distante des nouvelles réalités du monde. Cette ouverture des théologiens est demandée aussi dans le domaine juridique. Ici s'inscrit la tâche des théologiens africains.

La tâche des théologiens africains est de rechercher la manière dont les principes et directives de l'enseignement social de l'Église peuvent être appliqués dans le contexte africain. Cette application doit tenir compte de tous les facteurs tels que la culture, la proportion et le niveau de vie de foi des chrétiens. Dans l'exercice de cette tâche, le sens et la signification des vérités de l'enseignement social doivent être sauvegardés.

L'Église rappelle aux opérateurs pastoraux qu'ils doivent avoir « une connaissance suffisante non seulement des principes de la théologie, mais aussi des découvertes scientifiques profanes, notamment de la psychologie et de la sociologie, et qu'on en fasse usage »<sup>923</sup>. Pour réaliser une harmonie entre culture et christianisme, il faut prôner une pastorale d'ouverture.

### **3.2.3-La lutte contre le caractère élitiste de la politique**

La politique des États francophones d'Afrique de l'Ouest a un caractère élitiste. Les instances représentatives des couches sociales ne sont composées que d'élites, et pourtant la société africaine est constituée surtout d'une masse d'illettrés et d'analphabètes. La société est essentiellement paysanne. Bien que ce caractère élitiste ne voile pas le caractère représentatif des populations, il constitue, cependant, un problème non négligeable dans le contexte politique des pays africains, parce que certaines couches sociales, telles que les paysans et les artisans, sont représentées par des personnes qui ne sont pas issues de leur rang. Leurs représentants connaissent en théorie leur vie, mais ils ne connaissent pas réellement ce qui se passe dans les champs et les ateliers. Ils ignorent les difficultés pratiques de la vie des couches sociales qu'ils représentent. Le problème est d'abord un critère de choix. Les États peuvent et doivent modifier les critères de représentativité. Que l'homme engagé en politique qui peut représenter le paysan, dans l'Assemblée Nationale, soit un paysan, et celui qui peut

---

<sup>922</sup> *Ibidem*, n° 62 § 2.

<sup>923</sup> *Ibidem*.

représenter un artisan soit un artisan. Le chrétien, dans son engagement, ne doit pas s'arrêter sur de simples constats, mais il doit agir, parce que « ce choix élitiste est contestable si l'on pense qu'à l'Assemblée Nationale, il y a avant tout, des hommes politiques censés représenter toutes les couches de la nation »<sup>924</sup>. Le caractère élitiste de la politique africaine n'est pas un problème culturel. Dans la culture africaine, en dehors des critères de famille prédestinées à la chefferie, le choix des chefs de famille, de clan, de village ou d'ethnie n'est pas une question de culture, mais plutôt d'ancienneté et de sagesse. Le chef de famille est souvent le membre le plus " ancien " et le plus " sage " dans la famille. Le seul critère d'ancienneté ne suffit pas, parce qu'un ancien peut ne pas être sage. Le problème est plutôt structurel. L'État manque de structures adaptées à la participation politique de toutes les couches sociales. Les chrétiens peuvent se mobiliser pour réclamer le changement des critères de choix et la mise en place des structures nécessaires permettant la participation de tout citoyen aux instances de décisions politiques. Les structures qui bloquent le paysan ou l'artisan sont surtout linguistiques, c'est-à-dire, celles liées à la traduction des textes officiels en toutes les langues du pays et celles permettant la traduction directe des interventions au cours des assemblées et des conférences. Les paysans et les artisans n'auront pas tellement de difficultés, pour choisir dans leur rang, une personne ancienne et sage capable de les représenter dans les instances de décisions politiques de l'État.

### **III-LES NOUVELLES FORMES D'ENGAGEMENT POLITIQUE**

#### **1-SORTIR DE SOI-MÊME**

La nature religieuse de la mission de l'Église catholique ne permet pas à ses membres de s'enfermer sur eux-mêmes. Elle ne permet pas non plus à l'Église catholique de se constituer en une secte de personnes pieuses à l'intérieur de la vie sociale. Malgré l'existence de certains systèmes politiques qui préfèrent chasser la religion en général et l'Église catholique en particulier de la sphère publique pour qu'elle se réfugie dans le privé, l'Église catholique considère son intervention dans les affaires publiques comme un droit. Même si, de nos jours, les limitations imposées aux membres de la hiérarchie ecclésiale, dans leur engagement politique, posent de sérieux problèmes à l'Église catholique elle-même, la mission religieuse

---

<sup>924</sup> Afize D. ADAMON, *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de transition*, op. cit., p. 85.

dans le social incite " l'Église institution " à prendre des initiatives courageuses qui vont dans le sens du bien commun et de la promotion humaine.

Depuis *Rerum novarum* jusqu'à nos jours, l'Église catholique n'a pas cessé d'intervenir dans les affaires publiques des différents pays du monde. L'application des principes et directives de l'enseignement social de l'Église a toujours posé de sérieux problèmes à l'Église et en particulier aux chrétiens. Comment appliquer, aujourd'hui, ces principes dans les différents contextes d'évangélisation du continent africain, est la grande question qui se pose.

De toutes les façons, l'enseignement social de l'Église a un contenu élaboré à partir des différents contextes avec leurs problèmes sociaux et ecclésiaux. Cet enseignement que l'Église catholique propose, ne se limite pas à de simples énonciations de principes et exhortations à l'engagement des chrétiens dans les réalités temporelles. L'Église catholique propose des principes et des directives que les chrétiens sont appelés à traduire en actes dans les différentes situations de vie sociale.

Jusqu'à présent, plusieurs défis dans le domaine sociopolitique signalés par les évêques réunis au synode pour l'Afrique de 1994 ne sont pas encore relevés. Le pape Jean-Paul II, posait la question suivante: « l'Église en Afrique a-t-elle formé suffisamment les laïcs, pour les rendre capables d'assumer toutes leurs responsabilités civiles et de réfléchir sur les affaires d'ordre sociopolitique à la lumière de l'Évangile et de la foi en Dieu? »<sup>925</sup>. Même dans les situations politiques difficiles que traversent les pays africains, la priorité pour les Églises reste la formation religieuse et spirituelle des chrétiens et notamment des catéchistes. Et pourtant, le document du Saint-Siège *Instrumentum laboris* sur le synode pour l'Afrique de 1994 dit:

*« L'Église est appelée à "évangéliser" avant tout soi-même, c'est-à-dire à devenir, entre autre, aussi un modèle dans le champ de la promotion humaine, de la justice et de la paix. C'est nécessaire que l'Église s'interroge sur les efforts mis en acte pour s'assurer que les laïcs aient une grande conscience de leur responsabilité dans le champ de la vie socio-économique et politique »*<sup>926</sup>.

Avant tout engagement politique, il faudrait que l'Église relève d'abord ses défis internes. Le grand défi qu'elle doit d'abord relever est la fermeture sur elle-même. Les Églises des pays francophones d'Afrique de l'Ouest sont en effet trop fermées sur elles-mêmes. Plusieurs réalités sociopolitiques leur échappent. Elles sont un modèle dans les domaines spirituel et

<sup>925</sup> *Ecclesia in Africa*, n° 54.

<sup>926</sup> *Assemblea speciale per l'Africa, Sinodo dei vescovi. Instrumentum laboris*, n° 125, Edizioni Dehoniane Bologna, 1993, p. 98.

social, mais elles sont totalement absentes dans les domaines politique et économique. Les chrétiens africains doivent sortir de leur enfermement. Plus de 50% ne savent pas que les chrétiens peuvent s'investir dans la politique. Les enquêtes, que j'ai effectuées sur le terrain en été 2005, donnent des résultats surprenants. Un questionnaire a été proposé aux chrétiens du diocèse d'Atakpamé au Togo. Ces chrétiens habitent tous en ville. Voici le questionnaire:



<b>1-Savez-vous que les évêques ont écrit des lettres pastorales?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>	<b>LU?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	296	44			
"Le chrétien dans le Togo en pleine mutation" (1990)	272	116		294	72
"Démocratie : Orientations pastorales pour une société de droit, d'amour, de solidarité et de paix" (1991)	284	94		200	99
"Exhortation des Evêques et des Ordinaires du Togo sur les Prochaines Elections dans Notre Pays" (1992)	174	108		180	202
"Pour un esprit et un comportement nouveau" (1995)	294	99		176	198
"Lettre pastorale des Evêques du Togo sur la construction de la Nation à l'aube du troisième millénaire" (1998)	186	100		108	172
"Message de la Conférence des Evêques du Togo à l'attention des catholiques et des compatriotes, hommes et femmes de bonne volonté" (2002)	210	220		208	
"Dans la volonté bâtissons la paix!" (2003)	300	80		290	54

<b>2-Dans leurs lettres les évêques appellent les chrétiens à s'engager dans la politique. Aimeriez-vous vous engager?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	146	136
Pensez-vous que les membres de l'Eglise doivent faire aussi la politique?	299	92

<b>3-Vous intéressez-vous à la politique?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	248	72
Etes-vous membre d'un parti politique?	196	146
Avez-vous quelquefois participé à une réunion politique?	122	160
Aimeriez-vous participer à une réunion de parti politique?	222	122

<b>4-Êtes-vous membre d'une association ou d'une congrégation ou d'un groupe de prières ecclésiale?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	330	24
Discutez-vous quelquefois des thèmes politiques dans votre groupe de prières, votre association, votre congrégation?	50	274
Aimeriez-vous qu'on vous parle quelquefois de la politique?	302	62

<b>5-Savez-vous que l'Eglise du Togo a un journal appelé "Présence Chrétienne" ?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	300	30
Avez-vous l'habitude de le lire?	268	48
<b>6-Savez-vous qu'il y a des journaux privés?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	298	62
Avez-vous l'habitude de les lire?	198	100
<b>7-Savez-vous qu'il y a un journal officiel appelé "Togo Presse"</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	366	14
Avez-vous l'habitude de le lire?	138	130
<b>8-Regardez-vous souvent la télévision?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	280	48
Suivez-vous quelquefois le journal à la télévision?	300	48
Suivez-vous quelquefois des émissions sur la politique à la télévision?	292	51
<b>9-Ecoutez-vous souvent la radio?</b>	<b>OUI</b>	<b>NON</b>
	338	14
Suivez-vous quelquefois des émissions sur la politique à la radio?	291	64

Ce questionnaire a été distribué à 425 chrétiens choisis au hasard, toutes catégories confondues: jeunes élèves et apprentis, enseignants, employés de la fonction publique, retraités. Cette enquête a rencontré des difficultés inattendues. D'abord au niveau de la distribution, on enregistre des refus catégoriques, voire violents. Ensuite, sur les 425 exemplaires distribués, 382 ont été récupérés, soit 89,88%. La récupération a exigé une insistance auprès de la majorité. Peu sont ceux qui ont répondu dans l'immédiat. Certains ont tardé à répondre, parce qu'ils voulaient savoir la provenance et l'utilisation du document. Le fait de se rendre compte que le questionnaire provient d'un prêtre a suscité une autre question: « Pourquoi le prêtre fait-il de la politique? » et d'autres: « Pourquoi le prêtre s'intéresse-t-il à la politique? ». D'autres l'ont reçu, mais ils n'ont rien compris. Ils ignoraient l'existence des lettres pastorales. Certains, après des explications, ont accepté de répondre; d'autres ne voulaient rien savoir. Derrière ces interrogations, se cache la peur de subir la violence du pouvoir en place. Ce qui se traduit par l'absence de la liberté d'expression. Quelques difficultés sont à relever aussi dans la manière dont ils ont répondu aux questions. Certains ont bien répondu, par contre d'autres, on dirait qu'ils n'ont vraiment pas lu les questions ou n'ont rien compris au texte. C'est le cas de ceux qui ont mentionné " oui " et " non " à la même question qui en principe ne demande qu'une seule réponse.

L'objectif principal de cette enquête est de s'informer sur l'intérêt que portent les chrétiens à la politique de leur pays. Dans leurs lettres pastorales, les évêques ont toujours invité les fidèles à s'engager dans la politique, mais on constate qu'ils ne s'engagent pas. Ceux qui aimeraient s'engager politiquement, en réponse à l'appel des évêques, sont de l'ordre de 34%. Alors se pose la question de leur lien avec les documents des évêques. Même si 49% seulement déclarent avoir lu les lettres pastorales, au moins 69% savent que ces documents existent. Seulement 50% de ceux qui reconnaissent les documents veulent s'engager. Qu'est-ce qui explique le refus de ceux qui ne veulent pas s'engager?

Ce refus peut s'expliquer par leur ignorance du sens de la politique. Plus de 77% de ceux qui sont interrogés sont membres d'une association, d'une congrégation ou d'un groupe de prière ecclésiale, mais dans ces mouvements, on parle très peu ou presque jamais de la politique. Bien que les raisons d'existence de ces mouvements ne sont pas de l'ordre du politique, ils offrent à chacun le meilleur moyen ecclésial pour réaliser un engagement politique. 71% sont les membres de ces mouvements qui souhaitent qu'on leur parle de la

politique. Le refus n'est pas fondamentalement lié à leur désintérêt pour la politique, mais plutôt à leur ignorance en la matière. Donc, il ne suffit pas seulement d'écrire ou de lire ce qui est écrit, il faut instruire le public au sens de la politique. Plus de 58% s'intéressent à la politique et 52% aimeraient participer aux réunions des partis politiques. Les chrétiens veulent connaître le sens de la politique, plus de 68% sont ceux d'entre eux qui suivent les émissions sur la politique à la Télévision ou à la radio.

## **2-LA CREATION DE L'ESPACE POLITIQUE**

Un espace politique est un espace qui garantit la liberté de débats politiques. Dans les pays africains, on note la carence d'espace politique, de ce véritable lieu d'échange sur la vie politique de la nation.

Fabien Eboussi Boulaga parle des nations africaines comme des nations mortes, sans vie, sans citoyen. Le mensonge et les injustices empêchent les citoyens d'exprimer leur pensée sur la vie politique de leur nation. Pour redonner la vie à ces nations, Boulaga pense, qu'« il faut instituer ou restituer le langage et la parole comme moyen de recherche, de trouver et de communiquer le vrai, comme moyen de délibérer, de promettre, de s'engager. Il faut donner la transcendance à la liberté, comme capacité de commencer, de concevoir et d'entreprendre ensemble ce qui ne dépend que de soi, ce qui ne peut s'accomplir que par l'initiative et le moyen de la parole échangée qui définit les buts et les moyens »<sup>927</sup>. Le fondement d'un espace politique est la parole et la liberté. La liberté de parole est un moyen d'engagement politique. Elle stimule l'initiative personnelle, permet une confrontation et conduit à la vérité. Boulaga pense que « parole et liberté sont des processus instituants et structurants de l'espace politique, qui sont en même temps leurs propres fins »<sup>928</sup>.

La structure de la société africaine permet l'institution de l'espace politique dans différents lieux de vie. Elle peut être instituée dans les villes, notamment dans les quartiers, et dans les villages. L'organisation de la vie dans les sociétés africaines est un facteur favorable à l'espace politique.

Les rencontres et les réunions n'exigent pas de grandes structures dans les quartiers et les villages. Les populations africaines sont habituées à organiser des réunions et des rencontres imprévues dans les espaces publics ou sous de grands baobabs. Pour ce genre de pratiques,

---

<sup>927</sup> Fabien Eboussi BOULAGA, *Les Conférences nationales en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 1993, p. 129.

<sup>928</sup> *Ibidem*.

elles dépensent moins d'argent et l'organisation est plus facile. C'est pratiquement la même méthode que celle d'une campagne d'évangélisation. La seule différence est que le contenu du message à faire passer est plus social que spirituel. L'organisation consiste à mobiliser la population du village ou du quartier, en présence d'une personne qualifiée, pour développer un thème sociopolitique choisi pour l'occasion. Le jour, la réunion peut se tenir sur la place publique du village ou du quartier, la nuit elle peut se faire dans l'église ou dans une maison ou une salle de classe. Il s'agit bien entendu d'un programme d'éducation sociopolitique, et non d'une campagne de sensibilisation électorale. Ce sont des réunions qui doivent se caractériser surtout par l'écoute et l'attention aux personnes de tout âge, car, c'est à ces occasions que les populations en profitent pour poser les problèmes qui les préoccupent. Dans les villages, les préoccupations sont souvent liées aux besoins sociaux : les problèmes de voies d'accès, de constructions de bâtiments d'écoles, de forages d'eau potable, de constructions de centre de santé, d'électrification du village. Parfois, ce sont les problèmes liés à l'accueil d'autres groupes humains venant d'une autre région du même pays, ou appartenant à une autre ethnie. Le phénomène d'ethnie est souvent l'argument que les personnes engagées en politique utilisent pour opposer les gens d'un même pays. Des peuples, qui vivaient ensemble depuis des générations, se tournent les uns contre les autres à cause des événements politiques qui, à la fin de compte, ne profitent ni à l'un ni à l'autre groupe. Tout surgit un beau jour, à cause de la manipulation souvent bien organisée par les propres fils du village. L'engagement des chrétiens ne consiste pas à résoudre ces problèmes sociaux, mais il consiste à prévenir la population à être plus attentive aux programmes de vie politique que proposent les partis politiques lors de leur campagne électorale. Sans attendre forcément les campagnes électorales, ces réunions permettront à la population d'être attentive aux événements politiques et de s'intéresser à la vie citoyenne du pays. Généralement les partis politiques lient la résolution de ces problèmes à leur avènement au pouvoir. Dans la plupart des cas, ces promesses ne se réalisent jamais lorsqu'ils prennent le pouvoir. Les raisons sont multiples : les caisses de l'État sont vides, il y a d'autres problèmes plus importants à résoudre. Bref, les responsables de ces partis politiques terminent leur mandat quand tout reste encore en l'état de promesse.

### **3-LA CREATION D'UNE CHAÎNE DE SOLIDARITE POLITIQUE**

Pour un engagement politique plus efficace, il faudrait une solidarité active entre les

Églises. La chaîne de solidarité politique est une forme de collaboration entre les Églises en ce qui concerne les problèmes politiques. Jean-Paul II propose cette forme de collaboration sur le plan pastoral, quand il dit que « l'obligation pour l'Église en Afrique d'être missionnaire dans son propre sein et d'évangéliser le continent implique la collaboration entre Églises particulières dans le contexte de chaque pays africain, entre différentes nations du continent et aussi d'autres continents »<sup>929</sup>. L'institution de cette chaîne de solidarité sur le plan politique doit commencer entre les Églises d'Afrique. Elle pourrait s'étendre par la suite aux Églises d'autres continents. Elle s'inscrit dans le cadre de l'évolution du monde et de la mission universelle de l'Église. Jean-Paul II dit que « le monde s'unifie toujours plus, l'esprit évangélique doit conduire au dépassement de barrières culturelles et nationalistes, en évitant chaque fermeture »<sup>930</sup>. La dimension universelle de l'Église oblige les Églises particulières à tendre vers une forme de communion dans laquelle les membres se sentent responsables, les uns de la vie des autres. A ce sujet, Jean-Paul II pense que « le fait que des hommes et des femmes, en diverses parties du monde, ressentent comme les concernant personnellement les injustices et les violations des droits de l'homme commises dans des pays lointains où ils n'iront sans doute jamais, c'est un autre signe d'une réalité intériorisée dans la conscience, prenant ainsi une connotation morale »<sup>931</sup>.

Pour le pape, la manifestation de cette forme de solidarité est le signe de son enracinement dans la conscience de l'homme. Elle est vivement recommandée aux chrétiens africains en ces termes: « Je souhaite que les chrétiens en Afrique deviennent toujours plus conscients de cette interdépendance entre les individus et les nations, et soient prêts à y correspondre, en pratiquant la vertu de la solidarité »<sup>932</sup>. La chaîne de solidarité politique n'a pas pour seul but le renforcement des liens entre les Églises, mais elle contribue aussi à la culture de la paix dans le monde. Ainsi, elle dépasse le cadre de l'Église et devient un espace favorable à la collaboration avec les non-chrétiens qui aspirent à la paix. Elle devient un lieu de travail commun « pour édifier l'avenir commun de l'humanité »<sup>933</sup>. Le monde a besoin de plus de justice et de dignité, soit pour les hommes soit pour les nations. L'unité entre les chrétiens et la collaboration avec les non-chrétiens auront pour objectif l'amélioration des conditions de justice et de dignité entre les hommes et entre les nations. Cette forme de solidarité

<sup>929</sup> Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 130. Cf. *Discours à la Conférence Episcopale du Sénégal, Mauritanie, Cape vert et Guinée Bissau*, Poponguine, 21/2/92.

<sup>930</sup> Jean-Paul II, *Redemptoris missio*, n° 3.

<sup>931</sup> Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 138.

<sup>932</sup> Idem, *Sollicitudo rei socialis*, n° 38.

<sup>933</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n° 43.

internationale donnera naissance à une institution ecclésiale capable de relations avec les gouvernements des pays et les organismes nationaux et internationaux concernés. Cette institution jouera le rôle d'« avocat »<sup>934</sup> des causes de justice et de dignité auprès des gouvernements et organismes concernés. Elle sera avocate, notamment dans les relations entre les citoyens et l'État.

La question des relations entre l'État et le citoyen en Afrique est un véritable problème que l'Église ne doit pas négliger. L'expression de ce problème est l'absence de la société civile dans la gestion du développement de la nation et l'élimination de tout groupement ou association qui s'oppose au système politique en place. L'État ne s'occupe que des citoyens qui se déclarent pour lui. L'appartenance au parti au pouvoir est le critère fondamental pour trouver du travail dans l'administration du pays et même pour la bonne marche des sociétés privées. Cette forme de privatisation sociopolitique et économique basée sur l'exclusion est condamnée par le pape Jean-Paul II en ces termes: « L'État ne peut se borner à "veiller sur une partie de ses citoyens", celle qui est riche et prospère, et il ne peut "négliger l'autre", qui représente sans aucun doute la grande majorité du corps social. Sinon, il est porté atteinte à la justice qui veut que l'on rende à chacun ce qui lui appartient »<sup>935</sup>.

Dans la pensée de l'Église catholique, les rapports entre les citoyens et l'État doivent être régis par certains principes notamment la solidarité, la préférence et la subsidiarité.

Le principe de solidarité est utilisé en d'autres termes dans l'enseignement social de l'Église: le pape Léon XIII parle d' " amitié " <sup>936</sup>; Jean-Paul II parle de " responsabilité ".

Pour le pape Léon XIII, la distance entre les riches et les pauvres peut diminuer dans une relation d'amitié entre eux. Cette distance peut disparaître dans l'amour fraternel. Dans les pays africains, la majorité de la population vit dans la pauvreté, par contre les autorités politiques sont les riches. Puisque tous ne peuvent pas entrer dans la communauté politique, il faudrait qu'il y ait cette forme d'amitié entre l'État et les citoyens. Elle pourrait permettre aux citoyens de participer à la promotion du bien commun.

Pour le pape Jean-Paul II, le principe de solidarité est « un principe élémentaire de toute saine organisation politique : dans une société, plus les individus sont vulnérables, plus ils ont besoin de l'intérêt et de l'attention que leur portent les autres, et, en particulier, de l'intervention des pouvoirs publics »<sup>937</sup>. Ce principe apparaît, sur le plan national ou

---

<sup>934</sup> Jean-Paul II, *Ecclesia in Africa*, n° 120.

<sup>935</sup> Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 10, alinéa 1.

<sup>936</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, nn° 20-21.

<sup>937</sup> Jean-Paul II, *Centesimus annus*, n° 10, alinéa 2.

international, comme « l'un des principes fondamentaux de la conception chrétienne de l'organisation politique et sociale »<sup>938</sup>. L'État doit se servir de ce principe pour organiser la société. La solidarité est l'expression de la responsabilité de l'État envers les citoyens. Elle est la détermination de l'engagement de l'État et de la collaboration des citoyens dans la promotion du bien commun.

Pour parler du principe de préférence Léon XIII utilise le terme « protéger »<sup>939</sup>. L'État a le droit et le devoir de protéger les droits des travailleurs. Dans cette protection des droits, l'État « doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents »<sup>940</sup>.

Jean-Paul II, lui, parle de l'« option ou l'amour préférentiel pour les pauvres »<sup>941</sup>. Bien que cette option soit « une forme spéciale de priorité dans la pratique de la charité chrétienne »<sup>942</sup>, elle peut aussi être une orientation pour les autorités politiques dans l'exercice de leurs responsabilités sociales. Les décisions politiques doivent tenir compte des situations de pauvreté de la population.

Pie XI serait le premier à parler du principe de subsidiarité. Il dit en effet:

*« Il n'en reste pas moins indiscutable qu'on ne saurait ni changer ni ébranler ce principe si grave de philosophie sociale: de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leur propres moyens, ainsi ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes »*<sup>943</sup>.

Pie XI applique ce principe à la vie sociale, en particulier dans le domaine politique où il pense condamner les régimes politiques qui empêchent la réalisation de l'initiative personnelle. L'Église appliquera, plus tard, ce principe dans les domaines économiques et surtout dans les relations entre les États.

Tous ces principes sont ceux de l'organisation politique et sociale.

---

<sup>938</sup> *Ibidem*, alinéa 3.

<sup>939</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, n° 29.

<sup>940</sup> *Ibidem*.

<sup>941</sup> Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 42.

<sup>942</sup> *Ibidem*.

<sup>943</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, n° 86.



## 4-LE RENFORCEMENT DE L'UNITE ENTRE LES EGLISES AFRICAINES

Lorsque les écrivains africains invitent dans leurs écrits à l'engagement pour l'amélioration de la vie sociopolitique nationale, ils s'adressent à tous les citoyens sans distinction de races, de peuples, d'ethnies, de générations et de religions. Et pourtant l'Église catholique est une institution religieuse et civile qui occupe une place dans les contre-pouvoirs des pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Jusqu'à présent, elle n'est pas perçue comme une institution capable de peser de tout son poids sur la situation politique nationale. Pour avoir plus d'influence dans la société civile et sur le plan politique, il faudrait un renforcement de l'unité et de la solidarité entre les Églises d'Afrique.

Un des problèmes auxquels l'Église catholique doit faire face est celui de l'unité d'action. L'existence de la pluralité d'options, ainsi que les situations concrètes vécues, les sensibilités des uns et des autres et les expériences vécues par chacun, divisent les chrétiens et même les Églises. Pour un engagement politique fructueux, il faut l'unité des chrétiens. Les évêques appellent à l'unité d'action. L'Église catholique a toujours lancé des appels dans ce sens. Le pape Pie XI, dans la conclusion de son encyclique, a produit une belle réflexion sur l'unité dans l'engagement. Il dit :

*« Qu'ils s'unissent donc, tous les hommes de bonne volonté qui, sous la direction des Pasteurs de l'Église, veulent combattre ce bon et pacifique combat du Christ ; que sous la conduite de l'Église et à la lumière de ses enseignements, chacun selon son talent, ses forces, sa condition, tous s'efforcent d'apporter quelque contribution à l'œuvre d'instauration sociale chrétienne que Léon XIII a inaugurée par son immortelle Lettre Rerum novarum ; n'ayant en vue ni eux-mêmes ni leurs avantages personnels, mais les intérêts de Jésus Christ ; ne cherchant pas à faire prévaloir à tout prix leurs propres idées, mais prêts à les abandonner, si excellentes soient-elles, dès que semble le demander un bien commun plus considérable »<sup>944</sup>.*

L'unité requise n'est pas un cercle fermé entre les chrétiens, mais elle doit être aussi ouverte à tous les hommes de bonne volonté. Elle est guidée par les pasteurs de l'Église et les actions sont éclairées par ses enseignements. L'unité d'action recommandée par l'Église ne doit pas être nécessairement liée à des options politiques. L'Église voudrait que les chrétiens soient portés par une tendance naturelle à l'unité, tel que l'exprime Léon XIII : « l'expérience

---

<sup>944</sup> Pie XI, *Quadragesimo anno*, n° 158.

que fait l'homme de l'exiguïté de ses forces l'engage et le pousse à s'adjoindre une coopération étrangère »<sup>945</sup>. Les limites de l'homme, notamment ses faiblesses devant certaines situations de la vie, peuvent le conduire à s'associer avec d'autres personnes. La foi chrétienne n'est pas ce facteur naturel qui fonde cette unité de tous. Le Concile Vatican II rappelle qu'« une même foi chrétienne peut conduire à des engagements différents »<sup>946</sup>. Mais, il est tout de même convaincu que « ce qui unit les fidèles en effet est plus fort que ce qui les sépare »<sup>947</sup>. La sagesse biblique se prononce sur cette unité nécessaire à l'homme pour faire face, non seulement aux réalités qui dépassent ses forces, mais aussi, pour maintenir la vie sociale. L'Ecclésiaste dit:

*« Deux hommes valent mieux qu'un seul, car ils ont un bon salaire pour leur travail. En effet, s'ils tombent, l'un relève l'autre. Mais malheur à celui qui est seul, s'il tombe, il n'a pas de second pour le relever »*<sup>948</sup>.

L'action politique solitaire n'est pas une bonne voie pour l'engagement politique des chrétiens.

Le principe de collaboration qui s'applique entre les pays, dans le cadre du développement, peut s'appliquer aussi entre les Églises dans le contexte de leur engagement politique. Les Églises d'Afrique peuvent établir des programmes communs et organiser des échanges. Cette dimension internationale de l'engagement politique des Églises peut commencer par les pays voisins. Les Églises de ces pays peuvent s'organiser entre elles pour défendre les valeurs de la doctrine chrétienne. Il ne s'agit pas de la mondialisation, mais de l'unité et de la solidarité entre les Églises. Tout comme en 1967, où le pape Paul VI pensait que l'heure du développement isolé des pays était dépassée, aujourd'hui, les Églises peuvent prendre conscience que l'heure de l'engagement politique isolé est passée, et qu'il faut « sortir de l'isolement », disait le pape. Et Il ajoute :

*« Ouvriers de leur propre développement, les peuples en sont les premiers responsables. Mais ils ne le réaliseront pas dans l'isolement. Des accords régionaux entre peuples faibles pour se soutenir mutuellement, des ententes plus amples pour leur venir en aide, des conventions plus ambitieuses entre les uns et les autres pour établir des programmes concertés, sont les jalons de ce chemin du développement qui conduit à la paix »*<sup>949</sup>.

Les chrétiens sont les premiers responsables de l'apport que l'Église peut donner à la

---

<sup>945</sup> Léon XIII, *Rerum novarum*, n° 37.

<sup>946</sup> *Gaudium et spes*, n° 43.

<sup>947</sup> *Ibidem*, n° 93.

<sup>948</sup> Qo 4, 9-10.

<sup>949</sup> Paul VI, *Populorum progressio*, n° 77.

construction des nations. De la même manière que le but de la solidarité mondiale, au sujet du développement, est de « permettre à tous les peuples de devenir eux-mêmes les artisans de leur destin »<sup>950</sup>, le but de la collaboration internationale entre les chrétiens du monde consiste à permettre aux Églises d'Afrique d'acquérir la capacité d'adapter les principes et directives de la doctrine chrétienne à leurs contextes, aux chrétiens africains d'être capables de donner leur contribution au type de gouvernement en place dans leur pays. Les Églises d'Afrique peuvent se rendre compte que la réussite de leur engagement politique dépend de leur propre organisation. Les chrétiens peuvent s'organiser, soit au niveau national, soit au niveau régional, soit au niveau international. Ces organisations peuvent être régies par des critères d'égalité, de liberté, de participation et de responsabilité.

Paul VI a parlé de « responsabilité de l'action collective ». Cette responsabilité concerne les organisations chrétiennes. Elles sont invitées aussi à l'unité en dépassant leur particularité. Le rôle de ces organisations est de transformer ou de traduire dans le concret les exigences de la foi chrétienne. Chaque organisation a sa vision et sa méthode particulière de traduire en acte les exigences de la foi chrétienne dans la société.

L'engagement politique des Églises d'Afrique par une nouvelle approche des méthodes d'évangélisation peut consister à rappeler les principes du droit naturel, de la révélation et de l'enseignement de l'Église, à tous les acteurs concernés et dans le respect de la condition de chacun. L'homme peut s'inspirer de ces principes pour construire la société. Le rôle des chrétiens dans la société est de faire en sorte que les exigences d'une société digne de l'homme soient mieux perçues, que les gens aient le courage d'œuvrer pour que les déviations soient redressées. Jean-Paul II donne le nom d'« animation évangélique »<sup>951</sup> à cette tâche à laquelle sont appelés, en premier, les chrétiens et ensuite tous les hommes de bonne volonté.

## CONCLUSION

Comme tout citoyen, les chrétiens sont appelés à s'engager dans la politique de leur nation. Ils peuvent s'engager comme simple citoyen ou comme membre de l'Église. Dans tous les cas, les différentes situations auxquelles ils seront confrontés, les obligeront à un grand sens de discernement, au courage, à la résistance et à la responsabilité. L'engagement individuel peut

---

<sup>950</sup> *Ibidem*, n° 65, p. 524.

<sup>951</sup> Jean-Paul II, *Sollicitudo rei socialis*, n° 25 alinéa 5.

être appuyé par celui de l'association, du mouvement ou de l'Église entière. Les Églises d'Afrique ne peuvent donc pas renoncer à leur engagement politique, mais, elles ont plutôt besoin de renforcer ce qu'elles faisaient avant, et si possible, de créer d'autres formes dans les limites de leurs propres normes et des lois étatiques. Le renforcement de la mission de la Commission Justice et Paix trouve son justificatif dans les dispositions même de l'Église, qui évolue à son rythme au milieu d'un monde secoué par de forts changements. La lourde tâche de l'engagement politique des Églises d'Afrique, dans le processus démocratique de leurs pays, revient en priorité à la Commission Justice et Paix qui doit savoir gérer les situations à partir de son organisation et de l'élargissement de sa mission.

## CONCLUSION GENERALE

Tout au long de cette réflexion, notre préoccupation première a été d'apporter une réponse à cette question: « Comment les chrétiens peuvent-ils s'engager dans le processus démocratique en cours en Afrique? ». Comme cela avait été annoncé dans l'introduction, l'approche de réponses à cette question a permis d'ouvrir quelques hypothèses et de développer des problématiques.

Le sujet peut être traité sous plusieurs angles. Les aspects sociologiques et politiques partisans ne sont pratiquement pas évoqués. Les aspects bibliques et culturels sont très peu évoqués. Évidemment tous les aspects de ce sujet sont importants, mais dans l'impossibilité de les traiter tous, l'accent a été mis sur les aspects politiques et éthiques, surtout à cause de l'urgence de la question et de l'importance de la mise en pratique dans un avenir proche des orientations proposées. L'utilité pastorale donnée à cette réflexion est liée au désir de traduire et de mettre en pratique les principes sociaux chrétiens dans le contexte africain. Ces options méthodologiques et pastorales ont orienté la réflexion vers des hypothèses précises. Les hypothèses spécifiquement liées au sujet de la thèse sont l'accueil de la démocratie par la société africaine d'une part et par les Églises d'Afrique d'autre part, et l'existence d'autres formes de participation politique des chrétiens.

La démocratie s'implante difficilement dans la société africaine à cause de sa complexité. La réticence des dirigeants politiques n'est pas le seul facteur qui explique ces difficultés, mais aussi la mentalité des populations et les exigences des bailleurs de fonds et de la population civile. Ces différents facteurs n'empêchent pas pour autant de penser et d'espérer une démocratie en Afrique.

Les Églises d'Afrique ont accueilli la démocratie comme une espérance. Cette attitude s'appuie sur celle de Rome qui, depuis un certain temps, trouve en la démocratie, le système politique qui respecte le mieux les valeurs chrétiennes. Aujourd'hui, L'Église ne conteste pas la démocratie, mais elle conteste ses dérives morales, notamment celles qui touchent à l'homme et ses droits. Les limites de la démocratie n'empêchent pas l'Église de participer à l'application de ses principes.

Ces hypothèses ont ouvert la voie aux types d'engagement politique possibles pour les chrétiens, tels que l'engagement individuel, l'engagement par les partis politiques et l'engagement par les associations.

En ce qui concerne l'engagement individuel des chrétiens, il est encouragé par les évêques, mais aucune méthode particulière n'est indiquée. Même la littérature en parle très peu. Et pourtant il y a des chrétiens engagés dans la politique de leur nation et qui, au nom de leur foi en Jésus Christ, défendent les valeurs sociales chrétiennes. Le témoignage de Maurice Dahuku Péré en est la preuve.

Maurice Dahuku Péré est le président fondateur de l'Alliance Démocratique pour la Patrie<sup>952</sup>. Dans sa vie de fonctionnaire, il a été respectivement enseignant de lettres au lycée, Secrétaire général du RPT<sup>953</sup> (Rassemblement du Peuple Togolais) de 1975 à 1988, Délégué Général du même parti, membre du Gouvernement à partir de 1990, député et président de l'Assemblée Nationale de 1994 jusqu'en 2000. Dans sa fonction de président de l'Assemblée Nationale, il a eu des moments de décisions politiques où il s'est référé à sa foi chrétienne. Entre 1996 et 1997, une loi islamique devait être votée à l'Assemblée Nationale pour que l'État togolais soit membre de la Conférence islamique. Notons au passage que cette loi a été préparée par un chrétien dans le but d'avoir des financements auprès de la Conférence islamique. Comme président de l'Assemblée Nationale, Péré a eu très peu de possibilités pour refuser le vote de cette loi. Il souhaitait s'opposer au vote de cette loi, au nom de sa foi chrétienne. Pour y arriver, il a dû abandonner momentanément son rôle de président en demandant à son vice président de présider à l'Assemblée ce jour là. Ce qui lui a permis de participer à cette Assemblée comme simple député et de faire en sorte que cette loi ne soit pas votée. Cette attitude lui a valu la perte de confiance auprès du chef de l'État Gnassingbé Eyadéma.

Il serait intéressant de mettre en lumière d'autres cas d'engagement politique individuel dans les pays africains. Ces engagements sont aussi importants pour l'Église, dans la mesure où cela lui permet de s'imposer directement au niveau des instances de prise de décisions politiques.

Au sujet de l'engagement par parti politique ou par association, les recherches ont montré qu'il n'y a pas de parti politique chrétien ou d'association chrétienne dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. On se demande s'il est opportun que les chrétiens forment leur parti politique ou leur association politique dans le contexte africain.

Les politiciens togolais, Maurice Dahuku Péré, Edouard Edem Kodjo et Yawovi Madji Agboyibo, pensent que ce n'est pas opportun. La principale raison est que le problème de la réussite politique des pays africains ne se situe pas dans les partis politiques, mais il est plutôt

---

<sup>952</sup> Parti politique togolais.

<sup>953</sup> Parti politique au pouvoir depuis 1969, date de sa création, jusqu'à nos jours au Togo.

dans la mentalité et le comportement des dirigeants politiques. Une autre raison peut aussi justifier l'inopportunité de cette solution. Il s'agit de la société africaine qui n'est pas culturellement chrétienne. Plusieurs pays africains ont à peine fêté leur centenaire d'évangélisation. Le christianisme n'est pas tellement enraciné dans la vie des populations.

Par conséquent, Edouard Edem Kodjo dit qu'« un parti politique chrétien aura comme difficulté l'absence de morale chrétienne profonde »<sup>954</sup>. Il souligne, en outre, que la formation politique que les chrétiens africains ont reçue de l'Église, n'est pas suffisante pour militer dans un parti politique chrétien. Pour lui, l'expérience montre que les chrétiens seuls n'arrivent pas à s'organiser politiquement.

Pour Yawovi Agboyibo, un parti politique chrétien aura du mal à survivre parce que, dans le contexte politique africain, « le chrétien est à la limite de la duplicité »<sup>955</sup>. Il est tiraillé entre les valeurs chrétiennes et leur mise en pratique. Le vrai problème du chrétien sera de savoir comment échapper à cette contradiction. Il faudrait qu'il cultive la gestion de cette ambiguïté. Le chrétien africain a besoin de temps pour acquérir la capacité de gérer cette antinomie.

Mais ces raisons n'empêchent pas une recherche plus approfondie sur la possibilité de fonder un parti politique ou une association dont l'objectif serait la défense des valeurs sociales chrétiennes dans un contexte sociopolitique marqué par la croissance du christianisme.

L'option pour la fondation d'une association de chrétiens exige des informations précises sur le contexte politique, sur les relations entre l'Église catholique et l'État, sur les actions déjà menées par les Églises d'Afrique dans la politique, sur les potentiels de l'Église pour réussir cette œuvre.

La première problématique concerne le contexte politique des pays africains. Ce contexte a retenu notre attention surtout à cause de ses défis politiques. L'ensemble des défis identifiés est l'expression d'une démocratie ambiguë.

### **Une démocratie ambiguë**

Le contexte politique africain est au cœur d'énormes problèmes dont la résolution exige une vision générale sur l'évolution de la politique en Afrique depuis l'indépendance jusqu'à nos jours. La courbe évolutive est partie d'un multipartisme éphémère, elle est passée par le parti unique et a atteint son sommet avec la démocratie. L'étude de cette évolution a montré

<sup>954</sup> Entretien avec Mr Edouard Edem KODJO, septembre 2008.

<sup>955</sup> Entretien avec Mr Yawovi Madji AGBOYIBO, septembre 2008.

une instabilité politique dans presque tous les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. Plusieurs de ces pays ont connu une longue période de système politique du parti unique. Il est caractérisé dans ses grandes lignes par un pouvoir autoritaire, des membres de Gouvernement à majorité militaire, la confusion des pouvoirs, une loi fondamentale non appliquée, des élections présidentielles au candidat unique.

Au début des années quatre-vingt-dix, ces mêmes pays ont annoncé leur entrée dans la démocratie. Mais dans les aspirations de ces pays, on peut se poser la question de quel ordre est la démocratie que l'on appelle de ses vœux. Après analyse du sens des manifestations populaires, des discours des chefs d'État qui assurent la transition démocratique et des raisons qui ont conduit aux changements des logiques internes, on se rend compte qu'il s'agit bien d'une démocratie ambiguë. L'ambiguïté de la démocratie africaine se situe à deux niveaux. Premièrement on se rend compte que l'entrée en démocratie n'est pas un choix personnel des dirigeants politiques, mais elle est imposée de l'extérieur, c'est-à-dire par la politique occidentale ou américaine. La mise en pratique de cette démocratie est donc guidée de l'extérieur. Le deuxième niveau de la démocratie ambiguë est le retour constant aux habitudes de la politique du parti unique. Certains dirigeants politiques croient en la possibilité d'une démocratie dans le parti unique. Ces conceptions de démocratie que les dirigeants politiques africains tentent d'instaurer ne cadrent pas avec celles que les manifestations populaires ont réclamées et que les Assises Nationales organisées dans plusieurs pays francophones d'Afrique de l'Ouest ont proposées. S'agit-il d'une contradiction ou d'un paradoxe? Il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre. Il s'agit tout simplement d'une réticence de la part des dirigeants politiques et du désir du peuple d'affirmer sa volonté. Les dirigeants politiques, dans l'impossibilité de refuser directement la volonté du peuple, mettent à l'épreuve toute la population et le processus démocratique. Le peuple attend de ses dirigeants ce qui pouvait le faire sortir de son état de pauvreté, de souffrance et de sous-développement. Les dirigeants pensent de leur côté que la démocratie est tout ce qui pouvait leur permettre de garder le pouvoir. Dans une telle situation, la démocratie a du mal à faire son chemin.

Pour permettre le développement de la démocratie, il faut aller à la recherche de ses défis et les faire émerger. Plusieurs défis liés aux personnes et aux structures politiques sont identifiés: un multipartisme anarchique, le poids du système politique du parti unique, la lutte pour le pouvoir, l'ignorance et la violation des lois de la République, la violation des règles électorales, la manipulation politique des ethnies, les exactions des forces armées, la violation des mass médias, la violation des droits et libertés de l'homme, le détournement, la corruption,



l'analphabétisme, l'inégalité de statut entre homme et femme, etc. Pour relever ces défis, il est nécessaire de retrouver ses racines. Les racines de plusieurs défis sont dans le multipartisme éphémère et le parti unique que les pays africains ont connus entre 1960 et 1990. La liste des défis exposés n'est pas exhaustive. Ce sont des défis qu'on retrouve dans presque tous les pays africains engagés sur la voie de la démocratie. Il y a d'autres défis identifiés comme spécifiques à chaque pays qui ne sont pas pris en compte dans ce travail. La politique africaine ne se réduit pas aux défis, elle présente aussi des avancées très significatives sur le plan démocratique. Dans certains pays comme le Bénin et le Mali, on enregistre l'affirmation de l'État de droit et une forte participation de la société civile dans la mise en place et le fonctionnement des structures démocratiques. Les avancées sont souvent occultées par les défis.

Les caractéristiques de ces défis et les difficultés pour appliquer les principes généraux de la démocratie sont à l'origine de la question relative à l'accommodation de l'Afrique à la démocratie.

### **La démocratie à l'africaine**

Après plus de dix ans d'expérience, on se rend compte que la démocratie, telle qu'elle est pratiquée par les occidentaux et les américains, n'arrive pas à s'imposer dans la société africaine. D'où la question: l'Afrique peut-elle s'accommoder de la démocratie? Les avis sont bien partagés sur cette question.

Pour l'instant, plusieurs la considèrent comme le système politique qui peut délivrer l'Afrique de ses maux. Mais l'expérience du processus démocratique, faite jusqu'à présent, ne permet pas d'épouser totalement cette hypothèse. Les défis que présente le processus tentent aussi de donner raison à ceux qui pensent que ce système politique n'est pas fait pour l'Afrique. Si nous comprenons la démocratie comme une simple application de ses principes généraux au contexte culturel africain, la réponse à cette question ne peut être que négative. C'est d'ailleurs la position des culturalistes qui n'est pas partagée par tous. Ils soutiennent que les facteurs culturels africains ne permettent pas l'implantation de la démocratie. On ne peut pas non plus donner raison, a priori, à ceux qui pensent que démocratie et développement forment un couple inséparable. Les réflexions de l'anthropologue Roger Botte<sup>956</sup> et de

---

<sup>956</sup> *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Société, développement et démocratie*, André BOURGEOT (dir), Ed. Karthala, Paris, 1999.

l'économiste Baber Conable<sup>957</sup> vont dans ce sens. Ils soutiennent que sans la démocratie, il n'y a pas de développement. Et pourtant il y a des exemples qui montrent que ce principe n'est pas toujours vrai. L'Espagne franquiste et le Chili du Général Pinochet en sont des preuves.

Contrairement à la pensée de certains auteurs sur l'incompatibilité de la démocratie avec la vie socio-culturelle des pays africains, la démocratie peut très bien s'implanter comme système politique en Afrique. La preuve est qu'elle réussit dans certains pays comme le Bénin, le Ghana, le Mali, l'Afrique du Sud. Les défis peuvent être contournés. Ces contraintes constituent à la fois un frein et un moyen qui font évoluer le processus démocratique. Compte tenu de la pluralité de définitions de la démocratie, elle peut émerger dans toutes sortes de contextes même, dans ceux qui, a priori, lui paraissent structurellement défavorables. L'enjeu de la compatibilité se joue dans le choix des institutions, dans les relations politiques et dans la participation de la société civile. On peut parler de démocratie à l'africaine qui n'est ni occidentale ni américaine. Ce sujet est à approfondir. Aujourd'hui, les Africains veulent, à tout prix, adopter la démocratie représentative qui ne fonctionne pas. Pourquoi ne pas prendre le temps pour penser à une démocratie incarnée dans la culture africaine? Les Africains doivent être conscients que le jeu démocratique dans leurs pays est traversé par des appétits de pouvoirs, des clivages et des crises. La consolidation de la démocratie dépend de la limitation de ces facteurs qui, dans le contexte africain, semblent se développer à un niveau très élevé et donnent moins de chance à la consolidation de la démocratie.

Le caractère dynamique et évolutif de la démocratie et de la culture des sociétés africaines permet d'affirmer que l'Afrique peut s'accommoder de la démocratie. Elle a besoin de temps, mais aussi de sacrifices de la part de tous les acteurs politiques du pays, notamment les responsables politiques. Le changement de mentalité et la responsabilité politique sont des exigences de l'enracinement de la démocratie dans les pays africains.

Avec l'idée que l'Afrique peut s'accommoder de la démocratie, la question de savoir « comment les chrétiens peuvent contribuer au processus démocratique en Afrique » est relancée. Les chrétiens auront la lourde tâche d'inculturer la démocratie. Et comment? Ont-ils déjà fini d'inculturer le christianisme en Afrique? Cette double tâche d'inculturation ne sera pas facile.

Les nombreux défis du processus démocratique et notamment de l'ambiguïté de la démocratie en Afrique n'ont pas empêché les Églises d'Afrique de réagir. Les pasteurs des Églises d'Afrique ont réagi.

---

<sup>957</sup> *Ibidem*, p. 14.

## **Les lettres pastorales et les responsabilités politiques**

L'engagement politique des chrétiens est étroitement lié à la situation sociopolitique de chaque pays. Certains pays comme le Bénin et le Mali, le Sénégal et le Burkina Faso ont réussi leur transition démocratique et sont aujourd'hui en bonne voie pour ce qui concerne la consolidation de la démocratie. Alors que d'autres, comme le Togo, la Guinée, le Niger et la Côte d'Ivoire n'ont pas bien réussi leur transition et peinent encore de nos jours pour mettre en place les structures démocratiques. Face à de telles situations, les formes d'engagement des Églises d'Afrique seront très variées, mais celles enregistrées jusqu'à nos jours sont très limitées. Il s'agit des lettres pastorales et des responsabilités politiques. En ce qui concerne les responsabilités politiques, l'initiative vient des autorités politiques, par contre les lettres pastorales relèvent de l'initiative personnelle et sont prioritairement de caractères ecclésial et social.

Les formes d'intervention dont l'initiative vient des autorités politiques sont du domaine des responsabilités politiques. L'État a demandé à l'Église de participer aux manifestations politiques qui marquent la vie de la nation, d'être médiatrice ou réconciliatrice dans des conflits politiques qui opposent le plus souvent le parti au pouvoir et les partis politiques d'opposition. Dans ces rôles de médiations, les Églises d'Afrique n'ont pas souvent rempli leur mission. Au Togo, au Burkina Faso, au Congo Brazzaville, en République Démocratique du Congo, l'Église catholique n'a pas réussi à remplir sa mission. Le seul cas où elle a vraiment réussi sa mission, c'est le Bénin, et ceci grâce à la personnalité imposante de Monseigneur Isidore De Souza qui a présidé à la Conférence Nationale.

Dans les années du processus démocratique, les lettres pastorales des évêques deviennent fréquentes et plus précises dans leur langage politique. Cependant, à propos des principaux thèmes développés, à savoir les droits et libertés de l'homme, la famille et le mariage, la paix et la justice, les moyens de communication sociale, les élections, l'accent est plus mis sur l'aspect éthique que politique. A la question politique, les évêques ont répondu par l'éthique. Ce caractère donne une orientation particulière à l'engagement politique des chrétiens. Ceux-ci sont surtout appelés à défendre les valeurs sociales chrétiennes dans la politique. Ils ont besoin d'une orientation éthique pour agir dans la politique.

Les autorités politiques n'ont jamais lancé un appel aux chrétiens de s'engager dans la

politique pour promouvoir le bien commun. Donc la question de l'engagement politique des chrétiens africains n'est pas née en dehors de l'Église, mais elle relève bien de son initiative personnelle. Ce ne sont pas les autorités politiques, ni les leaders des partis politiques, ni les associations syndicales, ni les intellectuels africains qui ont demandé aux chrétiens de s'engager dans la politique de leurs nations, mais ce sont les évêques et les Conférences épiscopales qui ont régulièrement lancé des appels aux chrétiens à s'engager en politique et à proposer leur participation pour la construction de la nation.

Les formes limitées d'engagement politique des Églises d'Afrique dépendent d'une part des caractéristiques des systèmes politiques et de leur enracinement dans les sociétés africaines et d'autre part de la préférence de Rome. En effet, Rome a du mal à accepter certaines formes d'engagement politique des prêtres. Jean-Claude Djéréké nous donne quelques exemples de formes d'engagement politique refusées par Rome. Le cas Fernando Cardenal: il a été « sommé avec d'autres prêtres de ne plus dire la messe tant qu'ils resteraient dans le Gouvernement sandiniste de Daniel Ortega »<sup>958</sup>. Le Père Fernando Cardenal a été frappé de suspension " a divinis " parce qu'il a accepté de rester dans le Gouvernement sandiniste au Nicaragua. Le cas de Jean-Bertrand Aristide en Haïti est un autre exemple. Cet ancien prêtre salésien ne voulait pas « embrasser »<sup>959</sup> le monde politique. Mais à la demande du peuple, il a « été porté au pouvoir parce qu'il est prêtre ».<sup>960</sup> Justement parce qu'il est prêtre, Rome l'a réduit à l'état laïc. Ne peut-on pas dire que pour Rome, la volonté du peuple n'est pas toujours la volonté de Dieu?

Les défis du processus démocratique montrent les limites des formes d'engagement politique des chrétiens. Les préférences de Rome constituent l'expression de ces limites. La politique de « deux poids deux mesures »<sup>961</sup> pratiquée par Rome reste un problème pour la question d'engagement politique des prêtres. Pourquoi certains prêtres comme le jésuite Robert Drinan et l'oblat de Marie Immaculée Roland H. St. Pierre ont obtenu la permission de se faire élire respectivement au Congrès américain et à la tête de la mairie de Plattsburgh au USA, alors que d'autres sont frappés de suspension " a divinis "? Mise à part cette politique et les critiques qu'elle génère vis-à-vis de Rome, il vaut quand même mieux que les clercs ne soient pas directement engagés dans la politique. Ceci permet à l'Église de préserver son

---

<sup>958</sup> Jean-Claude DJEREKE, *Rome et les Eglises d'Afrique. Propositions pour aujourd'hui et demain*, Editions L'Harmattan, Paris, 2005, p. 40.

<sup>959</sup> Tiré du discours de Jean-Bertrand Aristide cité par Jean-Claude DJEREKE, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 2001, p. 160.

<sup>960</sup> Idem, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Editions Karthala, Paris, 2001, p. 161.

<sup>961</sup> *Ibidem*, p. 159.

caractère de neutralité et d'universalité, et ses possibilités de médiation et de réconciliation dans la société.

Les difficultés et les échecs que les Églises d'Afrique rencontrent dans leur engagement ont suscité la question de leur droit d'engagement politique. L'analyse des normes et des principes aussi bien au niveau de l'Église qu'au niveau de l'État permet de dire que l'Église catholique a le droit de s'engager dans la politique dans les limites des dispositions canoniques et constitutionnelles. Le recours au Code de droit canonique de l'Église catholique et aux Constitutions de la République des pays africains a permis de saisir les influences réciproques en matière de droit entre l'Église catholique et l'État en ce qui concerne les droits et devoirs des chrétiens.

Dans tous les cas, la politique est l'activité principale de l'État. Mais d'autres institutions sociales peuvent participer à cette politique. Cette participation, c'est aussi faire de la politique. La politique devient un jeu pluriel qui se déroule autour de l'État, une réalité institutionnelle ayant pour devoir d'assurer dans une nation l'ordre, la sécurité et la défense des citoyens<sup>962</sup>. Il ne faut donc pas confondre ni réduire l'État à la politique ni au politique. Le politique n'est pas seulement celui qui utilise l'appareil d'État, qui participe directement à la gestion des affaires publiques, il est aussi celui qui, en dehors de l'appareil d'État, influence l'activité politique de l'État. Considéré dans ce double sens, tous les chrétiens ont le droit et la liberté de faire de la politique.

Dans leur engagement politique, les Églises d'Afrique ne sont pas seulement influencées par l'État, mais aussi par les autres acteurs de la société civile, notamment les autres religions: la religion traditionnelle, l'islam, les Églises chrétiennes non-catholiques. Alors se pose la question sur la contribution que les religions peuvent donner au processus démocratique et sur les termes choisis de leur engagement politique.

### **Les religions et la politique en Afrique**

L'analyse du contexte sociopolitique révèle que l'État n'est pas l'unique acteur politique de la société. Les religions sont aussi des données importantes de la politique dans les pays africains. Cette révélation a permis d'ouvrir les termes de l'engagement politique aux autres grandes religions du continent africain à savoir la religion traditionnelle, l'islam et les Églises chrétiennes non-catholiques. Les relations entre ces grandes religions et la politique en

---

<sup>962</sup> François BERNARD, *Politique et Religion*, Editions Du Forum, Paris, 1996.

Afrique méritent d'être approfondies. Les religions connaissent aujourd'hui en Afrique une croissance telle que leur importance est à relever dans la vie sociopolitique des pays de ce continent. D'où la question: les religions peuvent-elles contribuer au processus démocratique en cours en Afrique?

Les religions peuvent contribuer au processus démocratique en cours dans les pays africains, mais reste à savoir dans quelles relations privilégiées avec l'État et entre les différentes religions. L'Église catholique, qui a l'habitude de s'engager sur le plan politique comme institution, doit savoir composer avec les autres religions dans des relations de dialogue, de collaboration et d'unité. En référence au rôle de présidence des Conférences Nationales que les hommes religieux ont joué en Afrique, on peut dire que les États africains reconnaissent l'importance de la contribution que les religions peuvent apporter à la construction de la société. Cette reconnaissance confirme la thèse de l'Église qui, depuis Léon XIII jusqu'à nos jours, continue par croire et par affirmer que, sans l'Église et la religion, il n'y aura pas une solution efficace aux problèmes sociaux.

C'est à juste titre que le pape Pie XI affirme que :

*« Agir autrement, et prétendre quand même arriver au but, avec des moyens purement économiques et politiques, c'est être victime d'une dangereuse erreur. Quand on exclut la religion de l'école, de l'éducation, de la vie publique, quand on expose à la dérision les représentants de l'Église et ses rites sacrés, est-ce que l'on ne favorise pas ce matérialisme dont le communisme est le fruit ? »*<sup>963</sup>.

Conscient que ces paroles sont des critiques adressées aux systèmes politiques qui excluent la religion de la société, par ces mêmes paroles, Pie XI souligne aussi son importance qui se manifeste aujourd'hui dans le contexte sociopolitique des pays africains. La religion a son importance dans la vie des personnes et dans l'équilibre de la vie sociale. Mais, dans quelles relations avec l'État?

Le choix de la laïcité pour la République fait par plusieurs pays africains reste un problème, compte tenu du type de laïcité pratiquée dans ces pays. Ceci porte même à penser à une laïcité à l'africaine.

Les relations entre les Églises d'Afrique et la politique se voient dynamiques et ambivalentes. Il y a eu des efforts de collaboration entre l'Église et l'État, mais aussi des incompréhensions. Les relations commencées depuis l'arrivée des premiers missionnaires continuent leur cours jusqu'à nos jours. La situation sociopolitique subit des changements, la

---

<sup>963</sup> Pie XI, *Divini redemptoris*, n° 78.

population est devenue plus nombreuse, les structures sociopolitiques montrent leurs limites. Les structures de l'Église catholique évoluent aussi. On constate l'expansion de l'Église catholique et la diffusion de la foi chrétienne même dans les localités plus reculées des pays.

Compte tenu de tous ces facteurs, on comprend mieux que les Églises d'Afrique doivent revoir leurs rapports avec la politique. Compte tenu de la façon dont les évêques se sont prononcés dans la vie de la nation, en considérant les différents constats faits dans l'analyse des interventions, et en vue d'une meilleure collaboration pour l'avènement d'une Afrique démocratique, il convient que les Églises d'Afrique fassent un bilan de leur vie au sein de la nation, qu'elles sortent de leur silence, qu'elles soient plus dynamiques. Elles doivent constamment se demander: « comment s'engager? ». Cette question devient un stimulant qui leur permettra d'améliorer et surtout de redéfinir leurs relations avec la politique africaine.

Le droit et la liberté d'engagement politique des chrétiens, garantis par l'Église catholique et l'État, constituent pour les chrétiens une porte ouverte pour former des associations.

### **L'engagement politique des chrétiens par la voie des associations**

« Comment s'engager? ». Cette question a une grande importance dans cette réflexion. Elle est le fil rouge de tout le travail. L'Afrique a connu des Conférences politiques autrefois concernant la résolution des problèmes nationaux et internationaux, mais jamais les Églises d'Afrique n'ont été invitées à jouer un rôle aussi important que celui que l'État leur a confié pendant les Conférences Nationales des années quatre-vingt-dix. La question de l'engagement des chrétiens dans la politique des pays africains a pris de l'ampleur à partir de 1990, mais elle était déjà présente dans la conscience des Églises des pays africains. Elle s'exprimait de temps en temps dans les lettres pastorales de la Conférence des évêques ou des lettres pastorales diocésaines. Le nombre important et croissant de lettres pastorales, le langage politique plus précis, l'insistance de l'appel aux chrétiens dans les années quatre-vingt-dix, sont aussi des indices de l'importance de la question dans la politique africaine. La question concerne surtout les fidèles laïcs. Sous quelles formes peuvent-ils s'engager?

La situation sociopolitique des pays africains a besoin de changement et le processus démocratique en cours ne doit pas s'arrêter. Les Églises d'Afrique ont le droit et le devoir d'intervenir pour défendre la dignité de la personne humaine, la justice et la paix là où elles sont bafouées. Elles doivent surtout mener des actions au niveau des institutions politiques, à savoir le Parlement qui s'occupe des lois, notamment de la loi fondamentale et la définition

des pouvoirs, qui sont indispensables à la démocratie. Il n'y a pas de démocratie sans une Constitution claire qui définit les bases juridiques de la nation, et sans la séparation claire des pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire et médiatique. La démocratie exige la définition précise du type de régime et du mode de scrutin. Le type de régime et le mode de scrutin sont importants pour garantir la stabilité gouvernementale et parlementaire. Avoir un sens politique, c'est donc savoir définir le type de régime qui permet le développement d'une société. Les Églises d'Afrique peuvent participer à cette politique.

La politique est plus que ce qu'on en pense généralement. Elle n'est pas seulement politique-pouvoir, elle est aussi politique-sociale. L'option pour la politique-pouvoir n'empêche pas les chrétiens de s'engager dans la politique-sociale. La politique est avant tout une affaire de la " polis ", c'est-à-dire de l'endroit où l'homme vit et mène ses affaires privées. C'est pour cette raison que les associations que les chrétiens sont appelés à former, peuvent s'occuper des secteurs de vie sociale. La politique-pouvoir a le but de faire fonctionner la politique-sociale. La politique-sociale est l'expression de la politique-pouvoir. Les activités de la politique-sociale doivent remonter vers le pouvoir et les décisions de ce dernier doivent répondre aux besoins de la base. Cette communication entre les deux politiques est importante pour le bon fonctionnement de la politique elle-même. Entre les deux politiques il faudrait des corps intermédiaires qui jouent le rôle de liaison. La vie politique des pays africains manque de ces corps intermédiaires. Les Églises d'Afrique sont bien placées pour les former. Elles ont le potentiel nécessaire pour accomplir cette tâche. Elles regroupent un nombre important de fidèles qui les écoutent et font confiance en leurs paroles. En ce qui concerne leur engagement politique, les fidèles attendent toujours de leurs Églises des directives. L'Église, en tant qu'institution, ne doit pas se constituer en corps intermédiaire, mais elle peut aider les fidèles laïcs pour qu'ils puissent se constituer en corps intermédiaires. D'où l'importance de la formation à la dimension politique que les Églises d'Afrique pourraient organiser pour les chrétiens qui le souhaitent.

Les possibilités d'engagement politique de l'Église ne sont pas entièrement exploitées. L'Église catholique comme peuple de Dieu est composée de la hiérarchie et des fidèles laïcs. Les formes d'engagement politique enregistrées sont celles de la hiérarchie. Les engagements des fidèles laïcs pour défendre les valeurs sociales chrétiennes sont très rares. Cette rareté, voire cette absence, est à l'origine des différentes formes possibles d'engagement politique. Ce sont, soit l'engagement individuel, soit l'engagement par les associations et, soit l'engagement par les partis politiques. La possibilité exploitée dans cette réflexion est l'engagement par les



associations. Les fidèles laïcs ont le droit de fonder des associations à la lumière des dispositions canoniques et constitutionnelles. Mais bien avant de se lancer dans cette aventure de fondation d'associations, il est préférable qu'ils soient d'une part éduqués et formés, et d'autre part qu'ils s'engagent dans les associations déjà existantes, pour en permettre le soutien et le développement.

La seule association de chrétiens engagée directement dans la politique des pays francophones d'Afrique de l'Ouest est la Commission Justice et Paix. Elle a pour mission principale la formation et l'éducation à la dimension politique de justice et paix. Il s'agit d'une commission, ce qui signifie qu'elle n'incarne pas son autorité, mais elle est sous l'autorité de l'Église.

Bien qu'elle ne soit pas une association fondée par les fidèles laïcs, et que sa mission soit étroitement liée à son statut d'origine, elle joue parfaitement le rôle qu'une association fondée par les fidèles laïcs est appelée à exercer dans la politique. Ses limites sont le fait qu'elle ne couvre pas toutes les exigences de la politique africaine.

Il faut reconnaître que la Commission Justice et Paix établie dans plusieurs pays et diocèses catholiques en Afrique fait un très bon travail dans le champ de la justice et de la paix, mais elle n'a pas les mains libres. Elle est composée surtout de fidèles laïcs qui sont sous la responsabilité de l'évêque au niveau diocésain et du curé au niveau paroissial. Son engagement politique ne peut qu'être limité selon la vision de l'Église et le bon vouloir de l'évêque et du curé. Mais aujourd'hui, les chrétiens sont appelés à s'engager dans la politique selon les exigences du contexte, du temps et du lieu. Ici s'impose une exigence: élargir la mission de la Commission Justice et Paix ou fonder des associations de chrétiens selon les exigences du contexte politique. La question est de savoir si les normes et principes de l'Église catholique le permettent.

La compétence d'élargir la mission de la Commission Justice et Paix revient à la hiérarchie ecclésiastique. Il faut élargir sa mission aux besoins de la politique des pays africains. Les pasteurs de l'Église ont la responsabilité de trouver la méthode et les attitudes adéquates pour enseigner et mettre en pratique les principes sociaux chrétiens. Les Conférences épiscopales et les évêques africains sont-ils prêts à mettre en discussion et à modifier les dispositions de Rome? Cette question importante dans les relations entre les Églises d'Afrique et Rome mériterait d'être approfondie. Elle donnera l'opportunité de comprendre jusqu'à quel point les Églises locales subissent l'influence de la hiérarchie romaine.

La possibilité pour la hiérarchie africaine d'effectuer la révision de la mission de la

Commission Justice et Paix peut être appuyée par la fondation d'associations. La mission de la Commission pourrait être complétée par celle des associations de fidèles laïcs. Ces associations auront bien sûr un caractère ecclésial, mais seront autonomes. Leur responsabilité implique l'Église, puisqu'elles agissent en son nom, mais, elles seront dirigées par les laïcs. Entre elles et la Commission Justice et paix, il ne doit pas y avoir de concurrence, ni une relation de supériorité, mais une complémentarité.

L'urgence de la question de l'engagement politique exige que les fidèles laïcs fondent des associations capables de s'impliquer dans les différents domaines de la vie sociopolitique afin de permettre à leurs Églises de peser de tout leur poids dans la politique des nations notamment sur les décisions politiques qui concernent directement la vie morale des citoyens.

Pour une participation fructueuse des Églises d'Afrique au processus démocratique en cours dans leurs pays, elles ont besoin de revenir à leurs propres principes de base proposés par Rome. Les normes et principes de l'Église catholique donnent des possibilités que les chrétiens des Églises d'Afrique peuvent exploiter. Il faudrait que ces Églises manifestent d'abord cette volonté de tirer profit des dispositions canoniques de Rome. Mais il faudrait aussi que Rome donne plus de liberté à ces Églises pour qu'elles prennent des initiatives parce qu'elles connaissent mieux le terrain.

La participation fructueuse exige aussi que les évêques d'Afrique donnent la possibilité aux fidèles laïcs de créer de nouvelles structures s'il le faut, et donnent plus de liberté aux associations de fidèles laïcs dans la traduction et la mise en pratique des principes sociaux chrétiens.

Bien que la question de l'engagement des chrétiens dans la politique en Afrique soit essentiellement une exigence ecclésiale, l'intérêt de cette réflexion est aussi bien social qu'ecclésial. Cet intérêt peut se formuler en s'appuyant sur les paroles du Pape Jean-Paul II :

*« Voilà pourquoi l'Église a une parole à dire aujourd'hui comme il y a vingt ans, et encore à l'avenir, sur la nature, les conditions, les exigences et les fins du développement authentique, et aussi sur les obstacles qui l'entravent. Ce faisant, l'Église accomplit sa mission d'évangélisation, car elle apporte sa première contribution à la solution du problème urgent du développement quand elle proclame la vérité sur le Christ, sur elle-même et sur l'homme, en l'appliquant à une situation concrète. L'instrument que l'Église utilise pour atteindre ce but est sa doctrine sociale. Dans la difficile conjoncture présente, pour favoriser la formulation correcte des problèmes aussi bien que leur meilleure résolution, il pourra être très utile d'avoir une connaissance plus exacte et d'assurer une diffusion plus large de*

*l'" ensemble de principes de réflexion et de critère de jugement et aussi de directives d'action " proposé dans son enseignement »*<sup>964</sup>.

Le grand problème des États africains est le développement. La préoccupation des Églises d'Afrique dans la société est le développement authentique, c'est-à-dire le développement de tout l'homme et de tous les hommes. Les chrétiens peuvent contribuer à la mise en place et au bon fonctionnement des institutions politiques dans les nations africaines par la mise en pratique de l'enseignement social de l'Église et sa conception du développement. Ils peuvent aider les dirigeants politiques à mieux formuler la problématique du développement par l'enseignement social.

Cette réflexion veut être une réponse à cette nécessité de traduction de l'enseignement social de l'Église dans le contexte politique actuel de l'Afrique, étant bien entendu qu'elle n'est pas seulement réservée aux chrétiens mais aussi à tous les hommes et femmes de bonne volonté, à tous les citoyens qui voudraient bien contribuer au développement de leur nation. Ce travail a aussi une dimension nationale.

Et nous en arrivons à la fin de la réflexion sur ce sujet. C'est une fin qui n'est pas l'épuisement de nos arguments, mais qui appelle à s'arrêter pour mieux repartir. Les recherches nous ont permis de mûrir à travers les difficultés rencontrées, mais aussi, d'enrichir notre connaissance. D'une part, elles nous ont permis d'atteindre un objectif, mais d'autre part, elles ont rendu plus vive notre soif d'apprendre et d'agir. Face à l'immensité de la tâche à accomplir, au nom de notre foi chrétienne dans la société, nous nous sentons petit et démunis. Le concours des uns et des autres, en particulier de vous qui nous lisez, peut nous permettre de repartir. Merci pour l'intérêt que vous portez à ce travail.

---

<sup>964</sup> Jean-Paul II, « *Sollicitudo rei socialis* », n° 41 alinéa 4-5, in *Le discours social de l'Église catholique, de Léon XIII à Jean-Paul II*, (dir. Denis MAUGENEST), Ed. Centurion, Paris, 1985.

# BIBLIOGRAPHIE

## SOURCES

### 1. CONFERENCE EPISCOPALE DU TOGO (CET) :

- *Aux Fils du Cher Pays*, Lomé, 1967.
- *Chers Frères et Sœurs dans le Christ*, Lomé, 1969.
- *Le Chrétien dans le Togo en pleine mutation*, Atakpamé, 17 décembre 1990.
- *DEMOCRATIE : Orientations Pastorales pour une Société de droit, d'Amour, de Solidarité et de Paix*, Lomé, 24 juin 1991.
- *Exhortation des Évêques et des Ordinaires du Togo sur les Prochaines Élections dans Notre Pays*, Lomé, 23 mai 1992.
- *"Pour un esprit et un comportement nouveau"*, Lomé, 16 avril 1995.
- *Lettre pastorale des Évêques du Togo sur la construction de la Nation à l'aube du troisième millénaire*, Atakpamé, 2 février 1998.
- *Message de la Conférence des évêques du Togo à l'attention des catholiques et des compatriotes, Hommes et Femmes de bonne volonté*, Lomé, 18 juin 2002.
- *Dans la Vérité bâtissons la Paix*, Lomé, 19 mars 2003.
- *Déclaration de la Conférence des Évêques du Togo à l'issue de sa session ordinaire de février 2005*, Lomé, 18 février 2005.
- *Message de réconfort et d'espérance des Évêques du Togo*, Lomé, 17 juin 2005.
- *Par nos choix, construire le Togo*, Sokodé, 12 septembre 2007, Édition Saint-Augustin Afrique, 2007.
- *Aimer notre pays le Togo et le servir*, Lomé, 21 avril 2009, Édition Saint-Augustin Afrique, 2009.
- *Élection présidentielle 2010: un défi à relever en faveur de la paix*, Kpalimé, 12 novembre 2009.

### 2. CONFERENCE EPISCOPALE DU BENIN (C.E.B.) :

- *Message. L'Amour de l'argent est la racine de tous les maux*, Kandi, le 23 novembre 2000.
- *Message. « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits-là ». (Mt 18, 10)*, Parakou, le 23 octobre 2001.

- *Lettre pastorale. Renforçons notre unité nationale*, Cotonou, le 25 janvier 2001.
- *Des femmes et des hommes nouveaux pour un vrai renouveau. Message des évêques du Bénin pour les Élections législatives de 2003*, Cotonou, le 15 janvier 2003.
- 3. GOUDJO B. Raymond, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, Collection Xwefa, Les Éditions du Flamboyant, Cotonou, 2000.
- 4. LES EVÊQUES DU BURKINA FASO:
  - *Le chrétien dans la cité*, Éditions Les Presses de l'imprimerie de la Savane, Bobo Dioulasso, 2 juillet 1959.
  - *Pour le bien de notre peuple. Enjeux des élections 2005-2006*, Ouagadougou, 11 juin 2005.
  - *A l'occasion des législatives de mai 2007*, Ouagadougou, 19 mars 2007.
- 5. LES EVÊQUES DU SENEGAL, *L'engagement temporel des chrétiens dans le Sénégal d'aujourd'hui*, Dakar, 8 mars 1976, Imprimerie Saint-Paul.
- 6. Association Conférences Épiscopales Région Afrique Centrale (ACERAC), "*Aux jeunes d'Afrique centrale*", N'Djamena, 22 janvier 2005, in DC, 20 mars 2005, n° 2332, pp. 294-296.
- 7. MESSAGE DES EVÊQUES
  - Mgr Jean-Pierre RICARD, "*Pour le retour de la démocratie au Togo*", 3 mai 2005, in DC, 3 juillet 2005, n° 2339, p. 664.
  - Mgr Laurent Monsengwo Pasinya, "*Appel à l'apaisement*", 27 mai 2005, in DC, 3 juillet 2005, n° 2339, pp. 676-677.

## DOCUMENTS

### DOCUMENTS DE L'EGLISE

1. *Code de droit canonique*, éd. Centurion-Cerf-Tardy, Paris, 1984.
2. *La Bible TOB*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.
3. CONCILE OECUMENIQUE VATICAN II, Éditions du Centurion, Paris, 1967 :
  - « *Lumen gentium* », 21 novembre 1964.
  - « *Gaudium et spes* », 7 décembre 1965.
  - « *Christus Dominus* », 28 octobre 1965.

- « *Presbyterorum ordinis* », 7 décembre 1965.
  - « *Apostolicam actuositatem* », 18 novembre 1965.
  - « *Ad Gentes* », 7 décembre 1965.
  - « *Inter mirifica* », 4 décembre 1963.
  - « *Dignitatis humanae* », 7 décembre 1965.
  - « *Gravissimum educationis momentum* », 28 octobre 1965.
  - *Messages*, 28 octobre 1962.
4. *Le discours social de l'Eglise catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, (dir. Denis MAUGENEST), Edition Centurion, Paris, 1985:
    - LEON XIII, *Rerum novarum*, 15 mai 1891
    - PIE XI, *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931
    - PIE XII, *Radiomessage. La solennité de la Pentecôte*, 1941.
    - JEAN XXIII, *Mater et magistra*, 15 mai 1961
    - JEAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 avril 1963
    - PAUL VI, *Ecclesiam suam*, 6/8/64.
    - PAUL VI, *Populorum progressio*, 26 mars 1967
    - SYNODE DES EVÊQUES, *Justitia in mundo*, 30 novembre 1971
    - JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, 1981.
    - JEAN-PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 décembre 1987.
  5. *Les évêques d'Afrique parlent. 1969-1992. Document pour le synode africain*. Textes réunis par Maurice CHEZA, Henri DORROITTE, René LUNEAU, Éditions Centurion, Paris, 1992.
  6. SYNODE DES EVÊQUES, Rome 1987, *Les Laïcs dans l'Église et dans le monde, Vingt ans après Vatican II*, Textes choisis et présentés avec le concours de Jacques Potin et la Documentation catholique, Le Centurion/Le Cerf, 1987.
  7. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale sur certaines questions concernant l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 2002.
  8. CONGREGATION POUR L'EDUCATION CATHOLIQUE, *Orientation pour l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église dans la formation sacerdotale*, Vatican, 1988.
  9. DISCOURS DE JEAN-PAUL II A LA ROTE ROMAINE :

- "La nature du mariage selon la loi naturelle et le droit de l'Église", 21 janvier 1999, in *Documentation catholique* du 7 mars 1999, n° 2199, pp. 203-206.
  - "La dimension naturelle du mariage et de la famille", 1<sup>er</sup> février 2001, in *Documentation catholique* du 18 mars 2001, n° 2244, pp. 267-269.
  - "L'impact de la culture sur le mariage", 28 janvier 1991, in *Osservatore Romano* du 12 février 1991, p. 14.
10. JEAN PAUL II, « Le prêtre et la société civile », dans *Observateur Romain*, 29 juillet 1993.
  11. JEAN-PAUL II, *Le centenaire de Rerum novarum. L'enseignement social de l'Église*, Les Editions du Cerf, Paris, 1991.
  12. JEAN-PAUL II, *Le mariage chrétien*, Collection du Laurier, Paris, 1990.
  13. JEAN-PAUL II, *Mulieris dignitatem*, 15/8/88.
  14. JEAN-PAUL II, *Ecclesia in africa, Synode spécial pour l'Afrique*, 1994.
  15. *Les fidèles laïcs, Exhortation apostolique de Jean-Paul II*, Cerf, Paris, 1991.
  16. *Les tâches de la famille chrétienne. Exhortation apostolique Familiaris consortio de Jean-Paul II*, Cerf, Paris, 1981.

## DOCUMENTS CIVILS

17. Commission Africaine des Droits de l'Homme et des Peuples :
  - *Charte Africaine des droits de l'Homme et des Peuples, Adoptée par la dix-huitième Conférence des Chefs d'État et de Gouvernement*, Nairobi, Kenya, juin 1981.
  - *Déclaration de principe sur la liberté d'expression en Afrique*, 32<sup>ème</sup> Session ordinaire, Banjul, Gambie, 17-23 octobre 2002.
  - *Protocole à la Charte Africaine des droits de l'Homme et des Peuples relatif aux droits des femmes*, Adopté par la 2<sup>ème</sup> session ordinaire de la Conférence de l'Union, Maputo, 11 juillet 2003.
  - *Résolution sur les lignes directives et mesures d'interdiction et de prévention de la torture et des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants en Afrique. Les lignes directives de Robben Island*, Banjul, 23 octobre 2002.
18. Comité des Droits de l'Homme, *Troisième rapport périodique conformément à l'article 40 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, 2001.
19. Nations Unies. Département de l'information, *Déclaration Universelle des Droits de*

*l'Homme*, octobre 1988.

20. Organisation Internationale de la Francophonie, *Déclaration de Bamako*, Adoptée le 3 novembre 2000.
21. Commission Nationale des Droits de l'Homme (CNDH) du Togo :
  - *Rapport d'activités. Exercice 97-98.*
  - *Rapport annuel 1999.*
  - *Rapport annuel 2001-2002.*
  - *Rapport annuel 2004.*
22. ACAT-France, "*Coopération policière de la France avec le Togo*", Lettre de l'ACAT à Monsieur Nicolas Sarkozy", 7 juin 2006, in <http://www.libérationafricaine.org/spip.php?article1292>.
23. *Traité de Versailles 1919*, Librairie Militaire Berger-Levrault, Nancy-Paris-Strasbourg, 1920.
24. MITTERRAND François, *Allocution à l'occasion du 16ème Sommet des Chefs d'État de France et d'Afrique à la Baule*, 20 juin 1990.
25. FONDATION FRIEDRICH NAUMANN, *Les actes de la Conférence nationale* (Cotonou, du 19 au 28 février 1990), Éditions ONEPI, Cotonou, 1994.
26. REPUBLIQUE TOGOLAISE :
  - *Code des personnes et de la famille*, Lomé, le 31 janvier 1980.
  - *Code électoral*, Loi n° 2000-007 du 05 avril 2000 modifiée par la Loi n° 2002-001 du 12 mars 2002, la Loi n° 2003-01 du 7 février 2003 et la Loi n° 2005-001 du 21 janvier 2005.
  - *Code de la presse et de la communication*, Loi n° 98-004/PR du 11 février 1998 modifiée par la Loi n° 2000-06 du 23 février 2000 modifiée par la Loi n° 2002-026 du 25 septembre 2002 modifiée par la Loi 2004-015 du 27 août 2004, Lomé, 27 août 2004.
  - *La Haute autorité de l'audiovisuel et de la communication*, Loi organique n° 2004-021, Lomé 15 décembre 2004.
  - *Loi organique N° 96-12 du 11 décembre 1996 relative à la composition, à l'organisation et au fonctionnement de la Commission Nationale des Droits de l'Homme (CNDH) modifiée et complétée par la loi organique n° 2005-004 du 9 février 2005.*



- "Constitution", in *JO de la République Togolaise*, Numéro spécial du 12 mai 1963, N° 220.
- "La Constitution de la République Togolaise", in *JO de la République Togolaise*, 12 janvier 1980, pp. 7-11.
- *La Constitution de la IVe République du Togo*, Adoptée par Référendum le 27 Septembre 1992 et promulguée le 14 octobre 1992.
- *La Constitution de la IVe République*, Adoptée par Référendum le 27 Septembre 1992 Promulguée le 14 octobre 1992 et Révisée par la loi n°2002-029 du 31 décembre 2002.
- "Actes du gouvernement de la République Togolaise", in *JO de la République Togolaise*, Numéro spécial, N° 121 du 25 avril 1960.
- *Précis de législation et d'administration scolaires, Les nouvelles éditions africaines*, Nathan Afrique, 1983.
- "La première Constitution du Togo indépendant", Annexe 1, in TETE-ADJALOGO Têtèvi Godwin, *Histoire du Togo, Le régime et l'assassinat de Sylvanus Olympio (1960-1963)*, Éditions NM7, Besançon, 2002, p. 157.

## 27. REPUBLIQUE DU BENIN

- Assemblée Nationale, *Loi N° 2002 – 07 Portant Code des personnes et de la famille*

## 28. « LES CONSTITUTIONS », in <http://democratie.francophonie.org/article.php.3?>

- « Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990 ».
- « Constitution de la République du Congo du 15 mars 1992 ».
- « Loi n° 2000-513 du 1er août 2000 portant Constitution de la Côte d'Ivoire ».
- « Constitution de la Mauritanie amendée en 2006 ».
- « Constitution de la République de Madagascar révisée en 2007 ».
- « Constitution de la République du Tchad révisée en 2005 ».
- « Constitution du Cameroun de 1996 ».
- « Loi N°1/010 du 18 mars 2005 portant promulgation de la Constitution de la République du Burundi ».
- « Constitution de la République du Burkina Faso adoptée par référendum du 02 juin 1991 révisée en 2002 ».
- « Constitution de la République du Rwanda de mai 2003 ».
- « Constitution du Mali: Loi fondamentale du 25 février 1992 ».

## TRAVAUX

- ACAT-France, *Rapport Togo : Togo, un pays où l'impunité règne en maître*, Par Clément Boursin, février 2007.
- ADAMON Afize D., *Le renouveau démocratique au Bénin. La Conférence Nationale des Forces Vives et la période de Transition*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1995.
- ADAMON. Afize D., *Le renouveau démocratique au Bénin. Les élections de la période de Transition*, Cotonou, Éditions Les Presses du JORB, 1995.
- AFAN Mawuto Roger, *La participation démocratique en Afrique, Éthique politique et engagement chrétien*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2001.
- AITHNARD K. Marc, *Aspects de la politique culturelle au Togo*, col. Politique culturelle : études et documents, éd. Les Presses de l'Unesco, Paris, 1975.
- AKAM AKAM André, *La politique africaine de Jean-Paul II. L'Église et les défis de l'Afrique noire (1978-1990)*, L'Harmattan, Paris, 2009.
- AMSELLE Jean-Loup, et M'BOKOLO Elikia, *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999.
- ANDRE-VINCENT Philippe-I, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de Jean Paul II*, col. Bibliothèque de Philosophie du Droit, vol. XXVIII, éd. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1983.
- Archives de Philosophie du droit, *La laïcité*, Tome 48, édition Dalloz, Paris, 2005.
- ASSOCIATION SURVIE, *Avril 2005, Le choix volé des Togolais. Rapport sur un coup d'État électoral perpétré avec la complicité de la France et de la communauté internationale*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- BAH Thierno, *Mon combat pour la Guinée*, Paris, Karthala, 1996.
- BAKARY Traore., *Les élites au pouvoir*, Bordeaux IEP CEAN, 1990.
- BALANDIER Georges, *Sens et Puissance*, Paris, P.U.F, 1971.
- BAYART J.-F., MBEMBE A., TOULABOR C., *Le politique par le bas en Afrique noire. Contribution à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992.
- BAYART J.-F., *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989.
- BEAU DE LOMENIE Emmanuel., *L'Église et l'État, Un problème permanent*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1957.

- BERNARD François, *Politique et Religion*, Paris, Éditions du Forum, 1996.
- BETTS F. Raymond, *La decolonizzazione*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2003.
- BOULAGA F. Eboussi, *Les Conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Éditions Karthala, Paris, 1993.
- BOURDIN Bernard, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, PUF, Paris, 2004.
- BOURDIN Bernard, *La médiation chrétienne en question. Les jeux de Léviathan*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2009.
- BOURGEOT André (dir), *Horizons nomades en Afrique sahélienne. Société, développement et démocratie*, Ed. Karthala, Paris, 1999.
- BOUTROS-GHALI Boutros, *Amicorum Discipulorumque Liber, Paix, développement, démocratie. Peace, development, democracy*, vol. 2, Ed. Bruylant, Bruxelles, 1998.
- BUIJTENHUIJS Robert, *La conférence nationale du Tchad*, Karthala, Paris, 1993.
- CABRAL Amilcar, *Unité et lutte I. L'arme de la théorie*, Édition François Maspero, Paris, 1975.
- CALVEZ Jean-Yves, *Les silences de la doctrine sociale catholique*, L'Atelier, Paris, 1999.
- CALVEZ J.Y. ; TINCQ H., *L'Église pour la démocratie*, Paris, Éditions du Centurion, 1992.
- CARBONE Giovanni, *L'Africa. Gli stati, la politica, i conflitti*, Società editrice il Mulino, Bologna, 2005.
- CHEZA Maurice, *Le Synode africain. Histoires et textes*, Éditions Karthala, Paris, 1996.
- CORNEVIN Robert :
  - *Histoire du Togo*, Berger-Levrault, Paris, 2<sup>ème</sup> édition, 1962.
  - *Le Togo, nation pilote*, Nouvelle Éditions Latines, Paris, 1963.
  - *Le Togo*, Paris, P.U.F., 1967.
  - *Le Togo : des origines à nos jours*, Montreuil-sur-Mer, 1988.
- COUGHLAN Pierre, *La vigne et les sarments. Le temps du laïcat*, Fayard, 1992.
- CONAC Gérard., *Les institutions constitutionnelles des États d'Afrique francophones et de la République Malgache*, Economica, Paris, 1979.

- CONAC G., *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Economica, Paris, 1993.
- CONSTANTIN François et COULON Christian, *Religion et transition démocratique en Afrique*, Editions Karthala, Paris, 1997.
- COSTE René, *La responsabilité politique de l'Église*, éd. De l'Atelier, 1973.
- DALOZ Jean-Pascal et QUANTIN Patrick (présentées par), *Transitions démocratiques africaines*, Ed. Karthala, Paris, 1997.
- DALOZ Jean-Pascal, *Le (non) renouvellement des élites en Afrique subsaharienne*, CEAN, Bordeaux, 1999.
- DELVAL Raymond, *Les Musulmans au Togo*, Publications Orientalistes de France, Paris, 1980.
- DIAKITE Tidiane, *L'Afrique malade d'elle-même*, Ed. Karthala, Paris, 1986.
- DIARRAH Cheik Oumar., *Le défi démocratique au Mali*, Ed. L'Harmattan, 1997.
- DJEREKE Jean-Claude, *L'engagement politique du clergé catholique en Afrique noire*, Éditions Karthala, Paris, 2001.
- DJEREKE Jean-Claude, *Rome et les Églises d'Afrique. Propositions pour aujourd'hui et demain*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- DJEREKE Jean-Claude, *Les hommes d'Église et le pouvoir politique en Afrique noire*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2009.
- DJEREKE Jean-Claude, *Les évêques et les événements politiques en Côte d'Ivoire (1980-1989)*, Tome 1, Ed. L'Harmattan, Paris, 2009.
- DJEREKE Jean-Claude, *Les évêques et les événements politiques en Côte d'Ivoire, (1990-1999)*, Tome 2, Ed. L'Harmattan, Paris, 2009.
- DJEREKE Jean-Claude, *Les évêques et les événements politiques en Côte d'Ivoire (2000-2005)*, Tome 3, Ed. L'Harmattan, Paris, 2009.
- d'ONORIO Joël-Benoît (dir.), *L'Église et la démocratie*, Éditions Pierre Téqui, Paris, 1999.
- d'ONORIO Joël-Benoît (dir.), *La liberté religieuse dans le monde. Analyse doctrinale et politique*, Éditions Universitaires, Belgique, 1991.
- DU BOIS DE GAUDUSSON Jean, CONAC G. et DESOUCHES Christine., *Les constitutions africaines publiées en langue française, T.1 et T.2*, Documentation Française, Bruylant, Bruxelles, 1997 et 1998.

- DUMONT Jean-Noël (dir.), *L'avenir du monde. Les chrétiens face à l'avenir*, Éditions de l'Emmanuel/Le collège Supérieur, Lyon, 2006.
- DUMONT René,
  - *L'Afrique noire est mal partie*, Le Seuil, Paris, 1962 (1973 éd. Revue).
  - *Démocratie pour l'Afrique*, Le Seuil, Paris, 1991.
- DURAND-PRINBORGNE Claude, *La laïcité*, 2<sup>e</sup> édition Dalloz, Paris, 2004.
- FONTELLE Marc-Antoine, *Construire la civilisation de l'amour, Synthèse de la doctrine sociale de l'Église*, Paris, Pierre TEQUI éditeur, 1998.
- FRANCOIS Yvonne, *Le Togo*, Éditions Karthala, Paris, 1993.
- FROMENTIN Thomas et WOJCIK Stéphanie, *Le profane en politique. Compétence et engagement du citoyen*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2008.
- FUKUYAMA Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, (Traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal), Édition Flammarion, 1992.
- GOSSELIN Gabriel et VAN HAECHE Anne (dir.), *La réinvention de la démocratie. Ethnicité et nationalisme en Europe et dans les pays du Sud*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1994.
- GIRI Jacques, *L'Afrique en panne, vingt-cinq ans de développement*, Ed. Karthala, Paris, 1986.
- GLASER Antoine, SMITH Stephen, *Comment la France a perdu l'Afrique*, Édition Calmann-Lévy, 2005.
- GODIN François, *Bénin 1972-1982. La logique de l'État africain*, Paris, L'Harmattan, 1986
- GONIDEC François, *Les systèmes politiques africains – Les nouvelles démocraties*, LGDJ, Paris, 1997.
- HAUBTMANN Pierre, « La communauté humaine », in *L'Église dans le monde de ce temps, Commentaires, Tome II*, Paris, Cerf, 1967.
- HUNTINGTON Samuel, *Le choc des civilisations*, Ed. Odile Jacob, Paris, 2000.
- JAFFRE Bruno, *Burkina Faso. Les années Sankara. De la révolution à la rectification*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1989.
- KABA Lansiné, *Lettre à un ami sur la politique et le bon usage du pouvoir*, Paris, Présence Africaine, 1995.
- KABORE Roger Bila, *Histoire politique du Burkina Faso 1919-2000*, Ed.

- L'Harmattan, Paris, 2002.
- KAKE Baba Ibrahima, *Sékou Touré. Le héros et le tyran*, Groupe Jeune Afrique, Paris, 1987.
  - KERBER Walter, *Etica sociale. Verso una morale rinnovata dei comportamenti sociali*, Milano, San Paolo, 2002.
  - LABOURIE-RACAPE A., « La quatrième conférence mondiale sur les femmes, priorités et enjeux des programmes internationaux », in Thérèse LOCOH, A. LABOURIE-RACAPE et Ch. TICHIT, *Genre et développement : des pistes à suivre*, CEPED, Paris, 1996.
  - LAETARE-GUISSOU Basile., *Burkina Faso, un espoir en Afrique*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1996.
  - LAFARGUE Jérôme, *La protestation collective*, Armand Colin, Paris, 2005.
  - LANGE Marie-France, *L'école au Togo, Processus de scolarisation et institution de l'école en Afrique*, 1998.
  - Le Groupe Jeune Afrique, *L'Atlas de l'Afrique*, Les Éditions du Jaguar, 2<sup>ème</sup> Edition, Paris, 2000.
  - LE BRAS Gabriel, *L'église et le village*, éd. Flammarion, Paris, 1976.
  - LEBRETON Gilles, *Libertés publiques et droits de l'homme*, Paris, Armand Colin, 1995.
  - LECLERC, *L'Église et la souveraineté de l'État*, Ed. Flammarion, Paris, 1946.
  - LEROY Etienne., Von TROTHA Tr., *La violence et l'État. Forme et évolution d'un monopole*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993.
  - LOCOH Thérèse, NGUESSAN Koffi et MAKINWA-ADEBUSOYE Paulina, *Genre et société en Afrique. Implications pour le développement*, Institut National d'Étude Démographique, Paris, 2007.
  - LUNEAU René, *Paroles et silences du Synode africain. 1989-1995*, Éditions Karthala, Paris, 1997.
  - MAHIOU Ahmed, *L'avènement du parti unique en Afrique noire, l'expérience des États d'expérience française*, LGDJ, 1969.
  - MATHEWS David, *Politique par les citoyens. Trouver une voix publique responsable*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2005.
  - MAYEUR Jean-Marie, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIXe-XXe*

- siècle*, Armand Colin, Paris, 1980.
- MBEMBE Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Ed. Karthala, 1988.
  - MEDARD Jean-François, *L'État en Afrique noire: formation, mécanisme et crise*, Karthala, Paris, 1991.
  - MEJAN L. V., *La séparation des Églises et de l'État*, PUF, Paris, 1959.
  - MINNERRATH Roland, *Pour une éthique sociale universelle*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.
  - MUYEMBE Munono Bernard, *Église, évangélisation et promotion humaine. Le discours social des évêques africains*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires/Cerf, 1995.
  - MÜLLER Karl, SVD, *Histoire de l'Église catholique au Togo*, Éditions Librairie Bon Pasteur, Lomé, 1968.
  - OTAYEK René, *Identité et démocratie dans un monde global*, Ed. Presses des sciences po, 2000.
  - PING Jean, *Mondialisation, paix, démocratie et développement en Afrique: l'expérience gabonaise*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2002.
  - PROUZET M., *La République du Togo, Encyclopédie politique et constitutionnelle*, Berger-Levrault, 1976.
  - REGNIER Guy, *L'apostolat des laïcs*, Desclée, Paris, 1985.
  - ROBERT Jacques, *La liberté religieuse et le régime des cultes*, PUF, 1977.
  - REVEL Jean-François, *Le regain démocratique*, Ed. Fayard, Paris, 1992.
  - RONDEAU Hugues, DUMOULIN Eric, *L'âme des démocraties*, Éditions Pierre Téqui, Paris, 1994.
  - SASSOU Fulbert Attisso, *La problématique de l'alternance politique au Togo*, Ed. L'Harmattan, Paris, 2001.
  - SORGE Bartolomeo, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1999.
  - SYLLA L., *Tribalisme, parti unique en Afrique noire*, Université de Côte d'Ivoire, 1977.
  - TETE-ADJALOGO Tétévi Godwin, *Histoire du Togo. La palpitante quête de l'ablodé (1940-1960)*, Paris, éd. NM7, 2000.

- TETE-ADJALOGO Têtêvi Godwin, *Histoire du Togo, Le régime et l'assassinat de Sylvanus Olympio (1960-1963)*, Éditions NM7, Besançon, 2002.
- THILS Gustave, *Les laïcs dans le nouveau code de droit canonique et au IIe Concile du Vatican*, Cahiers de la Revue Théologique de Louvain 10, Publications de la Faculté de Théologie Louvain-la-Neuve, 1983.
- TOULABOR Comi M., *Le Togo sous Eyadéma*, Karthala, Paris, 1986.
- TOULABOR Comi M. (dir.), *Le Ghana de J.J. Rawlings. Restauration de l'État et renaissance du politique*, Éditions Karthala, Paris, 2000.
- TOURAINE Alain, *Qu'est-ce que la démocratie*, Ed. Fayard, Paris, 1994.
- TUCCI Roberto, « La vie de la communauté politique », in *L'Église dans le monde de ce temps, Tome II, commentaires*, Cerf, Paris, 1967.
- VALDRINI Patrick ; DURAND Jean-Paul ; ECHAPPE Olivier ; VERNAY Jacques, *Droit canonique*, Dalloz, Paris 1999.
- VALLEE Olivier, *Pouvoirs et politiques en Afrique*, Desclée de Brouwer, 1999.
- VEYNE Paul, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976.

## ARTICLES DE REVUES

1. ADODO A. Irénée, "Nous avons progressé au Togo", in *Liberté*, Bulletin d'information du Mouvement Burkinabè des droits de l'Homme et des Peuples, N° 02, janvier 1992, p. 23.
2. ADJAMAGBO-JOHNSON Kafui, « Le politique est aussi l'affaire des femmes », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997.
3. AIMONE Pier V., "La dignité des croyants dans le droit et dans l'histoire du droit canonique", in *Revue de droit canonique, L'Église dans la démocratie*, Tome 49/1, Strasbourg, 1999, pp. 141-168.
4. AIRAULT Pascal, La méthode chinoise, in *Jeune Afrique*, n° 2526, du 7 au 13 juin 2009, pp. 26-32.
5. ALLIOT M., « L'État et la société en Afrique noire, greffes et rejet », in *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, LXVIII, 1981.
6. BAKARI T.-D., « Des militaires aux avocats: une autre forme de coup d'État, la



- conférence nationale », in *Géopolitique Africaine*, vol. 15, n° 2, sept-oct. 1992.
7. BAKO-ARIFARI Nassirou, « Démocratie et logique du terroir au Bénin », in *Politique Africaine*, n° 59, 1995.
  8. BAYART Jean-François, « La problématique de la démocratie en Afrique noire », in *Politique africaine*, oct. 1991.
  9. BOILLOT Florence, « L'Église catholique face au processus de changement politique au début des années quatre-vingt-dix », in *Année africaine, 1992-1993*, CEAN, 1993.
  10. BOP Codou, « Quelle coopération internationale en Afrique », in *Politique Africaine*, n° 65, Mars 1997,
  11. BOURGI Albert., « Les états généraux de la démocratie », in *Jeune Afrique*, n° 1591, 2 juillet 1991.
  12. BOZON Michel, « Pékin : utilités et limites d'une conférence mondiale », in *Chronique du CEPED*, n° 19, 1995, pp. 4-6.
  13. CHRETIEN Jean-Pierre, « Église, pouvoir et culture. L'itinéraire d'une chrétienté africaine », in *Les quatre fleuves. Cahiers de recherche et de réflexion religieuse*, 10, 33-35, 1995.
  14. COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « Trente années perdues ou étapes d'une longue évolution », in *Afrique contemporaine*, n° 164 (spécial), 1992.
  15. DUFFAR Jean, « La liberté religieuse dans les textes internationaux », in *Revue de Droit Canonique*, t 46/2, Strasbourg, 1996.
  16. « Église et État dans la société laïque », in *Lumière et vie*, n°190, Tome XXXVII, décembre 1988.
  17. ERNY Pierre, « Écoles d'Église en Afrique noire, Poids du passé et perspectives d'avenir », Immenses (Suisse), in *Nouvelle Revue de Science missionnaire*, 1982.
  18. GESLIN Jean-Dominique, « Armée. Le pouvoir au bout du fusil », in *Jeune Afrique*, Hors série n° 21, pp. 30-34.
  19. GONZALEZ Gérard, « Convention européenne des droits de l'homme, cultes reconnus et liberté de religion », in *Revue de droit canonique, État et religion en Europe. Les systèmes de reconnaissance*, Tome 54/1-2, Strasbourg 2004. pp. 49-65.
  20. HEILBRUNN John R. et TOULABOR C., « Une petite démocratie pour le Togo », in *Politique africaine*, n° 58, 1995.
  21. HESSELING Gerti, LOCOH Thérèse, « Femmes, pouvoir, société », in *Politique africaine*, n° 65, mars 1997.

22. HEYER René, « Réflexions au sujet de l'Église et du peuple », in *Revue de droit canonique*, *L'Église dans la démocratie*, Tome 49/1, Strasbourg, 1999, pp. 193-205.
23. HUMARAU Béatrice, « Grand commerce féminin, hiérarchies et solidaires en Afrique de l'Ouest », in *Politique Africaine*, n° 67, octobre 1997.
24. IBAN Ivan C., « La pertinence des cultes reconnus dans les systèmes de relations État/Religion dans l'Union Européenne », in *Revue de droit canonique*, *État et religion en Europe. Les systèmes de reconnaissance*, Tome 54/1-2, Strasbourg 2004. pp. 67-75.
25. JORIS Françoise, "Poussé à l'exil". Entretien avec Yanick Bigah, Togolais, président de l'ACAT-Togo de 2000 à 2003, in *Courrier de l'ACAT*, mensuel chrétien des droits de l'homme, N° 266, juin 2006, pp. 16-17.
26. JOUBERT Jacques, « Les Papes et la démocratie », in *Revue de droit canonique*, *L'Église dans la démocratie*, Tome 49/1, Strasbourg, 1999, pp. 169-192.
27. KUAKUVI KUAMVI, « Le MBDHP a gagné son pari », in *Liberté*, Bulletin d'information du Mouvement Burkinabè des droits de l'Homme et des Peuples, N° 02, janvier 1992, p. 24.
28. LABURTHE – TOLRA Philippe, « La conversion au catholicisme en Afrique noire », in *Afrique contemporaine* n°178, 1996.
29. LALOUPO Francis, « La Conférence nationale au Bénin : un concept nouveau de changement de régime politique », in *Année africaine, 1992-1993*, CEAN, 1993.
30. Le Groupe Jeune Afrique, *L'Atlas de l'Afrique*, Les Éditions du Jaguar, Paris, 2000.
31. Le colloque, « Synthèse des travaux du colloque international sur " les instruments juridiques internationaux de protection, de promotion et de défense des droits de l'homme en Afrique : Bilan – Effectivité – Perspective " », Tenu à Ouagadougou, du 28 au 30 octobre 1991, in *Liberté*, Bulletin d'information du Mouvement Burkinabè des droits de l'Homme et des Peuples, N° 02, janvier 1992, pp. 18-20.
32. MARIE Jean-Bernard, « Démocratie et droits de l'homme : quelles exigences pour les Églises ? », in *Revue de droit canonique*, *L'Église dans la démocratie*, Tome 49/1, Strasbourg, 1999, pp. 105-124.
33. MESSNER Francis :
  - "La reconnaissance des religions en Europe. L'exemple des mécanismes d'accès aux statuts et aux régimes des cultes", in *Revue de droit canonique*, *État et religion en Europe. Les systèmes de reconnaissance*, Tome 54/1-2, Strasbourg 2004. pp. 15-47.

- "La neutralité de l'État dans les pays de l'Union Européenne", in *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1998, 101 (janvier-mars), pp. 27-29.
- 34. MOREL Jacques, « Démocratisation en Afrique noire, Les conférences nationales », in *Études*, avril 1992.
- 35. MINNERATH Roland, "La démocratie dans la vision de l'Église", in *Revue de droit canonique, L'Église dans la démocratie*, Tome 49/1, Strasbourg, 1999, pp. 39-65.
- 36. MÜLLER Karl, SVD, *Histoire de l'Église catholique au Togo*, (traduit de l'allemand et adapté par Georges Athanasiadès), Éditions Librairie Bon Pasteur, Lomé, 1968.
- 37. NAMA Germain, "Observations électorales en Afrique. Espoir et interrogations", in *Union interafricaine des droits de l'homme (UIDH), UHURU*, N° 001, novembre 1993, pp. 5-7.
- 38. ONIDA Valerio « Coscienza cristiana e coscienza democratica », in *Aggiornamenti sociali*, décembre 2008, n° 12, anno 59.
- 39. OSSIPPOW William, "La double logique des relations Église/État en Suisse. Une perspective de théorie politique", in *Archive de Sciences et sociologie des Religions*, 121, (janvier-mars 2003) pp. 41-56.
- 40. PILON Marc., « La transition togolaise dans l'impasse », in *Politique africaine*, n° 49, 1993.
- 41. POLLARD Robert, « La démocratie ambiguë », in *Année africaine, 1992-1993*, CEAN, 1993.
- 42. « L'éthique des grandes religions et les droits de l'homme », in *Concilium*, 228, Paris, Beauchesne, 1990.
- 43. REMOND René, « L'évolution de l'engagement politique des chrétiens », in *Lumière et Vie*, n° 273, janvier-mars 2007, pp. 19-29.
- 44. ROUTHIER Gilles, "L'Église catholique entre participation et technocratie", in *Revue de droit canonique, L'Église dans la démocratie*, Tome 49/1, Strasbourg, 1999, pp. 85-103.
- 45. SOLLOGOU Michel, "Église et droits de l'homme", in *Courrier de l'ACAT*, mensuel chrétien des droits de l'homme, N° 266, juin 2006, pp. 30-31.
- 46. « L'Église et la démocratie chrétienne », in *Concilium*, 213, Paris, Beauchesne, 1987.
- 47. SORGE Bartolomeo (S.I.), « La chiesa, i sacerdoti e la politica », in *Aggiornamenti sociali*, maggio 2008, n° 05, anno 59.
- 48. TORFS Rik, "Démocratie dans l'Église : une approche pragmatique et descriptive", in

Revue de droit canonique, *L'Église dans la démocratie*, Tome 49/1, Strasbourg, 1999, pp. 207-228.

49. VON TROTHA T., « C'est la pagaille : remarque sur l'élection présidentielle et son observation internationale au Togo », in *Politique africaine*, n° 50, 1993

50. WOEHLING Jean-Marie :

- "Entre impossible neutralité et difficile pluralisme, un nécessaire retour au système de reconnaissance", in Revue de droit canonique, *État et religion en Europe. Les systèmes de reconnaissance*, Tome 54/1-2, Strasbourg 2004. pp. 5-14.
- "Réflexions sur le principe de neutralité de l'État en matière religieuse et sa mise en œuvre en droit français", in *Archives de Sciences sociales des Religions*, 1998, 101 (janvier-mars), pp. 31-52.

## THESES

1. KAKESA Odon Mokwango, *L'Église et l'État: la pratique catholique de l'éthique politique au Zaïre. Étude des documents de l'épiscopat de 1990-1995*.
2. MENSAH Israël, *L'Église et la démocratie au Bénin: Mgr Isidore De Souza au cœur de la transition (1989-1993)*, Université Marc Bloc, 2006.
3. NTSAKALA Raoul, *Les Conférences nationales de démocratisation en Afrique francophone et leurs résultats*, Université de Poitiers, Thèse de doctorat en droit, 2001.
4. SADRY Benoît, *Bilan et perspectives de la démocratie représentative*, Université de Limoges, Thèse de doctorat en droit, 2007.

## JOURNAUX

1. DE GAULMYN Isabel, « Des cultes locaux. Les chants latins des Église de Lomé », dans *La Croix*, 9 avril 2004.
2. *Présence chrétienne* :
  - Nouvelle série N° 001 du jeudi 03 mars 1994.
  - Nouvelle série N° 06 du jeudi 07 juillet 1994.
  - Nouvelle série N° 07 du jeudi 04 août 1994.

- Nouvelle série N° 10 du jeudi 13 octobre 1994.
  - Nouvelle série N°11 du jeudi 10 novembre 1994.
  - Nouvelle série N° 21 du jeudi 17 août 1995.
  - Nouvelle série N° 28 du jeudi 04 avril 1996.
  - Nouvelle série N° 29 du jeudi 02 mai 1996.
  - Nouvelle série N° 36 du jeudi 19 décembre 1996.
  - Nouvelle série N° 37 du jeudi 23 janvier 1997.
  - Nouvelle série N° 64 du 29 juin 2000.
  - Nouvelle série N° 108 du jeudi 24 février 2005.
  - Nouvelle série N° 110 du jeudi 21 avril 2005.
3. Situation de l'Église en Afrique et Madagascar, in *L'Osservatore Romano*, 16 avril 1994, pp.6-8; 15 avril 1994, p.6.

## SITE INTERNET

1. BOURGI Albert, « Les ombres et les lumières des processus de démocratisation en Afrique subsaharienne ». Communication à la réunion de la Commission n° 2 sur « États en transition à l'épreuve des faits », du 21-22 février 2000, dans le cadre des travaux de la Conférence sur le bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique en Afrique, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).
2. DEGNI René « État de droit, droits de l'Homme: bilan de dix années », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).
3. GAZIBO Mamadou, « Les trajectoires africaines de démocratisation », in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme*. (<http://democratie.francophonie.org/>).
4. RATSIRAHONANA Norbert, La transition démocratique à l'épreuve des faits: le cas de Madagascar, in *Espace francophone des Droits de l'Homme, de la Démocratie et de*

*la Paix. Le site de l'Observatoire de la Délégation à la Paix, à la Démocratie et aux Droits de l'Homme. (<http://democratie.francophonie.org/>).*

5. GBADAMASSI Falila, "Le Togo légalise l'avortement... sous conditions", 29 décembre 2006, in <http://www.afrik.com/article10936.html>.
6. Société, Droit et Religion en Europe, LEGIREL :
  - *Loi du 9 décembre 1905 modifiée concernant la séparation des Églises et de l'État.*
  - *Institution aux colonies de conseils d'administration des missions religieuses.*

## ENQUÊTES

### 1. QUESTIONNAIRE:

- Pour les personnalités politiques.
- Pour le Ministre des Droits de l'Homme, de la Démocratie et Réconciliation.
- Pour le Président de la Commission Nationale des Droits de l'Homme au Togo.
- Pour les paroissiens.

### 2. ENTRETIENS (Septembre 2008)

- PERE Dahuku Maurice, ancien séminariste, Président fondateur de l'ADP (Alliance Démocratique pour la Patrie<sup>965</sup>). Respectivement enseignant de lettres au lycée, Secrétaire Général du RPT<sup>966</sup> (Rassemblement du Peuple Togolais) parti unique de 1975 à 1988, Délégué Général du même parti, membre du Gouvernement à partir de 1990, député et Président de l'Assemblée Nationale de 1994 jusqu'en 2000.
- KODJO Edem Edouard, ancien énarque, dirigeant du RPT entre 1969 et 1971, ministre de l'économie et dans les années soixante-dix ministre des affaires étrangères, Premier ministre du Togo, de 1994 à 1996. Sur le plan international, gouverneur du Fonds Monétaire International de 1967 à 1973, puis Secrétaire Général de l'OUA de 1978 à 1983, actuellement enseignant à l'école de la FOI à Lomé.
- AGBOYIBO Yawovi Madji, avocat et militant des droits de l'homme, Président du CAR (Comité d'Action pour le Renouveau) pendant plusieurs années, Premier

---

<sup>965</sup>Parti politique togolais

<sup>966</sup>Parti politique au pouvoir depuis 1969, date de sa création, jusqu'à nos jours au Togo.

ministre du Togo, de septembre 2006 à décembre 2007. Il fut à l'origine de la Commission Nationale des Droits de l'Homme au Togo.

- PENOUKOU Efoé-Julien, Prêtre, ancien recteur de l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest, actuellement Aumônier National des Cadres et Personnalités Politiques du Bénin.

## Table des matières

<b>INTRODUCTION GENERALE.....</b>	<b>3</b>
I-TERMINOLOGIE.....	4
1-QU'EST-CE QU'UN CHRÉTIEN?.....	5
2-POURQUOI L'EGLISE CATHOLIQUE?.....	7
3-QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE?.....	9
4-POURQUOI LA POLITIQUE COMME GESTION DU POUVOIR?.....	11
5-QUELLE AFRIQUE?.....	12
6-POURQUOI DE 1990 À 2005 ?.....	14
7-QU'EST-CE QUE L'ENGAGEMENT?.....	15
II-L'ETAT DE LA QUESTION.....	16
1-LES DOCUMENTS .....	21
2-L'APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE.....	22
3-LE PLAN.....	25
<b>PREMIERE PARTIE</b>	
<b>LES SYSTEMES POLITIQUES ET LES DEFIS DE LA VIE</b>	
<b>DEMOCRATIQUE.....</b>	<b>27</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>28</b>
<b>CHAPITRE UN- L'INSTABILITE DES SYSTEMES POLITIQUES DES</b>	
<b>ETATS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST.....</b>	<b>30</b>
INTRODUCTION.....	30
I-UN MULTIPARTISME EPHEMERE.....	31
1-LES PARTIS POLITIQUES .....	31
2-UNE LOI FONDAMENTALE DEMOCRATIQUE .....	32
3-LES ELECTIONS PLURALISTES .....	33
4-LE DÉSIR D'AUTONOMIE .....	34
5-L'OUVERTURE POLITIQUE .....	34
6-LA FIN DU MULTIPARTISME .....	35
II-UN PARTI UNIQUE VACILLANT.....	36
1-LA NAISSANCE DU PARTI UNIQUE .....	37
2-LES CARACTÉRISTIQUES DU PARTI UNIQUE.....	41
3-L'ÉCHEC DU PARTI UNIQUE .....	46
CONCLUSION.....	49
<b>CHAPITRE DEUX- LES PHASES DU PROCESSUS DEMOCRATIQUE</b>	
<b>AFRICAIN.....</b>	<b>51</b>
INTRODUCTION.....	51
I-LES MANIFESTATIONS POPULAIRES.....	52
1-LES CAUSES DES MANIFESTATIONS POPULAIRES.....	52
2-LES FORMES ET LES CARACTERISTIQUES DES MANIFESTATIONS	
POPULAIRES.....	56
II-LA TRANSITION DEMOCRATIQUE.....	61
1-LES MODES DE TRANSITION DEMOCRATIQUE.....	62
2-LA CONFERENCE NATIONALE.....	68
3-LES INSTITUTIONS DE TRANSITION DEMOCRATIQUE.....	75
III-LE REGIME DEMOCRATIQUE AFRICAIN .....	78



1-POURQUOI UN REGIME DEMOCRATIQUE ?.....	79
2-LES NOTIONS DE LA DEMOCRATIE AFRICAINE.....	86
3-LES AVANCEES DE LA DEMOCRATIE EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE. .	96
CONCLUSION.....	108
<b>CHAPITRE TROIS- LES DEFIS DE LA VIE DEMOCRATIQUE.....</b>	<b>110</b>
INTRODUCTION.....	110
I-LES DEFIS STRUCTURELS.....	110
1-UN MULTIPARTISME ANARCHIQUE.....	110
2-LE POIDS DE LA LOGIQUE DU SYSTEME DU PARTI UNIQUE.....	111
3-LA LUTTE POUR LE POUVOIR.....	113
4-LA PROBLEMATIQUE DES NORMES ETATIQUES.....	118
5-LA PROBLEMATIQUE DES ELECTIONS.....	121
6-LA MANIPULATION POLITIQUE DES ETHNIES.....	128
7-LA QUESTION EPINEUSE DES FORCES ARMEES.....	131
8-LA VIOLENCE CONTRE LES MASS MEDIAS.....	134
9-LA FAIBLESSE DE L'ECONOMIE LIBERALE.....	135
II-DEFIS PERSONNELS.....	138
1-LA VIOLATION DES DROITS ET LIBERTES DE L'HOMME.....	138
2-LES DIRIGEANTS DES ETATS AFRICAINS ET L'ARGENT: LE DETOURNEMENT.....	141
3-L'ABSENCE DES ANALPHABETES, DES PAYSANS ET DES ARTISANS SUR LA SCENE POLITIQUE.....	142
4-LA SOUS-REPRESENTATION DES FEMMES SUR LA SCENE POLITIQUE .....	143
5-LA VIOLATION DU RESPECT DES AFFAIRES PUBLIQUES.....	151
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>153</b>
<b>DEUXIEME PARTIE</b>	
<b>LES REACTIONS DE L'EGLISE FACE AUX DEFIS DU PROCESSUS DEMOCRATIQUE.....</b>	<b>155</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>156</b>
<b>CHAPITRE QUATRE- L'ACCOMMODATION DE L'AFRIQUE A LA DEMOCRATIE.....</b>	<b>157</b>
INTRODUCTION.....	157
I-LA DEMOCRATIE ET LA CULTURE AFRICAINE .....	157
II-LA DEMOCRATIE ET LA LOGIQUE EVOLUTIVE DE LA POLITIQUE MONDIALE.....	160
III-LE COUPLE DEMOCRATIE ET DEVELOPPEMENT.....	163
IV-LA DEMOCRATIE: UNE AFFAIRE PRATIQUE.....	167
1-LA DEMOCRATIE: CONSTANTE DES CONSTITUTIONS AFRICAINES. .	167
2-LA DEMOCRATIE AMBIGUË.....	168
3-UNE DEMOCRATIE A L'EPREUVE.....	170
4-LA DEMOCRATIE COMME FICTION.....	171
V-POUR UNE CONSOLIDATION DE LA DEMOCRATIE DANS LES PAYS D'AFRIQUE SUBSAHARIENNE.....	172
1-LA DEMOCRATIE EST AUSSI PARTICIPATION.....	173
2-LA DEMOCRATIE EST AUSSI EGALITE DEVANT LA LOI.....	174
3-LA DEMOCRATIE EST AUSSI LIBERATION.....	175
CONCLUSION.....	177

**CHAPITRE CINQ- LES OCCASIONS ET FORMES D'INTERVENTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE .....181**

INTRODUCTION.....	181
I-LES LETTRES PASTORALES DES EVÊQUES AFRICAINS.....	181
1-LES OCCASIONS DES LETTRES.....	182
2-LES PRINCIPAUX THEMES DES LETTRES PASTORALES.....	189
II-LES OCCASIONS DE RESPONSABILITES POLITIQUES.....	225
1-L'EGLISE CATHOLIQUE: INVITEE D'HONNEUR.....	226
2-L'EGLISE CATHOLIQUE: MEDIATRICE ET RECONCILIATRICE.....	226
3-L'EGLISE CATHOLIQUE: PRESIDENTE DES ASSISES NATIONALES .....	227
III-LES PROTESTATIONS COLLECTIVES.....	230
IV-LES CONSEQUENCES DES INTERVENTIONS DE L'EGLISE CATHOLIQUE DANS LA VIE POLITIQUE.....	236
1-LA VIOLENCE CONTRE LES CLERCS.....	236
2-LE CLIMAT DE MEFIANCE.....	236
V-LES LIMITES DES INTERVENTIONS.....	240
1-L'INCOHERENCE ENTRE LA VIE DES EVÊQUES ET LEURS ECRITS.....	240
2-LE SILENCE DE L'EGLISE CATHOLIQUE.....	241
3-LES LANGUES DES LETTRES PASTORALES.....	244
CONCLUSION.....	245

**CHAPITRE SIX- LE DROIT ET LA LIBERTE D'ACTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE DANS LA POLITIQUE D'UN ETAT .....247**

INTRODUCTION.....	247
I-LE DROIT INTERNE DE L'EGLISE CATHOLIQUE ET LA POLITIQUE .....	248
1- L'EGLISE INSTITUTION ET LA POLITIQUE.....	248
2-LES FIDELES LAÏCS ET LA POLITIQUE.....	252
II-L'ACTION DE L'EGLISE CATHOLIQUE ET LES CONSTITUTIONS DE LA REPUBLIQUE DES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST .....	256
1-LA LIBERTE RELIGIEUSE.....	256
2-LA LAÏCITE.....	265
3-LA LIBERTE D'EXPRESSION, D'OPINION ET DE PRESSE.....	272
III-LES TERMES DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DE L'EGLISE CATHOLIQUE .....	276
1-« AUTRUI »: LES AUTRES ACTEURS POLITIQUES.....	277
2-LA PARTICIPATION POLITIQUE DE L'EGLISE CATHOLIQUE.....	291
3-LES RELATIONS DE DIALOGUE, DE COLLABORATION ET D'UNITE ENTRE L'EGLISE CATHOLIQUE ET LES AUTRES ACTEURS POLITIQUES	308
CONCLUSION.....	318

**TROISIEME PARTIE**

**LES CHRETIENS ET LA CONSOLIDATION DE LA DEMOCRATIE..321**

**INTRODUCTION.....322**

**CHAPITRE SEPT- L'EVOLUTION DE LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST.....323**

INTRODUCTION.....	323
I-LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES ACTIONS POLITIQUES DES FORCES SOCIALES POUR L'INDEPENDANCE ET LE DEVELOPPEMENT DES PAYS AFRICAINS .....	324

1-LES LUTTES POLITIQUES.....	324
2-LES CONFERENCES POLITIQUES.....	327
3-LES RAISONS DE L'ABSENCE DES CHRETIENS SUR LA SCENE POLITIQUE .....	329
II-LA QUESTION DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES ACTES DE L'EGLISE CATHOLIQUE.....	331
1-LES PREMIERS MISSIONNAIRES .....	331
2-LES PAROLES DE L'EGLISE CATHOLIQUE.....	334
CONCLUSION.....	359
<b>CHAPITRE HUIT- COMMENT S'ENGAGER?.....</b>	<b>360</b>
INTRODUCTION.....	360
I-LES CRITERES DE L'ENGAGEMENT.....	361
1-LE DISCERNEMENT.....	361
2-LE COURAGE.....	363
3-LA RESISTANCE.....	364
4-LA RESPONSABILITE .....	365
5-LA MARCHÉ GÉNÉRALE DE L'HISTOIRE.....	367
II-LA POURSUITE DES FORMES HABITUELLES DE L'ENGAGEMENT POLITIQUE.....	367
1-LA MISE EN PRATIQUE DES NORMES ECCLESIALES.....	367
2-UNE NOUVELLE APPROCHE DANS LES METHODES D'EVANGELISATION.....	423
3-UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA DEMOCRATIE.....	432
III-LES NOUVELLES FORMES D'ENGAGEMENT POLITIQUE.....	448
1-SORTIR DE SOI-MÊME.....	448
2-LA CREATION DE L'ESPACE POLITIQUE.....	454
3-LA CREATION D'UNE CHAÎNE DE SOLIDARITE POLITIQUE.....	455
4-LE RENFORCEMENT DE L'UNITE ENTRE LES EGLISES AFRICAINES. .	459
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>461</b>
<b>CONCLUSION GENERALE.....</b>	<b>463</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>478</b>

# **RESUME DE LA THESE**

## **L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CHRETIENS DANS LES PAYS FRANCOPHONES D'AFRIQUE DE L'OUEST ( 1990-2005)**

Quelle politique en Afrique et comment s'engager?

Les pays francophones d'Afrique de l'Ouest sont à la recherche d'un système politique stable permettant le développement de l'homme et de la société. Le choix ou l'acceptation de la démocratie ne garantit pas encore la stabilité politique et ce type de développement. Critiquée par certains et encouragée par d'autres, la démocratie a sa place dans la société africaine. Son inculturation exige la participation de tous les citoyens, notamment des associations, des groupes et mouvements de la société civile. Les religions, et en particulier les chrétiens, ont un rôle décisif à jouer dans le processus démocratique en cours en Afrique. Ceux-ci, dont la croissance numérique et le dynamisme ne sont plus à démontrer en Afrique, peuvent s'unir en associations et agir dans la politique en défendant les valeurs sociales humaines et chrétiennes. L'engagement politique des chrétiens d'Afrique, par la voie des associations, peut enrichir les formes d'intervention politique de leurs Églises, donner à celles-ci une autre considération dans la société et la politique, et leur permettre de peser dans les instances de prise de décisions politiques.

## **Summary of the thesis**

### **The Christians' political commitment in the French speaking countries of Western Africa (1990-2005)**

**Which politics in Africa and how to commit?**

**The French speaking countries of Western Africa are searching a stable political system allowing them to develop men and society. Political stability and those developments are not yet guaranteed by the choice or the acceptance of democracy. Democracy has its place in African society, even though some criticize and others encourage it. Its enculturation needs the participation of every citizen, especially associations, groups and movements of the civil society. Religions and Christians, in particular, must play a decisive role in the current democratic system in Africa. Their numerical growth and dynamism need no longer to be proven in Africa. Christians must unite in associations, and act in politics by defending human and Christian social values. The Christians' political commitment, by means of associations, can enrich the substance of politics intervening in their churches. It may also give them new consideration in society and politics, enabling them to influence authorities in their political-decision making.**